



dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Pensamento Conservador

vol. 19 número 2
semestral
julho de 2022



dois pontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume “Pensamento Conservador” Vinícius Berlendis de Figureiredo

Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

ISSN: 2179-7412



endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil.

(16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos: revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doispontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 7 Apresentação, por Vinicius de Figueiredo (UFPR)
- 11 Cristina Foroni Consani (UFPR/CNPq), e Bruna Lourenço dos Santos (UFPR) “A influência do pensamento conservador na concepção de democracia de Carl Schmitt”
- 32 Paulo Baptista Caruso MacDonald (UFFRGS) e Wladimir Barreto Lisboa (UFRGS/CNPq), “Seria o ideal do Estado de Direito uma ideologia à serviço do conservadorismo?”
- 46 Helga da Cunha Gahyva (IFCS-UFPR), “De Saquarema a Apipucos: Gilberto Freyre, ‘revolucionário conservador’”
- 57 Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro (UERJ) e Kaio Felipe Mendes de Oliveira Santos (UERJ), “A crítica do liberalismo conservador em José Guilherme Merquior”.
- 67 José Szwako (IESP-UERJ) e Matheus Cardoso-da-Silva (Unesp) “Orwell à brasileira”.
- 78 Jorge Chaloub (UFRJ/UFJF), “Uma obra entre o reacionarismo e o conservadorismo: o pensamento de Olavo de Carvalho”

Traduções:

- 97 “Sobre uma aristocracia natural”, de John Adams, por Cristina Foroni Consani (UFPR/CNPq)
- 102 “O Führer protege o direito”, de Carl Schmitt, por Felipe Alves da Silva (USP)

Apresentação

Vinicius de Figueiredo (UFPR/CNPq)
<https://orcid.org/0000-0003-4441-3037>

Quando propus aos editores da Dois Pontos um dossiê sobre o pensamento conservador, a ideia inicial era apontar a distância entre a tradição conservadora iniciada pela crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa e outro bloco ideológico, mais recente, representado pela *alt-right* estadunidense e suas variantes mundo afora.

O intuito de mostrar que cada coisa é uma coisa, discerníveis entre si, dirigia-se ao debate brasileiro, atravessado pela consolidação do bolsonarismo como força ideológica atuante politicamente. Subsumir seus atores e porta-vozes à alcunha de conservadores parecia ser um quiproquó conveniente aos esforços de normalização da extrema-direita por setores da mídia e do mercado cultural de blogs, youtubers, cursos online e toda sorte de publicações. Afinal, deparar com Olavo de Carvalho ao lado de Burke na estante da livraria faz pensar que pertençam à mesma família.

Mas o filistinismo atávico da extrema-direita, seu ressentimento em relação ao significado liberal da cultura, o ataque que promove às instituições e seu ethos disruptivo, revolucionário, em nada condiz com o que defendia o autor das *Reflexões sobre a revolução em França*. Concorde-se ou não com suas teses, Burke virou estátua no Trinity College. Já no Brasil dos últimos quatro anos, as universidades ficaram sob a mira permanente do governo Bolsonaro, que, no cortejo de ministros que passaram pela pasta da Educação, contou com um protegido de Olavo de Carvalho. Erra quem supõe que este último descendente de Burke.

Mas erra em que plano? Pois o público iliberal também deseja um cânone para chamar de seu; ao criá-lo, seus ideólogos fazem o que faria qualquer um na mesma situação: transpõem, juntam, reinterpretam, distorcem e seguem nisso até onde colar. Veja-se a apropriação que a ultradireita brasileira fez de George Orwell, discutida aqui por José Szwako e Matheus Cardoso-da-Silva. Como argumentam os autores, é mais um caso dentre outros tantos em que referências liberais ou conservadoras são reapresentadas como ícones do ultraconservadorismo, numa hermenêutica voltada a ganhar terreno na disputa de narrativas. Quando, com a pandemia do Covid-19, *1984* e *Revolução dos Bichos* passam a figurar na lista de obras ficcionais mais vendidas no Brasil, como o correu entre 2021 e 2022, o que originariamente era uma crítica ao stalinismo – que intelectuais ligados à esquerda como Claude Lefort ou Habermas poderiam perfeitamente subscrever – já havia se metamorfoseado, aos olhos dos antivacinas, no libelo de uma liberdade ameaçada pelos tentáculos do totalitarismo contemporâneo. Surpreende é que essa seja também a posição de Giorgio Agambem.

A chegada de novas submissões ao número só fez aumentar esse incômodo diante da licença que as ideias assumem, tão logo são postas em prática; e isso exigiu sofisticar a compreensão sobre as relações entre conservadores e reacionários. Não a ponto de suprimir a intuição inicial sobre diferenças que os

separam, mas de situá-las melhor, compreender em que plano operam, para, então, arriscar ponderar seu alcance. Características definidoras desse ou daquele ismo, assim como as irredutibilidades conceituais que o historiador da filosofia persegue nos textos com o afincado de um colecionador de borboletas, sofrem reviravoltas no debate político-ideológico, no interior do qual não é incomum os lados se embaralharem. Ao contrário do que reza o mantra estruturalista, o pensamento não subsiste na exterioridade do mundo, numa presumida atemporalidade em que os textos e suas razões admitissem a dissecação clínica de um leitor que se crê desinteressado.

No caso da matéria desse dossiê, e esta foi minha primeira lição, somente a atenção redobrada às circunstâncias de recepção ou produção dos discursos permite seguir as circunvoluções das ideias e as surpresas que nos reservam – como acontece, para ficar em dois exemplos, quando reconhecemos a presença do decisionismo de Carl Schmitt em certas críticas da extrema-esquerda ao Estado de direito ou topamos com homenagens a Olavo de Carvalho em um site brasileiro que estampa no título o nome de “Burke”. Gramáticas políticas, adverte Jorge Chaloub em sua contribuição sobre Olavo de Carvalho, são, por definição, maleáveis. A quem não encarar essa plasticidade, restará a frustração de descobrir que a realidade (de que fazem parte as mencionadas gramáticas) não lê o texto com o devido rigor.

Se, ao contrário, realizarmos aproximações aos fatos e discursos conforme seus arranjos e caprichos, neste caso se poderá compreender em que medida um partidário do nazifascismo como Carl Schmitt terminou pontuando três vezes em um dossiê que recrutava artigos sobre o pensamento conservador. Tema central do texto de Cristina Foroni, o jurista alemão também comparece no artigo assinado por Paulo Baptista Caruso MacDonald e Wladimir Barreto Lisboa como um dos principais críticos do Estado de direito burguês, canonizado pela “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”. Nisto, sem dúvida, Schmitt retoma a crítica de Burke à abstração dos princípios que definem a cidadania política moderna ao menos desde 1789; mas ele o faz de olho em objetivos diversos, compreensíveis apenas quando se pondera o contexto social da Alemanha no início do século XX. É neste momento que o conservadorismo alemão sofre uma inflexão decisiva: anteriormente ligado à aristocracia rural de origem feudal (os *Junkers*), inscreve-se daí para frente no processo de industrialização acelerada e de intervenção estatal como meio para promover “de cima” a modernização do país. Nas palavras de Hans-Jürgen Puhle, citado por Cristina Foroni, é essa nova configuração o que explica por que, com Schmitt, elementos preexistentes do conservadorismo europeu, especialmente germânico, tenham se fundido com “uma ideologia *völkisch* nacionalista, social-imperialista, militante e militarista mais nova e mais ampla”.

Prepara-se, assim, esse amálgama familiar à extrema-direita, entre passado imemorial e destino, democracia direta e personificação de valores populares pelo líder político, o que implica sua indiferença diante dos controles legislativo e judiciário tão caros à democracia parlamentar burguesa. Contra a divisão dos poderes e o apreço pela “democracia jurídica” (MacDonald e Lisboa), deparamos com a defesa de Schmitt de que o líder supremo, ao invés de encontrar-se submetido à lei, constitui sua única fonte legítima – como estampa o título do texto publicado por Carl Schmitt no *Deutsche Juristen-Zeitung* em 1º de agosto de 1934, aqui traduzido por Felipe Alves da Silva, “o *Führer* protege o direito”.

Difícil imaginar um admirador de Burke evocando a liberdade a fim de legitimar a ditadura popular. A começar porque os partidários do conservadorismo de matriz anglo-saxã enxergariam no *Volk* estetizado pelo nacional-socialismo a comprovação de estarmos diante de uma nação infensa à força civilizadora dos costumes. Ocorre que os costumes vão se plasmando de modos diferentes, conforme o quadro social e histórico em que se inscrevem. No argumento burkeano, não apenas permaneciam no horizonte da lei por conta do acolhimento do direito consuetudinário, como também se projetavam no debate público, quer pelo apreço de que gozava à época a atividade parlamentar, quer pela performance do *gentleman* versado no gosto. Algo similar vale para John Adams, cuja carta sobre a aristocracia natural, apresentada aqui na



tradução de Cristina Foroni, recorre à ideia de uma faculdade ou sentido moral (na acepção de Francis Hutcheson) que obriga para além do âmbito doméstico. Em contrapartida, na primeira metade do século XX alemão, os costumes são autenticados por categorias como a raça ou o núcleo familiar, associadas a um ideal de comunidade originária em rota de colisão com o desprendimento ético do indivíduo liberal. Não surpreende que a reinterpretação nazista do conservadorismo terminasse culminando na normalização da exceção em nome da suposta pureza ariana.

Segunda lição, portanto: sem que se leve em conta a coligação entre elementos tradicionais e sociedade de massas (esse híbrido no qual Clement Greenberg vislumbrou, já em 1939, o cerne do kitsch), não há como compreender as metamorfoses por que passou o conservadorismo de seu momento inaugural até desembocar nas variantes que assumiu a partir do século XX. Eis outra razão para explicar por que o resultado de uma chamada sobre o pensamento conservador termine resultando em um dossiê que quase poderia ter por lema “menos Burke, mais Schmitt”.

No entanto, e nisto vai a terceira lição, seria errôneo imaginar que a constelação formada por tradicionalismo e modernização tivesse de enveredar necessariamente no caminho trilhado pela Alemanha nazista. O ultrapassamento do campo semântico original do conservadorismo ganhou formas mais brandas e instigantes. Esse o ponto de correção que sobressai da leitura do artigo de Helga da Cunha Gahyva, por meio do qual somos reconduzidos ao Brasil.

Um ano após o “manifesto de outubro”, com o qual Plínio Salgado lançava as bases do integralismo espelhando-se no fascismo italiano, é publicado *Casa-Grande e Senzala* (1933), o clássico que conferiu ao conservadorismo brasileiro sua expressão mais profícua. Na obra, Gilberto Freyre assume a advertência de Oliveira Vianna contra a adoção de modelos abstratos tomados da metrópole europeia para pensar a realidade local; munido dessas ressalvas e distanciando-se de Vianna, inova ao valorizar elementos do passado colonial. Graças a esse viés conservador – que, sobrepondo-se à utopia regressiva, faz uma aposta numa modernidade *sui generis*, brasileira –, Freyre abre de uma vez por todas o campo para a etnografia e os estudos culturais no Brasil. Ao fazê-lo, salienta Cunha Gahyva, apresenta uma alternativa ao impasse que pairava sobre a geração da Primeira República, dividida entre a tese da degeneração causada pela miscigenação e o projeto de “branqueamento” como estratégia capaz de salvar o país de seu povo.

Numa direção similar, mas variando o repertório, o artigo de Paulo Paschoeto Cassimiro e Kaio Oliveira Santos nos leva a outro momento no qual modernização e conservadorismo voltaram a provocar a inteligência nacional. Discutindo as posições teórico-políticas de José Guilherme Merquior, não raro enfileirado entre os conservadores brasileiros, os autores destacam sua crítica à “variante liberista” do liberalismo, que, na visão do crítico e diplomata, promoveria a conjunção de ideias liberais e conservadoras – implicando consigo o desvirtuamento do intuito democrático que ele, Merquior, enxergava na vertente social do liberalismo, presente em sua versão clássica até seu prolongamento em J. M. Keynes. O quadro diz respeito ao Brasil, na medida em que Merquior sugere que o clientelismo e o patrimonialismo característicos da relação entre Estado e sociedade são a expressão bem-acabada dessa mescla entre conservadorismo e liberalismo, que constituiria, a seus olhos, o maior impedimento a nosso ingresso na modernidade. Ao invés de uma aliança virtuosa entre mercado e Estado, entre competição capitalista e regulação social via Estado, prevaleceria a cumplicidade entre agentes econômicos e burocracia, todos agindo em benefício próprio sob a promessa de tornar o Brasil finalmente moderno.

Mas o próprio Merquior, devidamente recolocado nas fileiras do liberalismo, também não teria sido vítima dessa mesma ilusão, quando, um ano antes de sua morte, endossou o plano de governo e redigiu parte do discurso de posse de Collor de Mello? A menos que se argumente que sequestrar poupanças caiba numa cartilha liberal, a impressão é a de que, no Brasil, a aclimação local das tendências ideológico-políticas



sofre de certo estrabismo atávico, o que explicaria por que um dos maiores intelectuais liberais brasileiros tenha sido atraído para a órbita do patrimonialismo clientelista que ele mesmo criticava. Diante disso, por que surpreender-se ao virar a página de um grande jornal e deparar, sempre em nome do “pluralismo” que justifica dar voz a todos, com um colunista autoproclamado conservador que defende teses caras à ultradireita?

São quiproquós que nada têm de fortuito, mas que remontam à longa data. Em seu estudo sobre Machado de Assis, Roberto Schwarz intuiu que, no Brasil, o liberalismo encontra sua verdade na escravidão; o discurso em prol da civilização seria apenas a astúcia de uma direita avessa a todo projeto republicano. Entre o liberal, o conservador e o reacionário, não haveria, a crer na intuição de nosso crítico literário, diferença substancial alguma. A tese não é incontroversa e seu acerto permanece em aberto. Apesar das ressalvas que suscita, o exame do que significa ser conservador à luz de nossa atualidade política renova seu interesse e sugere refazer sua aposta. Pois, ao dar vazão ao conservadorismo autoritário de setores expressivos de nossa sociedade, a ultradireita reatou com elementos formadores da “civilização brasileira” – a começar pela escravidão e seu legado incalculável. O que permanece sem medida é destituído de razão: apresenta-se como segunda natureza, isto é, costume que, mesmo embutindo violência e desmando, reivindica tradição e regularidade. A naturalização das assimetrias transcorre no registro de um vale tudo discursivo, diante do qual o interlocutor tem pouco ou nada a fazer. Afinal, o que retorquir a quem, no mesmo parágrafo, junta a convicção de que a terra é plana com a defesa entusiasta da liberdade?

Veja-se, a propósito, o artigo de Jorge Chaloub sobre as peripécias teóricas efetuadas por Olavo de Carvalho, que fecha a série de artigos reunidos aqui. É espantoso constatar como a prosa fragmentária e antissistemática do campeão da ultradireita nacional (e agora penso por risco e conta própria) revela semelhanças com a displicência e o descaramento do defunto narrador criado por Machado de Assis. Em seu *Um mestre na periferia do capitalismo* (1990), Schwarz havia tomado essa narrativa como emblema do poder da classe dominante no Segundo Reinado, exercido sem qualquer liturgia, desatento à linguagem dos direitos, irônico diante de todo cânone normativo, cínico frente a qualquer parâmetro racional. Pois foi retomando esse mesmo estilo transloucado, bem ao modo como Brás Cubas juntava sua profissão de fé liberal com a recordação das maldades que infligia a seu “negrinho”, que Olavo de Carvalho se tornou ícone de um movimento que, irrompendo no debate público-político brasileiro mais recente, capturou energias daquela direita às vezes liberal, às vezes conservadora – reconvertida por discursos e grupos que alegam contar com Locke, Burke ou Orwell como retaguardas teóricas para suas investidas contra a democracia constitucional.

*

Agradeço a José Szwako e Jorge Chaloub, que não apenas enviaram suas contribuições, como também estimularam colegas pesquisadores do pensamento brasileiro a fazê-lo, conferindo ao dossiê algo da interdisciplinaridade que o assunto merece.

A influência do pensamento conservador na concepção de democracia de Carl Schmitt

The influence of conservative thought on Carl Schmitt's conception of democracy

Cristina Foroni Consani
Universidade Federal do Paraná – UFPR/CNPq
<https://orcid.org/0000-0001-6072-9053>

Bruna Lourenço dos Santos
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Resumo: O propósito deste artigo é analisar a obra de Carl Schmitt sob o prisma do pensamento conservador. Isso será realizado em três momentos: a primeira seção apresenta de forma sucinta alguns elementos caracterizadores do pensamento conservador; a segunda seção procura identificar tais elementos na obra de Carl Schmitt e, por fim, a terceira seção analisa os reflexos da vinculação de Schmitt a um determinado tipo de conservadorismo na sua concepção de democracia.

Palavras-chave: Carl Schmitt, democracia, pensamento conservador

Abstract: This paper analyzes the work of Carl Schmitt through the lens of conservatism. The first section succinctly presents some elements of conservative thought; the second section seeks to identify such elements in the work of Carl Schmitt. The final section analyzes the influence of Schmitt's conservative thought in his theory of democracy.

Keywords: Carl Schmitt, democracy, conservative thought

Uma das grandes dificuldades de se colocar em um pensador o rótulo de conservador, republicano ou liberal, entre outros, é definir o que significa tal tradição de pensamento. Ademais, é também sempre importante questionar se a vinculação de um determinado autor a uma tradição ajuda na compreensão de sua obra, de suas principais ideias, conceitos e argumentos, uma vez que sempre será possível encontrar um elemento ou outro que escapa a qualquer classificação.

Acredita-se, contudo, que entre as muitas possibilidades de interpretação de uma determinada obra ou autor, a tentativa de utilizar uma tradição como fio condutor da análise pode ser bastante profícua e esclarecedora, pois além de lançar luz sobre alguns elementos compartilhados com outras obras e autores, também torna necessário enfatizar as diferenças, assim como justificar quais as suas implicações.

Tendo isso em vista, este artigo tem por objetivo analisar a obra de Carl Schmitt sob o prisma do pensamento conservador. Isso será realizado em três momentos: a primeira seção apresenta de forma sucinta alguns elementos caracterizadores do pensamento conservador; a segunda seção procura identificar tais elementos na obra de Carl Schmitt e, por fim, a terceira seção analisa a influência do pensamento conservador alemão na concepção schmittiana de democracia.

I - Pensamento conservador: considerações preliminares

A análise do pensamento conservador é uma tarefa árdua em razão da dificuldade de se encontrar uma definição satisfatória do que seja o conservadorismo.¹ De acordo com Bonazzi, esse termo é muitas vezes utilizado como um adjetivo e, nesse sentido, é comum que ele seja invocado na prática política para indicar indivíduos que assumem posições consideradas conservadoras. Mas o termo também está associado a um substantivo e, nesse caso, remete a uma tradição de pensamento ou teoria. A definição no âmbito da teoria pode colocar a ênfase tanto na *função* quanto no *conteúdo* do conservadorismo. No que diz respeito à função, ela aparece quando a definição do conceito se dá a partir de ideias e atitudes que visam à conservação de um sistema político existente, opondo-se a forças que reivindicam mudanças. No que concerne ao conteúdo, o conservadorismo é uma teoria associada à modernidade e passa a ser identificada com a oposição aos anseios progressistas e, principalmente, revolucionários. Assim,

O Conservadorismo surge só como resposta necessária às teorias que, a partir do século XVIII, se distanciaram da visão antropológica tradicional, para reivindicar para o homem a possibilidade, não só de melhorar o próprio conhecimento e seu domínio sobre a natureza, como também de alcançar, por meio de ambos, uma autocompreensão cada vez maior e, conseqüentemente, a felicidade. O resultado a que tendiam estas teorias era o de fazer da história humana um processo aberto e ascendente, baseado numa antropologia revolucionária, onde o indivíduo fosse núcleo ativo, capaz de se tornar melhor tornando-se cada vez mais racional. Isto implicava o rompimento com a tradição (...) (BONAZZI, 1998, p. 243).

Ainda de acordo com Bonazzi, uma vez que o conservadorismo surge como oposição ao progressismo, seu desenvolvimento enquanto teoria também está vinculado à dinâmica do progressismo e, quando, no decorrer dos séculos XIX e XX o progressismo cindiu-se em várias tendências e movimentos políticos antagônicos entre si, o conservadorismo lhe seguiu. (BONAZZI, 1998, p. 244). Isso ajuda a compreender a diversidade existente dentro da própria tradição do pensamento conservador.

De todo modo, definições do conservadorismo apresentadas em verbetes apontam para algumas características comuns às várias correntes, tais como, uma forte desconfiança em relação às teorias abstratas que sustentam princípios políticos universais e objetivos com base em uma visão universalista da natureza humana. De forma distinta, as teorias conservadoras sustentam que a natureza humana está associada

¹ O mesmo problema pode ser apontado a partir do estudo de outras teorias ou tradições de pensamento político, tais como o populismo (cf. URBINATI, 2021), o republicanismo (cf. PINZANI, 2007) ou o liberalismo (cf. WALDRON, 1993)

às condições concretas das sociedades nas quais os indivíduos se encontram (cf. BUNNIN; YU, 2004, p.134). Desse modo, não raro o pensamento conservador se associa a um enfoque mais empirista da sociedade e da política, oposto ao racionalista. Isso tem implicações na relação entre indivíduo e sociedade, que é pensada de forma situada, isto é, considera-se que existem deveres e papéis não escolhidos pelos indivíduos, mas que são vinculantes e constitutivos de sua identidade. Em contraste com o contratualismo, a relação entre indivíduo e sociedade não é considerada primeiramente uma escolha e se essa relação será ou não opressiva, isso depende das características particulares de cada sociedade. Ademais, embora não seja avesso às mudanças, o pensamento conservador defende que as instituições, a cultura e o legado do passado devem ser preservados, de modo que considera mais adequado que as mudanças ocorram de forma paulatina, não de forma abrupta e violenta como nas revoluções. (cf. O'HEAR, 2005p. 165-166). Essas características aparecem também, ainda que com articulações distintas, nas tradições do pensamento conservador anglo-americano e alemão.

No que diz respeito ao conservadorismo britânico e norte-americano, Russel Kirk apresenta alguns elementos que, em seu entendimento, podem ser mobilizados para caracterizar o pensamento conservador na linha de uma reflexão iniciada por Edmund Burke. Em seu clássico *A mentalidade conservadora*, cuja primeira publicação data de 1953, Kirk sustenta que os cânones do pensamento conservador podem ser sintetizados da seguinte forma: *a)* a crença numa ordem transcendental, ou lei natural, que governa tanto a sociedade quanto a consciência e, desse modo, problemas políticos seriam, no fundo, problemas religiosos ou morais; *b)* afeição pela proliferação da variedade e do mistério da existência humana, em oposição à uniformidade, igualitarismo e objetivos utilitários dos sistemas mais radicais; *c)* a convicção de que a sociedade civilizada requer ordens e classes e, nesse sentido, o conservadorismo é contrário à noção de sociedade sem classes. Os únicos tipos de igualdade reconhecidos pelos conservadores são a igualdade no julgamento de Deus e a igualdade perante a lei, mas a igualdade de condição significa igualdade na servidão e tédio; *d)* a crença que liberdade e propriedade estão estreitamente conectadas, de modo que o nivelamento econômico não é considerado progresso econômico; *e)* fé em prescrições e desconfiança de sofistas, calculadores e economistas que pretendem reconstruir a sociedade com base em desenhos abstratos. Ao contrário, os conservadores consideram que costumes, convenções e antigas prescrições são os meios mais adequados para o controle do impulso dos homens e desejo de poder; *f)* reconhecimento de que a mudança pode não ser uma reforma salutar e que inovações podem ser uma conflagração devoradora, ao invés de sinais de progresso; nesse sentido, defendem que a sociedade deve mudar de forma prudente, pois a mudança deve ser entendida como uma forma de preservação social (cf. KIRK, 1986, p. 8/9).

Segundo Kirk, desde Burke o conservadorismo se opõe a um conjunto de teses e princípios, do racionalismo ao romantismo emancipatório de Rousseau, do utilitarismo, do positivismo, dos coletivismos e socialismos, entre outros, os quais são por ele agrupados sob o rótulo de radicalismos e que, em seu entendimento, têm atacado, desde 1790, o arranjo prescritivo da sociedade a partir das seguintes teses: *a)* *a perfectibilidade e o progresso*: segundo ele, os radicais acreditam que a educação, a legislação positiva e a alternância de ambiente podem produzir homens como deuses; eles negam que a humanidade tenha uma inclinação natural para a violência e o pecado; *b)* *o desprezo pela tradição*: a razão, impulso, e determinismo materialista são preferidos como guias para o bem-estar social e considerados mais confiáveis do que a sabedoria dos ancestrais. A religião formal é rejeitada e várias ideologias são apresentadas como substitutas; *c)* *o nivelamento político*: a ordem e o privilégio são condenados; a democracia total, tão direta quanto impraticável, é o ideal radical professado. Aliado a este espírito, geralmente está um descontentamento com os antigos arranjos parlamentares e uma ânsia por centralização e consolidação; *d)* *o nivelamento econômico*: os antigos direitos de propriedade, especialmente propriedade de terras, são criticados por quase todos os radicais; e reformas coletivistas ameaçam a instituição da propriedade privada. (cf. Kirk, 1986, p. 9/10).

Em um texto de 1993, *A Política da Prudência*, Kirk acrescenta novos postulados àqueles apresentados em sua obra anterior para definir o conservadorismo, a saber: *a) O conservador acredita que há uma ordem moral duradoura*, isto é, acredita que existe uma natureza humana constante e verdades morais permanentes. Nesse sentido, a palavra ordem significa harmonia. Kirk ressalta o aspecto de coesão social que pode ser dado por uma concepção compartilhada de moralidade. Segundo ele “uma sociedade em que os homens e as mulheres são governados pela crença em uma ordem moral duradoura, por forte senso de certo e errado, por convicções pessoais de justiça e de honra, será uma sociedade boa – seja qual for o mecanismo político utilizado” (KIRK, 2013, p. 105). Por outro lado, ele considera que “enquanto, na sociedade, homens e mulheres estiverem moralmente à deriva (...) não importa quantas pessoas votem, ou quão liberal seja a ordem constitucional formal (...)” (KIRK, 2013, p. 105); *b) Os conservadores são guiados pelo princípio da prudência* e, por essa razão, são contrários a reformas rápidas e agressivas; por isso os revolucionários são frequentemente considerados radicais pelos conservadores (cf. KIRK, 2013, p. 107); *c) os conservadores defendem comunidades voluntárias e se opõem a um coletivismo involuntário; são contrários também à administração política centralizada* (KIRK, 2013, p. 109/110); *d) os conservadores veem a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas; assim, critica-se o individualismo e o poder político que deixa um indivíduo ou um pequeno grupo impor sua vontade sem restrições*. Nesse caso, segundo os conservadores, ter-se-ia um estado despótico. Segundo Kirk, “quando cada um pretende ser um poder em si mesmo, então a sociedade cai numa anarquia” (KIRK, 2013, p. 110). Em outra passagem, ele ressalta que “o conservador procura limitar e equilibrar o poder político, de modo que a anarquia ou a tirania não tenham chances de surgir” (KIRK, 2013, p. 110). Desse modo, as restrições constitucionais, tais como os freios e contrapesos políticos, somados ao respeito às leis são vistos pelos conservadores como “instrumentos da liberdade e da ordem” (KIRK, 2013, p. 110).

Ainda no âmbito da tradição conservadora inglesa, pensadores de referência na área, tais como Michael Oakeshott e Roger Scruton, também dedicaram muito de suas obras para definir o que caracteriza o pensamento conservador.

Oakeshott, em seu texto *Conservadorismo*, vê no racionalismo moderno um dos principais elementos ao qual o pensamento conservador se opõe. Segundo ele, o racionalismo “defende (...) a independência da mente em todas as ocasiões, ou seja, o pensamento livre de obrigações perante qualquer autoridade, exceto a autoridade da ‘razão’” (OAKESHOTT, 2016, p. 58). Essa liberdade de pensamento é considerada por ele algo que se contrapõe à autoridade, ao tradicional, ao costumeiro ou habitual. Oakeshott define a mentalidade racionalista como sendo

ao mesmo tempo cética e otimista: cética porque não há nenhuma opinião, hábito, crença; nada tão bem enraizado ou aceito de corpo e alma que ele não hesite em questionar ou julgar sob o prisma do que chama de ‘razão’ (quando devidamente aplicada) para determinar o valor de alguma coisa, a verdade de uma opinião ou a propriedade de determinada ação. Somado a isso, ele é inspirado por uma crença numa razão comum a toda a humanidade, um poder comum de consideração racional, o que é a base e o estímulo para argumentações. (...) Mas além disso, o que empresta ao racionalista um toque de igualitarismo intelectual, é que ele é de alguma forma um individualista. Para ele é difícil acreditar que qualquer um que pense de maneira honesta e clara não venha a pensar como ele. (OAKESHOTT, 2016, p. 58/59).

Na crítica de Oakeshott ao racionalismo aparece novamente o mal-estar conservador com o pensamento abstrato e universal e a preferência por uma relação situada, enraizada, entre indivíduos e sociedade. Ele ainda ressalta que o cenário político é, dentre todos, “o menos aberto ao tratamento racional – afinal de contas, a política é a arena *par excellence* do tradicional, do circunstancial e do transitório” (OAKESHOTT, 2016, p. 62).

Em seu entendimento, ser conservador é “preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante

(...)” (OAKESHOTT, 2016, p. 179). Exatamente por isso o conservador tem dificuldades com mudanças e inovações. Na verdade, ele considera que a resistência às mudanças é algo característico da natureza humana. (cf. OAKESHOTT, 2016, p. 187/188).²

Algumas considerações semelhantes são encontradas na definição de conservadorismo apresentada por Roger Scruton. Segundo ele, o conservadorismo moderno é produto do Iluminismo e teria começado “na Inglaterra e na França como uma qualificação do individualismo liberal.” (SCRUTON, 2019, p. 18). Ele entende que o conservadorismo, no âmbito político, corroborou alguns dos ideais iluministas, tais como a legitimidade política assegurada pelo consentimento popular, a tese de que a lei natural e os direitos naturais são definidores do poder político e das liberdades individuais, assim como foi favorável ao governo constitucional e ao sistema de freios e contrapesos. (cf. SCRUTON, 2019, p. 18). O conservadorismo opôs-se ao iluminismo, contudo, no que diz respeito à tese de que a ordem política poderia ser justificada a partir de um contrato, assim como

à sugestão paralela de que o indivíduo goza de liberdade, soberania e direitos em um estado natural e pode se livrar do fardo do pertencimento social e político e recomeçar em uma condição de liberdade absoluta. Para o conservador, os seres humanos chegam ao mundo com várias obrigações e sujeitos a instituições e tradições que contêm em si uma preciosa herança de sabedoria, sem a qual o exercício da liberdade tem tanto a probabilidade de destruir os benefícios e direitos humanos quanto de melhorá-los. (SCRUTON, 2019, p. 33).

Ao analisar a história do conservadorismo no mundo de língua inglesa, Scruton entende que as ideias conservadoras surgiram juntamente com as concepções liberais de ordem política.³ Contudo, elas teriam se desenvolvido de forma simbiótica, de modo que o liberalismo, para a realização de suas propostas, precisa do contexto social defendido pelo conservadorismo. Ele considera que

Ao tentar defender a soberania popular, os liberais encontraram certas realidades inconvenientes. Eles descobriram que os seres humanos são indivíduos que escolhem livremente, mas somente em um contexto social que permita isso. A liberdade certamente é um bem humano, mas somente quando limitada de maneiras que impeçam seu abuso. As leis liberais são o triunfo da ordem política, mas somente quando as pessoas possuem o conhecimento social necessário para compreendê-las e obedecê-las. E, em resposta a essas realidades, o conservadorismo surge com uma filosofia alternativa. Somente quando os costumes e as tradições estão presentes, a soberania do indivíduo leva à verdadeira ordem política, e não à anarquia; somente em uma comunidade de obrigações não contratuais, a sociedade possui a estabilidade e a ordem moral que tornam possível o governo secular” (SCRUTON, 2019, p. 43).

O conservadorismo anglo-americano, assim, a partir das características apresentadas por Kirk, Oakeshott e Scruton, mostra-se perfeitamente compatível com o liberalismo econômico, com as liberdades de consciência e com as instituições da democracia liberal, tais como o parlamento, o constitucionalismo e a separação dos poderes. Diverge do liberalismo enquanto doutrina filosófica pela confiança na racionalidade e na perfectibilidade, divergem também a respeito da tese da precedência do indivíduo sobre a comunidade, uma vez que identificam uma profunda vinculação entre indivíduo e comunidade política, entre direitos e responsabilidades sociais e comunitárias, tradições e culturas.

Cotejando essas definições da tradição do pensamento conservador inglês e americano com o pensamento schmittiano, é possível encontrar alguns pontos de encontro, mas certamente muitos pontos de divergência.

² Nesse sentido, também Coutinho considera que “o conservadorismo pode ser encarado como uma ideologia *posicional e reativa*: é perante uma ameaça concreta aos fundamentos institucionais da sociedade que a ideologia conservadora desperta, reage e se define” (COUTINHO, 2018, p. 31).

³ Alguns elementos nesse sentido também podem ser encontrados na obra do autor estadunidense John Kekes, que define o conservadorismo a partir de quatro elementos: pluralismo, ceticismo, tradicionalismo e pessimismo. O pluralismo talvez seja o elemento que mais mantenha contato com o liberalismo. Pensado por Kekes como algo intermediário entre o relativismo e o absolutismo de valores, o pluralismo defende a existência de um valor moral apenas no âmbito político, ao passo que o absolutismo sustenta a existência de um valor moral universal, e o relativismo, por sua vez, a inexistência de valores gerais regulando a conduta humana, sendo que todos os valores são fruto de consensos provisórios. Cf. KEKES, 1998, p. 191ss.



Um ponto comum talvez seja a tentativa de lidar com a pluralidade moral e social que pode causar ações disruptivas na ordem social. Ao pressupor uma ordem moral compartilhada assentada no contexto histórico, o pensamento conservador não está sendo meramente descritivo, mas está também estabelecendo uma forte normatividade, no sentido de que o que está sendo proposto contradiz a facticidade das sociedades, as quais são plurais e divergem sobre o que é a moralidade. Assim, transformar essas várias concepções em uma única levaria a impor uma sobre as outras para que se crie coesão. Embora os pensadores conservadores vinculados à tradição inglesa e americana tenham certo apreço pela diversidade, a defesa de uma ordem moral compartilhada implica uma visão do que deve ser a única verdade moral e também uma visão sobre como a política deve conduzir a formação dessa verdade. A princípio, parece difícil para o conservadorismo conciliar a defesa da diversidade e a defesa de em uma moral compartilhada. Portanto, aqui não se trata somente de descrição de uma prática, mas estaria implícito um antipluralismo ao qual Schmitt certamente se filiaria, uma vez que ele defende, em sua concepção de democracia, a necessidade de se estabelecer a homogeneidade.⁴

Schmitt também concordaria com a necessidade de adesão às convenções e aos costumes, desde que estes fossem suficientemente fortes para assegurar a ordem. Mas certamente ele não seria contrário a mudanças drásticas se elas fossem necessárias para estabelecer a ordem no caos. Os conservadores ingleses e americanos contrapõem-se à uniformidade e ao igualitarismo, embora, como apontado acima, essa oposição seja difícil de ser conciliada com a demanda por uma ordem moral compartilhada. Já para Schmitt, a homogeneidade é a chave para a estabilidade de uma determinada ordem político-jurídica. Ele não teria problemas com o coletivismo involuntário, nem com uma administração centralizada. Por fim, restrições constitucionais e separação entre os poderes, apoiadas pelos conservadores (e também por liberais e republicanos), entrariam igualmente em conflito com a perspectiva de poder schmittiana. Embora se preocupe em evitar divergências que possam levar à anarquia, Schmitt não veria problema se a vontade da maioria fosse imposta à minoria, novamente, desde que isso estabelecesse a ordem.

Apesar de ser possível encontrar alguns pontos de convergência entre o pensamento conservador inglês e americano e a obra de Schmitt, como alerta Habermas, é difícil compreender Schmitt a partir desta chave de leitura, uma vez que seu pensamento está imerso na tradição alemã. (cf. HABERMAS, 2015, paginação irregular). Por essa razão, o conservadorismo alemão certamente apresenta elementos que se coadunam melhor com o pensamento schmittiano.

Historiadores do conservadorismo alemão apontam que sua gênese se encontra na oposição ao iluminismo, e aqui haveria certamente um ponto comum com o pensamento conservador inglês e americano. Contudo, se no contexto anglo-americano parece ter havido algumas conexões com o iluminismo e, se a leitura de Scruton estiver certa, até certa simbiose com o liberalismo, no contexto alemão a oposição ao iluminismo se deu de forma mais veemente, principalmente quando associada ao romantismo ou a movimentos contrarrevolucionários. As teses iluministas, tais como a defesa de uma ciência racional como chave para o progresso humano, do conhecimento acessível a todos, a fé na educabilidade e na perfectibilidade das massas, o combate ao obscurantismo e ao fanatismo, o anticlericalismo, a substituição da religião revelada pela religião natural e do paroquialismo político pelo cosmopolitismo, do privilégio de classes pelo triunfo da igualdade legal e real, a demanda para que o governo respeitasse os direitos do homem e promovesse reformas, etc., na prática, significavam um ataque aos privilégios do clero e da aristocracia. (cf. EPSTEIN, 1975, p. 31/32).

De acordo com Epstein, os conservadores alemães consideraram que o iluminismo gerou três grandes males sociais, quais sejam, o ceticismo, a imoralidade e o enfraquecimento da autoridade constituída. No que

⁴A concepção schmittiana de democracia será abordada na próxima seção.



diz respeito ao ceticismo, considera-se que o enfoque racionalista da religião destruiu a crença em verdades básicas da religião tradicional e, na visão dos conservadores, embora não se assentassem exclusivamente na racionalidade, essas verdades não eram contraditórias à razão e, deste modo, os iluministas equivocaram-se quando declararam a razão o único critério de credibilidade. Ao repudiarem elementos centrais do cristianismo histórico (o milagre, o mistério e a autoridade), os iluministas teriam dado origem a uma espécie de religião natural, a qual reteve a essência do cristianismo, mas repudiou elementos não passíveis de explicação racional. Assim, essa posição teria levado ao ceticismo por não ser atrativa o suficiente nem para intelectuais e muito menos para a massa do povo. (cf. EPSTEIN, 1975, p. 67).

Os conservadores consideraram que o ceticismo inevitavelmente minava a crença nos fundamentos da moralidade e encorajava o surgimento de um novo tipo de homem, individualista e hedonista, que não reconhecera nenhuma restrição moral e isso arruinaria as relações pessoais, sociais ou políticas que exigissem alguma espécie de dedicação e sacrifício. Assim, os conservadores consideravam que a razão não poderia substituir a religião, isto é, não seria capaz de fornecer a base para uma moralidade adequada às necessidades da sociedade (cf. EPSTEIN, 1975, p. 68-70).

No que diz respeito à autoridade, os conservadores alemães acusaram o iluminismo de destruir todo respeito pela autoridade constituída a partir do seu criticismo ao poder e às instituições. Com a tese de que nenhuma instituição, por mais respeitável que fosse, estava imune à crítica, os iluministas teriam instigado todos os homens, inclusive os comuns e incultos, a questionarem as bases da autoridade religiosa, social e política. Contra a posição iluminista, os conservadores defenderam a necessidade de autoridade, secular e religiosa, para guiar os indivíduos em sociedade, uma vez que não os consideravam capazes de agir adequadamente sem tal orientação. O ideal de autonomia moral, assim, era visto como uma quimera, já que a orientação para a ação necessariamente deveria vir de alguma autoridade externa. (cf. EPSTEIN, 1975, p. 70/71).

Ademais, os conservadores consideravam que as teses iluministas, pela ênfase na razão, deixavam de lado muitos aspectos importantes da vida humana, como o afetivo. Assim, o racionalismo empurraria a uma visão de mundo a-histórica e que desvalorizava os sentimentos. Nessa esteira, não se tratava apenas de negar os sentimentos em geral, mas também de negar o sentimento nacional alemão, uma vez que as ideias defendidas pelos iluministas tinham conteúdos universais e de origem em outros países, como a França. Desse modo, tratava-se, aos olhos dos conservadores, de negligenciar as instituições e a história distinta da Alemanha. Essa crítica encontrou um terreno fértil no romantismo e posteriormente no historicismo. (cf. EPSTEIN, 1975, p. 72-76).

Epstein identifica ainda duas outras críticas ao iluminismo feitas pelos conservadores, ambas com um caráter bastante elitista e até mesmo reacionário, as quais se voltam contra a publicidade e contra a popularização da educação. No que diz respeito à publicidade, os conservadores lamentavam a ascensão dos jornais e a popularização das informações introduzidas pela invenção da imprensa, o que, conhecidamente, era algo saudado pelo iluminismo como um marco do progresso. Segundo os conservadores, a imprensa e a publicidade eram fontes dos problemas modernos da humanidade. (cf. EPSTEIN, 1975, p. 78). Nessa mesma linha de criticismo, predominava entre os conservadores alemães um desconforto com o surgimento da educação popular e com a disseminação da alfabetização (cf. EPSTEIN, 1975, p. 81).

Puhle, ao discorrer sobre a história do conservadorismo alemão, apresenta inicialmente quatro estereótipos para pensar quais deles se adequariam ao pensamento conservador, quais sejam:

1. nenhuma mudança; preservação do *status quo* a qualquer preço;

2. mudança gradual através da reforma, com o objetivo de preservar a substância do que está lá e estabilizar o que está ameaçado;
3. mudança gradual por meio de reforma, com o objetivo de a longo prazo trazer uma mudança fundamental;
4. mudança fundamental de todo o sistema, se necessário por revolução (PUHLE, 1978, 691).⁵

Segundo ele, 1 é a posição mais clássica dentro do pensamento conservador; 2 seria uma posição conservadora em essência, mas abrigaria também um elemento reformista, ao passo que 3 seria já uma posição reformista de caráter progressista e, em seu entendimento, assim como 4, não poderia ser invocada para definir o pensamento conservador. Deste modo, ele considera que o pensamento conservador seria melhor definido a partir de 1 e 2.

Tendo essa definição em mente, ele considera que no âmbito político, o conservadorismo alemão teve suas origens em tradições bastante diferentes – no protestantismo e no monarquismo semifeudal, nas sociedades patriarcais das grandes propriedades, nas ideias do romantismo alemão e no contexto prussiano pré-1848. Ele esclarece que, como em outros países da Europa Ocidental, o impacto da Revolução Francesa transformou um tradicionalismo até então inespecífico em um conservadorismo articulado e politicamente consciente. Desse modo, o conservadorismo como movimento surgiu em oposição à Revolução, às suas causas e efeitos, ao liberalismo e à democracia representativa, ao conceito de autodeterminação, ao racionalismo e aos projetos do iluminismo para novos sistemas políticos, às utopias sociais e à alteração do *status quo* político e social. Assim, sendo o conservadorismo alemão

contrário ao abstrato e a sistematizações racionalmente concebidas (como as dos direitos civis franceses, a filosofia kantiana e os capitalistas burgueses) enfatizou o ‘prático’, a ‘realidade’ concreta da história, e recomendou o ceticismo sobre as capacidades humanas enquanto ressaltava a singularidade de eventos particulares. Os conceitos-chave do antigo conservadorismo eram: a propriedade, a família, a personalidade (em oposição à individualidade), a liberdade (em oposição à igualdade), a vida (em oposição ao pensamento), a religião, a legitimidade e a autoridade. (PUHLE, 1978, p. 698).

Puhle ressalta que o conservadorismo alemão, contudo, difere daqueles que floresceram na Inglaterra, na França e nos Estados Unidos por ter uma particularidade, a saber, sua estreita conexão com a aristocracia fundiária prussiana.

A Alemanha dessa época era, portanto, nesse aspecto, bem diferente da Inglaterra de Edmund Burke, cujos seguidores provinham das classes comerciais; ao contrário da ‘nova nação’ que se estabelece do outro lado do Atlântico, livre de relíquias feudais e fundada em um consenso capitalista; ao contrário da França pós-revolucionária e burguesa de Chateaubriand. A Alemanha esperaria muito tempo pelo surgimento de um ‘conservadorismo liberal’ burguês ou de orientação capitalista comparável ao dos federalistas americanos ou de Tocqueville. (PUHLE, 1978, p. 698).

Em sua gênese, segundo Puhle, o conservadorismo alemão foi antiliberal, em grande parte antiburguês e, ao menos no âmbito da retórica, anticapitalista, tendo sido composto durante muito tempo pela classe *Junker* (a aristocracia latifundiária) e com pequena adesão da burguesia. (cf. PUHLE, 1978, p. 699). Ainda segundo Puhle, essa configuração inicial passou por duas alterações: a primeira mudança ocorreu entre os anos de 1890 e 1918, quando o conservadorismo alemão deixou de refletir predominantemente as tradições prussianas e tornou-se *völkisch*, isto é, nacionalista no âmbito da política, da ideologia e da formação de coalizões, assumindo uma série de características pré-fascistas. A segunda mudança teria ocorrido após a Segunda Guerra Mundial, quando o conservadorismo *völkisch* sucumbiu juntamente com o nacional socialismo, dando origem a um novo tipo de conservadorismo – o conservadorismo liberal, caracterizado como um “amalgama do liberalismo econômico e do pensamento conservador” (cf. PUHLE, 1978, p. 689).

⁵ Esta e todas as demais traduções de excertos de textos que não tenham tradução publicada em língua portuguesa são de nossa autoria.

e 713). Para os propósitos deste artigo, interessam os elementos inerentes à primeira mudança, uma vez que datam deste período os textos de Carl Schmitt a respeito da democracia.

Assim, Puhle ressalta que essa primeira mudança no conservadorismo alemão foi impulsionada pela necessidade de adaptação às novas realidades socioeconômicas e políticas da industrialização em larga escala e da crescente intervenção do Estado e da economia capitalista. Essa transformação orientou-se por um conjunto de conceitos e ideias, tais como *Volk* (povo), *Volksgemeinschaft* (comunidade nacional), voltou os olhos para a *Mittelstand* (pequena burguesia), levantou a bandeira do trabalho no campo e na cidade, assumiu elementos raciais e étnicos (com ênfase no sangue e no solo) e

fundiu-se com uma ideologia *völkisch* nacionalista, social-imperialista, militante e militarista mais nova e mais ampla (...), marcadamente antisemita e inclinada a teorias orgânicas e integracionistas de harmonia social. Utilizando os instrumentos da democracia direta moderna, a nova ideologia buscou minar o parlamento e os partidos políticos, e em sua visão radicalmente dicotômica da sociedade - uma resposta direta às teorias liberais e socialistas - desempenhou um papel decisivo na polarização política das relações sociais na radicalização extrema do debate político (PUHLE, 1978, p. 703).

Puhle aponta que o conservadorismo *völkisch*, após o final da Primeira Guerra Mundial e da criação da República de Weimar, passou a identificar-se com a nova direita e, apesar de abrigar elementos centrais do pensamento conservador, conforme definidos acima em 1 e 2, também passou a apresentar simultaneamente características revolucionárias e reacionárias. Foi revolucionário ao apoiar a possibilidade de um golpe preventivo e contrarrevolucionário de direita em nome dos interesses de preservação do Estado; foi reacionário em dois aspectos:

primeiro, porque seu objetivo social e político era salvaguardar os interesses agrários, forçando o retorno à política pré-constitucional e às condições institucionais existentes antes do Império Bismarckiano (...); em segundo lugar, na medida em que mais tarde, abertamente, e até certo ponto violentamente, procurou minar todo o 'sistema' da República de Weimar (PUHLE, 1978, p. 706).

São estas as características que definem, então, a denominada *revolução conservadora* na República de Weimar, que, após 1918, colocou os conservadores na luta contra o parlamento e contra a constituição. É exatamente a este tipo de conservadorismo que Puhle entende estar vinculado Carl Schmitt (cf. PUHLE, 1978, p. 709).⁶ Esta vinculação, contudo, é objeto de disputa entre os intérpretes de Schmitt. Bendersky, biógrafo de Schmitt, considera que ele pode ser associado ao conservadorismo alemão, certamente, mas não à revolução conservadora (cf. BENDERSKY, 1987). As considerações de Bendersky serão melhor analisadas na última seção deste artigo.

Não obstante a objeção de Bendersky, os elementos revolucionários e ao mesmo tempo reacionários identificados por Puhle na revolução conservadora auxiliam a compreender algumas características centrais do pensamento político schmittiano, as quais não se coadunariam com o conservadorismo que busca evitar mudanças ou que opta por mudanças graduais.

II – A democracia identitária schmittiana e o conservadorismo

Com essa configuração inicial do pensamento conservador em mente, passa-se agora à apresentação da teoria da democracia schmittiana a fim de verificar os impactos do conservadorismo em suas principais teses. A relação entre a democracia schmittiana e o conservadorismo será explorada aqui a partir da análise de três elementos caracterizadores do conceito schmittiano de democracia, a saber: o antiliberalismo, a homogeneidade e a crítica ao Estado de Direito.

⁶ Essa vinculação pode ser encontrada também em: MOSSE, 1964; MOSSE, 1970; GREIFFENHAGEN, 1979; CRAIG, 1980; CRAIG, 1983; HERF, 1984

Democracia ou Liberalismo – o antiliberalismo schmittiano

O conceito schmittiano de democracia rejeita a ideia liberal e todas as implicações que dela resultam na política, tais como *a*) a representação por meio de um congresso ou parlamento composto por pessoas eleitas pelo povo, *b*) a garantia de sufrágio estendida à todos, *c*) a livre escolha da religião entre as diversas existentes *d*) a liberdade de expressão política e cultural e *e*) a garantia de propriedade privada. Na concepção de Schmitt, a democracia representativa liberal que se formou a partir do século XIX é falha e não passa de uma mescla de diversas formas de governos. Isso faz com que o autor teça críticas contra esse modelo democrático, sobretudo contra o liberalismo, em diferentes obras escritas no entre Guerras. Em sua visão, tais críticas apontam para a necessidade de uma separação entre democracia e liberalismo.⁷

De um ponto de vista histórico, ao retomar a relação entre democracia e liberalismo, Schmitt relembra que dessa união surgiu um novo sistema de governo, visando a representação popular eletiva contraposta ao governo monárquico. O parlamento passou a ser, então, a instituição representativa da população, tendo credibilidade perante o povo por ser um órgão legislativo e também regulador do poder executivo, pressupondo um controle do povo em relação ao governo, evitando autoritarismos (cf. SCHMITT, 1996a, p. 294). Schmitt rejeita de maneira veemente a regulação do Estado por meio da legislação, porque isso implica no enfraquecimento da autoridade estatal, mostrando que seu pensamento vai ao encontro do pensamento conservador alemão, conforme apontado por Epstein.

Em *A situação histórico-intelectual do parlamentarismo atual*, Schmitt faz uma crítica contundente à democracia representativa liberal, expondo as falhas e inconsistências que o sistema representativo defendido pelo liberalismo possui. O sistema parlamentar para Schmitt é útil e funciona de forma razoável, mas seu valor perante a sociedade ocorre apenas porque outros métodos políticos não foram testados. O parlamento não é considerado essencial à democracia, pois “[...] apesar de toda a simultaneidade com a democracia e todas as ligações com as ideias democráticas ele não o é [...]” (SCHMITT, 1996a, p. 34).

Partindo do diagnóstico feito a respeito da situação da República de Weimar comandada com um sistema parlamentar, Schmitt ataca dois princípios que a seu ver são fundamentais ao parlamento: discussão e publicidade. O primeiro deles faz parte da essência parlamentar, pois cabe aos parlamentares eleitos pelo povo debaterem e discutirem assuntos que envolvam o coletivo para decidirem juntos qual a melhor opção; o segundo princípio está atrelado ao primeiro, dado que os atos parlamentares precisam ser de acesso a todos. Esse segundo princípio faz parte de um ideal iluminista, criticado pelos conservadores como sendo “a principal fonte dos problemas modernos da humanidade” (EPSTEIN, 1975, p. 78). Igualmente, ao criticá-lo Schmitt afirma que o iluminismo atribuiu um valor absoluto à publicidade, a qual passou a ser vista como possuindo um papel corretivo absoluto por causa da sua transparência (cf. SCHMITT, 1996a, p. 37). Tanto o primeiro quanto o segundo princípio justificavam-se em oposição às práticas monárquicas, tornando-se, portanto, uma forma de enfrentamento ao absolutismo e às decisões tomadas a portas fechadas sem consulta popular.

Na leitura de Schmitt, a invocação dos princípios da discussão e da publicidade fez com que os parlamentares fossem vistos como confiáveis para tomarem as decisões em lugar do povo. A prática do parlamentarismo, contudo, desafiou os princípios normativos que o norteavam. Com o passar do tempo, percebeu-se que as

⁷ Historicamente, democracia e liberalismo se acham ligados intimamente de forma que não é fácil fazer uma distinção sobre o que é característica essencial da democracia ou do liberalismo, implicando confusões e até mesmo em afirmações incorretas (cf. MATTEUCCI, 1998, p. 686). Tanto a democracia quanto o liberalismo tinham a monarquia como inimigo político em comum, de maneira que durante o século XIX com o objetivo de minar fortemente o poder monárquico, o movimento liberal se apropria da ideia democrática sobre a transferência do poder dos reis ao povo, fazendo com que a democracia passasse a ter um formato político liberal (cf. ARRUDA, 2011, p.110).

decisões do parlamento eram independentes do povo, tal qual ocorria nas monarquias absolutistas, pois não havia interação entre representantes e representados, tampouco eram divulgadas as ações parlamentares à população. Como resultado, críticas surgiram contra o novo sistema. Como relata Schmitt:

Em inúmeras brochuras e artigos de jornal foram expostas as deficiências e as falhas mais evidentes da condução do sistema parlamentar: o poderio dos partidos, sua política pessoal imprópria, o “governo por amadores”, as crises constantes do governo, a falta de objetivo e a banalidade dos discursos, o nível cada vez mais baixo das formas de trato parlamentar, as obstruções desagregadoras, o mau uso das imunidades e privilégios por uma oposição radical que escarnecia do próprio sistema parlamentar, a prática indigna das diárias extras, a má distribuição representativa da casa. (SCHMITT, 1996a, p. 20).

Além desses apontamentos contra a democracia representativa liberal, as deficiências que colocavam em xeque toda a estrutura parlamentar eram: a falta de diálogo dentro do plenário, assim como o fato de muitos assuntos serem decididos fora dele, visto que diversos assuntos eram tratados em comissões isoladas e secretas, até mesmo em comitês extraparlamentares, transformando o parlamento em uma fachada para os partidos políticos e para os interesses dos grandes capitalistas. Quando os assuntos eram debatidos dentro do plenário, o que ocorria era uma negociação entre os partidos, fazendo com que o interesse individual de cada um viesse em primeiro lugar, transformando consensos em negociações. Desta maneira, o que foi criado para combater as práticas monárquicas, passa a ser apenas uma releitura com ares democráticos, fazendo com que “a política [passasse] a ser a desprezível negociação de uma desprezível classe de gente.” (SCHMITT, 1996a, p. 6). Era evidente para Schmitt a inoperância do sistema parlamentar, assim como de seus princípios fundamentais – discussão e publicidade – que mantinham apenas uma aparência de funcionalidade, já que estavam privados de aplicabilidade (cf. BUENO, 2012, p. 6).

Schmitt utiliza esses pontos falhos para fortalecer suas críticas, argumentando que não há como justificar a existência de um sistema representativo parlamentar se os dois princípios que fundamentam a sua existência não são colocados em prática. Se a discussão e a publicidade são apenas uma formalidade vazia, o parlamento perde seu fundamento e sentido. Um parlamento que não discute e toma decisões importantes de forma secreta ou até mesmo fora do plenário, inviabiliza toda e qualquer justificativa a seu favor. Schmitt argumenta ainda que as decisões tomadas nos gabinetes dos séculos XVII e XVIII eram inofensivas se comparadas à política liberal que negocia vários temas e mantém segredos em relação à população (SCHMITT, 1996a, p. 48). Por conseguinte, o argumento de que o parlamento seria o detentor da sensatez acaba se tornando uma falácia, tal como seu prestígio perante a sociedade. Ademais, o propósito de Schmitt ao expor os problemas envolvendo o sistema parlamentar é mostrar que o liberalismo se apropriou da pauta democrática para colocar em prática seus ideais e que esses ideais, na verdade, independem da democracia, pois “[a] crença no sistema parlamentar, num *government by discussion*, pertence ao mundo intelectual do liberalismo. Não da democracia” (SCHMITT, 1996a, p. 10). A recusa de um sistema que se pautava na discussão é, sobretudo, uma recusa ao racionalismo e na capacidade de se chegar a consensos por meio do diálogo, como visto acima em Oakeshott.

As críticas de Schmitt não se aplicam apenas contra o sistema parlamentar, mas ao liberalismo como um todo, de forma que é possível encontrar apreciadores de sua tese no espectro esquerdo da política, (cf. HOLMES, 1993, p. 37) ainda que seus escritos tenham possivelmente contribuído com o regime nazista e também possam um caráter reacionário (cf. LIZAGA, 2012, p. 114). A sua principal crítica ao liberalismo afeta diretamente sua fundamentação: o princípio de liberdade, do qual se derivam os direitos de liberdade que requerem algum tipo de proteção, por serem parte da natureza humana. Schmitt enfatiza que os direitos de liberdade, na história das ideias políticas, significam o início dos direitos fundamentais, sendo direitos individuais que cada pessoa possui e, por isso, são considerados anteriores ao Estado. (cf. SCHMITT, 2008a, p. 201). Desse modo, são direitos que se aplicam a todas as pessoas, de forma que o princípio da liberdade constitui uma substância de igualdade para o pensamento liberal, fazendo com que todos tenham os mesmos direitos políticos pelo simples fato de serem pessoas. Assim como outros autores

conservadores críticos do pensamento abstrato, universal e individualista, Schmitt rejeita o que considera ser uma característica individualista e universal nos direitos fundamentais aplicados à política. Segundo ele,

[q]ualquer forma de igualdade recebe sua significância e sentido a partir da possibilidade correspondente de desigualdade. [...] Uma forma de igualdade sem a possibilidade de uma desigualdade, uma igualdade que se tem exclusivamente e que não pode ser perdida, é sem valor e significado (SCHMITT, 2008a, p. 258).

Igualar os indivíduos politicamente a partir do princípio da liberdade faz parte de uma visão liberal que, segundo Schmitt, não é democrática (cf. SCHMITT, 1996a, p. 14). Para o autor, o princípio da igualdade é importante na teoria política, mas não se sustenta da maneira como o liberalismo o utiliza, a saber, para defender uma espécie de democracia da humanidade na qual todos são tratados igualmente pelo fato de serem humanos. Nesse sentido, como esclarece Klein, em Schmitt “[...] a democracia não pode sustentar-se sobre uma igualdade universal que tenha como critério simplesmente a humanidade, isto é, a simples ‘forma humana’ não pode consistir num critério para considerar um indivíduo como membro de um corpo político” (KLEIN, 2009, p. 140), porque esse tipo de igualdade deixaria escapar a desigualdade essencial para a definição do conceito schmittiano do político.

O diagnóstico de Schmitt sobre a democracia de humanidade defendida pelo liberalismo mostra que ela não é colocada em prática. Seu argumento parte de exemplos dos próprios Estados democráticos de sua época, evidenciando que muitos deles, talvez a maioria, exclui ou excluíram pessoas – escravos, colonos e estrangeiros – de seus direitos políticos. Seu ponto ao salientar essas falhas é mostrar que, na verdade, os direitos políticos de um Estado pertencem aos cidadãos e não aos indivíduos, argumento que se embasa no texto das antigas constituições europeias e a na constituição japonesa de 1889, nas quais o que se defende são os direitos políticos dos seus cidadãos, não os direitos individuais que englobam a todos, e também, na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do cidadãos (1789), que menciona que todos os homens são livres e iguais, exceto quando se envolvem os direitos políticos franceses⁸ (cf. SCHMITT, 2008, pp. 258-259). Partindo disso, Schmitt conclui que a igualdade defendida pelo liberalismo é, na verdade, uma igualdade aplicada apenas entre os cidadãos do Estado e não aos indivíduos de forma universal como é proposto, pois

[o]s direitos democráticos de cidadania estatal pressupõem o cidadão do Estado, o *citoyen*, que vive no estado, não pessoas livres individuais na condição extra estatal de ‘liberdade’. Isso significa que esses direitos democráticos têm um caráter essencialmente político (SCHMITT, 2008, p. 208).

Assim, para Schmitt, a igualdade democrática demanda mais do que igualdade formal ou de direitos, ela requer uma identidade substancial que só pode ser alcançada no interior dos Estados, entre seus cidadãos, jamais no âmbito da humanidade. É por essa razão que Habermas, ao analisar a democracia schmittiana, considera que o movimento mais problemático de Schmitt é separação que ele busca delinear entre democracia (identidade) e liberalismo (discussão pública), pois ao fazer essa separação Schmitt desacopla a formação democrática da vontade dos pressupostos universalistas da vontade geral e a aloca no substrato etnicamente homogêneo da população, reduzindo-a à aclamação das massas. (cf. HABERMAS, 2015, paginação irregular). A recusa ao universalismo e à discussão pública são, ao mesmo tempo, uma recusa ao pluralismo, uma vez que a aclamação, no projeto schmittiano, está atrelada à identidade entre representante e representados, assim como à homogeneidade social. O antiliberalismo de Schmitt pode ser considerado o fio condutor para a compreensão de sua concepção de democracia homogênea ou identitária, assim como de suas críticas ao Estado de Direito, as quais serão analisadas a seguir.

⁸ Ver os artigos 6º, 13º e 14º da Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão de 1789.

As críticas ao Estado de Direito e a defesa da homogeneidade

Outro grande inconveniente do liberalismo, segundo Schmitt, é a tentativa de criar meios de limitar ou controlar o poder político, o que se verifica na defesa da separação entre os poderes e da supremacia da constituição. Ao Estado, neste caso, cabe precipuamente a preservação dos direitos fundamentais e dos demais direitos que sejam criados para regulação dos conflitos humanos. Como apontado anteriormente, essa tese é rejeitada por Schmitt porque ele considera que isso retira do Estado seu poder de decisão, já que ele se encontra submetido a uma normatividade, sendo neutralizado em relação ao político. Como resultado, as relações políticas ficam neutralizadas, pois se transfere as desavenças do âmbito político para o econômico e ético. A defesa liberal de submeter diferentes assuntos à discussão para que se possa, de forma racional, chegar às melhores decisões, anula qualquer tensão conflitual existente no Estado e subestima o papel da decisão.

Holmes, ao analisar o antiliberalismo de Schmitt, considera que o descontentamento schmittiano com os liberais está atrelado à importância atribuída por ele ao papel da decisão. Assim, um grande erro dos liberais seria confiar demais em três mecanismos de mediação das decisões, quais sejam, o Estado de Direito (*the rule of law*), o livre mercado e o triunfo da verdade em discussões abertas (cf. HOLMES, 1993, p. 46). Segundo Schmitt, a tomada de decisões em momentos cruciais, como a escolha de um inimigo ou a suspensão da constituição, precisa ser feita antes da formação de qualquer consenso racional. É por isso que Holmes enfatiza que, no entendimento de Schmitt, “[o]s liberais enfraqueceram o Estado a fim de proteger o privado adequadamente [...]”, e isso ocorre porque parte-se do pressuposto de que todas as pessoas são livres e iguais e que, portanto, não devem ser prejudicadas em seus interesses primordiais – vida, liberdade e propriedade. Nesse mesmo sentido, Ramos explica que na obra de Schmitt a crítica ao Estado de Direito é formulada em termos de crítica ao liberalismo, uma vez que “[c]om base na primazia do indivíduo e dos seus direitos subjetivos, a política e o Estado são derivações da questão básica dos direitos individuais. O poder político não possui autonomia, ele participa da própria lógica dos interesses individuais (RAMOS, 1995, p. 108).

Em sua obra *Teologia Política*, Schmitt critica o Estado de Direito defendido pelo liberalismo que limita o poder executivo e, principalmente, a sua incapacidade de suspender a constituição em um caso de exceção, deixando os governantes de mãos atadas em benefício da liberdade individual. É por este motivo que ao se referir ao Estado de Direito, Schmitt o chama de “Estado Burguês de Direito” (cf. SCHMITT, 2008a, p. 90), pois a constituição liberal, para ele, visa defender os interesses burgueses sobre bens e propriedades, dado que

[t]odo prejuízo, toda ameaça à liberdade individual e, em princípio, ilimitada, à propriedade privada e à livre concorrência significa “coerção”, sendo, *eo ipso*, algo mau. O que este liberalismo ainda deixa valer do Estado e da política se limita a assegurar as condições da liberdade e a afastar interferências nessa liberdade. Chega-se então a todo um sistema de conceitos desmilitarizados e despolitizados [...]. Esses conceitos liberais se movimentam de uma forma típica entre ética (espiritualidade) e economia (negócios) [...]. (SCHMITT, 2008b, p. 77)

Essa despolitização e desmilitarização faz com que Schmitt rejeite a ideia de um Estado democrático de Direito e, de acordo com Ramos (1995, p. 107), “[a] crítica de Schmitt visa restaurar o político em relação ao abandono produzido pela lógica da racionalidade liberal-burguesa”. Schmitt não era apenas antiliberal, mas também antiburguês, visto que sua crítica ao constitucionalismo liberal visa mostrar que os interesses burgueses são a pauta das normas jurídicas, uma vez que se falava em constituição apenas quando se cumpriam as exigências da liberdade burguesa e se garantia uma influência política burguesa à constituição (cf. SCHMITT, 2008a, 89).

Schmitt é enfático ao dizer que “[o] liberalismo e a democracia devem ser separados, para que se reconheça a imagem heterogeneamente montada que constitui a moderna democracia de massas” (SCHMITT, 1996a,

p.10), e suas críticas partem da recusa a uma ênfase no indivíduo em primeiro lugar, concomitantemente ao otimismo burguês que enxerga os homens como sendo bons e perfeitos dentro das sociedades⁹ (cf. RAMOS, 1995, p. 109). Em suma, a defesa de uma separação entre liberalismo e democracia se dá *a*) pela primazia do indivíduo frente ao Estado e *b*) pela regulação do Estado por meio do Direito, impossibilitando o poder executivo de tomar decisões, despolitizando, desta maneira, a essência política de cada Estado. Como bem define Rasch (2019, p. 89) “[a] batalha entre o liberalismo e a democracia é a batalha entre a hegemonia da liberdade sobre a igualdade, por um lado, e a igualdade sobre a liberdade, por outro”. É na esteira da hegemonia da igualdade sobre a liberdade que Schmitt fundamenta sua teoria política.

Para Schmitt, a democracia liberal, ou seja, a democracia de humanidade, além de desprezar o *ethos* de cada povo, está longe de acontecer, pois nenhum Estado concebe suas riquezas e seus direitos políticos aos estrangeiros, evidenciando que existe um tratamento diferente em relação a quem é de fora. Na concepção schmittiana, possuem direitos políticos apenas os cidadãos de cada Estado e tais direitos “[...] não pressupõem o homem individual livre num estado de liberdade fora do Estado, mas ao cidadão que vive no Estado, ou seja, o *citoyen*. São, portanto, essencialmente de caráter político” (SCHMITT, 2008a, p. 207), não sendo, absolutos tampouco ilimitados. Os direitos dos cidadãos são democráticos e fundamentais, porque todos têm igualdade perante a lei, liberdade ao voto eleitoral e igualdade de acesso aos cargos públicos. Para se ter esses direitos, o indivíduo da sociedade precisa ser considerado um cidadão, e o critério para tal ocorre quando a pessoa compartilha da mesma substância de igualdade que os demais, dado que “[a] igualdade democrática é, pois, uma igualdade substancial”. (SCHMITT, 2008a, p. 259). Essa substância, contrariamente ao liberalismo, não pode ser a liberdade que elimina o processo de distinção entre as pessoas, mas sim algo que possa distinguir claramente os indivíduos em sociedade. O conteúdo da substância de igualdade defendida por Schmitt se dá por meio das qualidades físicas ou morais, convicções religiosas ou nacionalidade (cf. SCHMITT, 1996a, p. 10). Quando essa substância de igualdade é aplicada na população, ocorre um processo de homogeneização, de forma a unificar as pessoas formando um Estado democrático aos moldes schmittianos. A força política desse modelo democrático se mantém a medida que afasta tudo o que é estranho e diferente, tudo aquilo que pode ameaçar a homogeneidade implementada no Estado. Nas palavras de Schmitt:

Em toda verdadeira democracia está implícito que não só o igual seja tratado igualmente, mas que, como consequência inevitável, o não igual seja tratado de modo diferente. Portanto, a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo, – se for preciso – eliminar ou aniquilar o heterogêneo (SCHMITT, 1996a, p. 10).

A homogeneização é o primeiro processo na construção da democracia schmittiana, e não parece ser o caso da existência de uma comunidade voluntária consoante a defendida pelos conservadores, uma vez que a implementação da substância de igualdade implica a eliminação ou expulsão de todos os que destoam da homogeneidade. Além da homogeneização, a democracia schmittiana se constrói a partir de dois princípios considerados princípios de forma política: o princípio da identidade e princípio da representação. Esses princípios para Schmitt são considerados formais porque ao serem aplicados nas sociedades dão forma política ao Estado. Sobre o modelo democrático schmittiano, Alexandre Franco de Sá argumenta que

[...] para Schmitt, o conceito de democracia está ligado à noção de soberania popular, à ideia de que um povo é uma unidade política capaz de, de algum modo, autodeterminar-se e autogovernar-se, e, portanto, ao princípio segundo o qual entre o povo governado e o poder governante deve haver um *princípio de identidade* (SÁ, 2015, p. 139).

Na teoria de Schmitt, a democracia se define como sendo “a identidade entre governantes e governados” (SCHMITT, 2008a, p. 264) e para que ela ocorra, é preciso que não somente o povo se identifique com a substância de igualdade que os unifica, mas que também exista uma identificação entre o povo e seu representante. Tal identidade acontece porque o líder também faz parte da homogeneidade, não sendo,

⁹ Carl Schmitt parte de uma antropologia negativa do indivíduo, análoga a visão hobbesiana do Estado de Natureza.

portanto, distinto de seu povo, pois nada pode ameaçar a unidade política, nem mesmo o líder. Como explica Schmitt (2008a, p. 266) “[a]queles que governam são distinguidos pelo povo, mas não do povo”.

Na recusa de uma sociedade pluralista em prol de uma sociedade homogênea, não faz sentido manter um órgão representativo com diversos eleitos representando o povo, visto que não haveria mais grupos distintos para serem representados. Assim sendo, escolhe-se uma pessoa para liderar toda a sociedade, atribuindo a ela o poder legislativo e o executivo, centralizando em apenas uma pessoa a autoridade do Estado. Segundo Holmes, Schmitt “[r]eafirmou a ideia de que o poder do Estado é benéfico porque pode impor a paz interna a uma sociedade que se consumiria numa guerra civil de seitas fanáticas”. (HOLMES, 1993, p. 42). Por essa perspectiva, Schmitt não seria considerado conservador, dado que a centralização da administração do Estado é, segundo Kirk (2013, p. 110) “[...] um processo de padronização hostil à liberdade e à dignidade humana”.

O representante é eleito por meio de uma aclamação, considerada um processo eleitoral melhor e mais eficiente em relação a contagem de votos secretos (cf. SCHMITT, 1996a, p. 17), vista como uma simples soma de opiniões privadas, uma vez que os cidadãos votam de forma isolada e, muitas vezes, votam por obrigação visto que nem sempre se interessam pela política. Sobre o processo eleitoral liberal, o filósofo afirma que “[a] opinião unânime de cem milhões de indivíduos não é a vontade do povo, nem uma opinião pública” (SCHMITT, 1996a, p. 17). Para aclamar, os cidadãos precisam estar reunidos num espaço público, visto que para Schmitt o conceito de povo existe apenas na esfera pública. Como não é possível a presença real do povo a todo momento, elege-se um líder para representá-los frente às questões políticas, e sua força e autoridade emanam, primeiramente, da vontade do povo e pela confiança depositada em sua figura.

Pode-se dizer que o Estado democrático schmittiano se fundamenta a partir da identidade do povo com sua substância de igualdade, formando uma sociedade homogênea que consegue identificar os inimigos, e da autoidentificação com seu líder aclamado que representa, através do governo, a unidade política de seu povo. Embora não se distinga qualitativamente, o líder possui poderes que independem de seu povo, como é o caso de poder decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico vigente, implementando um Estado de exceção. Neste caso, “[o] Estado continua existindo enquanto o direito recua” (SCHMITT, 1996b, p. 92). A exceção não se encontra descrita nas normas jurídicas, tal como o Estado de sítio e dos casos emergenciais, uma vez que seria um paradoxo a existência de uma lei que permitisse a suspensão da constituição que a fundamenta. O Estado de exceção faz parte de uma esfera extrema de decisão e, na concepção do filósofo, possui a soberania de um Estado aquele que pode suspender a constituição vigente em casos de conflitos, isto é, em casos em que a normalidade do Estado não esteja mais presente. Nas democracias representativas liberais toda decisão é regulada por meio de normas, impossibilitando a suspensão de um ordenamento jurídico vigente para a criação de um Estado de exceção, baseado no decisionismo e não no normativismo. Como explica Arruda, no entendimento de Schmitt

O constitucionalismo foi o instrumento que a burguesia liberal utilizou para defender seus interesses econômicos privados através da imposição de uma série de direitos individuais e através da separação de poderes. Enquanto a democracia é uma forma particular de exercício efetivo da soberania política, o constitucionalismo é exatamente o oposto, ou seja, é uma forma de limitar a soberania política (ARRUDA, 2011, p. 111)

Desse modo, para Schmitt o conceito de soberania está atrelado à possibilidade de o líder ter poderes absolutos e irrestritos para a tomada de decisões. Uma soberania limitada pela Constituição seria uma contradição ou uma soberania inexistente. Desta maneira, decisão e soberania andam juntas no estado democrático schmittiano e, não à toa, ele afirma que o “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (SCHMITT, 1996b, p. 87), revelando a verdadeira essência da autoridade estatal que, também, se caracteriza pela capacidade de decidir quem é seu inimigo e de mobilizar suas forças armadas contra ele caso seja necessário (cf. SÁ, 2001, p. 434).

Em *O Conceito do Político*, Schmitt busca isolar as categorias próprias do político e distingui-lo dos domínios moral (bom/mau), estético (belo/feio) e econômico (útil/prejudicial). Em seu entendimento, o critério específico do político é a diferenciação entre amigo e inimigo e esse é considerado um critério autônomo, que não se fundamenta nas antíteses moral, estética ou econômica, tampouco pode ser a elas relacionado. O inimigo é o outro, o desconhecido, aquele com quem se pode entrar em conflitos não passíveis de serem solucionados pelo direito ou pela mediação de um terceiro não envolvido, imparcial. Pela mesma razão, o inimigo não pode ser reduzido a um concorrente comercial ou a um adversário nas discussões, como pretende o liberalismo (cf. SCHMITT, 2008b, p. 27-29). O conflito político é uma espécie de contraposição intensa e extrema, de modo que “toda contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou de outra categoria transforma-se em uma contraposição política quando é forte o suficiente para agrupar os seres humanos efetivamente em amigos e inimigos” (SCHMITT, 2008b, p. 39). O conflito político não exige o combate em si, mas se configura pela possibilidade real do confronto amigo/inimigo. Assim, para Schmitt, o conflito que define o político pode ter qualquer natureza (religiosa, cultural, política, econômica, étnica), desde que as forças antagônicas sejam fortes o suficiente para definirem, “por si mesmas, a decisão sobre o caso crítico, elas terão se convertido na nova substância da unidade política” (SCHMITT, 2008b, p. 39). Diante desse tipo de conflito, cabe ao soberano decidir “[...] se o caráter diferente do desconhecido significa, no existente caso concreto de conflito, a negação do próprio tipo de existência e, por isso, se será repellido ou combatido a fim de resguardar o tipo de vida próprio e ôntico” (SCHMITT, 2008b, p. 28). Quando se fala em combate, amigos e inimigos, o sentido que se usa é literal em razão da possibilidade real de conflitos armados, uma vez que “a guerra é apenas a realização extrema da inimizade” (SCHMITT, 2008b, p. 35).

Essa definição da natureza conflituosa do político é resgatada por Chantal Mouffe para repensar a democracia a partir de uma perspectiva radical e pluralista. Segundo ela, o principal insight de Schmitt foi compreender que as identidades políticas consistem num certo tipo de relação nós/eles que pode surgir de formas muito diversas nas relações sociais (MOUFFE, 2015, p. 13). No caso de Schmitt, contudo, embora o conflito seja invocado para definir o político, ele é o ápice das relações de poder existentes numa sociedade, ou seja, essas relações confrontam-se e o conflito se esvai. O conflito é efêmero, não sobrevive após o combate existencial entre amigo/inimigo, não há lugar para ele na vida regular de uma democracia, uma vez que a democracia schmittiana exige homogeneidade e o conflito é justamente o momento pelo qual se consolida uma força social capaz de formar a homogeneidade.¹⁰ Exatamente por isso, a concepção schmittiana de democracia é antipluralista, e, como ressalta Rosenblum, é em sua essência antipartista, pois visualiza as partes contra o todo, não como parte do todo. Assim, a aclamação é considerada mais adequada do que a eleição, pois é uma forma de consolidação nacional da homogeneidade. Esse caráter efêmero do conflito faz com que a autora considere Schmitt um dos pensadores que negam o caráter conflituoso da política, isto é, a agitação aberta e persistente na vida pública. (cf. ROSENBLUM, 2008, p. 25-59). Também em razão disso, Mouffe, que pretende colocar sua teoria no rol das teorias pluralistas da democracia, precisa afastar-se de Schmitt e recusar a homogeneidade e as demais consequências aceitas por Schmitt quando se está diante de um conflito existencial, a saber, a possibilidade de eliminação do inimigo.

III – Considerações finais

A democracia schmittiana centra-se num ideal de homogeneidade e de identificação entre o povo e seu líder, no decisionismo, o qual por sua vez recusa canais institucionais de mediação de conflitos, tais como a democracia representativa, as discussões públicas guiadas por argumentos, a separação entre os poderes e o sistema de freios e contrapesos, a constituição como limite ao exercício do poder político. A recusa a todos esses elementos, que segundo Schmitt são marcas do liberalismo e não da democracia, guarda em

¹⁰ Schmitt, neste aspecto, não pode ser equiparado a um autor clássico nas discussões sobre o conflito como Maquiavel, uma vez que em Maquiavel o conflito é salutar para a vida política de uma comunidade, ele está presente na política e não se esvai na busca da homogeneidade. Uma comparação entre o papel do conflito em Maquiavel e Schmitt pode ser encontrada em ADVERSE, 2016.

si resquícios do pensamento conservador alemão e, em certo sentido, também da revolução conservadora que se opôs ao sistema parlamentar e à própria Constituição de Weimar.

De acordo com Bendersky, a relação entre Schmitt e a revolução conservadora passou a ser estabelecida após a II Guerra Mundial, pois antes ele era considerado um intelectual católico, mas não um dos expoentes da revolução conservadora. Ele reconhece que há semelhanças entre o pensamento schmittiano e os ideais da revolução conservadora, tais como o nacionalismo, a defesa de um Estado forte com um executivo poderoso, as críticas ao liberalismo e uma visão pessimista da natureza humana. Mas não considera tais semelhanças suficientes para vinculá-lo à revolução conservadora, uma vez que, em seu entendimento, Schmitt não compartilhava algumas das principais características definidoras desse movimento, tais como o neo-romantismo, o irracionalismo, o pensamento *völkisch* ou a busca de uma revolução nacional. (cf. BENDERSKY, 1987, p. 37/38). De acordo com Bendersky, Schmitt foi um crítico do romantismo, críticas estas que foram formuladas em sua obra *Romantismo Político*. Do mesmo modo, o intérprete considera que Schmitt não era um irracionalista e que, apesar de ter reconhecido o elemento irracional na natureza humana e ter enfatizado seu significado político, ele não ofereceu análises ou soluções irracionais para os problemas políticos por ele enfrentados. Ademais, considera que o pensamento político de Schmitt não contém elementos *völkisch*, racistas ou antisemitas, uma vez que sua defesa da homogeneidade poderia se dar a partir de qualquer elemento capaz de promover a unidade. Parece que Bendersky está certo ao apontar para a dificuldade de vinculação de Schmitt ao romantismo e ao pensamento *völkisch*, tanto suas críticas ao romantismo quanto a sua defesa de que qualquer elemento capaz de promover a unidade, seja a raça, a religião, a economia, a cultura, etc, podem ser invocados para afastá-lo respectivamente do romantismo e de uma defesa explícita do ideal racial nazista (embora a sua teoria nada tenha a oferecer como crítica ao uso da raça para promover a homogeneidade). Mas não parece tão fácil afastá-lo do irracionalismo e do aspecto revolucionário-reacionário da revolução conservadora.

Diferentemente da maioria das teorias conservadoras, sejam as ingleses, americanas ou alemãs, a teoria política de Schmitt, e em especial sua teoria da democracia identitária, não tem qualquer receio em relação a mudanças bruscas ou revoluções, desde que tais mudanças sejam necessárias para reestabelecer a ordem e o poder, e o poder aqui, como ressalta Holmes, não é apenas um meio para estabelecer a paz, como em Hobbes, mas é também o poder pelo poder, para manter a força e a capacidade de decisão (cf. HOLMES, 1993, p. 42).

Esse aspecto revolucionário e reacionário aparece também na admiração e aprovação de Schmitt da filosofia estatal da contrarrevolução, apresentada nos escritos dos pensadores reacionários De Maistre, Bonald e Donoso Cortés. Segundo ele, esses autores vislumbraram a necessidade de manter a conexão entre soberania, autoridade e decisão, assim como de manter o poder soberano livre de qualquer forma de avaliação de sua decisão. Isso só seria possível retornando a um modelo anterior ao constitucionalismo moderno, que colocou as decisões políticas sob a mediação e avaliação de uma série de instituições (as eleições periódicas, o sistema parlamentar, a própria constituição). Apoiando-se em Donoso Cortés, Schmitt afirma que “está na essência do liberalismo burguês não decidir nessa luta, mas, em vez disso, tentar o vínculo a uma discussão. A *burguesia é definida por ele, justamente, como uma ‘classe discutidora’*” (SCHMITT, 2006, p. 54)” que se desvia da decisão. Segundo ele,

[U]ma classe que remete toda atividade política ao discurso, na mídia e no parlamento, não está à altura de um tempo de lutas sociais. Por toda parte se reconhece a insegurança interna e a insuficiência dessa burguesia do reinado de julho. Seu constitucionalismo liberal tenta paralisar o rei através do parlamento, mas pretende que ele permaneça no trono (...). (SCHMITT, 2006, p. 54)

Nesse excerto, fica evidente o descontentamento de Schmitt com a política moderna¹¹, com as práticas decisórias da democracia parlamentar e com o constitucionalismo impondo limites ao poder político. Mas ele também faz uma forte crítica ao capitalismo, como se vê na seguinte passagem:

[P]ortanto, a burguesia liberal quer um Deus, mas ele não pode tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser impotente; ela exige liberdade e igualdade e, apesar disso, limitação do direito eleitoral às classes possuidoras para que educação e posse garantam a necessária influência sobre a legislação, como se educação e posse dessem o direito de oprimir pessoas pobres e incultas; ela extingue a aristocracia de sangue e da família, mas permite o desavergonhado domínio aristocrático do dinheiro, a mais ignorante e ordinária forma de aristocracia; ela não quer nem a soberania do rei nem a do povo. (SCHMITT, 2006, p. 54)

Esses trechos podem dar a falsa impressão de uma coincidência de objetivos entre Schmitt e o marxismo e o socialismo. O verdadeiro alvo de Schmitt não é a economia capitalista ou a concentração de riqueza e renda. Seu alvo, e é por aí que segue também sua crítica ao marxismo, são as formas políticas que tornam o poder vulnerável e a decisão incerta (cf. SÁ, 2009, p. 165ss).

Exatamente em razão de suas críticas à democracia liberal e à economia capitalista, o pensamento schmittiano tem exercido um certo fascínio sobre os pensadores contemporâneos vinculados ao campo progressista e de esquerda, do qual a obra de Mouffe talvez seja o melhor exemplo. Tendo esse entusiasmo em mente, é importante retomar o último ponto mencionado acima de vinculação de Schmitt ao conservadorismo e à revolução conservadora, a saber, o irracionalismo. Conforme visto, Bendersky considera que a obra de Schmitt não abraça o irracionalismo, pois os resultados de suas análises políticas não se pautam em considerações irracionais. Contudo, Schmitt certamente, em muitos de seus textos e em especial naqueles em que tece críticas à democracia parlamentar, recusa e critica um elemento central do pensamento político moderno, a saber, a crença na formação racional da vontade (cf. LEYDET, 1998, p. 109ss). Nessa crítica encontra-se também a recusa ao racionalismo moderno e suas expectativas de progresso moral e político do gênero humano.

Nesse sentido, vale a pena retomar as considerações de Habermas a respeito da democracia schmittiana. Segundo ele,

A via da discussão pública e guiada por argumentos, que Carl Schmitt ridiculariza, é, na realidade, essencial para toda justificação democrática do poder político. Também a regra pela maioria pode ser interpretada como um processo que deve possibilitar aproximações realistas à ideia de uma formação de consenso, a mais razoável possível, sob uma pressão decisória. Schmitt faz dela uma imagem caricaturesca ao ignorar três coisas (...). Em primeiro lugar, as subordinações à racionalidade que os participantes de uma volição discursiva têm que efetuar *in actu*, são pressupostos necessários, mas, em geral, contrafáticos. Não obstante, é somente à luz de semelhantes subordinações à racionalidade em geral que se pode compreender a função e o sentido de regulamentos parlamentares. Ademais, discursos práticos referem-se à universalidade de interesses; por isso, não se pode contrapor, como Schmitt o fez, à concorrência dos interesses subjacentes o concurso por melhores argumentos. E, por fim, não interessa desconectar por completo deste modelo de volição pública a negociação por meio de compromissos; mas se compromissos são fechados sob condições leais, isto só pode ser testado, por sua vez, discursivamente. (HABERMAS, 2006, p. xvii, xviii).

Essas considerações a respeito da democracia schmittiana, seus traços conservadores – e até reacionários, sua negação do pluralismo e das mediações institucionais, são importantes para lançar luz sobre as consequências da adesão a esse modelo democrático. Nas democracias hodiernas, por exemplo, os mesmos elementos defendidos por Schmitt em sua teoria da democracia homogênea e identitária podem também ser encontrados em discursos de líderes populistas de direita. No Brasil, onde se pode considerar que alguns argumentos apresentados como conservadores estão muito mais próximos do conservadorismo alemão do que do conservadorismo anglo-americano, uma vez que possuem uma forte vinculação com uma aristocracia rural, com a religião, com a recusa do liberalismo no âmbito dos costumes, assim como têm se

¹¹ A respeito das críticas de Schmitt à política na modernidade ver: GUERRA, 2013, pp. 93-121.



mostrado avessos à pluralidade social e às diferenças, há também um apelo a esse tipo de relação identitária entre o povo e seu representante, um apelo ao decisionismo e à eliminação da mediação institucional. Como Marcos Nobre salienta em seu livro intitulado *Ponto Final*, essa expressão, “ponto final” é uma das preferidas de Bolsonaro, principalmente para lidar com a imprensa. Em sua análise, “‘ponto final’ é típica expressão do caráter autoritário do atual presidente”. Com essa expressão ele “[n]ão só exige ter sempre a última palavra, mas pretende decretar e impor o momento em que qualquer discussão tem de ser encerrada, o momento em que não pode haver outra opção exceto silenciar” (NOBRE, 2020, p. 12). O ponto final, aqui, assume o papel da decisão última, sem contestação ou possibilidade de questionamento. Do mesmo modo que no vocabulário e no imaginário do atual presidente brasileiro a democracia constitucional é uma democracia falsa, ao passo que a democracia verdadeira era aquela da ditadura (cf. NOBRE, 2020, p. 25).

Ao chamar a atenção para esses aspectos problemáticos da democracia schmittiana não se pretende, contudo, retirar os méritos de sua obra. Como tem ressaltado Mouffe, Schmitt foi um dos mais importantes pensadores políticos do século XX. Sua obra lida com uma ampla gama de temas, da geopolítica à teoria do direito, e sua contribuição para a compreensão da política e do direito modernos não pode ser negada (cf. MOUFFE, 1999, p. 1). Do mesmo modo, não é preciso concordar com a proposta schmittiana de democracia para reconhecer a importância de suas críticas à democracia liberal, a qual deixou de cumprir algumas de suas principais promessas.

Referências:

ADVERSE, Helton. 2016. Schmitt e Maquiavel. Da técnica ao conflito. In: *Veritas* | Porto Alegre, v. 61, n. 1, jan.-abr., p. 26-49.

ARRUDA, José Maria. 2011. Paradoxos da Democracia no Liberalismo: Crítica à concepção liberal de Estado de Direito a partir de Carl Schmitt. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v. 02, n. 01, pp. 105-130

BENDERSKY, Joseph W. 1987. Carl Schmitt and the Conservative Revolution. *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, v. 72, pp. 27-42.

BONAZZI, Tiziano. 1998. Conservadorismo. In: BOBBIO, Norberto *et al.* (Org). *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale *et al.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, pp. 242-246.

BUENO, Roberto. 2012. Carl Schmitt e a crítica à democracia liberal. *Revista de Estudos Jurídicos UNESP*, São Paulo, v. 16, n. 24, pp. 1-17

BUNNIN; Nicholas; YU, Jiyuan. 2004. *Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

COUTINHO, João Pereira. 2018. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas.

CRAIG, Gordon A. 1980. *Germany, 1866-1945*. New York: Oxford University Press.

CRAIG, Gordon A. 1983. Decision, not Discussion. *Times Literary Supplement*, August 12.

EPSTEIN, Klaus. 1975. *The genesis of German conservatism*. Princeton: Princeton University Press.

GREIFFENHAGEN, Martin. 1979. The Dilemma of Conservatism in Germany. *Journal of Contemporary History*, v. 14, n. 4.



- GUERRA, Elizabete O. 2013. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade*. São Paulo: Editora LiberArs.
- HABERMAS, Jürgen. 2015. The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English. In: NICOLSEN, S. W. (Ed.). *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Cambridge: MIT Press (Kindle Edition).
- HERF, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. New York: Cambridge University Press.
- HOLMES, Stephen. 1993. *The anatomy of antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press
- KEKES, John. 1998. *A case for conservatism*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- KIRK, Russell. 1986. *The Conservative Mind: from Burke to Eliot*. Washington DC: Gateway Editions.
- KIRK, Russell. 2013. *A política da prudência*. Trad. Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É realizações Editora.
- KLEIN, Joel T. 2009. A teoria da democracia de Carl Schmitt. *Revista Princípios*, Natal, v.16, n. 25, pp. 139-156.
- LEYDET, Dominique. 1998. Pluralism and the Crisis of Parliamentary Democracy. In: DYZENHAUS, David (Ed.). *Law as Politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. London: Duke University Press, pp. 109-130.
- LIZAGA, José Luiz de. 2012. Diálogo y conflicto. La crítica de Carl Schmitt al liberalismo. *Revista de Filosofía Diánoia*, México, v. 57, n. 68, pp. 113-140
- MATTEUCCI, Nicola. 1998. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto *et.al.* (Org). *Dicionário de Política I*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília
- MOSSE, George L. 1964. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Grosset & Dunlap.
- MOSSE, George L. 1970. *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany*. New York: Howard Fertig.
- MOUFFE, Chantal. 1999. *Introduction*. In: MOUFFE, Chantal (Ed.). *The Challenge of Carl Schmitt*. London/New York: Verso, pp. 1-6.
- MOUFFE, Chantal. 2015. *Sobre o Político*. São Paulo : Martins Fontes.
- NOBRE, Marcos. 2020. *Ponto Final. A guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia.
- OEAKESHOTT, Michael. 2016. *Conservadorismo*. Trad. André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné.
- O'HEAR, Anthony. 2005. Conservatism. In: HONDERICH, Ted. (Ed). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 165-166.
- PINZANI, Alessandro. 2007. Republicanismo(s), Democracia, Poder. *Veritas*. Porto Alegre v. 52 n. 1 Março, p. 5-14.



- PUHLE, Hans-Jürgen. 1978. Conservatism in Modern German History. *Journal of Contemporary History*, v. 13, n. 4, pp. 689-720.
- RAMOS, Cesar Augusto. 1995. A crítica de Schmitt e Hegel ao liberalismo. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 18, pp. 105-119
- RASCH, William. 2019. *Carl Schmitt: state and society*. London: Rowman & Littlefield International Ltd.
- ROSENBLUM, Nancy L. 2008. *On the side of the angels: an appreciation of parities and partisanship*. Princeton: Princeton University Press.
- SÁ, Alexandre Franco de. 2015. Democracia representativa: as críticas de Carl Schmitt. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 12, nº 01, pp. 130-145.
- SÁ, Alexandre Franco de. 2001. Democracia representativa: as críticas de Carl Schmitt. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra/PT, nº 20, pp. 427-460.
- SÁ, Alexandre Franco de. 2009. *O poder pelo poder: Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SCHMITT, Carl. 1996a. A situação intelectual do sistema parlamentar. In: SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta
- SCHMITT, Carl. 2008a. *Constitutional theory*. Durkham: Duke University Press
- SCHMITT, Carl. 2008b. *O Conceito do Político*. Belo Horizonte: Del Rey
- SCHMITT, Carl. 1996b. Teologia Política. In: SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta.
- SCHMITT, Carl. 2006. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: DelRey.
- SCRUTON, Roger. 2019. *Conservadorismo: Um convite à grande tradição*. Trad. Alessandra Bonrruquer. Rio de Janeiro: Record.
- URBINATI, Nadia. 2021. A Teoria Política do Populismo. Trad. Javier Amadeo e Guilherme Tadeu de Paula. In: *Exilium: Revista de Estudos da Contemporaneidade*, v. 3, pp. 299-334.
- WALDRON, Jeremy. 1993. *Liberal Rights: collected papers 1981-1991*. New York: Cambridge University Press.

Seria o ideal de Estado de Direito uma ideologia a serviço do conservadorismo?

Is the Rule of Law ideal an ideology in the service of conservatism?

Paulo Baptista Caruso MacDonald – UFRGS
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS
<https://orcid.org/0000-0003-4753-7959>

Wladimir Barreto Lisboa
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS/CNPq
<https://orcid.org/0000-0002-5656-7650>

Resumo: Há um discurso teórico que denuncia a igualdade formal presente no ideal de Estado de Direito como um manto ideológico a serviço do conservadorismo. Por debaixo desse manto, as profundas desigualdades sociais e relações de opressão seriam legitimadas como se fossem simplesmente fruto da aplicação imparcial das regras jurídicas a que todos estariam igualmente submetidos. Embora essa crítica sirva quando direcionada ao modelo de Estado de Direito defendido por Hayek, que apresenta falsamente as regras oriundas dos costumes e dos precedentes como isentas de posições políticas, ela não atinge da mesma maneira o modelo de Estado de Direito centrado na supremacia da legislação. Apesar de todas as limitações que podem ser reconhecidas no ideal de igualdade formal, a sua recusa parece antes permitir novas e mais graves formas de opressão do que as suprimir.

Palavras-chave: Estado de Direito; conservadorismo; imparcialidade judicial; legalidade; Friedrich Hayek; Carl Schmitt

Abstract: There is a theoretical discourse that denounces the notion of formal equality present in the Rule of Law ideal as an ideological cloak in the service of conservatism. Under this cloak, the deep social inequalities and oppressive relations would be legitimated as if they were simply the result of the impartial application of legal rules to which everyone would be equally subjected. While this criticism proves appropriate when directed at the Rule of Law model advocated by Hayek, who falsely presents rules derived from custom and precedent as free from political positions, it does not reach in the same way the Rule of Law model centered on the supremacy of legislation. Despite all the limitations that can be recognized in the ideal of formal equality, its refusal seems rather to allow new and more serious forms of oppression than to suppress them.

Keywords: *rule of law; conservatism; judicial impartiality; legality; Friedrich Hayek; Carl Schmitt*



O ideal de Estado de Direito muitas vezes apresenta-se no debate público na condição de politicamente anódino. Em tempos de funcionamento normal das democracias contemporâneas, as principais forças políticas em disputa exaltam - ou ao menos não põem em questão - valores como a segurança jurídica e princípios de organização do poder estatal tais como a separação de poderes.

A noção de que a aplicação do direito aos casos individuais pelo poder judiciário deve resguardar-se da disputa política, no entanto, poderia servir como o manto ideológico por meio do qual as formas de opressão e de desigualdade na sociedade são reproduzidas e perpetuadas. Por trás do discurso legitimador de que o direito constituiria a igual medida de tratamento de todos os cidadãos, encontrar-se-iam uma estrutura de processo judicial e uma prática de aplicação do direito com um viés de desfavorecimento sistemático dos mais pobres e das minorias. O discurso hipócrita acerca do Estado de Direito precisaria ser, então, desmascarado como um mecanismo conservador de injustiças.

As denúncias de parcialidade na aplicação das regras jurídicas, que deveriam ser iguais para todos, tendem a gerar bons frutos para o escrutínio público do exercício da função judicial. Tanto a análise caso a caso de sentenças com fundamento arbitrário, quanto o seu agrupamento estatístico revelam, por exemplo, um forte viés contra pobres e pretos na aplicação da legislação brasileira sobre os crimes relacionados às drogas. Pessoas brancas e ricas tendem a ter a sua conduta classificada como uso de drogas, cujo tratamento penal é incomparavelmente mais brando, do que as pretas e pobres em circunstâncias semelhantes, as quais são prontamente enquadradas como traficantes e condenadas a fazerem parte de parcela significativa da população que superlota nossos presídios, vivendo em condições desumanas. Toda a estrutura racista e iníqua de uma sociedade ver-se-ia assim reproduzida sob o véu da igualdade de todos perante a lei e da imparcialidade do poder judiciário.

Diante de exemplos semelhantes que se multiplicam nas esferas cível e criminal, não seria um sinal de ingenuidade de qualquer pessoa preocupada com a desigualdade e a opressão limitar-se a críticas pontuais sobre a atuação do poder judiciário neste ou naquele caso? Isso não equivaleria a deixar intocada a sua máscara de aplicador imparcial do direito, a qual não seria capaz de encobrir seu viés conservador da estrutura social apenas nos casos mais gritantes? Em outras palavras, insistir na imparcialidade judicial e no ideal de Estado de Direito, ainda que denunciando as situações de desvio, não seria prestar serviço de maneira simplória a uma ideologia que favorece uma forma de conservadorismo, ao fornecer-lhe um modo de se impor socialmente sem necessitar sair-se vitorioso em uma disputa política realizada à luz do dia¹? Nesse sentido, o aclamado ideal de Estado de Direito não passaria de uma ideologia própria para que, sub-repticiamente, as estruturas iníquas de uma sociedade sejam conservadas independentemente do resultado dos processos de escolha democrática. A aposta na imparcialidade judicial, a qual jamais se mostraria realizável na prática, conferiria a legitimidade social a decisões com base em critérios que não seriam aqueles conscientemente escolhidos pela sociedade.

Neste artigo, procederemos a dois movimentos argumentativos distintos na tentativa de apontar os equívocos e, do ponto de vista fático, as consequências politicamente danosas de tais teses. Primeiramente, pretendemos mostrar, na seção 1, que a linha de raciocínio reproduzida acima falha ao deixar de distinguir dois modelos de Estado de Direito, sendo que apenas um deles, o defendido por Friedrich Hayek, pode ser acusado de servir ideologicamente ao conservadorismo, reproduzindo uma estrutura de opressão social por meio do direito como se este último fosse apolítico. Na seção 2, examinaremos em que sentido específico a prática jurídica revela que a imparcialidade judicial pode corresponder algumas vezes a um mito, mas que a assunção desse seu caráter mítico não invalida a função a ser cumprida pelo ideal de

¹ Nesse tipo de questionamento pode reconhecer-se, por exemplo, a tônica dos *critical legal studies*, ao menos do modo como o movimento é descrito por Roberto Mangabeira Unger (UNGER, 2015).



Estado de Direito, já que este constitui condição necessária para orientar o tratamento dos conflitos entre pessoas livres e iguais.

As duas últimas seções serão dedicadas a elucidar que a derrubada desse mito e a consequente rejeição por completo do ideal de Estado de Direito não redundam necessariamente na pretendida libertação da opressão, mas podem, ao contrário, retirar qualquer amarra que possa conter o opressor. Para tanto, procuraremos realizar, na seção 3, uma análise histórica e conceitual dos movimentos reacionários que se seguiram à Revolução Francesa e ao germe dos ideais de Estado de Direito que ela procurava assentar. Tal reação, como veremos, se concentrou, em uma de suas mais poderosas vertentes, na denúncia de que leis abstratas e desenraizadas da história particular de um povo introduziriam pela Europa o caos e a destruição da política. Na quarta e última seção, pretendemos deixar clara a relação entre essa reação à igualdade formal e o pensamento jurídico nazista de Carl Schmitt.

1 Dois modelos de Estado de Direito: o caráter conservador da supremacia do *common law* e o caráter potencialmente anticonservador da supremacia da lei

Há um modelo de Estado de Direito no qual podemos identificar claramente o artifício ideológico de fazer passar por igualdade perante o direito a conservação de estruturas iníquas da sociedade, sendo-lhe cabível a crítica exposta na introdução. Trata-se do modelo de Estado de Direito com base na supremacia das fontes do *common law* sobre a lei, o qual encontra na obra de Hayek a sua defesa mais articulada.

O principal alvo de Hayek são as teorias da justiça social que pretendem impor uma determinada ordem na sociedade em detrimento da livre escolha individual. Uma tal pretensão estaria fadada ao fracasso, uma vez que uma agência central (como o governo) seria incapaz de concentrar de forma eficiente o conhecimento que se encontra disperso, sobretudo naquilo que tange ao bem de cada um (HAYEK, 2013, p. 13-15, 18, 115). Mais do que isso, a tentativa de pôr em prática um projeto de justiça social inevitavelmente sufocaria a liberdade de escolha dos indivíduos, que ficariam sujeitos aos desígnios do planejador central. O livre mercado, bem como tudo aquilo que o autor reconhece como “ordem espontânea”, corresponderiam às formas de organizar a sociedade da maneira mais eficiente possível, na medida em que seriam capazes de gerar situações de equilíbrio social a partir da soma de transações mutuamente vantajosas na busca de cada indivíduo pela satisfação de suas preferências, ao mesmo tempo protegendo ao máximo a liberdade individual (HAYEK, 2013, p. 27-28, 31, 134, 279).

O correlato jurídico da filosofia política de Hayek consiste na defesa de um direito que evolui paulatinamente caso a caso, como resposta a conflitos específicos, em contraposição a uma forma jurídica capaz de subverter o equilíbrio social de modo deliberado. O autor identifica o primeiro tipo de direito com o *common law*; o segundo, com a legislação (HAYEK, 2013, p. 81-84).

Para Hayek, as fontes do *common law* - o costume e o precedente - representariam a ordem espontânea da sociedade, propiciando uma evolução do conteúdo das normas jurídicas sem espaço para grandes rupturas, tendendo sempre a reforçar as regras e instituições responsáveis pela manutenção do livre mercado como principal fonte do equilíbrio social². Ademais, constituiriam mecanismos jurídicos infensos à promoção de políticas públicas ou à intervenção do Estado no domínio econômico, visto que se limitariam à execução de normas de justiça corretiva (destacadamente à proteção da propriedade e ao cumprimento dos contratos), carecendo dos meios, na sua atuação em casos particulares, de impor à sociedade padrões distributivos (HAYEK, 2013, p. 104-105, 96, 115). A lei, ao contrário, foi por ele associada ao uso do poder coercitivo

² Hayek confere à legislação apenas uma função residual de corrigir injustiças extremas e resolver impasses sociais (HAYEK, 2013, p. 84-85), sem estabelecer orientações nítidas para que essas situações sejam identificadas.

do Estado para impor aos cidadãos os mais variados planos de bem comum e de justiça social, os quais desconsiderariam as preferências individuais (HAYEK, 2013, 69, 134).

Além de desrespeitar a liberdade individual, a sabedoria acumulada nas práticas sociais espontâneas e o livre mercado como mecanismo impessoal de geração de equilíbrio social, a lei permitiria que certas classes de pessoas, profissionais, atividades etc. recebessem tratamento privilegiado, arruinando, segundo a sua visão, a imparcialidade presente nas regras costumeiras e naquelas extraídas de precedentes judiciais. A lei, como criação do processo político, estaria contaminada pelos interesses ali em jogo. As fontes do *common law*, por sua vez, seriam impermeáveis com relação a esses interesses, sendo as mais apropriadas para a manutenção da igualdade de todos perante o direito (HAYEK, 2013, p. 104-105, 114).

A linha argumentativa de Hayek, entretanto, é falaciosa. Ela infere da constatação verdadeira de que as fontes do *common law* não permitem a criação, modificação e a extinção de suas regras para a imposição da vontade de um legislador a conclusão falsa de que suas normas, em razão disso, não poderiam ser arbitrárias no sentido moralmente relevante, a saber: o de submeter interesses legítimos de classes de cidadãos a um tratamento que não pode ser aceito entre indivíduos livres e iguais. Rechaçar a legislação como fonte de criação voluntária de regras jurídicas - nesse sentido, proveniente do arbítrio humano - não é garantia contra uma ordem social que trate os indivíduos arbitrariamente. O que pretendemos mostrar é exatamente o contrário: as fontes do *common law* possuem um grande viés em favor da conservação do *status quo* e da promoção dos interesses de parte dos cidadãos em detrimento dos demais, enquanto que a legislação em um regime democrático permite que o conteúdo das normas jurídicas esteja sempre submetido ao escrutínio e controle públicos.

Em primeiro lugar, a existência de padrões normativos uniformes produzidos pelos costumes parece antes de mais nada uma ficção elaborada pelos tribunais no contexto de uma sociedade pluralista. Se há divergência quanto a religião, posição política, modo de vida etc., qual visão deve constituir o direito consuetudinário? Quais seriam os critérios para arbitrar os interesses em conflito? E com que legitimidade? Não é difícil pensar nas consequências disso, por exemplo, para a reprodução de uma estrutura patriarcal por meio do direito de família, ou para o modo como se decide acerca da responsabilidade patronal por acidentes de trabalho³.

Em segundo lugar, a limitação das fontes do *common law* a questões de justiça corretiva as tornam aptas meramente a conservar o equilíbrio econômico existente. Decisões judiciais com base nos costumes ou precedentes são capazes de impor a restituição da propriedade espoliada, a compensação pelo dano causado e o cumprimento dos contratos. No entanto, apenas a lei tem em si a possibilidade de promover a distribuição da propriedade segundo algum parâmetro de justiça, bem como as condições sociais que tornam os contratos legítimos, uma vez que a preservação da autonomia das partes depende de fatores materiais. Por conta disso, as transações entre os indivíduos, que esgotam o escopo de avaliação possível segundo o costume e o precedente, não podem ser caracterizadas como justas tomadas isoladamente, conforme salientou Rawls:

“Reconhecemos esse fato quando dizemos, por exemplo, que a distribuição resultante de transações de mercado voluntárias (mesmo se todas as condições ideais de eficiência competitiva se verificam) não é, em geral, justa, a não ser que a distribuição antecedente de renda e riqueza, assim como a estrutura do sistema de mercados, seja justa. A riqueza existente precisa ter sido adquirida de maneira adequada, e todos precisam ter tido oportunidades justas de auferir renda, de desenvolver habilidades demandadas e assim por diante. Nesse sentido, as condições necessárias à justiça do contexto em que as transações ocorrem podem ser solapadas, ainda que ninguém aja injustamente ou esteja consciente de como o resultado conjunto de várias trocas separadas afeta as oportunidades

3 O exemplo foi retirado da decisão do caso inglês *Priestley v Fowler*, de 1837, cuja *ratio decidendi* estabeleceu a regra de que não haveria responsabilidade do empregador em dano causado por um colega no ambiente de trabalho. Essa regra só veio a ser modificada pelo *Law Reform (Personal Injuries) Act*, aprovado pelo parlamento britânico em 1948, em governo trabalhista.

de outras pessoas. Não há regras viáveis que seja factível exigir que os agentes econômicos sigam em suas transações cotidianas visando a evitar essas consequências indesejáveis” (RAWLS, 2005, p. 266)

Por fim, não é apenas o efeito coator da vulnerabilidade econômica que pode colocar em questão um sistema jurídico baseado exclusivamente na noção de justiça corretiva. A propriedade e o contrato, cuja proteção em princípio favorece imparcialmente todo e qualquer sujeito de direito, podem servir de instrumento tão ou mais eficaz para a promoção de fins iníquos do que uma legislação voltada a esse objetivo. Nesse sentido, Samuel Freeman relata o exemplo emblemático do sistema de segregação racial nos Estados Unidos:

“As leis do Jim Crow não eram a principal causa da segregação no Sul. Em muitos lugares, poucas leis, se alguma, explicitamente impediam pessoas negras de ocupar posições sociais atraentes, de comprar imóveis em bairros de brancos, de matricular-se em escolas e faculdades particulares, ou de usar hospitais, restaurantes, hotéis, e outros negócios privados frequentados por brancos. Mesmo assim, essas situações raramente ocorriam devido ao acordo tácito (muitas vezes explícito) entre os brancos. Por conta de convenções restritivas impostas por particulares, práticas negociais discriminatórias e da condição econômica miserável dos negros, havia pouca necessidade de leis para impor a segregação e a discriminação. Isso poderia ser deixado a cargo da ‘mão invisível.’” (FREEMAN, 2018, p. 80)

Se o ideal de Estado de Direito serve de alguma maneira como manto ideológico para encobrir o conservadorismo, conferindo uma roupagem de imparcialidade à reprodução de relações de dominação, isso se limitaria ao modelo defendido por Hayek. A legislação, ao invés, jamais esconde sua origem política, ainda que as verdadeiras forças e interesses por trás da aprovação de uma lei possam ser opacos à maior parte do povo em muitas situações. Há sempre, contudo, a possibilidade de modificá-la e corrigi-la, bem como de empregá-la como instrumento de correção de injustiças presentes na ordem social. Essas possibilidades encontram-se de pleno inviabilizadas em um contexto de supremacia das regras do *common law* sobre as do direito legislado.

A crítica ao caráter formal da noção de igualdade presente no ideal de Estado de Direito, portanto, só parece cabível na medida em que um tal formalismo constitui um empecilho à busca por justiça social. Esta, inclusive, é a intenção declarada de Hayek, pela qual se revela o viés conservador de sua filosofia política⁴ (HAYEK, 2011, p. 150). Ao contrário do que sustenta o autor, a igualdade formal preservada na estrutura da lei, a qual prevê iguais consequências normativas para casos que se enquadram na mesma espécie de fatos, não antagoniza com a implementação de concepções de justiça substancial. Como veremos nas próximas seções, a imparcialidade na aplicação aos casos concretos dos critérios de tratamento contidos nas regras jurídicas de modo geral e abstrato constituem, ao contrário, condições para que a justiça seja possível no interior de uma comunidade política entre pessoas livres e iguais.

2 Em que sentido a imparcialidade judicial permaneceria um mito mesmo no modelo de supremacia da lei e até que ponto isso comprometeria o ideal de Estado de Direito

Como vimos na seção anterior, o modelo de Estado de Direito centrado na supremacia da lei, ao contrário do modelo com base na supremacia do *common law*, permite modificações na estrutura da sociedade por meio de processos conscientes de escolha. Nessa versão, parece descabida a acusação de o ideal de Estado de Direito servir como uma ideologia que reveste de uma aparência de neutralidade política aquilo que

⁴ Na segunda edição de sua obra *The constitution of liberty*, Hayek adiciona um posfácio intitulado “Por que não sou um conservador”, classificando-se como um liberal (HAYEK, 2011, p. 519-533). A reconstrução que fizemos de seu pensamento jurídico não pretende entrar nessa disputa terminológica, mas sim mostrar como as críticas a um suposto conservadorismo embutido no ideal de Estado de Direito, expostas na introdução, se aplicariam ao modelo por ele defendido. Afinal, o principal argumento de que lança mão para não ser classificado como um conservador consiste precisamente na defesa de mudança radical da ordem social quando, por ação do governo, aquilo que identificou como “ordem espontânea” se encontra perturbada (HAYEK, 2011, p. 521).

serve como estratégia para impor à sociedade um certo conservadorismo sem passar pelo escrutínio dos processos de escolha democrática.

No entanto, a lei não é isenta de brechas pelas quais advêm novos desafios ao ideal de imparcialidade judicial. Tanto a vagueza de suas palavras como o reconhecimento de casos excepcionais parecem minar qualquer pretensão de objetividade de seu sentido e abrir as portas para a discricionariedade judicial, à qual corresponderia um modo de impor convicções políticas sem ter que submetê-las ao controle da sociedade pelos procedimentos democráticos.

O problema da vagueza pode ser ilustrado pelo exemplo da discriminação entre traficante e usuário na aplicação da lei brasileira sobre drogas exposto na introdução. Como amostra de como as leis podem ser flexibilizadas pelo reconhecimento de casos excepcionais, podemos invocar o entendimento do Supremo Tribunal Federal de que, ao contrário do que se infere da leitura da legislação pertinente, o crime de sonegação fiscal não se consumaria pelo ato de “suprimir ou reduzir tributo” mediante as condutas de “omitir informação, ou prestar declaração falsa às autoridades fazendárias”, “fraudar a fiscalização tributária”, “falsificar ou alterar nota fiscal, fatura, duplicata, nota de venda, ou qualquer outro documento relativo à operação tributável” ou “elaborar, distribuir, fornecer, emitir ou utilizar documento que saiba ou deva saber falso ou inexato” (Art. 1º, incisos I a IV, da Lei 8.137/90)⁵. Pela natureza dos tipos penais, poder-se-ia alegar que a restrição do escopo de sua aplicação promovida pelo tribunal tende a beneficiar os mais favorecidos economicamente. Nos dois casos apresentados, a interpretação da lei mostrar-se-ia como um fator relevante a contribuir para a seletividade do sistema penal.

Embora o legislador sempre tenha a capacidade de corrigir com respeito a casos futuros o tratamento conferido pelo judiciário a certo tipo de conflito ao introduzir uma lei que explicita quais consequências jurídicas lhe devem ser aplicadas, um tal esforço pode ser vão na ausência de uma prática jurídica de maior deferência ao texto legal. Afinal, sem ela não há como evitar a manipulação do sentido de suas palavras e a identificação arbitrária de casos excepcionais. Isso não nos levaria de volta à denúncia da imparcialidade judicial como um mito e, por conseguinte, do ideal de Estado de Direito como uma ideologia?

Desta vez, a ideologia não encobriria uma estratégia política necessariamente conservadora, mas o seu desmascaramento denunciaria a ingenuidade de quem defende que a disputa política não deve ultrapassar os limites do processo legislativo e chegar aos tribunais. Ela se encontraria de alguma maneira presente também no processo judicial, ainda que sob a aparência de razões objetivas fundamentando decisões individuais. A quem serviria o mito, senão aos que impõem sub-repticiamente suas convicções políticas, sejam elas quais forem, aos crédulos?

Não raro autores identificados como opositores do conservadorismo buscam romper a assimetria existente entre quem se serve do mito e quem nele acredita denunciando-o e conclamando os progressistas para libertarem-se dos escrúpulos que a crença no mito lhes impôs⁶. Desse modo, os juízes comprometidos com as causas dos oprimidos deveriam reconhecer a imparcialidade como ideologia e exercer o seu poder em favor do seu lado na disputa política, do mesmo modo como os juízes conservadores sempre o fizeram, consciente ou inconscientemente.

Mas a existência do ideal de imparcialidade judicial, ainda que possa ser considerado um mito, proviria apenas da credulidade ou poderíamos reconstruir racionalmente a sua genealogia, mostrando que ele cumpre uma finalidade legítima?

⁵ A Súmula Vinculante nº 24 do STF dispõe que “não se tipifica crime material contra a ordem tributária, previsto no art. 1º, incisos I a IV, da Lei nº 8.137/90, antes do lançamento definitivo do tributo.”

⁶ Aqui tomamos novamente como exemplo a obra de Mangabeira Unger, em especial UNGER, 1986, p. 1-4.

A noção de que a mesma autoridade julga o caso particular e é capaz de definir os critérios pelos quais aquele caso deve ser julgado se mostra inaceitável em uma sociedade de pessoas livres e iguais. O fato de aquele que decide sobre o destino das partes em conflito em um processo judicial não estar vinculado a nenhum parâmetro preexistente que deve determinar o julgamento torna justificada a equivalência entre discricionariedade judicial e arbítrio no sentido moralmente relevante. Ora, a submissão de um indivíduo à vontade arbitrária de outro constitui de modo evidente a própria negação do reconhecimento de cada cidadão como igualmente autônomo, o qual permite o uso da coerção apenas quando fundado na aplicação de regras jurídicas que valem da mesma maneira para todos. Mas como garantir a objetividade de tais critérios, uma vez evidenciada a inevitável existência de casos de enquadramento duvidoso e de casos nos quais a aplicação da regra deve ser excepcionada? Em outras palavras, como separar por completo os momentos de criação e de aplicação das regras jurídicas ao mesmo tempo em que se reconhece aquilo que Hart denominou textura aberta do direito (HART, 2012, p. 124-136)? A única resposta satisfatória a essas questões parece ter de ir ao encontro da linha de resposta esboçada por Stanley Cavell:

“Pode haver períodos históricos nos quais os juízes habitualmente ou ‘meramente aplicam’, ou ‘criam’ o direito; mas, como uma descrição neutra do processo de decidir conjuntamente casos e critérios, isso apresenta uma falsa alternativa, ou um falso quadro. Para chegar a sua decisão, o juiz é obrigado, em cumprimento à sua função, a fornecer e estar aberto a argumentos de caráter institucionalmente reconhecível; e o objetivo desse argumento é permitir, se possível, uma extensão natural do corpo do direito, a qual não é nem mera aplicação do direito existente, nem simplesmente a criação de um novo direito. O mito orientador precisa ser que não é o juiz, mas o próprio caso, que estende o direito. A justiça dependerá da verdade disso – e de isso ser visto como verdade – ser mais frequente do que o contrário.” (CAVELL, 1999, p. 12-13)

A resposta de Cavell não nega que algumas decisões judiciais possam claramente contrariar o preceito de que casos iguais devem ser tratados igualmente: ainda que os critérios para classificar os casos não possam ser derivados da literalidade da lei, a fundamentação fornecida para tratar a situação concreta daquele modo pode ser contestada a partir das expectativas implícitas na própria prática jurídica. Menos ainda tenta esconder que haja situações em que seja difícil separar criação e aplicação do direito, reconhecendo que, em casos-limite, a aplicação imparcial de critérios claramente preestabelecidos corresponde a um mito. Afirma, no entanto, uma função socialmente benéfica para esse mito. Se a igualdade perante a lei foi ou não respeitada em determinado caso, é algo de cuja discussão depende a própria realização do ideal de Estado de Direito: o “mito” não deve de modo algum servir para calar esse tipo de questionamento. O problema consiste em denunciar o caráter mitológico da objetividade do direito enquanto requisito da imparcialidade judicial em favor do abandono do ideal.

Não há, entre pessoas livres e iguais cujos interesses encontram-se potencialmente em conflito, possibilidade de fazer-se justiça sem a intermediação de regras jurídicas. Caso os conflitos fossem resolvidos com base no arbítrio do julgador, uma assimetria entre autoridades judiciais legiferantes e cidadãos submetidos ao arbítrio dessas autoridades se estabeleceria, minando qualquer razão para obedecer-lhes que não fosse o medo da força. O compromisso com o ideal de Estado de Direito não exige que se creia que o direito possa ser sempre e exclusivamente o império da razão. Na verdade, a exigência é muito mais fraca: consiste apenas em reconhecer que, sem a mediação do direito imparcialmente aplicado, não há espaço para as razões, apenas para a dominação pela força e para o conflito aberto entre facções.

A deslegitimação do ideal de Estado de Direito, reduzido à condição de ideologia, quando levada às últimas consequências, não resulta em justiça social (como pode resultar a denúncia em casos concretos de descumprimento do tratamento igual pelo direito ou de interpretações da lei com viés conservador), mas no aniquilamento das condições institucionais de possibilidade para a sua existência. Quando o processo judicial se torna disputa política aberta, minam-se as razões para que as partes em litígio reconheçam a legitimidade da autoridade judicial, e com isso a força volta a ser o único meio de resolução de conflitos. Derruba-se assim um mito sem que se compreenda a função civilizatória que ele exerce. A pergunta



incômoda que sempre resta não respondida pelos iconoclastas é qual seria a alternativa a ser colocada no lugar da igualdade jurídica como fundamento da ordem social, mesmo reconhecendo-a na prática como imperfeita até mesmo enquanto igualdade meramente formal.

Uma das alternativas, como veremos a seguir, ao suposto mito da igualdade jurídica, consistiu, a partir das denúncias de uma perda de substância e desenraizamento do direito, em uma tentativa de reconstituir uma ordem jurídica genuína que apenas pode contemplar aqueles que comungam de uma comunidade de destino.

3 A crítica à abstração das leis e a ascensão do pensamento contrarrevolucionário na França

A denúncia das imperfeições e das limitações da igualdade jurídica que recomenda o seu abandono enquanto ideal tende a negligenciar que ela consistiu historicamente no veículo de universalização dos direitos humanos. Procuraremos mostrar a seguir, reconstituindo sucintamente sua história, a quais caminhos pode conduzir seu abandono.

Quando a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, afirmou, em seu artigo primeiro, que “todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais não podem ser fundadas senão na utilidade comum” e determinou, em seu artigo sexto, que “A Lei é a expressão da vontade geral. [...] Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os Cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos”, presenciou-se, a bem analisar esse evento, um giro copernicano no domínio da política.

Tal giro consistiu em centralizar a discussão dos direitos em torno das esferas do Estado e dos indivíduos, extirpando sua fundação de uma certa pertinência de status: potências feudais, ordens, igrejas, burgos, privilégios de nobreza, etc. Direitos particulares podem mesmo ser atribuídos a determinados grupos, mas sempre em virtude da lei pública. São essas determinações, que se reivindicavam normativamente protegidas à mudança, que a abstração da lei quis ver suprimidas. Essa é a ideia universal de sujeito de direito que carrega consigo a noção de direito subjetivo. Não é a pertinência de um indivíduo a certa comunidade que se pretende proteger, mas sim a noção de direitos de indivíduos independentemente de sua pertinência.

O discurso de Robespierre, em 23 de dezembro de 1789, junto à Assembleia, é a consequência desse novo estado de coisas. Assim, se a lei não leva em consideração senão indivíduos que nascem e permanecem livres e iguais, e se a lei, para proteger ou punir, é igual para todos, então aos judeus não deve ser negado o direito de cidadania. Todas as dignidades, lugares e empregos públicos devem a eles ser igualmente garantidos. Eis o discurso:

“Foram-vos ditas coisas infinitamente exageradas sobre os judeus, muitas vezes contrárias à história. Como podemos lhes opor as perseguições de que foram vítimas entre diferentes povos? Pelo contrário, são crimes nacionais que devemos expiar, devolvendo-lhes os direitos imprescritíveis do homem, dos quais nenhuma potência humana poderia privá-los. Vícios e preconceitos ainda lhes são imputados; o espírito de seita e de interesse os exagera. Mas a quem podemos imputá-los, se não a nossas próprias injustiças? Depois de tê-los excluído de todas as honras, mesmo dos direitos de estima pública, deixamos a eles apenas os objetos de especulação lucrativa. Devolvamo-los à felicidade, à pátria, à virtude, restituindo-lhes a dignidade de homens e cidadãos; lembremo-nos de que nunca pode ser político, diga-se o que se disser, condenar à degradação e à opressão uma multidão de homens que vivem em nosso meio. Como o interesse social pode ser fundado na violação dos princípios eternos da justiça e da razão, que são os fundamentos de toda a sociedade humana?” (OBLIGI, 2016, cap. 2)

Em uma Assembleia dividida e reticente diante da força política de uma tal proposta, esses direitos apenas foram garantidos em setembro de 1791.



Podemos dizer que o “espírito” da revolução consistia em duas palavras: emancipar e esclarecer. Emancipar pelos direitos, fundar uma sociedade de homens livres e afirmar sua igual dignidade era seu projeto político. Pensar por si mesmo, recusar a superstição e favorecer o espírito de tolerância era tarefa do esclarecimento pela razão. Apenas a coragem de saber pode livrar-nos da servidão e ignorância. Desnecessário reconstituir aqui o modo como se consolidou esse processo em autores que, malgrado suas especificidades, norteavam seu pensamento e sua ação submetidos ao tribunal da razão. Tampouco intencionamos reconstituir os avatares das lutas que concretamente se estabeleciam no seio da sociedade francesa pela hegemonia desses ideais. O peso da reação que sucedeu à revolução é prova suficiente da mudança política, social e cultural que se pretendia.

É o que vemos, por exemplo, em Joseph de Maistre, em sua *Considération sur la France*, que, no capítulo X, ataca as teses de escritores conservadores, que alertavam para os perigos de uma contrarrevolução, como sofismas fundados no medo ou no desejo de enganar. Afirma ele:

“O casamento não é senão uma prostituição legal; não há mais autoridade paterna, não há mais medo do crime, não há mais asilo para a indigência. [...] O povo se desmoraliza da maneira mais assustadora; e a abolição do culto, combinada com a total ausência de educação pública, prepara a França para uma geração cuja própria ideia faz estremecer. [...] Não vêes que vossas instituições republicanas não têm raízes, e que elas estão somente *depositadas* em vosso solo, ao contrário das precedentes que ali estão *plantadas*. Foi preciso o machado para derrubá-las; as outras cederão com um sopro e não deixarão vestígios.” (DE MAISTRE, 1838, p. 137)

Talvez, com uma certa ousadia, pudéssemos identificar em um momento histórico específico o núcleo da tempestade que opôs, na França, revolucionários e contrarrevolucionários. Um evento catalisador de todas as forças que, desde a efetivação da revolução, travavam uma luta de vida e morte pela concretização de um projeto de civilização. Estamos falando aqui do *affaire Dreyfus*. Nele se gesta, como veremos, um combate, que não é exclusivamente francês, sobre o destino dos ideais revolucionários, e, em certa medida, republicanos, que intentavam, com sucessos e fracassos, moldar um ideal de Estado de Direito.

Trata-se de um evento que, de 1894 a 1906, polarizou a opinião pública, as instituições de Estado e mobilizou grupos sociais e posições religiosas. Nele, pode-se ver com clareza a oposição entre justiça e cidadania, de um lado, e razão de Estado e Nação, de outro⁷. Acusado de traição em favor da Alemanha por haver a ela entregue documentos militares secretos, o Capitão Alfred Dreyfus, judeu de origem alsaciana, condenado por unanimidade pelos magistrados do conselho de guerra em dezembro de 1894, foi expulso do exército e enviado perpetuamente à Ilha do Diabo, nas costas da Guiana francesa.

As sucessivas investigações de historiadores envolvidos na defesa do Capitão Dreyfus, desde as várias instruções da Corte de Cassação até a decisão de revisão de 12 de julho de 1906, levaram a um conhecimento preciso dos fatos tais como ocorreram a partir do final do verão de 1894. A inocência de Dreyfus restou provada e a razão de Estado comprovada.

Mas o que interessa nesse artigo é observar de que modo a acusação da alta traição contra Dreyfus consistia apenas em palanque para o novo nacionalismo francês. No fundo, o combate contra Dreyfus era uma luta em favor da monarquia, pela nação íntegra. O inimigo era uma república corrompida e enfraquecida pela defesa de ideais como os dos direitos do homem que carregavam consigo, como vimos, a ampliação da noção de cidadania via a noção de emancipação. A questão judaica, portanto, era uma das questões que estava no centro das discussões durante o *affaire*. A inocência ou culpa do acusado era o que menos importava para os *anti-dreyfusards*, pois tratava-se de uma questão de Estado, não de justiça.

⁷ Para indicações de leituras sobre o tema, reenviamos à imensa bibliografia fornecida por DUCLERC e SIMON-NAHUM, 2009, p. 413-432.



Como escreve Maurice Barrès em 1902: “Não preciso que me digam por que Dreyfus traiu. Em psicologia, basta-me saber que ele é capaz de trair e basta-me saber que ele traiu, o intervalo está preenchido. Que Dreyfus é capaz de trair, eu concluo de sua raça.” (BARRÈS, 1902, p. 40-41)⁸ Que o judeu seja incapaz de encarnar, aos olhos de todos aqueles que viam em Dreyfus uma ameaça à verdadeira nação francesa, homogênea e cristã, os verdadeiros valores do sangue e do solo francês, fica mais claro nessa outra passagem do mesmo Barrès: “Os judeus não têm uma pátria no sentido que nós a entendemos. Para nós, a pátria é o solo e os ancestrais, é a terra de nossos mortos. Para eles, é o lugar onde encontram seu maior interesse. Seus “intelectuais” chegam assim à sua famosa definição: “A pátria é uma ideia”. Mas qual ideia? A que lhes é mais útil; por exemplo, a ideia de que todos os homens são irmãos, que a nacionalidade é um preconceito a ser destruído, que a honra militar fede a sangue, que é necessário desarmar (e não deixar outra força que o dinheiro), etc. [...] É de uma elevada moralidade obedecer à lei. O caso de Sócrates ilustra esta concepção indiscutida. Mas eu só posso aceitar a lei com a qual o meu espírito se identifica. Quanto mais honra tenho em mim, mais me revolto se a lei não for a lei da minha raça.” (BARRÈS, 1902, p. 63-64)⁹

Haveria, portanto, um povo para quem existe uma lei fundada nas raízes, no solo da pátria. Ele “pensa” a partir de certos valores concretos e vitais que lhe são homogêneos: haveria um pensar genuinamente francês. Do outro lado, existiriam aqueles que reivindicam uma identidade abstrata, fictícia, vazia, fundada na simples forma da lei impessoal. Por ser um povo desenraizado, eles não reivindicam senão a ideia de uma pátria e de uma civilização humana, sem substância, sem rosto. Tratar-se-ia de um povo do caos, da legalidade e do formalismo abstrato que impede e luta contra a realização de um destino da raça. A norma abstrata apenas vem proteger, do exterior, os indivíduos contra a legitimidade de uma coletividade autêntica. Como diz Barrès na passagem acima citada, “Que Dreyfus é capaz de trair, eu concluo de sua raça.”

Como veremos a seguir, é na Alemanha do início do século passado que surgem as mais virulentas críticas contra a abstração e o formalismo das regras jurídicas, que não se deixam reconduzir ao solo e à ordem concreta de um povo.

4. A luta contra o Estado de Direito burguês e o normativismo abstrato

“As opiniões que, neste momento, lhes exponho, têm por base, em verdade, a condição fundamental seguinte: a vida, enquanto encerra em si mesma um sentido e enquanto se compreende por si mesma, só conhece o combate eterno que os deuses travam entre si ou — evitando a metáfora — só conhece a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos e, conseqüentemente, a necessidade de se decidir em prol de um ou de outro.” (WEBER, 2011, p. 39)

O fato do pluralismo e a impossibilidade de derivar racionalmente o critério objetivo de uma ordem social que se quereria justa, conduz, para uma doutrina que se pretende científica, à supressão em sua análise de qualquer consideração que seja externa ao seu objeto de estudo. Como afirma Hans Kelsen, em sua *Teoria Pura do Direito*, “Como teoria, quer única e exclusivamente conhecer o seu próprio objeto. Procura responder a esta questão: o que é e como é o direito? Mas já não lhe importa a questão de saber como deve ser o Direito, ou como deve ele ser feito. É ciência jurídica e não política do direito.” (KELSEN, 2000, p. 1)

⁸Adiante, na p. 211 do mesmo livro, Barrès afirma: Recordemo-nos do traidor apenas para amar aqueles que o castigaram. [...] Eles estreitaram e justificaram a fraternidade francesa. Terrível conseqüência para alguns: a questão da raça está aberta

⁹Um pouco antes, Barrès afirmava: “M. Emile Zola? Eu olho para suas raízes: este homem não é um francês [...] Nós não obtemos nossas ideias e raciocínios da nacionalidade que adotamos, e quando eu me naturalizar chinês, obedecendo escrupulosamente às prescrições da legalidade chinesa, não deixarei de elaborar ideias francesas e de associá-las em francês. Porque seu pai e a série de seus ancestrais são venezianos, Émile Zola naturalmente pensa como um veneziano desenraizado.” BARRÈS, M. (1902, p. 40-41)



Para um jurista engajado oficialmente no movimento nazista desde 1933, como Carl Schmitt¹⁰, o normativismo – identificado no positivismo jurídico, do qual Kelsen era, a seus olhos, a figura eminente – não consistia senão em um legalismo desencarnado que pretende fazer crer que a disciplina e a ordem podem se reduzir apenas à regra e à lei. Diz ele:

“É uma questão de grande alcance saber que tipo de pensamento jurídico prevalece a uma época e a um povo determinados. Diferentes povos e diferentes raças estão vinculados a diferentes tipos de pensamento, e a predominância de um determinado tipo de pensamento pode estar ligada a um domínio espiritual e, portanto, político. Há povos que, sem terra, sem Estado, sem Igreja, existem apenas na lei; para eles, apenas o pensamento normativista parece ser o pensamento legal racional, qualquer outra forma de pensar lhes parecendo incompreensível, fantástica ou ridícula.” (SCHMITT, 2001, p. 165)¹¹

Vemos, portanto, claramente, a vinculação estabelecida por Schmitt do normativismo (positivismo) com o modo de existir dos judeus. E eles seriam inimigos porque eles destroem o modo de ser genuíno do povo alemão. Eles seriam universalistas e normativistas, pois incapazes de encontrar a normatividade em uma ordem concreta (eles não têm solo, terra). Eles seriam, por essa mesma razão, cosmopolitas, porque avessos à ideia de um povo homogêneo de cuja história comum emana a normatividade que deve guiar todos os domínios da vida: uma vida *völkisch*¹².

Ao normativismo abstrato e desenraizado deve-se sobrepôr um direito superior, de uma ordem concreta, que, ao contrário da suposta impessoalidade positivista, é político. Para Schmitt, seria preciso renovar esse direito e identificá-lo ao verdadeiro povo, à comunidade autêntica, à autoridade e não à maioria, à personalidade do governante. Como afirmou Carl Schmitt em 1933, o “pensamento” do nacional-socialismo é “concreto, substancial”. (SCHMITT, 1933a, p. 47) Portanto, “um estrangeiro pode até mesmo se comportar criticamente e com astúcia, ler e escrever livros, mas ele pensa e entende de maneira diferente porque estaria disposto de modo diferente. Ele permanece em cada instante crucial de seu pensamento na condição existencial de sua própria raça”. (SCHMITT, 1933a, p. 51)

Claro, é possível imaginar regras abstratas, pré-determinadas, provendo um funcionamento previsível de relações de trocas entre os indivíduos, regras de trânsito ou horários de trens. (SCHMITT, 1933b, p. 174, 187), mas tais normas jamais serão capazes de encarnar uma ordem concreta de um povo concreto e homogêneo. “Enquanto perdura uma instituição, a sua ordem concreta, a disciplina e honra internas resistem a qualquer tentativa de normatização e regulamentação integral; elas colocam todo e qualquer legislador e toda e qualquer pessoa que aplicar a lei diante do dilema de assumir e utilizar os conceitos jurídicos concretos, dados juntamente com a instituição, ou de destruir sua própria instituição.” (SCHMITT, C. 1933b, p. 175)¹³

10 Sobre o engajamento nacional-socialista e o antissemitismo ao longo da obra de Schmitt, ver GROSS, 2000, p. 1-22.

11. Sobre a expressão “existir apenas na lei”, talvez tenhamos uma compreensão mais exata de sua dimensão (em sua versão de ‘ordem concreta’) através de uma leitura de Espinosa (ESPINOSA, 2014, cap. V, p. 106-107): “Moisés, por exemplo, não ensina os judeus como um doutor ou como um profeta a não matar e a não roubar: ordena-lhes como um legislador e como um príncipe. Nem prova pela razão a verdade desses ensinamentos; ele acrescenta aos comandos a ameaça de um castigo que pode e deve variar, como a experiência abundantemente mostra, conforme a índole própria de cada nação. É assim que, ordenando que não se cometa o adultério, tem apenas em vista a ordem pública e o interesse do Estado; se tivesse querido dar um ensinamento moral que contemplasse a tranquilidade da alma e a verdadeira beatitude dos indivíduos, ele não teria apenas condenado a ação exterior, mas também o consentimento mesmo da alma, como fez Cristo, que fornece apenas ensinamentos universais (ver Mateus, cap. V, 28).” Povo da lei significa, então, povo heterônomo, cuja simples conformidade ao comando é suficiente para a realização do dever.

12 Sobre a expressão *völkisch*, ver JOUANJAN, O. 2017, p. 74, 193-94, 242, 247, 267, 286. Na página 74, Jouanjan caracteriza sucintamente o “espírito *völkisch*. Ele é “o espírito de um povo (*Volk*), mas reconciliado e reconduzido a suas determinações raciais e culturais puras, sendo a cultura apenas a expressão do sangue da raça”.

13 Tradução ligeiramente modificada.



Mas como se poderia, seguindo essas diretrizes, efetivar um direito concreto, substancial? Para ilustrar esse ponto, citemos duas decisões judiciais das cortes alemãs à época:

1) “Um solteiro sem filhos legou toda sua propriedade à sua governanta em seu testamento. Neste patrimônio, há retratos de antepassados, sem qualquer valor de mercado. Mas a irmã do falecido quer recuperá-los para que eles não saiam da família. A lei não estabelece nenhuma reserva de herança em benefício dos colaterais. O caso deveria ser claro em um sistema jurídico comum: a irmã não tem o direito de reivindicá-los. Tal solução, entretanto, seria obviamente contrária à ordem concreta que é a família alemã, a normalidade da família, a situação normal da família alemã. Na típica família alemã, os retratos dos antepassados não deixam a família. Deve-se considerar, portanto, que a lei estabelecida tem aqui uma lacuna que deve ser preenchida com o recurso a esta lei superior imanente à vida comunitária. *A vontade não é o ato voluntário de um sujeito livre dentro dos limites da lei, mas a disposição feita por um Vollgenosse (compatriota) no interesse da comunidade: o estado “chama à responsabilidade”, post mortem, o indivíduo “que não submete seu destino ao de sua comunidade”.*¹⁴

Vemos aqui a instanciação clara do sentido de “ordem concreta”. A simples forma da lei não permite apanhar a real normatividade do caso. Ela é demasiada abstrata. A solução de subsunção não se aplica aqui, uma vez que a ordem concreta do direito de família e sucessões não se deixa apanhar desenraizado da normatividade que reside na comunidade. O pensamento separador (a saber, o pensamento positivista que separa o ser e o dever) apenas fixa em uma regra abstrata (o bem de família) aquilo que deve pertencer a uma ordem familiar vivida. Esse é o sentido da expressão acima: “A vontade não é o ato voluntário de um sujeito livre dentro dos limites da lei”. O direito legislado, portanto, é opaco à ordem *völkisch* (salvo para as leis de trânsito). O direito subjetivo do testador é uma ilusão do Estado de Direito burguês, que não é senão um Estado da lei. Ele seria, portanto, um direito degenerado!

2) No caso perante o Reichsgericht¹⁵ em 9 de dezembro de 1936, um judeu foi encontrado pela polícia em seu apartamento com uma “mulher ariana” consentidamente nua. O ato sexual não tinha sido praticado. O parágrafo 2 da lei de 14 de novembro de 1935 - a Lei de Nuremberg sobre a “Proteção do Sangue e da Honra Alemã” - proíbe “relações fora do casamento” entre pessoas de “raça” judia e os nacionais “alemães ou aparentados pela raça”. O parágrafo 11 do decreto de aplicação desta lei especifica que a noção de “relações fora do casamento” deve ser entendida exclusivamente como “relações sexuais”.

A decisão da corte foi, em síntese, a seguinte: “Seria contrário ao espírito da lei, bem como ao bom senso popular, deixar impune a vergonha feita à raça quando cometida por atos desta natureza e incitar, desta forma, a prática de atos contra a natureza em formas que não são análogas às relações sexuais *stricto sensu*.” Ou seja, a interpretação extensiva do direito penal se justifica na medida em que o que se quer aqui proteger é a ordem moral concreta do povo, da comunidade alemã. Sobre o direito penal alemão da ordem concreta, Schmitt afirmava que, ao princípio normativo abstrato “*nullum crimen nulla poena sine lege*” deveria suceder o princípio “*nullum crimen sine poena*” (SCHMITT, 1934, p. 693). Esse direito penal, portanto, é prospectivo na medida em o crime pode ocorrer antes mesmo do cometimento do ato: “Pois uma vontade maligna não designa apenas um delinquente em potência, mas já um inimigo real. E é sobre isso que a lei penal liberal é cega.” (JOUANJAN, 2017, p. 199).

Alguns meses antes, Schmitt havia já discorrido acerca de uma outra arma destinada a vencer as barreiras do normativismo em direção a uma interpretação autenticamente *völkisch*: as cláusulas gerais. Tais cláusulas, “como ‘boa-fé’, ‘bons costumes’ etc. não são referidos à sociedade contratualista burguesa, caracterizada pelo individualismo, mas aos interesses da totalidade do povo [*Volksganze*], todo o direito se transforma efetivamente, sem que se faça necessário alterar uma única lei ‘positiva’” (SCHMITT, 1933b, p. 209-210). Para a aplicação dessas cláusulas gerais, portanto, os princípios do nacional-socialismo são determinantes. Eles podem mesmo ser reconduzidos a uma afirmação de Schmitt que, em seu discurso de encerramento

14 Citado a partir de JOUANJAN, 2006, p. 10. Essa decisão é retirada do livro do jurista nazista Karl Larenz (LARENZ, C. 1938, p. 32 e seg.), *Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1938, p. 32 e seg. Grifo nosso

15 Citado a partir de JOUANJAN, 2006, p. 10, p. 11-12. Reproduzido na mesma obra de Larenz.

do Congresso de Professores Universitários da Federação Nacional-Socialista de defensores do direito (*Rechtswahrer*), ocorrido entre 3 e 4 de outubro de 1936, sobre o tema: “O Judaísmo na ciência do direito”, afirmou: “Lutando contra o judeu, luto pela obra do Senhor.” (SCHMITT, 2003, p. 180)¹⁶

Conclusão

Quisemos apresentar neste artigo os caminhos que podem tomar o abandono das promessas do Estado de Direito. O que se segue à denúncia de sua pretensa hipocrisia (de seu ideal de imparcialidade e legalidade)? Seus críticos estão corretos em afirmar que a ordem jurídica pode reproduzir iniquidades e falhar grotescamente em assegurar a imparcialidade das decisões judiciais. O que se ganha quando se assume que a submissão da política ao direito é apenas uma ideologia que mascara a luta pela hegemonia? Resposta: ou se instrumentaliza o direito, não reconhecendo nenhum valor na igualdade formal que ele propicia, e passa-se a mirar nas regras apenas o caminho para a realização de um projeto político, ou se assume a facticidade da luta de facções.

Quisemos mostrar que há um germe civilizatório na ideia de império da lei, de sua forma e abstração. Em um direito concreto, que encontraria sua normatividade em uma ordem vivida, em que ser e dever se confundem, haverá sempre “os de dentro e os de fora”, a homogeneidade e sua degenerescência. A forma, a abstração da lei, todavia, ao separar-se de suas determinações concretas, i.e., ao autonomizar-se de uma suposta normatividade que lhe seria heterônoma, barra o caminho a que reivindicações de “autenticidade” se vejam reintroduzidas na própria lei. Isso seria o caso, por exemplo, se, ao invés da forma jurídica de “testador”, “comerciante” ou na proibição de “relações sexuais fora do casamento”, passássemos a denunciar a hipocrisia de sua vacuidade e a exigir sua reinterpretação a partir da reivindicação de encarnação dos interesses genuínos dos oprimidos ou conforme a concretude de um povo homogêneo. Teríamos, então, que observar, para além da forma, quem é o testador, de que comerciante se trata, quem manteve relações sexuais fora do casamento. A razão nos aponta e a história nos mostra em que tudo isso pode resultar. Enfim, o ideal de Estado de Direito é uma promessa de civilidade. Sem ele, vemos apenas a força.

Referências bibliográficas

BARRÈS, Maurice. 1902. *Scènes et doctrines du nationalisme*. Paris. Felix Juven éd.

CAVELL, Stanley. 1999. *The claim of reason*. New edition. New York: Oxford University Press.

DE MAISTRE, Joseph. 1838. *Considérations sur la France suivi de l'Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*. Bruxelles : Société Nationale Pour la Propagations de Bons Livres.

DUCLERC, Vincent. e SIMON-NAHUM, Perrine. 2009. *Les événements fondateurs. L'affaire Dreyfus*. Paris: Armand Collin.

ESPINOSA, Baruch. 2014. *Traité théologico-politique*. Paris : Garnier.

FREEMAN, Samuel. 2018. *Liberalism and distributive justice*. New York: Oxford University Press.

GROSS, Raphael. 2000. *Carl Schmitt et les juifs*. Paris: PUF.

¹⁶ Schmitt termina seu discurso com essa citação de Hitler em seu livro *Mein Kampf*. Como lembra o tradutor, Schmitt, em sua entrevista a Maurizio Fioravanti, “Un giurista davanti a se stesso”, *Quaderni costituzionali*, III, no. 1, 1983, p. 13, lembra que “Durante este período também organizei um colóquio sobre o Judaísmo e a ciência jurídica que ainda hoje é interessante e tem sua própria validade.”



- HART, Herbert L. A. 2012. The concept of law. Third edition. Oxford: Oxford University Press.
- HAYEK, Friedrich. 2011. The constitution of liberty. The definitive edition. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAYEK, Friedrich. 2013. Law, legislation and liberty. London: Routledge.
- JOUANJAN, Olivier. 2017. Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi. Paris: PUF.
- _____. 2006. Justifier l'injustifiable. Paris: Astéris, n. 4, 2006.
- KELSEN, Hans. 2000. Teoria Pura do Direito. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- LARENZ, C. Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1938.
- OBLIGI, Cécile. 2016. Robespierre, La probité revoltante. Paris: Belin ed. Acessado em 30/06/2022.
- RAWLS, John. 2005. Political liberalism. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- SCHMITT, Carl. 1933a. State, Movement, People. Corvallis: Plutarch Press
- _____. 1933b. Sobre os três tipos de pensamento jurídico. In MACEDO, R. P. Carl Schmitt e a fundamentação do direito. São Paulo: Max Limonad.
- _____. 1934. Der Weg des deutschen Juristen, Deutsche Juristen-Zeitung, 1934.
- _____. 1936 La Science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif. Paris : Cités, n.14.
- SCHMITT, Carl. 2001. Sobre os três tipos do pensamento jurídico. São Paulo: Max Limonad.
- UNGER, Roberto. 1986. The critical legal studies movement. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- UNGER, Roberto. 2015. The critical legal studies movement. London: Verso.
- WEBER, Max. 2001. A Ciência como Vocação São Paulo: Cultrix.

De Saquarema a Apipucos: Gilberto Freyre, “revolucionário conservador”

From Saquarema to Apipucos: Gilberto Freyre, “conservative revolutionary”

Helga da Cunha Gahyva
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - IFCS

“O passado nunca foi; o passado continua.”

(Freyre, 1950: 83).

“Este era o país das conciliações...”

(Lampedusa, 2017:38).

Resumo: O artigo recupera a recomendação de Oliveira Vianna, formulada a partir dos anos 1920, quanto à necessidade de pesquisas voltadas para a compreensão do “país real”, com o intuito de mostrar como, na geração seguinte, a de 1930, foi Gilberto Freyre seu mais empenhado continuador. Se o primeiro precariamente avança sobre suas próprias sugestões, o pernambucano, ao valorizar o passado colonial brasileiro, consegue romper com certa “sociologia da ausência” presente em trabalhos de alguns de seus contemporâneos. Neste esforço, Freyre constrói obra inaugural marcada por elementos inovadores. Sustento a hipótese segundo a qual tais aspectos revolucionários podem ser parcialmente interpretados à luz de sua adesão a pressupostos conservadores.

Palavras-chave: Oliveira Vianna - Gilberto Freyre – colonização – identidade nacional – realidade brasileira – conservadorismo

Abstract: The article recovers Oliveira Vianna’s recommendation, formulated in the 1920s, regarding the need for research aimed at understanding the “real country”, in order to show how, in the next generation, that of 1930, Gilberto Freyre was his more committed continuator. If Vianna precariously advances on his own suggestions, the Pernambucan, by valuing the Brazilian colonial past, manages to break with a certain “sociology of absence” present in the works of some of his contemporaries. In this effort, Freyre builds an inaugural work marked by innovative elements. I support the hypothesis that such revolutionary aspects can be partially interpreted in function of their adherence to conservative assumptions.

Keywords: *Oliveira Vianna – Gilberto Freyre – colonization – national identity – Brazilian reality – conservadorism*

“Se quisermos que tudo continue como está, é preciso que tudo mude” – esta célebre sentença de Tomasi di Lampedusa (LAMPEDUSA, 2017, p. 31), repetida não poucas vezes em estudos sobre o pensamento conservador, contribui à compreensão da expressão presente no subtítulo deste artigo, tomada de empréstimo à conferência realizada por Gilberto Freyre, em 1949, por ocasião do centenário de seu dileto conterrâneo: “Joaquim Nabuco foi sempre, *contraditoriamente*, um revolucionário conservador” (FREYRE, 1950, p. 159, grifos meus).

A convicção do personagem de *O Leopardo* problematiza o advérbio destacado por Freyre: seria essa expressão impreterivelmente paradoxal? Ou, como sugere o siciliano, certas mudanças seriam fiadoras da permanência? Ora, desde Edmund Burke, sabe-se que, a despeito da polissemia abrangida sob o rótulo “conservadorismo”, seus adeptos desejam mais controlar o ritmo e a direção das transformações do que impedir as alterações na ordem social (GAHYVA, 2017, p. 315). Neste sentido, não seria necessariamente incongruente a coexistência, em um indivíduo, de traços revolucionários e conservadores, tal como o próprio Freyre, na mesma conferência, admite:

“Joaquim Nabuco parece ter compreendido que, em tais épocas, cabe aos homens de responsabilidade intelectual ou política, mesmo quando revolucionários na substância, serem conservadores de formas e de ritos para que dentro desses ritos se processem menos crua e violentamente alterações necessárias ao melhor ajustamento entre os homens” (FREYRE, 1950, p. 151).

Nabuco, enfim, “soube adaptar-se ao duplo papel que sentiu ou julgou ser reclamado dele pelas *circunstâncias*” (FREYRE, 1950, p. 158, grifos meus). Em outros termos, ele fora dotado daquela mesma qualidade atribuída, em *Casa-Grande & Senzala* (1933), aos colonizadores portugueses: a plasticidade (FREYRE, 2003; 1950, p. 158). Trata-se de singular capacidade de se adequar às conjunturas, formadora, em última instância, da habilidade para equilibrar antagonismos constitutiva, segundo Freyre, da identidade nacional brasileira. O abolicionista seria, assim, típico representante do “mundo que o português criou” (FREYRE, 1940).

Não é tão distante o caminho entre Massangana e Apipucos - não à toa, a própria obra de Freyre pode ser interpretada como exemplo daquela aptidão para conciliar opostos (GAHYVA, 2010). Desenha-se, aqui, o objetivo deste artigo: identificar como fora Gilberto também, ao seu modo, revolucionário e conservador. Subjaz a essa meta a hipótese segundo a qual seus ímpetus renovadores derivam - não exclusivamente nem de forma contraditória - de sua adesão a pressupostos conservadores.

Para dar cabo da tarefa, inicio a discussão resgatando alcances e limites da demanda de Francisco José de Oliveira Vianna quanto à necessidade de analisar a “cultura política” (VIANNA, 1955) legada pela colonização da América lusitana. Na sequência, analiso a aderência de seu pleito entre três autores centrais da “geração dos anos 30” (MELLO, 2007, p. 191): Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr. e Freyre, com o intuito de mostrar que se, dentre eles, o último percorreu com mais acuidade certas trilhas abertas por Oliveira Vianna, foi sobretudo - mas não somente - por ambos compartilharem a mesma estrutura mental objetiva (MANNHEIM, 1982, p. 108)¹: o conservadorismo. Concluo o artigo mostrando como

1 Aproximar Vianna e Freyre, nesse aspecto específico, não significa ignorar divergências aqui apenas indicadas. Por um lado, se o primeiro foi próximo ao postulado da desigualdade entre as raças (VIANNA, 1959), apostando no processo de arianização como mecanismo privilegiado para a futura construção da identidade nacional (AZEVEDO, 1962, p. 76), o pernambucano sustentava na diferenciação entre raça e cultura o argumento desenvolvido em *Casa-Grande & Senzala* (FREYRE, 2003, p. 32), procedimento decisivo para sua defesa da formação, ainda durante o período colonial, de uma identidade nacional positiva. Por outro prisma - e como será brevemente sugerido mais adiante -, eles se filiam a diferentes vertentes do conservadorismo brasileiro: mesmo compartilhando aspectos comuns, aqui privilegiados, a proposta reformadora de Vianna atribui protagonismo ao poder público (RICÚPERO, 2010, p. 82-83), enquanto Freyre “recusa claramente qualquer papel demiúrgico ao Estado” (COSTA, 1992, p. 232), filiando-se a certo tipo de conservadorismo recentemente denominado culturalista (LYNCH e PAGANELLI, 2017, p. 881-882).

o apego às circunstâncias, derivado dessa ideologia, contribuiu para o caráter revolucionário atribuído à *Casa-grande & Senzala* (1933) por parte significativa de seus primeiros críticos (FONSECA, 1985). Gilberto, ele, também *revolucionário conservador*.

Desde seus primeiros livros, publicados nos anos 1920, insistia Oliveira Vianna na necessidade de uma reorientação metodológica nos estudos sobre a formação nacional brasileira. O impacto de seus argumentos tornou bastante conhecida sua demanda pela investigação das instituições sociais e políticas do “país real”, em oposição ao “país legal”. Com a primeira expressão, ele apontava para a importância de arranjos institucionais adaptados aos hábitos e costumes dos três grupos que compunham a população brasileira. Trata-se de recomendação clássica e fundadora da filosofia conservadora: “São as circunstâncias – circunstâncias que alguns julgam desprezíveis – que, na realidade, dão a todo princípio político sua cor própria e seu efeito particular” (BURKE, 1997, p. 50), assegurava Burke em suas *Reflexões sobre a Revolução em França*. No caso de Oliveira Vianna, aqueles que desprezavam as circunstâncias eram os liberais utópicos que, com a constituição republicana de 1891, reprisavam o vício histórico de atrelar os destinos da nação às regras do “país legal”. O resultado do hiato entre os valores orientadores da vida do “povo massa” e o comportamento das elites políticas cosmopolitas justificava-se por meio de argumento caro à retórica conservadora: atribuir direitos políticos a homens carentes de direitos civis não lhes aumentava a liberdade, pois tinha como efeito perverso (HIRSCHMAN, 1996, p. 16, 44-47)² o fortalecimento das oligarquias locais.

O argumento de Oliveira Vianna não era inédito. Retomava, na conjuntura da Primeira República, as críticas de Visconde do Uruguai à experiência descentralizadora da Regência (BRANDÃO, 2007, p. 35; COSER, 2008, p. 202-208). Para ambos, hábitos e costumes precediam as instituições, pois as determinações legais são geralmente impotentes quando se trata de reformar a sociedade. As transformações sociais, necessariamente lentas e graduais, só rendem bons frutos quando as ideias abstratas passam pelo crivo da realidade nacional (FERREIRA, 1999, p. 180; CARVALHO, 2002, p. 436-438), ou seja, quando submetidas às circunstâncias.

Em sua obra inaugural, *Populações Meridionais no Brasil*, Oliveira Vianna já alertava para o fato de que “entre nós, liberalismo significa, praticamente e de fato, nada mais do que caudilhismo local ou provincial” (VIANNA, 1987, p. 212, grifos originais). Para escapar dessa consequência não intencional, era necessária uma nova orientação metodológica que desse as costas às abstrações, ignorando leis e constituições, e curvando-se à “Constituição viva” (VIANNA, 1987, p. 283), aquela efetivamente praticada pelo “povo massa”, a despeito dos desejos e decretos dos juristas liberais.

A necessidade de adaptar noções abstratas às circunstâncias históricas foi repetida à exaustão nos demais trabalhos de Oliveira Vianna, de modo que, em 1949, ao publicar sua grande obra de síntese, *Instituições Políticas Brasileiras*, ele permanecia alerta às divergências entre o direito público, elaborado pelas elites, e o praticado pelo povo massa (VIANNA, 1955, p. 35). Aquela convicção embasa seu programa de pesquisa, iniciado em seu livro sobre as populações do Centro Sul - os matutos (BRANDÃO, 2001, p. 301):

“Fizemos um estudo concreto, objetivo, realístico – direi melhor, naturalístico – das instituições políticas, isto é, consideramos estas instituições ao vivo, tais como o povo as praticava realmente na sua vida quotidiana, tais como elas surgiram ou brotaram do seio da sociedade matuta – de dentro do povo, – como de dentro de uma

2 Sob o ponto de vista da tese do efeito perverso, “qualquer ação deliberada para melhorar alguma característica essencial da ordem política, social ou econômica serve apenas para agravar o exato aspecto que se deseja atenuar” (HIRSCHMAN, 1996, p. 16).

●
●

árvore, da intimidade do seu seio, surge, pela transfiguração da sua seiva, a enflorescência colorida, que a recobre” (VIANNA, 1987, p. 283).

Mais acima, associamos o apego às circunstâncias ao nome do fundador do conservadorismo moderno, Burke. Sua condenação à plataforma racionalista, cara aos revolucionários franceses, baseada na oposição entre experiência e razão, inaugura um pressuposto básico da interpretação conservadora: o apelo ao concreto (MANNHEIM, 1982, p. 117-118). Avesso, por princípio, às sugestões hipotético dedutivas, o publicista irlandês censura a crença revolucionária no “homem em geral”.

Pouco tempo depois da publicação de suas *Reflexões*, esse sujeito supostamente tributário de direitos universais foi alvo da crítica de Joseph de Maistre. Em suas *Considerações sobre a França*, obra na qual “pela primeira vez no próprio continente e na própria língua dos revolucionários, o pensamento se esforça para enfrentar a radicalidade da Revolução” (MANENT, 1993, p. 733), a utopia do “homem em geral” converteu-se na ilusão daqueles que pretendiam substituir a diversidade histórica por uma questionável noção geométrica da vida social (MAISTRE, 2010, p. 180).

Não cabe no escopo deste artigo investigar os desdobramentos posteriores desse argumento. Interessante pensar como, não obstante as especificidades de nosso “conservadorismo difícil” (RICÚPERO, 2010), a linhagem conservadora brasileira, (BRANDÃO, 2007, p. 46) inaugurada por Uruguai e retomada por Oliveira Vianna, compartilha com o conservadorismo europeu a pretensão realista, isto é, a autoproclamada capacidade de *ver a vida como ela é*. No caso do jurista fluminense, isso fica claro na distinção que faz entre “idealismo utópico” e “idealismo orgânico”: enquanto este pressupõe conhecimento efetivo das circunstâncias, o outro expressa aspirações políticas em descompasso com a realidade social.

Oliveira Vianna, entretanto, apenas sugeriu, mas não chegou a cumprir seu próprio programa. Dito de outro modo, se sua reflexão foi espécie de divisor de águas nos estudos sobre a época colonial (WEHLING, 1993); se é verdade que ele se preocupou de modo singular com a história das nossas instituições políticas, recusando uma narrativa baseada tão somente em grandes nomes e efemérides, tampouco chegou a dar o passo que tão intensamente sugere. No *addendum* a *Populações Meridionais do Brasil*, por exemplo, o saquarema cria deduzir a psicologia política das populações do Centro Sul do estudo da estrutura e da evolução de suas instituições políticas, desprezando, para compreendê-la “dados etnográficos (...), sobre os costumes e tradições populares” (VIANNA, 1987, p. 282). Oliveira Vianna acreditava ser capaz de realizar seu objetivo de penetrar nas entranhas do “país real” abstraindo uma dimensão que, segundo ele, não exerceu “nenhuma influência na formação dos sentimentos e ideais políticos do homem do centro-sul” (VIANNA, 1987, p. 283).

Esse passo a quem levou o macaco a morder o próprio rabo. O erudito da Alameda São Boa Ventura, crítico ferrenho daquelas utopias liberais orientadas por um equivocado senso de dever ser, acabou por interpretar os hábitos e costumes das classes populares a partir de um modelo que lhe era francamente alheio. Limitando-se deliberadamente às instituições políticas, e orientado por pressupostos deterministas, Oliveira Vianna só conseguiu enxergar a vida cotidiana do “país real” sob o filtro de seu próprio – e inconfessável – “país ideal”. Segue-se daí que, se a família fazendeira do IV século representa a mais bela escola de educação moral de nosso povo, a família plebeia é aquela cujo “princípio de organização é a mancebia, a ligação transitória, a poliandria difusa, que dissolve o poder do *pater-famílias*, dissolução esta que tem como consequência a maior parte das falhas morais do baixo povo dos campos” (VIANNA, 1987, p. 49).

Enquanto “Oliveira Vianna grassava ao final da década de 20” (CARVALHO, 1993, p. 13), apenas no decênio seguinte surgiram “condições para realizar, difundir e ‘normalizar’ uma série de aspirações,



inovações, pressentimentos gerados no decênio de 1920” (MELLO E SOUZA, 1989, p. 181). Antônio Cândido, tanto no seu famoso prefácio a *Raízes do Brasil* (1997), como em *A Revolução de 1930 e a cultura* (1989), mostrou como o contexto inaugurado com a Revolução de 1930 produziu um “sopro de radicalismo intelectual e análise social” (MELLO E SOUZA, 1997, p. 9) no qual a “realidade brasileira” foi alçada à condição de “um dos conceitos chave do momento” (MELLO E SOUZA, 1989, p. 189). O período foi marcado por empreitadas intelectuais que, baseadas em instrumentais conceituais e metodológicos originais, empenharam-se em perscrutar o passado nacional para compreender os impasses do presente e batalhar por projetos de futuro. Esses esforços criaram *Casa-grande & Senzala*, *Raízes do Brasil* (1936), de Buarque de Holanda e *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Prado Jr.³. Em tom memorialístico, Cândido recupera o impacto da recepção dessas três narrativas entre aqueles jovens que, como ele, se identificavam com orientações ideológicas à esquerda do espectro político:

“Para nós, os três autores citados foram trazendo elementos de uma visão do Brasil que parecia adequar-se ao nosso ponto de vista. Traziam a denúncia do preconceito de raça, a valorização do elemento de cor, a crítica dos fundamentos ‘patriarcais’ e agrários, o discernimento das condições econômicas, a desmistificação da retórica liberal” (MELLO E SOUZA, 1995, p. 11).

Em qual medida, contudo, tais estudos teriam dado aquele passo almejado, mas não percorrido, por Oliveira Vianna? O “intuito anticonvencional” (MELLO E SOUZA, 1997, p. 9) que os animava teria lhes possibilitado efetiva aproximação do “país real”?

Intuição semelhante, mas não idêntica, foi discutida por Ronaldo Vainfas. Em artigo publicado em 1999, ele fez de Freyre o herdeiro direto da recomendação de Karl Von Martius quanto à forma “*Como se deve escrever a história do Brasil*” (1844). Se nos anos 1840, o naturalista austríaco afirmava que o cruzamento entre as três raças formadoras da nação compunha a base para a compreensão da história brasileira, apenas nos anos 1930, com *Casa-Grande & Senzala*, a miscigenação converteu-se de problema moral ou patológico em questão de investigação. “A despeito de generalizações abusivas, intuições subjetivas e outros falsetes” (VAINFAS, 1999, p. 12), ao privilegiar o tema da miscigenação, Freyre “encarou sem pejo a questão da sexualidade (...) sem associá-la ‘jesuiticamente’ ao pecado da luxúria, evitando ‘criminalizar’ os degredados e associar a embriaguez sexual do primeiro século a perversões de qualquer tipo” (VAINFAS, 1999, p. 6).

Também inspirado naquele prefácio de Cândido, Vainfas compara o pernambucano a Buarque de Holanda e Prado Jr.: as citadas obras desses dois autores compartilhariam a preocupação freyreana em levar a cabo o projeto enunciado por Martius? Em outros termos, e para permanecer na trilha sugerida por este artigo, teriam eles ido além do “país legal”? Ora, no seu esforço de atrelar a problemática identidade nacional brasileira ao personalismo ibérico, o primeiro afirmava: “Podemos dizer que de lá [*Ibéria*] nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a esta forma” (HOLANDA, 1997, p. 40). Trata-se de perspectiva que, evidentemente, despreza o valor das contribuições culturais dos povos não ibéricos na formação nacional brasileira⁴.

Interpretação semelhante adotou Prado Jr.: sua contundente crítica à escravidão moderna, por exemplo, o conduz à convicção segundo a qual a “contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira

3 O livro de Prado Jr., apesar de publicado em 1942, pode – e deve – ser inserido no mesmo movimento de renovação intelectual iniciado nos anos 1930. Por um lado, porque tal “sopro de radicalismo intelectual (...) não foi, apesar de tudo, abafado pelo Estado Novo” (MELLO E SOUZA, 1995, p. 11). Por outro lado, *Formação do Brasil contemporâneo* foi antecedido por outra obra do mesmo autor, publicada em 1933, *Evolução política do Brasil*, considerada “a primeira tentativa de síntese de nossa história baseada no marxismo” (MELLO E SOUZA, 1995, p. 11).

4 Refiro-me, exclusivamente, a *Raízes do Brasil*. Como mostra Vainfas, Buarque de Holanda, em *Caminhos e fronteiras* (1957), “elaborou texto definitivo sobre a importância da cultura indígena na formação do Brasil” (VAINFAS, 1999, p. 9-10).



é, além daquela energia motriz, quase nula” (PRADO JR., 2008, p. 270). Assim, como já observou o autor de *O Trópico dos pecados*, se Buarque de Holanda “avançou pouco em relação ao problema da miscigenação” (VAINFAS, 1999, p. 6), “Caio Prado não fez senão reiterar preconceitos antigos. Suas posições (...) não constituem novidade alguma em relação ao que se escrevia (...) sobre a má progênie do povo brasileiro” (VAINFAS, 1999, p. 7).

Não se trata, aqui, de recusar as decisivas contribuições desses dois autores para o campo do pensamento social brasileiro, em um esforço tacanho de jogar fora a criança com a água da bacia, mas de sugerir que a miopia compartilhada em relação à contribuição cultural das camadas populares se explica, em parte, pelo fato de tanto *Raízes do Brasil* quanto *História do Brasil contemporâneo* serem obras que, grosso modo, se voltam ao passado para explicar os fracassos do presente. Trata-se, em ambos os casos, da denúncia das amarras que impedem a plena realização da democracia em solo brasileiro – ainda que, é claro, Buarque de Holanda e Prado Jr. possuíssem concepções diversas de democracia. São narrativas animadas pelo afã de transformações sociais que envolvem a crítica aguda ao passado a partir de concepções relativamente bem definidas de devir. Neste sentido, tanto os pressupostos weberianos do autor de *Visões do Paraíso* (MONTEIRO, 1999, p. 47-89) quanto o marxismo caro a Caio Prado (BARREIRO, 1989, p. 101-105) os conduziram à produção de certa “sociologia da ausência”, derivada de concepções idealizadas de “boa sociedade”. Parafrazeando Oliveira Vianna, eles permaneceram, em certo sentido, presos a um país ideal.

Freyre também se volta ao passado para iluminar a fisionomia do presente, mas parte de perspectiva alternativa sobre o lugar da tradição na explicação dos destinos do país (BASTOS, 2008, p. 227-228). E é a partir deste lugar que, creio, ele consegue, ao contrário dos seus dois contemporâneos, levar adiante, a seu modo, o programa pragmático enunciado por Oliveira Vianna. Se Buarque e Holanda e Prado Jr. insistem, de formas diversas, na denúncia das raízes que nos prendem a um nefasto passado, Freyre reverencia o elo burkeano entre os vivos, os mortos e os que vão nascer. Trata-se menos de apelo nostálgico ao passado do que daquele considerável apreço em relação à determinada ordem social que provoca a disposição “a usar e gozar aquilo que está disponível, mais do que a desejar ou procurar outra coisa” (OAKESHOTT, 1999, p. 21).

Ao construir uma original interpretação do período colonial brasileiro ancorada em continuidades; ao privilegiar a dimensão do consenso em oposição àquele da ruptura (FERREIRA, 1996, p. 246), Freyre conseguiu resgatar, em tempos pregressos, o processo contraditório de construção de uma identidade nacional positiva, fornecendo à nação um passado que não a condenava a apenas se realizar no futuro (ARAÚJO, 2005, p. 26-28). Ou seja, em lugar de questionar o que nos faltaria, procurou destacar a importância daquilo que, segundo ele, temos sido. Ao fazê-lo, empreendeu esforço intensivo para compreender vozes até então tradicionalmente silenciadas (CARNEIRO, 1985, p. 244; CORRÊA, 1985, p. 224), especialmente no que se refere aos domínios comumente associados à esfera privada: o cotidiano das relações familiares e sexuais.

A “propensão etnográfica” (RIBEIRO, 2001, p. 23) de Freyre relaciona-se, sem dúvida, ao impacto decisivo, em sua formação, da antropologia praticada por Franz Boas. Tal vínculo, entretanto, não traz prejuízos ao argumento aqui desenvolvido. Em primeiro lugar, pelo substrato conservador do culturalismo norte americano, destacado por Darcy Ribeiro em seu prólogo à edição venezuelana de *Casa-grande & Senzala*:

“Para não ser revolucionária, a antropologia de Boas e de seus tantos discípulos pagou o preço de não versar teoria alguma. (...) um culturalismo antievolutivo e exacerbado no seu relativismo, mas generoso e compreensivo no entendimento das sociedades menos complexas e das raças perseguidas” (RIBEIRO, 2001, p. 23).

Por outro lado, mesmo reconhecendo a importância do impacto da antropologia boasiana em sua obra inaugural (FREYRE, 2003, p. 31-32), Freyre optou pela pluralidade metodológica (RIBEIRO, 2001, p. 27). Assim, a despeito dos tributos pagos ao mestre, ele não aderiu à sua contribuição no mesmo grau em que o fizeram Buarque de Holanda e Prado Jr. em relação ao weberianismo e ao marxismo, respectivamente. O pernambucano manteve-se sempre fiel ao “pluralismo metodológico” (LIMA, 2010, p. 40), presente já nas primeiras páginas de *Casa-Grande & Senzala*, quando recorre ao materialismo histórico (FREYRE, 2003, p. 32).

Ele atribuía sua recusa a aderir integralmente a determinada corrente de pensamento à sua antipatia por sectarismos (FREYRE, 1950, p. 29). Gilberto seria, tal como Nabuco, exemplo da plasticidade lusitana reinventada nos trópicos por meio da miscigenação. Um herdeiro, enfim, daquele talento para equilibrar antagonismos que, a se considerar sua trilogia sobre a formação nacional brasileira, possibilitou que, no país, as soluções de consenso predominassem sobre as de ruptura; que *as coisas mudassem para que tudo permanecesse o mesmo* - processo exemplarmente ilustrado, em *Ordem e Progresso*, pela constatação segundo a qual a República fora a continuidade sociológica do Império (FREYRE, 1990, p. XLVIII).

A disposição conservadora de Freyre, aquela que o leva a “preferir o conhecido ao desconhecido, o que foi experimentado ao que não o foi” (OAKESHOTT, 1999, p. 22) vincula-se também, mas não exclusivamente, aos seus elos genealógicos com a aristocracia açucareira do Norte agrário - “o olho que olha é olho dos que veem ainda do lado de cima” (RIBEIRO, 2001, p. 24,). Mas, se “é possível interpretar a nostalgia da raiz portuguesa em Oliveira Vianna e Gilberto Freyre como uma atitude intelectual de cunho conservador” (MELLO E SOUZA, 2008, p. 32), há de se considerar, no caso do primeiro, a mudança na apreciação dos proprietários rurais quando passa das duas primeiras partes para terceira de *Populações Meridionais do Brasil*: nos embates entre as aristocracias rurais e a progressista burocracia estatal, os grandes proprietários tornam-se caudilhos territoriais resistentes à obra progressista da Coroa, cujo privatismo excessivo precisa ser domesticado (CARVALHO, 1993, p. 31-32).

Freyre, em oposição, não oscila. Em *Sobrados e Mucambos*, mostra como, a despeito de seu enfraquecimento, as disposições de conduta gestadas no seio do patriarcalismo colonial permaneceram diques à questionável obra de “reeuropeização” iniciada com a transmigração da Corte (FREYRE, 2003b, p. 78) – exatamente naquele momento quando, para Oliveira Vianna, os senhores rurais converteram-se em problema. Assim, enquanto o fluminense se manteve filiado à vertente conservadora forjada na reação dos saquaremas à Regência, aquela que atribui ao Estado forte e centralizado a tarefa de simultaneamente educar o “povo massa” e as “oligarquias brancas” (VIANNA, 1974, p. 23), Freyre permaneceu mais próximo ao conservadorismo europeu, refratário às intervenções estatais (RICÚPERO, 2010, p. 90). Por este prisma, *Casa-Grande & Senzala* pode ser interpretada como narrativa que, no contexto de crise da república oligárquica, tinha sua “moral da história”:

“(…) os velhos setores da sociedade detêm uma sabedoria que lhes permite organizar a sociedade de modo a evitar rupturas que afetassem o equilíbrio social. Portanto, naquela ocasião – década de 30 -, os grupos tradicionais, momentaneamente aliados da direção política, deveriam estar presentes na nova configuração de poder” (BASTOS, 2004, p. 222-223)

Considerações finais:

Eloy Pontes, em 1943, já destacava o conteúdo conservador da reflexão de Freyre (PONTES, 1985, p. 212). Esta interpretação, intensificada na segunda metade do século XX (GAHYVA & DIANA, 2020), não ofuscou a convicção, entre parte significativa dos primeiros leitores do livro de 1933, de que se tratava de obra inovadora, dotada, segundo o já citado prefácio de Cândido, de “força revolucionária” (MELLO E SOUZA, 1997, p. 10). Para eles, *Casa-Grande & Senzala* rompia com a polarização, característica da

Primeira República, entre aqueles que apontavam para a inevitável degeneração de uma nação miscigenada e os que viam no “branqueamento” a otimista possibilidade de ingresso do país no concerto das nações civilizadas (FONSECA, 1985).

Ao invés de pensar essas duas chaves de leitura como excludentes, optei, neste artigo, por considerá-las complementares: o viés conservador da reflexão de Freyre contribuiu para torná-lo refratário a teorias gerais e abstratas, acirrando seu talento etnográfico e permitindo-lhe enxergar aquém do “país real”. Não obstante suas divergências, o mestre de Apipucos adentrava aqueles caminhos sugeridos pelo último dos Saquaremas, Oliveira Vianna. Em *Casa-Grande & Senzala*, enfim, ele lançava inéditas luzes e, mesmo, propunha um plano de pesquisas sobre seu “país real”⁵ – não obstante a ambição de revelar o “país real”.

Referências bibliográficas:

ARAÚJO, R. 1994. *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

AZEVEDO, T. 1962. “Gilberto Freyre e a reinterpretção do mestiço”. In: *Casa-Grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil*. Comemorativos do 25º aniversário da publicação desse seu livro. Rio de Janeiro: José Olympio, p. 74-78.

BARREIRO, J. C. 1989. “A memória do trabalho”. In: D’INCAO, M. A. (Org.). *História e ideal: ensaios sobre Caio Prado Júnior*. São Paulo: Brasiliense: Ed. Unesp, p. 101-110.

BASTOS, E. R. 2008. “Raízes do Brasil – Sobrados e mucambos: um diálogo”. In: EUGENIO, J. K. & MONTEIRO, P. M. (Orgs.). *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Ed. UNICAMP, p. 227-244.

BASTOS, E. R. 2006. *As criaturas de prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Global,

BRANDÃO, G. M. 2007. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec.

BRANDÃO, G. M. 2001. “Oliveira Vianna – Populações meridionais do Brasil”. In: MOTA, L. D. *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. Vol. 2. São Paulo: SENAC, p. 299-325.

BURKE, E. 1997 [1790]. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: UNB.

CARNEIRO, E. 1985 [1943]. “Livro que inaugurou uma nova época”. In: FONSECA, E. N. (Org.). *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, p. 243-254.

CARVALHO, J. M. (Org.). 2002. *Visconde do Uruguai*. São Paulo: Ed. 34.

CARVALHO, J. M. 1993. “A utopia de Oliveira Vianna”. In: BASTOS, E. R. & MORAES, J. Q. (Orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Ed. Unicamp, p. 13-42.

CORRÊA, M. 1981. “Repensando a família patriarcal brasileira: notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil”. In: *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, 35, p. 5-16.

⁵ Para dois exemplos de pesquisas preocupadas em ir além do “país real” de Freyre, ver CORRÊA, 1981 e ZILLER CAMENIETZKI, 2007.

- CORRÊA, R. A. 1985 [1943]. "O Proust da Sociologia". In: FONSECA, E. N. (Org.). *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, p. 223-236.
- COSER, I. 2008. *Visconde do Uruguai: centralização e federalismo no Brasil (1823-1866)*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- COSTA, V. M. F. 1992. "Vertentes democráticas em Gilberto Freyre e Sérgio Buarque". In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, nº 26, p. 219-248.
- FERREIRA, G. N. 1996. "A formação nacional em Buarque, Freyre e Vianna". In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, v. 37, p. 229-247.
- FERREIRA, G. N. 1991. *Centralização e descentralização no Império: o debate entre Tavares Bastos e visconde de Uruguai*. São Paulo: Ed. 34.
- FONSECA, E. N. (Org.). 1985. *Casa-Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco.
- FREYRE, G. 2003 [1933]. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- FREYRE, G. 2003b [1936]. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo: Global.
- FREYRE, G. 1990 [1959]. *Ordem e progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*. Rio de Janeiro: Record.
- FREYRE, G. 1950. *Quase política*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- FREYRE, G. 1940. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GAHYVA, H. 2021. "Notas Sobre o Conservadorismo: elementos para a definição de um conceito". In: *Política & Sociedade*. v. 16, nº 35, p. 299-320.
- GAHYVA, H. 2011. "Tempos da Casa-Grande: as primeiras críticas à obra inaugural de Gilberto Freyre". *Revista de Ciências Humanas (Viçosa)*, v. 10, p. 245-255.
- GAHYVA, H. & DIANA, M. 2020. "Three times of *The Masters and the Slaves*". In: *The American Sociologist*, vol. X, , p. XX-XX.
- HIRSCHMAN, A. 1997. *O pensamento conservador: perversidade, futilidade e risco*. DIFEL: Viseu.
- HOLANDA, S. B. 1997 [1936]. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- LAMPEDUSA, G. T. 2017 [1958]. *O Leopardo*. São Paulo: Cia. das Letras.
- LYNCH, C. & PAGANELLI, P. 2017. "The Culturalist Conservatism of Gilberto Freyre: Society, Decline and Social Change in Sobrados e Mucambos (1936)". In: *Sociologia e Antropologia*, v. 7, nº 3, p. 879-903.
- MAISTRE, J. 1980 [1797]. *Considérations sur la France*. Genebra: Slatkine.

- MANET, P. 1993. “Maistre, Joseph de, 1753-1821 – Considerações sobre a França, 1797”. In: CHÂTELET, F., DUHAMEL, O. & PISIER, E. (Orgs.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 733-739.
- MANNHEIM, K. 1982. “O significado do conservantismo”. In: FORACCHI, M. (Org.). *Karl Mannheim: Sociologia*. São Paulo: Ática.
- MARTIUS, K. F. P. 1844. “Como se deve escrever a história do Brasil”. In: *RIHGB*, T. 6, , p. 381-403.
- MELLO, E. C. 1997. “Posfácio - ‘Raízes do Brasil’ e depois”. In: HOLANDA, S. B. [1936]. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 189-193.
- MELLO E SOUZA, A. C. 2008. “A visão política de Sérgio Buarque de Holanda”. In: EUGENIO, J. K. & MONTEIRO, P. M. (Orgs.). *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. Campinas: Ed. UNICAMP, p. 29-36.
- MELLO E SOUZA, A. C. 1989. “A Revolução de 30 e a cultura”. In: *A educação pela noite*. São Paulo: Ática, p. 181-198.
- MELLO E SOUZA, A. C. 1997. [1967]. “O significado de ‘Raízes do Brasil’”. In: HOLANDA, S. B. [1936]. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, p. 9-21.
- MONTEIRO, P. M. 1999. *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp.
- OAKESHOTT, M. 1999. [1962]. “Do fato de ser conservador”. In: CRESPIGNY, A. & CRONIN, J. (Orgs.). *Ideologias Políticas. Brasília: UNB*, p. 21-42.
- PONTES, E. 1985 [1943]. “Uma prosa límpida e inquieta”. In: FONSECA, E. N. (Org.). *Casa Grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, p. 211-217.
- PRADO JR., C. 2008 [1942]. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense.
- RIBEIRO, D. 2001. “Gilberto Freyre: uma introdução à *Casa-grande & Senzala*”. In: FREYRE, G. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, p. 11-42.
- RICÚPERO, B. 2010. “O conservadorismo difícil”. In: BOTELHO, A. & FERREIRA, G. N. (Orgs.). *Revisão do pensamento conservador*. São Paulo: HUCITEC / FAPESP, p. 76-94.
- VAINFAS, R. 1999. “Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira”. In: *Tempo*. (agosto), p. 1-12.
- VIANNA, F. J. O. 1997. [1920]. *Populações meridionais do Brasil: populações rurais do Centro-Sul*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- VIANNA, F. J. O. 1974. [1930]. *Problemas de política objetiva*. Rio de Janeiro: Record, 1974.
- VIANNA, F. J. O. 1959. [1932]. *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro: José Olympio..
- VIANNA, F. J. O. 1955 [1949]. *Instituições políticas brasileiras: fundamentos sociais do Estado*. Rio de Janeiro: José Olympio, vol. 1.



WEHLING, A. 1993. “O estado colonial na obra de Oliveira Vianna”. In: BASTOS, E. R. & MORAES, J. Q. (Orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Ed. Unicamp, p. 63-86.

ZILLER CAMENIETZKI, C. 2007. “Problemas de história da ciência na época colonial: a casa grande de Gilberto Freyre”. In: *Fênix* - :Revista de História e Estudos Culturais, 4(3), p. 1-13.

A crítica do liberalismo conservador em José Guilherme Merquior

The critique of conservative liberalism in José Guilherme Merquior

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Kaio Felipe Mendes de Oliveira Santos
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Resumo: Este artigo explora alguns elementos da interpretação do liberalismo e do conservadorismo na obra de José Guilherme Merquior, tendo em vista dois problemas fundamentais. Em um primeiro momento, buscaremos tornar explícitos alguns elementos de *O Liberalismo: Antigo e Moderno* para entender como a contribuição de Merquior traz uma sofisticação teórica e crítica que não estava disponível na nossa literatura sobre história das ideias no período. Num segundo momento, procuraremos demonstrar que sua abordagem crítica permite a Merquior tratar o estudo do liberalismo de modo diverso, compreendendo que é impossível afirmar a existência de uma “tradição liberal” unívoca e que a diversidade de manifestações ideológicas do liberalismo obedece a influxos e conjunções de ideias que responderiam por sua pluralidade. O principal exemplo disso, como pretendemos deixar claro, é o modo como Merquior trata a “variante liberista” do liberalismo como uma conjunção entre ideias liberais e conservadoras, apontando para os limites desse “híbrido” com relação às promessas liberais clássicas.

Palavras-chave: Liberalismo, conservadorismo, neoliberalismo, história das ideias, pensamento político brasileiro.

Abstract: This article explores some elements of the interpretation of liberalism and conservatism in the work of José Guilherme Merquior, in view of two fundamental problems. At first, we will seek to make explicit some elements of *Liberalism: Ancient and Modern* to understand how Merquior’s contribution brings a theoretical and critical sophistication that was not available in our literature on the history of ideas at the time. In a second moment, we will try to demonstrate that his critical approach allows Merquior to treat the study of liberalism in a different way, understanding that it is impossible to affirm the existence of a univocal “liberal tradition” and that the diversity of ideological manifestations of liberalism obeys inflows and conjunctions of ideas that would account for their plurality. The main example of this, as we intend to make clear, is the way in which Merquior treats the “liberist variant” of liberalism as a conjunction between liberal and conservative ideas, pointing to the limits of this “hybrid” in relation to classical liberal promises.

Keywords: *Liberalism, conservatism, neoliberalism, history of ideas, brazilian political thought.*



Introdução

A obra de José Guilherme Merquior (1941-1991) é marcada pela pluralidade de interesses e por uma preocupação constante em reagir aos temas mais candentes dos debates públicos e acadêmicos. Após sua estreia nos anos 60 com trabalhos de crítica literária - especialmente poesia -, com reconhecimento imediato por parte dos críticos importantes do período, como Antonio Candido (1918-2017)¹, Merquior tornou-se, ao lado de intelectuais como Sérgio Paulo Rouanet (1934-2022) e Bárbara Freitag (1941), um dos principais divulgadores das teorias estéticas da Escola de Frankfurt no Brasil². Suas obras mais propriamente políticas, ao lado da profusão de artigos de intervenção em jornais, datam sobretudo do final dos anos 70 e início dos 80, quando publica em inglês as duas partes de sua tese de doutorado na London School of Economics, sob orientação de Ernst Gellner (1925-1995): *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology* (1979) e *Rousseau and Weber: Two Studies on the Theory of Legitimacy* (1980). Ao longo dos anos 80, os trabalhos sobre Foucault, o marxismo ocidental, *O Argumento Liberal* (1983) e, sobretudo, sua história das ideias liberais, *O Liberalismo: Antigo e Moderno* (1991) atestam uma maior presença de temas da filosofia política, da teoria social e da história das ideias em sua agenda, precocemente interrompida com sua morte em 1991, aos 49 anos.

É comum no ambiente universitário brasileiro a crítica de que os escritos de Merquior sobre estética, poesia e sua pequena história da literatura brasileira seriam valiosos, seu pioneirismo ao escrever sobre Frankfurt seria algo importante, mas a sua teoria social e política deixaria a desejar, marcada por certa dispersão, quando não por uma falta de originalidade, animada por um espírito que – inegavelmente erudito e inteligente – seria mais afeito a panoramas e comentários de autores e ideias do que dedicado a um “grande” livro que entraria para a biblioteca dos “intérpretes do Brasil”. Ao lado do rechaço à sua posterior adesão a Fernando Collor de Mello (Merquior redigiu boa parte do discurso de posse presidencial e também a base programática de um futuro Partido Social Liberal Brasileiro), estes seriam elementos importantes para explicar a prolongada - mas não absoluta - ausência de interesse acadêmico em seus trabalhos.

O debate sobre a condição de “grande autor brasileiro/clássico”, poderia e precisaria ser efetivamente discutido levando a sério sua contribuição à luz do que se produziu e o que se produz sobre os temas aos quais ele se dedicou, num esforço comparativo e contextualista que não pretendemos esgotar aqui, pois ela exigiria uma grande revisitação da tradição do problema do liberalismo no pensamento brasileiro que não teríamos condições de enfrentar. Mas nos deteremos, sobretudo, em dois elementos do exame da obra de Merquior: em primeiro lugar, buscaremos tornar explícitos alguns elementos de *O Liberalismo: Antigo e Moderno* para entender como a contribuição de Merquior se insere nos estudos sobre o liberalismo disponíveis no país naquela altura e como sua perspectiva traz uma sofisticação teórica e crítica para o estudo do liberalismo que não estava disponível na nossa literatura sobre história das ideias no período. Num segundo momento, procuraremos demonstrar que sua abordagem crítica permite a Merquior tratar o estudo do liberalismo de modo diverso, compreendendo que é impossível afirmar a existência de uma “tradição liberal” unívoca e que a diversidade de manifestações ideológicas do liberalismo obedece a influxos e conjunções de ideias que responderiam por sua pluralidade. O principal exemplo disso, como pretendemos deixar claro, é o modo como Merquior trata a “variante liberista” do liberalismo como uma conjunção entre ideias liberais e conservadoras, apontando para os limites desse “híbrido” com relação às promessas liberais clássicas.

A abordagem teórico-metodológica de Merquior

Durante a segunda metade da década de 1980, período em que foi embaixador no México, José Guilherme Merquior desenvolveu uma frutífera interlocução com intelectuais locais como Octavio Paz (1914-1998), experiência essa que provavelmente serviu de estímulo para a sua reflexão definitiva sobre a América Latina: “O Outro Ocidente” (1988), sobre a qual trataremos mais adiante. No ano seguinte, escreveu ensaios que demonstravam seu amadurecimento intelectual, como “In Quest of Modern Culture: Hysterical or Historical Humanism” e “O Logocídio Ocidental” e aquele que seria seu último e póstumo livro, *O Liberalismo: Antigo e Moderno*. Alguns temas dessa obra já haviam sido desenvolvidos por Merquior no ensaio-título de *O Argumento Liberal* (1983), mas o autor expandiu e sofisticou a sua historiografia e sua tipologia dos liberalismos.

O Liberalismo: Antigo e Moderno foi escrito poucos meses antes da queda do Muro de Berlim, mas considerando que sua publicação se deu apenas no início de 1991, tornou-se quase impossível lê-lo sem ter como pano de fundo o colapso geopolítico e econômico da União Soviética e o “renascimento liberal” que marcou o mundo ocidental entre o fim da década de 80 e o início dos anos 90. Não foi por acaso que o economista Roberto Campos (1917-2001) escreveu um prefácio para *O Liberalismo* em tom triunfalista, e chegou até mesmo a qualificar – a nosso ver, de forma equivocada – Merquior como um liberista (CAMPOS, 2014, p. 29) – embora admita a contragosto que seu colega diplomata faz observações “generosas demais no tocante a Keynes, e generosas de menos no tocante a Hayek.” (Idem, p. 28)

É possível afirmar, de início, que *O Liberalismo: Antigo e Moderno*, a despeito de ser uma história das ideias com considerável amplitude histórica (de Locke a Bobbio), supera a simples história das doutrinas políticas e produz uma abordagem que é, ao mesmo tempo, histórica e crítica. A abordagem de Merquior difere, por essas razões, das histórias do liberalismo como história filosófica das ideias políticas, no estilo de trabalhos como *A Evolução histórica do liberalismo* (1987) de Antonio Paim (1927-2021), por exemplo, em que “história” não é mais do que uma narrativa cronológica sobre as “doutrinas” liberais centrada em autores paradigmáticos. Assim, o liberalismo começaria em Locke (1632-1704), teria desdobramentos fundamentais na filosofia de Kant (1724-1804) e seguiria sua trajetória, passando pelos doutrinários franceses e sua importância para o pensamento constitucional, pelas demandas de ampliação do sufrágio até chegar ao debate econômico do século XX: Keynes (1883-1946) e a Escola Austríaca (PAIM, 1987). O procedimento intelectual aqui é basicamente o de narrar a evolução de uma série de ideias mais ou menos condizentes com uma definição de liberalismo e ressaltar seus casos desviantes, que, por sua vez, explicam os antagonismos políticos reais derivados das ideias. Assim, as ideologias políticas fundadas numa visão democrática radical, que derivaria a forma do Estado da vontade popular, seriam manifestações políticas das ideias rousseauianas (Ibidem, p. 51); e a trajetória do liberalismo pode ser, a partir daí, narrada como a história do conflito entre a defesa do indivíduo e da moderação institucional contra os desvelos totalitários de um Estado sobredeterminante.

Essa tradição intelectual para a qual fazer história das ideias é narrar um conjunto de doutrinas mais ou menos adequadas a um conceito ideal do que seja o liberalismo está bem longe do tipo de abordagem de Merquior, que chamaremos aqui de histórica e crítica. Histórica, principalmente, porque se trata de entender que doutrinas não tem significado estático e não podem ser entendidas por uma lógica de “fidelidade” ou “traição” doutrinária com relação a um conteúdo originário, mas que ideias circulam, interagem entre si, assimilam contribuições que podem estar doutrinariamente distantes e, sobretudo, se modificam e se reformulam no enfrentamento com o processo histórico. Merquior se refere a esse procedimento como condição para a formulação de uma “teoria do liberalismo” que exigiria uma “descrição comparativa de suas manifestações históricas” (MERQUIOR, 2014, p. 40). E, justamente por ser histórica, a perspectiva de Merquior é também crítica, na medida em que compreende que o enfrentamento das doutrinas

com os processos históricos da modernidade coloca as ideias liberais diante de condições de mudança social, econômica e política e que essas mudanças produzem variações e transformações no interior do pensamento liberal³.

É essa abordagem que permite a Merquior olhar as variações históricas do liberalismo à luz de processos históricos, como, por exemplo, a constituição de uma linguagem liberal que se formula a partir de um discurso crítico à democratização, ressaltando uma variante conservadora do liberalismo:

Em meados do século XIX, ocorreu uma importante inflexão na teoria liberal, quando o medo da democracia levou muitos pensadores proeminentes a defender um liberalismo distintamente conservador. Foi esta a posição que prevaleceu de Bagehot a Spencer. Esta posição compreendeu a maior parte das opiniões germânicas quanto ao Rechtsstaat [Estado de direito], e também o impacto mais tardio dos influentes filósofos latinos Croce e Ortega. Falando em termos gerais, o liberalismo conservador produziu uma versão elitista da ideia liberal (MERQUIOR, 2014, pp. 262-3).

Em autores como Herbert Spencer (1820-1903), seu primeiro exemplo, as linguagens dos direitos e do constitucionalismo seriam substituídas por uma linguagem da competição social como produtora de progresso, na medida em que fosse capaz de reproduzir – pela transposição do darwinismo para o estudo da sociedade – uma evolução competitiva com o mínimo papel do Estado no processo de transformação social.

Spencer deplorou em voz alta a perspectiva de “usurpação pelo Estado” de todas as indústrias, que, em sua opinião, ameaçava “suspender o processo de adaptação” e seu resultado, a seleção natural. Além disso, o crescimento do Estado acarretava burocracia, e a burocracia era para ele algo intrinsecamente corrupto. Por outro lado, o estatismo do bem-estar também era imoral. A fé moderna no governo não passava de uma “forma sutil de fetichismo” (MERQUIOR, 2014, p. 149).

Em toda a discussão sobre Spencer é possível notar de modo exemplar o procedimento teórico de Merquior: não se trata de pressupor a seleção de um elemento da tradição de liberalismo clássico – o individualismo, a liberdade econômica, etc. – como “fundamento” do liberalismo, a partir do qual perceberíamos “desvios” históricos; mas de entender como elementos fundamentais do liberalismo – a liberdade econômica e o individualismo e sua tensão com o Estado, a expansão e a restrição ao sufrágio, por exemplo - interação com outras linguagens, como o darwinismo social, e produzem uma nova formulação em que outros elementos do liberalismo clássico – como a linguagem⁴ dos direitos criados pelo exercício de um poder político legítimo – são colocados fora do plano. E por que então chamar essa tradição de “liberal conservadora”? Ela é conservadora pois é formulada justamente em reação ao processo de democratização testemunhado no século XIX, que assume justamente a forma da incorporação pelos direitos em interação com o Estado, enquanto, para Spencer e seus herdeiros, ela assume a forma da competição e da evolução social por uma concepção de direito que recusa o Estado, ou, como diz Merquior, “pelo direito de ignorar o Estado” (MERQUIOR, 2014, p. 148).

Essa preocupação em interpretar as diferentes concepções liberais de liberdade em interação com os temas do Estado e da democracia, ou melhor, da democratização (a diferença não é trivial, pois expressa a historicidade do conceito), orienta como princípio teórico boa parte do livro e, ao mesmo tempo, demonstra o considerável avanço teórico de Merquior com relação ao debate brasileiro daquele momento. Examinemos mais detidamente algumas das interpretações de Merquior sobre as transformações no interior da linguagem liberal, em especial a questão da relação entre liberalismo e conservadorismo.

A clivagem dos liberalismos diante da democratização

Em *O Liberalismo: Antigo e Moderno*, Merquior afirma que o liberalismo clássico pode ser caracterizado como “um corpo de formulações teóricas que defende um Estado constitucional (...) e uma ampla margem



de liberdade civil”, sendo tal doutrina constituída a partir de três elementos: “a teoria dos direitos humanos, constitucionalismo e ‘economia clássica” (MERQUIOR, 2014, p. 64). Os principais expoentes do liberalismo clássico são pensadores como Benjamin Constant (1767-1830), Alexis de Tocqueville (1805-1859) e John Stuart Mill (1806-1873); a ênfase principal dessa fase da ideologia liberal foi a proteção da liberdade civil, i.e., o “livre exercício privado de agires e fazeres conforme a inclinação de cada um” (MERQUIOR, 2014, p. 80).

Segundo Merquior, um dos problemas da primeira geração do liberalismo foi confundir a tendência de superação do militarismo pelo industrialismo com “um ilusório perecimento do estado” (MERQUIOR, 2014, p. 80). Tocqueville teria sido um dos poucos liberais dessa geração que percebeu que “o crescimento da liberdade civil foi acompanhado, e na realidade pressupôs, uma tremenda expansão da regulamentação da sociedade (...) pelo estado enquanto foco emissor de direito” (MERQUIOR, 2014, p. 80). Além disso, o século XIX foi marcado pela já mencionada tendência à democratização, isto é, aquilo que autores como Mannheim (1893-1947) definiam como a ampliação da luta de grupos sociais, que anteriormente desempenhavam apenas um papel passivo na vida política, por uma participação maior no controle social e político e a exigência de que seus próprios interesses fossem representados (cf. MANNHEIM, 1940). As respostas a essa tendência foram divergentes no campo do pensamento liberal, o que levou a uma clivagem entre uma vertente inclinada mais à direita (o liberalismo conservador) e outra mais à esquerda (o liberalismo social).

Os liberais-conservadores mantinham a crença no progresso e a concepção individualista de sociedade, mas também buscavam retardar a democratização da política liberal, levando assim a uma “ampliação cautelosa da inclusão do povo nos direitos políticos” (MERQUIOR, 2014, p. 183). Autores como Herbert Spencer, Lord Acton (1834-1902) e até mesmo o argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) recebiam a massificação da política e defendiam a “ampliação cautelosa da inclusão do povo nos direitos políticos” (MERQUIOR, 2014, p. 183). Como mencionamos, Merquior atribui a Spencer a origem dessa reformulação híbrida do liberalismo e do conservadorismo, que reposiciona a relação mercado, direitos e Estado, em prejuízo destes últimos. Para ele, Spencer “apegou-se tenazmente a uma ideia minimalista do Estado e uma forma maximalista de liberalismo” (MERQUIOR, 2014, p. 176). A maximização do tema do mercado sobre o tema dos direitos é o que Merquior chamava – seguindo o debate entre Luigi Einaudi (1874-1961) e Benedetto Croce (1866-1952) no pós-II Guerra sobre a compatibilidade entre intervenção e liberdade – de liberismo⁵. A posição individualista e antiestatista de Spencer o levou a adotar um estrito liberismo e uma crescente desconfiança da democracia representativa. Partindo do pressuposto de que a única função do governo era a “defesa do cidadão contra agressores, tanto estrangeiros quanto domésticos” (Ibidem, p. 148), este liberal britânico passou a condenar qualquer legislação que fosse além de sua concepção minimalista do Estado, alegando que o crescimento das funções estatais poderia ser uma jornada em direção ao despotismo.

Por sua vez, os social-liberais, como Leonard Hobhouse (1864-1929), ao invés de insistirem nos dogmas antiestatistas dos liberalismos clássico e conservador, buscaram restaurar a ideia de bem comum e, do ponto de vista prático, aceitaram uma maior intervenção do Estado, visando à melhoria da distribuição de renda e ao desenvolvimento de políticas públicas em áreas como saúde, educação e previdência social; desta forma, “as velhas reivindicações de direitos individuais abriram espaço para exigências mais igualitárias” (MERQUIOR, 2014, p. 259). Segundo Merquior, esta fase social-liberal tem como seu principal representante John Maynard Keynes, pois este economista foi o grande “diagnosticador e terapeuta das insuficiências do *laissez-faire*” (MERQUIOR, 2014, p. 91-92). Merquior assevera que as ideias de Keynes foram fundamentais para a renovação do capitalismo após a Grande Depressão, e concorda com a afirmação deste de que o desafio político da humanidade consiste em combinar três coisas: eficiência econômica, justiça social e liberdade individual (cf. KEYNES, 1931, p. 307-312). O principal resultado



prático das propostas de Keynes e dos demais social-liberais foi o “Estado de bem-estar social” (Welfare State). Embora os partidos social-democratas e trabalhistas costumem ser mais associados ao Estado previdenciário, cabe ressaltar que este foi implementado, na maioria dos casos, por governos liberais e conservadores e “não representava o primeiro estágio do socialismo do século XX, e sim a culminação do liberalismo reformista do final do século XIX” (JUDT, 2010, p. 22-23).

A partir da década de 1940, entretanto, foi observada uma gradual reação a essa vertente socializante do liberalismo. Ludwig von Mises (1881-1973) e Friedrich von Hayek (1899-1992), principais economistas da Escola Austríaca, contribuíram para o ressurgimento do liberalismo, isto é, da ênfase na liberdade econômica mesmo que em detrimento das demais liberdades e da valorização do jogo democrático. Em meados dos anos 1970, em grande parte pelo êxito eleitoral de Margaret Thatcher (1925-2013) no Reino Unido, este ideário se configuraria politicamente no neoliberalismo (o qual, no aparato conceitual apresentado por Merquior, seria mais precisamente designado como um neoliberalismo), fundado na “convicção de que o progresso deriva automaticamente de uma soma não-planejada de iniciativas individuais”, e propondo “um dismantelamento do social-liberalismo, um retorno em regra ao estado mínimo” (MERQUIOR, 2019, p. 84).

O neoliberalismo como avatar contemporâneo do liberalismo conservador

Friedrich Hayek é considerado por Merquior o maior profeta do neoliberalismo, na medida em que propunha “quietismo governamental, e simples legalismo no plano político-social”, argumentando que a lei “se caracteriza pela sua neutra generalidade, equivalente à ausência de coerção social no sentido de uma opressão de classe” (Ibidem, p. 84). Em *Algumas Considerações sobre os Liberalismos Contemporâneos* (1991 [1986]), Merquior tece algumas de suas principais observações críticas a respeito do liberalismo hayekiano. Acima de tudo, não aprecia a combinação que há nele de um conservadorismo à la Burke (1729-1797), segundo o qual “a própria persistência das instituições no tempo contém em si um elemento de sábia superioridade”, com uma teodicéia parecida com a de Leibniz (1646-1716), marcada por uma “visão sempre otimista de uma harmonia universal, misteriosamente conseguida por vias não intencionais”. (MERQUIOR, 1991, p. 12-13) Além disso, compartilha a preocupação de John Gray (1948) e Karl Popper (1902-1994) quanto a uma tardia guinada neo-evolucionista de Hayek:

Hayek estaria escrevendo, cada vez mais, como um Spencer redivivo. Ou seja, um homem que abraça, sempre mais, uma perspectiva evolucionista, a ponto mesmo de diluir, dissolver a perspectiva ética, o plano do juízo ético, da avaliação ética, numa visão evolucionista (...) insustentável. Menciono isso como última pílula daquilo que é, hoje, problemático no desenvolvimento da obra de Hayek: o fato de que ele está soando, em tom sempre mais intenso, como um Spencer sofisticado, numa clara volta às posições básicas do evolucionismo de final do século passado. (MERQUIOR, 1991, p. 14)

A postura crítica de Merquior em relação ao pensamento hayekiano é ampliada em seu último livro, *O Liberalismo: Antigo e Moderno*. Em primeiro lugar, discorda de seu “repúdio quixotesco à democracia majoritária (substituída por uma visão condicionada, ‘demarquia’), insinuando que este excessivo ceticismo político o coloca na companhia de liberais-conservadores (MERQUIOR, 2014, p. 230-231). Embora Hayek não se considere um conservador⁶, Merquior aponta a ironia que há na guinada tradicionalista de seu pensamento sociopolítico a partir dos anos 1970: seu entusiasmo cada vez menor pela democracia poderia ser interpretado como uma refutação da tese de *O Caminho da Servidão* (1944), ensaio no qual o austríaco alertara para o risco de o planejamento econômico ser uma ameaça ao regime democrático. Merquior observa que, se a democracia desimpedida “milita contra o mercado, pelo menos ela obviamente sobreviveu, em vez de perecer durante o prolongado crescimento do Estado social.” (MERQUIOR, 2014, p. 227)



Em segundo lugar, Merquior aponta o abismo que há na obra tardia de Hayek entre a “valorização liberal clássica de governo limitado, mercados livres e o governo da lei” e a “mística burkiana, que afirma muitas vezes, mais do que prova, a sabedoria oculta das instituições há muito existentes.” (MERQUIOR, 2014, p. 231) Eis que se revela outra ironia: a partir desse evolucionismo burkiano se poderia alegar uma sabedoria inerente não só ao progresso e ao mercado, mas também “às instituições há muito existentes que Hayek tanto detesta, como controle de renda, controle de preços e taxaço progressiva.” (MERQUIOR, 2014, p. 231) O autor de *O Liberalismo: Antigo e Moderno* argumenta que a maioria dos Estados de bem-estar social “não se fundaram com base em um planejamento abrangente e consciente”, sendo na verdade o “resultado de muitas evoluções imprevistas.” (MERQUIOR, 2014, p. 232)

Em terceiro lugar, Merquior alega que o liberal austríaco concebe a liberdade apenas como instrumento de progresso: “o mérito supremo do indivíduo ‘hayekiano’ é contribuir (inconscientemente) para a evolução social”, e tal tese o afastaria de um individualismo baseado na ideia de auto-aperfeiçoamento, tal como no liberalismo alemão (Humboldt [1767-1835]) e no social-liberalismo britânico (Mill e Hobhouse); sendo assim, “o neoliberalismo, assim como o neoevolucionismo, termina por minar o próprio âmago da ética liberal” (Ibidem, p. 232-233). Hayek, portanto, preocupou-se tanto em favorecer a liberdade econômica – enquanto espontaneidade do mercado – e em restringir a interferência da esfera pública sobre a privada, que teria colocado a própria ética do liberalismo (no sentido de uma preocupação com o auto-aperfeiçoamento e o pluralismo) em risco. John Gray alega que o pensamento de Hayek carece de uma visão mais consistente sobre justiça e direitos morais; isso o leva não só a uma problemática combinação teórica de individualismo e tradicionalismo, mas também a se ancorar num ceticismo epistemológico que poderia se voltar justamente contra a ordem social liberal que ele defende (cf. GRAY, 1980, p. 133-134). Tomando esta análise crítica de Hayek como uma metonímia do neoliberalismo, este é visto por Merquior, portanto, como uma reprise tanto do liberalismo clássico, pois herda suas deficiências em matéria de visão histórica e consciência social, quanto do liberalismo conservador, porque retoma sua desconfiança da ampliação da cidadania.

Outra crítica fundamental em relação ao neoliberalismo volta-se contra a sua filosofia da história, que parte de uma concepção cíclica do processo social, oscilando entre momentos de crescimento (sendo o século XIX uma “era de ouro”) e outros de decadência (o século XX, pelo menos até a década de 70, teria sido marcado negativamente pelo coletivismo):

Keynes, nisso um típico social-liberal, aceitava a intervenção econômica do Estado e preconizava o equilíbrio entre a liberdade, a eficiência e uma dose considerável de justiça social. A seus olhos, o capitalismo era simultaneamente o habitat da “variedade da vida” e a máquina econômica mais eficiente. (...) Por mais que as receitas keynesianas, ou aquelas adotadas em seu santo nome, hajam caído em descrédito, (...) não posso deixar de simpatizar com esse seu otimismo histórico; nem de concordar com Bobbio, quando este aponta, como substrato dos neoliberais de direita, uma filosofia da história restauracionista. (...) Esses neoliberais querem de fato fazer o relógio da história voltar atrás. Sua visão da história pressupõe um modelo simplista, em que fases negativas se alternam com períodos positivos reprises (...) de épocas “sábias” para corrigir os “desvios” dos períodos institucional e ideologicamente pecaminosos... Confesso preferir o velho historicismo liberal, em que a história não é uma balsa e sim uma evolução, feita de etapas e não de meras fases monotonaamente alternadas (MERQUIOR, 1987, p. 39; grifos nossos).

Merquior também acusa a doutrina neoliberalista de ser uma “utopia liberal-conservadora”, deficiente em matéria de visão histórica e consciência social e incapaz de atender “aos impulsos democratizantes das sociedades industriais de modelo liberal”, muito menos às exigências sociais dos países, como o Brasil, nos quais permanece incompleta a “síntese democrático-liberal”, isto é, “o acréscimo de direitos sociais ao elenco de liberdades civis e direitos políticos que integram o valioso legado da tradição liberal” (MERQUIOR, 1987, p. 40). Tal síntese é justamente o que Merquior encontra no pensamento político do sociólogo Raymond Aron (1905-1983) e do jurista Norberto Bobbio (1909-2004). Ambos permitem ao autor contrapor ao “hedonismo utilitário” dos neoliberalistas um (neo)liberalismo democrático, apto a responder à altura os desafios políticos colocados pelas transformações sociais das últimas décadas.

Sendo assim, ele prefere, em vez do “retrocesso neoliberal”, uma “retomada criadora do social-liberalismo” (MERQUIOR, 2019, p. 85).

Diante de sua exposição histórica das várias vertentes do pensamento liberal, percebemos em Merquior, por um lado, uma postura crítica em relação aos liberais-conservadores e aos neoliberalistas, opondo-se ao seu temor diante da democracia e de intervenções estatais que visem diminuir a desigualdade social; por outro, sua afinidade com o liberalismo social, o qual lidaria melhor precisamente com os desafios da democratização. A despeito da perceptível simpatia de Merquior pela “linhagem” Locke-Mill-Hobhouse-Keynes-Aron-Bobbio – misto de um liberalismo que poderíamos chamar “perfeccionista”⁷ e com a ênfase forte nos direitos e uma não-recusa do Estado –, o que nos importa é entender que a interpretação de uma tradição do pensamento político não é estática ou puramente doutrinária, mas pressupõe entender como seus elementos teóricos se modificam em interação com outras tradições e como eles se transformam em reação a processos históricos.

Conclusão: notas sobre os paradoxos do liberalismo no Brasil

Em 1990 a revista *Presença* - ligada a intelectuais do Partido Comunista Brasileiro - publica um artigo de Merquior intitulado “O Outro Ocidente” (1988), em resposta à célebre obra de Richard Morse, *O Espelho de Próspero* (1988 [1982]). A tese de Morse, em resumo, apontava que a América Latina seria fruto de um outro processo civilizacional, dissociado dos valores individualistas - fundamentais para o desenvolvimento das relações de mercado - do Norte e próxima a uma matriz ibérica de civilização, fortalecedora de laços comunitários, organicistas, com forte presença de estruturas tradicionais de interação social (MORSE, 1988). Merquior recusa a tese de Morse, que nos colocaria fora da modernidade, e reforça a ideia de que o que o Brasil e o continente são uma parte, integrada de modo periférico, da modernidade.

No que concerne à realidade da América Latina, no entanto, temo que as coisas se afigurem um pouco mais complexas. Nossa paisagem moral já se acha bem mais próxima do *disenchantment* do que Morse está disposto a admitir. Acima de tudo, trata-se de uma situação de transição, onde uma série de atitudes e valores tradicionais estão sendo dilapidados pelo impacto corrosivo de um desenvolvimento desigual e de uma modernização irreversível, ainda que incompleta e distorcida. De toda forma, dado este limbo cultural, só a própria modernidade parece oferecer uma promessa de reintegração social e psicológica (MERQUIOR, 1990, p. 76).

Este déficit estrutural do continente, Merquior não atribui nem a uma “imitação mal-feita” dos padrões liberais do norte global, nem a uma incapacidade da nossa formação em encontrar a sua “autenticidade histórica”. Muito menos ao Estado, como agente transhistórico do atraso. Segundo ele, o Estado patrimonial e a economia subcapitalista estão na origem do atraso (MERQUIOR, 1990, p. 83). Não se trata, ele diz expressamente, de afirmar frases de efeito a respeito de menos ou mais Estado ou menos ou mais mercado, mas sim da forma como se dá a interação histórica entre elites políticas e Estado no Brasil, que dificultam que este seja um agente reconhecidamente democrático. Essa insistência em uma interpretação excessivamente unidimensional dos processos históricos, notadamente do processo de modernização na América Latina, marcava a principal crítica de Merquior aos intelectuais no debate público brasileiro:

Os intelectuais, escreve John A. Hall, “têm o dever de não registrar suas esperanças e seus temores pessoais em suas visões da sociedade”. Eis aí um dos nossos pecados mais renitentes, e do qual raramente nos arrependemos. Nosso dever crítico, por isso mesmo, consiste em questionar as visões de sociedade que se afastam demais da realidade, ou que a interpretam de maneira demasiadamente unilateral (MERQUIOR, 1990, p. 88).



Esta passagem de Merquior, que naquele texto se referia ao trabalho de Richard Morse e, de modo mais amplo, se voltava a parcelas da esquerda acadêmica ou intelectual, sobretudo, pode ser perfeitamente transposto para a condição do liberalismo no Brasil, e hoje mais do que nunca. A recusa do reconhecimento da centralidade do Estado nas economias periféricas e a recusa de enfrentar o problema da desigualdade social para, no limite, criar algo fundamentalmente liberal, uma sociedade de classes médias, têm sido traços incontornáveis da nossa tradição liberal.

Este diagnóstico nos ajuda a compreender a facilidade com que os liberais são tomados de assalto, muitas vezes sem resistências, pela tentação do golpismo e por uma ideia de soberania do mercado sobre a vida política: no primeiro caso – o do golpismo – o cálculo liberal sobre o nosso déficit liberal-democrático aposta em saídas capazes de acelerar, contra o conflito social, a modernização para que, no futuro quem sabe, a democracia possa ser restabelecida em condições estruturalmente mais favoráveis, ignorando a dimensão perversa em termos de custos sobre vidas humanas e no fortalecimento dos corporativismos que as experiências autoritárias brasileiras nos legaram. Ao mesmo tempo, o predomínio de uma apologia do mercado sobre a política é uma das mais perversas concessões que o liberalismo brasileiro faz à recusa da política em nome de outra esfera da vida social que produziria a nossa modernização liberal contra a política. Vivemos hoje na apoteose trágica dessas patologias formativas do liberalismo no Brasil, em que o liberalismo mais radical é capaz de se aliar aos grandes avatares do nosso corporativismo no Estado brasileiro – o judiciário, os militares e as oligarquias partidárias - para negar ao país a sua experiência democrática, mesmo que imperfeita, dos últimos 30 anos.

A leitura de Merquior é não só uma lição de história intelectual, sobre como pensar as ideias levando em conta suas contingências e transformações históricas, mas é também uma lição crítica sobre como o liberalismo brasileiro não foi capaz de enfrentar a distância entre a eviterna frustração liberal com a nossa realidade e a necessidade de interpretá-la.

Referências Bibliográficas

CAMPOS, R. 2014. “Merquior, o Liberista”. In: MERQUIOR. O Liberalismo: Antigo e Moderno. Rio de Janeiro: É Realizações, p. 19-31.

GRAY, J. F. A. 1980. “Hayek on Liberty and Tradition”. The Journal of Libertarian Studies, Vol. IV, No. 2. New York: Center for Libertarian Studies, Abril-Junho/1980, p. 119-137.

HAYEK, F. von. 1983. Os Fundamentos da Liberdade. Trad. Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. Brasília / São Paulo: Editora Universidade de Brasília /Visão.

JUDT, T. 2010. Reflexões sobre um século esquecido, 1901-2000. Trad. Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Objetiva.

KEYNES, J. M. 1931. “Liberalism and Labour”. In: Essays in Persuasion. London: Macmillan and Co.

MANNHEIM, K. 1940. Man and Society in an Age of Reconstruction: Studies in Modern Social Structure. London: Routledge & Kegan Paul.

MERQUIOR, J. G. 1991. Algumas Reflexões sobre os Liberalismos Contemporâneos. Rio de Janeiro: Instituto Liberal.

MERQUIOR, J. G. 2019. O Argumento Liberal. São Paulo: É Realizações.



MERQUIOR, J. G. 2014. *O Liberalismo: Antigo e Moderno*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações.

MERQUIOR, J. G. 1990. "O Outro Ocidente". Trad. Fabiano Guilherme Mendes dos Santos. *Presença: Revista de Política e Cultura*, nº 15. Rio de Janeiro, Abril/1990, p. 69-91.

MERQUIOR, J. G. 1987. "Renascença dos liberalismos: a paisagem teórica". *Revista Lua Nova: cultura e política*, vol. 4, nº 1. São Paulo: CEDEC, jul-set/1987, p. 33-41.

MORSE, R. *O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NUSSBAUM, M. 2011. "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism". *Philosophy & Public Affairs*, vol. 39, nº 1. New Jersey: Wiley, p. 3-45.

PAIM, A. 1987. *Evolução Histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

POCOCK, G. J. A. 2003. *Linguagens do Ideário Político*. Trad. Fabio Fernandez. São Paulo: EDUSP.

Orwell à brasileira

Orwell, Brazilian style

José Szwako¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - IESP/UERJ

<https://orcid.org/0000-0002-4764-6533>

Matheus Cardoso-da-Silva

Universidade Estadual Paulista – Unesp

“Nada como a grande literatura de ficção para desenvolver no leitor a capacidade de julgamento moral (...). A maior parte dos julgamentos morais errados provém da imaginação estreita”

(O. de Carvalho, Facebook)

“Os melhores livros (...) são aqueles que lhe dizem o que você já sabe”

(G. Orwell, 1984)

Resumo: O texto apresenta a apropriação feita pela extrema-direita brasileira ao redor da obra de George Orwell, em especial, de ‘1984’ e ‘Animal Farm’. Argumentamos que a adjudicação ‘conservadora’ é inadequada para tal apropriação. A leitura feita por intelectuais e editoriais implicados na circulação atual de Orwell nas redes bolsosnaristas permite ver como clássicos do pensamento conservador ocidental são aqui canonizados em chave, mais que conservadora, reacionária. Além disso, o duelo de distopias empunhados pelos ideólogos da extrema-direita dá também acesso a uma indústria cultural na qual um sem-fim de produtos culturais são vendidos para forjar e cativar uma plateia potencial reacionária.

Palavras-chave: Reacionarismo, negacionismos, distopia, indústria cultural

Abstract: This essay scrutinizes the interpretation made by the Brazilian extreme right about George Orwell’s 1984 book. We argue that it is inadequate to name such an interpretation as ‘conservative’. The current work of Bolsonaro’s intellectuals allows us to see how Western classic conservative thoughts are transformed and canonized in a reactionary way. Furthermore, the duel of dystopias wielded by far-right ideologues also gives us access to a cultural industry in which products are trying to captivate a potentially ultra conservative audience.

Keywords: Reactionarism; denial; dystopia; cultural industry

¹ José Szwako, bolsista Prociencia (UERJ), agradece à Faperj (APQ1 - Proc. E-26/211.775/2021)



Rei morto, rei posto. O falecimento de Olavo de Carvalho em fins de janeiro deste ano abre uma lacuna importante no conjunto das produções, articulações e reflexões vindas da extrema-direita brasileira. Se sua reputação lhe precede, os números de venda de suas obras são talvez mais impressionantes. Publicado em 2013, “O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota”, seu principal best-seller, chegou a impressionantes 25 mil cópias vendidas apenas no ano de seu lançamento. Reeditada em 2017, a obra “O Imbecil coletivo”, de 1996, também ocupou o pódio de vendas no seu relançamento. Segundo o próprio autor, seu “Seminário de Filosofia”, depois desenvolvido como “Curso Online de Filosofia”, já teria formado mais de 10 mil alunos desde meados dos anos 1990. Com posição de vanguarda na fabricação de um pensamento reacionário no Brasil, aliando teologia e crítica antimodernas à anti-intelectualismo e anticomunismo, a compreensão dessa figura ímpar e de seus efeitos em nossa política vai demandar ainda tempo e fôlego crítico.

O intervalo entre 1996 e 2013, no entanto, esconde uma discreta saliência: a única menção a G. Orwell no primeiro livro dá espaço para um investimento maior no livro dedicado àqueles que não querem ser idiotas. Na série de ofensas à universidade pública e a intelectuais brasileiros, reunidas em “O Imbecil coletivo”, Orwell é trazido *en passant* contra Richard Rorty. Para Olavo, o pragmatista americano “propõe a abolição das oposições entre o verdadeiro e o falso, o real e o aparente, o absoluto e o relativo, etc., que tanto vêm fazendo sofrer os estudantes de filosofia, e sugere a adoção universal da Novilíngua”. Trata-se, na leitura olaviana, de uma “sutil imposição de vontades mediante a repetição de slogans e a mudança de vocabulário. É o que George Orwell denominou Newspeak, a Novilíngua de 1984”.

Já no livro de 2013, as referências ao autor de 1984 ganham outro peso, outro enquadramento. “Enganam-se”, diz o reacionário, “aqueles que enxergam na novilíngua (newspeak) de George Orwell apenas um truque publicitário concebido por líderes maquiavélicos para induzir militantes estúpidos a aceitar a guerra como paz, a tirania como liberdade”. Na perspectiva de Olavo, “[quando] Orwell disse que os comunistas inventaram um novo idioma no qual amor é ódio, paz é guerra, sim é não e não é sim, ele não exagerou em nada”. E, em um comentário sobre a invasão estadunidense no Iraque, ele critica a imprensa por chamar o ex-presidente Bush, o filho, de fundamentalista e por “colaborar com a reforma orwelliana do vocabulário”. Tornado adjetivo, o inglês é elevado a cânone reacionário, pois Orwell aparece, nas páginas de Olavo², como “um dos grandes criadores da linguagem anticomunista, calculada para parodiar e implodir o jargão comunista”.

Essa moldura anticomunista vai marcar profundamente a apropriação reacionária atualmente desenrolada ao redor do nome e da obra de Orwell no Brasil e é dessa apropriação, exponenciada pelo contexto pandêmico, que trata este ensaio. Como sites e ideólogos ultraconservadores têm lido e difundido obras como *1984* e *Animal Farm*? E, ainda, o que essa apropriação pode nos dizer em termos de produções narrativas e disputas de sentido? Assim, atentos à forma pela qual intérpretes da extrema-direita brasileira têm incorporado e traduzido Orwell para seu público, queremos neste ensaio sugerir que suas narrativas fazem proliferar figuras distópicas orwellianas para falar, não da imaginação de horizontes de futuro, mas de suas imaginações e teorizações do presente; não do mundo como ele seria ou será, mas como, ao menos a seus olhos, o mundo é já hoje. Nessa proliferação de sentidos, veremos, ao lado do cânone ultraconservador contemporâneo, os suportes nascentes e os ideólogos de uma indústria cultural reacionária em sua luta por se afirmar, como disse Jill Lepore no *New Yorker*³, no duelo de distopias.

2 Cf. <https://olavodecarvalho.org/a-esquerda-inventada/>.

3 Cf. <https://www.newyorker.com/magazine/2017/06/05/a-golden-age-for-dystopian-fiction>

As recepções de Orwell

Era um dia frio e pouco luminoso de janeiro de 2017, o ano em que *1984* voltou ao topo dos livros mais vendidos, não no Brasil, mas nos Estados Unidos. Por ocasião do fiasco da celebração de posse de Trump, seu porta-voz disse que teria sido a posse mais numerosa já vista naquele país, ao passo que uma assessora do recém-eleito presidente alegou que se tratava de uma questão de perspectiva - “fatos alternativos”, ela disse, incansavelmente desmentida por dados e fotos de todos os ângulos. Mais do que uma referência à figura orwelliana do “duplipensamento”, tratava-se de duas simples mentiras. Assim como nas teorias conspiratórias mobilizadas contra Clinton na corrida eleitoral, mentiram ao falar dos números e mentiram ao empenhar uma citação *fake* de *1984*, verdadeira coqueluche àquele ano.

Não foi só nos Estados Unidos que a moda pegou. A crise sanitária global disparada pela covid-19 recolocou Orwell na lista dos livros mais vendidos também no Brasil. Tanto *1984* como *A Revolução dos bichos* voltaram às listas de obras de ficção mais vendidas entre 2020 e 2021. No primeiro ano pandêmico, ocuparam o 10º e o 7º lugares do ranking da Nielsen⁴, tendo ocupado nada menos que os 4º e 3º lugares, também respectivamente, nas listas da Publish News⁵. Já em 2021, ambos os livros caíram um tanto em vendas, mas seguiram firmes entre os 20 mais vendidos da Publish⁶.

Afortunadamente ou não, neste mesmo ano de 2021, suas obras entraram em domínio público com o 70º aniversário de morte do autor, de modo que as agências e editorias do reacionarismo brasileiro pegaram carona nessa onda lançando sua própria versão de Orwell. O jornal *Gazeta do Povo*, por exemplo, lançou em outubro do ano passado uma tradução de *Animal Farm*, “oferecendo de forma gratuita a seus assinantes uma edição exclusiva de ‘Revolução dos Bichos’”⁷. Na visão da *Gazeta*, esta obra é uma “alegoria” antissoviética. “Na Fazenda Solar, a utopia logo dá lugar ao terror, como aconteceu na União Soviética — e em todos os lugares em que o comunismo se instalou. As execuções, a fome, o trabalho forçado, a criação de uma elite política: tudo é contado em forma de fábula de maneira magistral por George Orwell”. Essa volta ao britânico, contudo, não é apenas literária nem se resume a uma denúncia da história soviética, pois o presente é orwelliano. “Por isso o interesse público no autor se renovou: vivemos em tempos em que as liberdades individuais estão sob ameaça, seja por ditaduras como a China, ou por gigantes companhias de tecnologia, que censuram em nível mundial”. Agora, graças à *Gazeta*, o público tem em mãos “um libelo contra a opressão”.

Para sermos justos, não é a primeira – e certamente não será a última – vez que Orwell é mobilizado por forças e vozes ultraconservadoras. De fato, para a obra de Orwell, os problemas apenas começavam logo ao final da Guerra Mundial em 1945. Seus textos, em sua maioria publicados na imprensa do período, tomam naquele momento uma outra dimensão diante da repercussão que seu nome ganhara, através do sucesso internacional quase que imediato de *Animal Farm* e de *1984*, publicados em 1945 e em 1949. Já no contexto polarizado do pós-guerra, ambos os livros foram inseridos em um quadro monolítico que rapidamente tomou a forma de uma crítica aberta a URSS, realocando Orwell como ícone do anticomunismo internacional. Em grande medida, isso se deve à enorme repercussão das duas obras nos EUA, onde seus livros atingem a posição de best-sellers entre os mais vendidos de seus anos de lançamento a partir da cena intelectual novaiorquina.

4 Cf. <https://cultura.estadao.com.br/blogs/babel/conheca-os-livros-mais-vendidos-no-brasil-em-2020>

5 Cf. <https://www.publishnews.com.br/ranking/anual/9/2020/0/0>

6 Cf. <https://www.publishnews.com.br/ranking/anual/9/2021/0/0>

7 Cf. <https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/gazeta-do-povo-lanca-edicao-exclusiva-de-revolucao-dos-bichos-de-george-orwell/>



Deste lado do Atlântico Norte, a corrida contra o “perigo comunista”, desencadeada pelo macartismo, inaugurava uma era geopolítica pós-Segunda Guerra com o mundo ocidental sob influência dos EUA. O investimento na chamada “guerra fria cultural”, no entanto, ultrapassava órgãos de Estado, estendendo-se a agências não-governamentais e representantes da indústria, como as Fundações Ford e Rockefeller (Barnhisel, 2007). É dentro desse conjunto de redes e campanhas antissoviéticas transnacionais, envolvendo a criação de revistas como a *Encounter* e a *Perspectives USA* e o deslocamento de outras mais tradicionais, como a *Partisan Review*, para a centro-direita, bem como a organização de congressos em defesa da “liberdade cultural”, que a fortuna desse suposto “Orwell anticomunista” deve ser entendida. Assim, sua rede de publicações, amizades e afetos junto a intelectuais de esquerda democrática, em especial ao redor da *Partisan Review*, junto a A. Koestler e A. Gide, nos permite entender como uma crítica anti-stalinista compartilhada foi, naquele contexto polarizado, lida e amplamente aceita como anticomunismo *tout court*.⁸ Ao longo da década de 1950, essa imagem ganhou ainda mais força com dois eventos. Primeiramente, com a publicação de *Homage to Catalonia* nos EUA (1952) e sua leitura crítica da Guerra Civil espanhola (1936-1939). E, em segundo lugar, com a compra dos direitos autorais de *Animal Farm* pela CIA, em 1954, para produzir um desenho animado que serviria como fonte de propaganda anticomunista mundialmente difundida (Leab 2007).

A recepção de Orwell no Brasil segue um caminho parecido a esse. Promovida pela ditadura militar brasileira, a primeira tradução de *Animal Farm* se deu em 1964, pelas mãos de ninguém menos que o secretário de Golbery do Couto e Silva: o capitão do exército Heitor de Aquino Ferreira. À diferença de Portugal, onde a obra foi traduzida como *A quinta dos Animais*⁹, a escolha do título brasileiro nesta primeira edição foi *A Revolução dos Bichos*. Era uma tentativa de fazer do título um panfleto anticomunista pois associava o termo “revolução” a uma ideia negativa, em analogia a uma visão crítica a Revolução de Outubro de 1917.

Na contramão dessas tendências, talvez um dos críticos mais perspicazes de Orwell tenha sido Raymond Williams (1921-1988). Em oposição aos críticos da esquerda britânica da qual ele próprio e Orwell faziam parte na metade do século XX, Williams se negou a qualificar o escritor de mero “pequeno burguês” ou coisa que o valha. Os equívocos ao redor de Orwell, assim como sua apropriação pelo anticomunismo internacional, eram, para Williams, resultado da simplificação da crítica orwelliana aos problemas sociais e políticos que varreram o mundo nas décadas de 1930 e 40. E é com referência a esses problemas e, neles, à trajetória de Orwell, que Williams preferiu ler seu caráter paradoxal, como defensor das liberdades exilado de si e do comunismo, como crítico, não do socialismo, mas sim dos socialistas soviéticos de então.

No Brasil de hoje: Orwell, negacionismo e presente distópico

Tal como lhe ocorreu historicamente, Orwell tem sido objeto de vasto elogio também no Brasil contemporâneo. E isso é verdade, sobretudo, para meios ultraconservadores – modestamente autointitulados “conservadores”¹⁰. Nas páginas da *Gazeta do Povo*, por exemplo, ele foi erguido ao status de cavaleiro de batalha ideológica de primeira estirpe: “Orwell versus Marx: quem reinará na distopia pós-pandêmica?”¹¹ – é o

8 Para as relações de Orwell com seus contemporâneos da esquerda anti-stalinista nos dois lados do Atlântico, ver a tese de Matheus Cardoso-da-Silva, *As cartas de Londres: George Orwell nas redes intelectuais em Londres e Nova York (1941-1946)*. 2016. Doutorado em História Social, USP.

9 Cf. https://www.lpm-blog.com.br/?p=29051&fbclid=IwAR0wzv3WO0QKxl0O04yeuLvLP_BwPFb1HPxDo9Fu9wWl5yPjALjIXfgbQe8

10 Inclusive por um dos principais think tanks reacionários brasileiros, o Brasil Paralelo, que oferece a seu público um guia para leitura dirigida do *1984*, repetindo a fórmula de apropriação de Orwell: <https://www.brasilparalelo.com.br/artigos/resumo-livro-1984-george-orwell>

11 Cf. <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/daniel-lopez/orwell-vs-marx-quem-reinara-na-distopia-pos-pandemica/>

título do artigo com o qual aprendemos que uma legião de teóricos “tem se dedicado ao uso da palavra como instrumento de domínio das massas”.

“O ano de 2020” - nesse comentário de um teólogo, linguista e (como Olavo) filósofo - “colocou para o Ocidente, um pouco mais acostumado à democracia e à liberdade, uma excelente oportunidade de reler a obra orwelliana. Quarentenas, isolamentos, fechamento do comércio e a enorme invasão estatal na vida privada tornaram a leitura [de 1984] de uma atualidade visceral”. Exemplo de como a linguagem seria “usada da forma mais covarde possível” é visto por essa sorte de filósofo-teólogo na tentativa do primeiro-ministro inglês, amparado por experts, de “ajudar os britânicos a melhorarem seus padrões alimentícios”. O léxico mobilizado para explicar como se daria isso é uma versão própria de Orwell: controle, Estado, pontuação, benefícios, família, massas. Sua desconfiança, no entanto, lhe permite ir além e ver as “segundas intenções” por detrás da maquinaria do governo inglês. “O único objetivo seria [supostamente] combater a obesidade crescente entre ingleses após a pandemia, e não [o que realmente é] monitorar os comportamentos de consumo dos cidadãos e utilizar essa informação em desfavor do indivíduo em momento oportuno”.

O desfecho dessa narrativa pós-pandêmica é, no entanto, promissor. O crescimento das vendas de 1984 dá ao colunista um “fio de esperança de que, no final, Orwell vencerá Marx”. A aposta subjacente a esse horizonte é a de que o público cultivado em Orwell se distancie de medidas e de figuras como as de Johnson, para se aproximar mais e mais a figuras como as de Sócrates. Do modo análogo à hostilidade nutrida por Orwell contra uma (alegada) decadência da intelligentsia britânica (Claeys, 2010, p.125), o colaborador da Gazeta gostaria que intelectuais e políticos contemporâneos fossem virtuosos como o filósofo grego ao, supostamente, dizer “só sei que nada sei”. Dizê-lo seria uma espécie de antídoto orwelliano. Na narrativa do filósofo-teólogo, o grego “procurou os maiores especialistas de sua época. A surpresa foi que, ao conversar com os maiores peritos sobre ética, leis, poesia e política, [Sócrates] concluiu que os experts não conheciam realmente os temas que julgavam dominar, e desconheciam sua própria ignorância”. Assim, à diferença dos *experts* no passado e de Boris Johnson no presente, estaria “imune ao efeito Dunning-Kruger e à avareza cognitiva”. Ao contrário, devido à sua riqueza intelectual que lhe permitia saber de sua ignorância, Sócrates se situa ao lado daqueles “poucos” – talvez os leitores e interlocutores da Gazeta – “[que] hoje estão dispostos a pensar um pouco mais e reconhecer suas próprias limitações”.

Essa ginástica narrativa é interessante não tanto por suas referências e piruetas, nem por seus cruzamentos históricos e conspiratórios, mas, de modo mais fundamental, porque faz um elástico exercício de imaginação, da Grécia Antiga ao Brasil, passando pela Inglaterra. Nesse exercício, a “distopia pós-pandêmica” do filósofo-teólogo oferece ao público um diagnóstico anticomunista e um cenário sem Marx. Ao mesmo tempo em que são mobilizados valores e tropos centrais àquilo que a imaginação ocidentalista vê em sua versão de cultura erudita – Sócrates e liberdade à frente –, é também acionada uma lógica tipicamente negacionista da ciência: um argumento de raiz científica (efeito Dunning-Kruger) é utilizado para deslegitimar grupos igualmente científicos, rotulados de “peritos”. Tudo isso é contado e decantado em uma gramática doura na qual, mais que cânone, Orwell ganha posto de antídoto e horizonte, contra um poder imaginado no presente e vencedor em um futuro pós-pandêmico.

A influência orwelliana é ainda mais evidente no artigo de opinião “Covid-1984: Uma orientação”¹², publicado no blog do Burke Instituto Conservador. Trata-se de uma sorte de conto no qual o autor, morador de Bagé no Rio Grande do Sul, narra as desventuras vividas junto a seu filho Joaquim, com pouco mais de dois anos, em singelos passeios. “Tenho o hábito extremamente saudável de passear com meu filho” – abre o narrador. Ao falar das eleições municipais de 2020, o autor ironiza o político reeleito na cidade. “Se ele [o vírus] conseguiu colocar medo no prefeito ao ponto de ele fazer alguns decretos draconianos

12 Cf. <https://www.burkeinstituto.com/blog/atualidades/covid-1984-uma-orientacao/>

antes do período eleitoral, o coronavírus pouparia seus correligionários, apaniguados, sabujos, cargos de confiança e todo séquito que circunda seu poder na hora de comemorar a vitória”. Sua ironia se estende aos governadores gaúcho e paulista, ambos afinados na mesma “sintonia em torno das restrições sobre o que é uma atividade essencial ou não”.

Suas andanças parecem estar envoltas em uma mesma lógica, “cada passeio gera um fato inusitado”. Foi ao supermercado onde uma “atendente” diz que “as restrições ao horário de funcionamento do estabelecimento geravam mais aglomerações do que quando os horários estavam ampliados”. No passeio no aeroporto da cidade, um funcionário do estacionamento lhe “orienta”: “O senhor, de forma muito calma disse: ‘Estou lhe dando a orientação para não ficar aqui. Me desculpe, mas é...’ Por óbvio que ele nem precisou falar mais. Avisei que entendia as ordens que ele cumpria”. E, mais uma vez no mercado, ele lê no cartaz: “Departamento interditado!! Conforme orientação do Decreto” de março e 2021.

Tais desventuras lhe são chocantes e explicadas através de uma suposta Novilíngua, a da “covid-1984”. “Orientar não é o mesmo que obrigar ou determinar. Será que, de repente, a Covid-1984 alterou a linguagem?”. No dialeto negacionista, é virtuoso desobedecer aos governadores, cujas “orientações” seriam baseadas em “siência” – tal como grafado no texto. “Orientação é o termo da moda para avisar aos desavisados servos contemporâneos que caso não sigam a orientação serão forçados a obedecer?”. Esse não é senão o papel da Novilíngua, é “[a] deturpação da linguagem [que] ganha novos contornos com novas tiranias”. Como um Agamben à direita (Nascimento, 2022)¹³, esta crônica é mais orwelliana que Orwell, pois “a docilização para a pior de todas as escravidões é a mental. Em uma era de valorização da vitimização, é obrigatório que o aparelho repressor oprima a liberdade sem parecer que é muita opressão”.

O nome do escritor britânico nos meios reacionários brasileiros, contudo, não esperou a chegada da crise pandêmica para se tornar uma referência. Antes mesmo de 2020, um colaborador da Gazeta do Povo se questiona “Por que ler ‘1984’, de George Orwell”¹⁴. Mirando no que chama de “patrulha ideológica” do “politicamente correto”, a resposta a essa questão evoca, mais uma vez, a Novilíngua cujo “intuito era restringir o pensamento das pessoas por meio da retirada de sentidos ou mesmo de vocábulos”. E segue dizendo: “Quando ouço termos como ‘mansplaining’, ‘lugar de fala’ (...) e toda a sorte de vocábulos que surgem de movimentos como o LGBTI+ e do feminismo, braços da esquerda, percebo que o intuito é isolar e desacreditar aqueles que não compactuam com as ideias e agenda desses grupos”. Ora, o mentor intelectual dessas ideias não podia ser outro: “Como diz Olavo (...) ‘o discurso agora chamado ‘politicamente correto’ se erige em opinião dominante, inibindo e marginalizando toda oposição conservadora ou religiosa”.

Mensagem parecida é vista em outro artigo que também denuncia uma imaginada Novafala progressista. “Luta contra a intolerância, combate ao discurso de ódio, controle social de informação, fact check, são apenas tentativas de mudar a realidade através da mudança de linguagem”¹⁵. Nesse mesmo sentido, Orwell já era em 2018 acionado pelo editor do portal Estudos Nacionais, canal ultraconservador crítico da mídia convencional (também chamada ironicamente de “extrema-imprensa”¹⁶) e dos *fact checkings* no Brasil¹⁷. Para ele, ao nomear de golpe o golpe contra Dilma, jornalistas e acadêmicos estariam seguindo

13 G. Agamben vê a pandemia como “um perverso círculo vicioso, [no qual] a limitação da liberdade imposta pelos governos é aceita em nome de um desejo de segurança que foi induzido pelos próprios governos que agora intervêm para satisfazê-lo”. <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596584-o-estado-de-excecao-provocado-por-uma-emergencia-imotivada>

14 Cf. <https://www.gazetadopovo.com.br/opiniaio/artigos/por-que-ler-1984-de-george-orwell/>

15 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/a-novilingua-e-a-nova-censura/>

16 “Extrema-imprensa” é o rótulo dado por articulistas especial, mas não exclusivamente, do jornal Brasil sem Medo à parte importante e estabelecida das corporações e empresas midiáticas brasileiras, tais como Globo e Folha de São Paulo.

17 Cf. <https://www.estudosnacionais.com/7867/jornalismo-academico-brasileiro-sonha-com-o-autoritarismo/>



a “cartilha marxista para o jornalismo: aproveitar-se de todos os fatos possíveis para reforçar [ao modo de um Ministério da Verdade] a narrativa da exploração de grandes grupos contra pequenos”. E, em uma publicação desse mesmo editor, intitulada “Fake news”, ficamos sabendo “que a novílingua, expressão cunhada por George Orwell no livro 1984 para designar [a] linguagem que hoje chamamos de politicamente correto, vai ganhando força”¹⁸.

Com a chegada da covid 19, as ideias orwellianas ganham mais relevo e passam a encarnar as distopias pelas quais esse conjunto de pensadores e jornais imagina a pandemia. Big brother, Novílingua, vaporização¹⁹, duplificar são algumas das principais categorias levantadas para sustentar agendas e atores negacionistas, a começar pelo presidente. Em defesa de Jair Bolsonaro, um artigo de opinião afirma que vivemos uma “ditadura digital”²⁰. Isso porque “Olavo já foi inúmeras vezes bloqueado pelo grande irmão Facebook devido a postagens. O Twitter em março de 2020 apagou uma série de vídeos que o Presidente postou em sua conta pessoal quando caminhava pelas ruas com a população. O Facebook e o Instagram não ficaram para traz [sic], também apagaram as mesmas publicações Presidenciais alegando violação [d]’as orientações de saúde pública”.

Assim, na imaginação reacionária, o hoje é distópico pois já estamos em uma “ditadura” ou sob “censura”²¹. “A expressão fake news”, por exemplo, para aqueles que são reiteradamente acusados de espalhar desinformação, “converteu-se em um novo tópico desta ditadura da informação, associada negativamente a quem teima em dizer o inconveniente”²². Assim, quaisquer medidas tomadas para conter aglomerações, para frear a circulação de fake news ou para responsabilizar atores e decisões ilegais são todas evidências que levam para um mesmo diagnóstico: “Brasil vive uma ditadura sob belas palavras”²³ – é a opinião de um dos influencers de maior alcance nas redes ultraconservadoras²⁴. Ele “teve Facebook e Twitter censurados; o YouTube desmonetizado; o Instagram apagado; e o sigilo bancário quebrado pela CPI”. Na sua perspectiva, o país “vem passando por uma *ditadura de veludo*, envernizada com belas palavras – defesa da vida, defesa da ciência, combate ao negacionismo – mas, na prática acaba promovendo a censura do debate, calando as vozes dissidentes e até impossibilitando os meios de vida de certas pessoas” (Grifo no original). Tudo isso, enfim, lhe faz parecer “que estamos assistindo à realização da literatura distópica de 1984, Admirável Mundo Novo e Fahrenheit 451”.

Talvez nenhum canal nessa ecologia dos grupos reacionários tenha investido tanto no autor de 1984 como fizeram os editores e colunistas do *Brasil sem medo*, autodeclarado “o maior jornal conservador do Brasil”. “Se para Orwell a vigilância do grande Irmão era o sintoma mais visível da tirania, no Brasil não precisamos de tanto” – lemos em uma compilação de notícias²⁵, que segue – “Na falta de meios para vigiar e controlar as pessoas comuns, a escalada do mal no Brasil pune os bons por pura banalidade e acusa a

18 Cf. Fake News: quando os jornais fingem fazer jornalismo, p.56-57.

19 Na edição da Penguin: “In the vast majority of cases there was no trial, no report of the arrest. People simply disappeared, always during the night. Your name was removed from the registers, every record of everything you had ever done was wiped out, your one-time existence was denied and then forgotten. You were abolished, annihilated: *vaporized* was the usual word” (Grifo no original).

20 Cf. <https://www.estudosnacionais.com/23532/a-ditadura-digital-que-vaporiza-o-presidente/>

21 “A censura nada científica ao ‘tratamento precoce’” é o editorial da Gazeta do Povo de 23 de junho de 2021; cf. <https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/editoriais/censura-tratamento-precoce-covid-19/>

22 Cf. Fake News: quando os jornais fingem fazer jornalismo, p.37.

23 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/brasil-vive-uma-ditadura-sob-belas-palavras-diz-bernardo-kuster/>

24 Veja “Those on the Right Take Chloroquine” (OLIVEIRA et al, 2021).

25 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/a-inocencia-calada/>

honestidade como se fosse um pecado”. Em sentido análogo, na perspectiva de um colaborador, a tentativa do STF de combater fake news o converte automaticamente em um ministério da verdade²⁶.

Em boa medida, a ênfase dada a Orwell nas colunas do Brasil sem Medo está ligada à predileção literária de seu editor-chefe. Para ele, 1984 é um “retrato de nosso tempo” por descrever “de modo profético muitas das situações que estamos vivendo hoje, nestes tempos pandêmicos, sobretudo quando relata o avanço do coletivismo contra as liberdades individuais, especialmente a liberdade de pensamento”²⁷ – quer dizer, a liberdade para fazer circular desinformação e pânico. É com 1984 que o editor-chefe abre o chamado “Clube do livro”, pois “esse livro tem tudo a ver com que nós estamos vivendo hoje, com a realidade do nosso mundo atual”²⁸. *Revolução dos bichos* não teve fortuna pior e foi igualmente elogiada na “Estante BSM”²⁹, um podcast do Brasil sem Medo, entrando de vez para o cânone literário reacionário. No panteão do BSM, Orwell está junto de nomes menos conhecidos do público brasileiro, como os de Michael D. O’Brien, Gene Sharp e Michel Houellebecq, e, obviamente, ao lado do agora entronizado Olavo de Carvalho³⁰.

Como se vê, o reacionarismo brasileiro tem em Orwell uma importante fonte de inspiração para suas distopias. À diferença da imaginação distópica predominante no século XX, essas narrativas não tomam o futuro, mas o presente como alvo. Nelas, o gênero privilegiado é um tipo ímpar de ficção científica: seus enredos estão repletos de vilões, cientistas e políticos, que juntos impõem uma “mudança na linguagem” e uma “ditadura”. Contra eles, os escritores acionados são como heróis que, se não chegam a salvar o público “inocente”, ao menos dão a leitores e ideólogos a certeza de que eles estão do lado certo da história. Ou seja, lhes dão a sensação de que, contra uma imaginária “tirania” do politicamente correto e de políticos (não somente das esquerdas), eles “teimam” em defender as liberdades individuais, liberdade de expressão te, em especial, de pensamento³¹. Pois, sem ela, “sem a liberdade de pensamento, nós vamos ser escravos do Grande Irmão” – diz o editor do BSM. Aliás, nesse rol narrativo dos vilões liberticidas, o STF vem ganhando maior espaço. “Um dos aspectos mais destrutivos no crescente arsenal de medidas de repressão contra a Covid, talvez (...) seja o entusiasmo com que o Judiciário, as ‘autoridades locais’ e a máquina pública brasileira em geral vêm atacando as liberdades (...). Parece, cada vez mais, ser uma guerra”³².

Todo esse investimento ao redor do escritor britânico nos fala da constelação de valores e atores reacionários, da Gazeta ao BSM, hoje atuantes no Brasil e bem representados na Presidência. Inspirados em Orwell, ao dizerem que vivemos no “presente momento” uma “ditadura” supostamente vinda de movimentos progressistas ou instituições científicas, eles não estão só levantando bandeiras negacionistas. Ao fazê-lo, esses jornalistas, intelectuais e editoriais de extrema-direita estão fabricando sentidos distópicos, por meio da elaboração de (semi) horizontes presentificados e assentados em “clássicos” da chamada alta cultura.

O mesmo ocorre quando, por exemplo, um intelectual dito “conservador” se posiciona contra medidas sanitárias defendendo que “vidas trancafiadas importam”³³ – aí ele faz mais do que ironizar um protesto antirracista e difundir desinformação. Ele está como que erguendo uma biblioteca reacionária, consagrando

26 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/temendo-7-de-setembro-stf-se-converte-em-ministerio-da-verdade/>

27 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/1984-um-retrato-do-nosso-tempo/>

28 Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=puMm266k49c>

29 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/estante-bsm-15-a-revolucao-dos-bichos/>

30 Cf. <https://www.brasilsemmedo.com/estante-bsm-especial-olavo-de-carvalho/>

31 Muito embora, para o editor do portal Estudos Nacionais, não seriam essas liberdades per se que estão sob ameaça, “mas a liberdade de dizer certas verdades”

32 Cf. <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/jr-guzzo/estao-tornando-a-tirania-cada-vez-mais-comoda-para-os-tiranos>

33 Cf. <https://www.burkeinstituto.com/blog/cultura/vidas-trancafidadas-importam>



um cânone e reivindicando ídolos literários e intelectuais (Tocqueville, Hayek e outros³⁴) para chamar de seus e para oferecê-los a um público iliberal ansioso por personagens e referências que, se liberais ou conservadoras, serão apropriadas e transformadas em ultraconservadoras. “Eu recomendo fortemente a leitura do 1984” – diz o editor-chefe do Brasil sem Medo – “porque ele traduz aquilo que nós estamos vivendo hoje, o mundo em que as coisas estão completamente invertidas. Um mundo em que você não pode dizer que a grama é verde, o céu é azul, um homem é um homem, uma mulher é uma mulher e que dois mais dois são quatro”³⁵. Assim, esse amplo exercício de imaginação operado através de figuras e categorias orwellianas é como uma fábrica de distopias pela qual essa constelação de atores faz proliferar sentidos de mundo, alegórica e alegadamente sob “censura”, para cultivar e cativar seu público. Esta fábrica de sentidos, contudo, não funciona apenas com imagens e heróis. Como veremos a seguir, ela precisa de suportes e recursos mais do que simbólicos para se reproduzir.

Indústria cultural reacionária

Toda essa circulação de “clássicos”, editores, jornais, intelectuais e ideais ultraconservadores está enraizada em espaços e momentos de sociabilidade e de troca cultural. Exemplo disso pode ser visto no site do Brasil sem Medo, na sua propaganda da “Noite Literária”. Nesse evento realizado off-line pela chamada “Coalizão conservadora”, o editor-chefe do BSM debateu com outras estrelas dessa constelação a respeito da “importância da literatura na restauração da alta cultura”. Caso semelhante de investimento em suportes de comunicação e consumo está no “Clube do Livro”, que é um momento no qual o público do BSM pode ver e ouvir as dicas literárias oferecidas pelo editor-chefe do jornal

Na página principal do Burke Instituto Conservador, vemos de cara que estamos diante da “plataforma de cursos online conservadores mais completa do Brasil”. Seu anúncio vai direto ao ponto; por algumas dezenas de reais, “prometemos te tirar do mundo da fantasia que a grande mídia, a escola, e a sociedade te impõem e te trazer de volta à realidade através do CONSERVADORISMO” (capslock no original). Apesar dessa dureza comunicacional, o slogan de outro reclame soa mais simpático: “Burke – o seu Netflix conservador”. E, tal como o programa de podcast do Brasil sem medo, o instituto tem seu próprio BurkeCast para discutir “temas relevantes e de interesse para o público conservador”.

Já o portal Estudos Nacionais compartilha com o Brasil sem Medo uma estética que remete aos padrões de um site jornalístico. Em comum, ambos os sites oferecem “livrarias” em suas abas principais. Ao acessar a “Livraria BSM”, vemos que Olavo de Carvalho está entre os mais vendidos, junto da autora de “A Verdade sobre a pandemia”³⁶. Já o ranking da “Livraria Estudos Nacionais” parece bem mais diversificado e internacional, embora Olavo também reine nele.

Esse conjunto de eventos, palestras, podcasts, vídeos, encontros, saraus literários, livrarias e cursos permite ver que, como qualquer empresa, esta indústria cultural reacionária tem fins comerciais e precisa desses suportes para se reproduzir materialmente. Como vimos, o sucesso de Olavo de Carvalho denota um crescimento editorial de autores e best-sellers ultraconservadores nada desprezível no país desde 2013 ou dantes. O que esses reclames dão a notar é que essa constelação de sites e jornais não tem multiplicado só os sentidos, mas também os produtos intelectuais e literários em busca de nichos e maiores parcelas do público (e)leitor.

34Veja: “Aspectos bastante similares aos descritos por Tocqueville e Hayek são perceptíveis também nas distopias vanguardistas (...). Tanto em relação às obras de filosofia política, quanto às distopias

35 mencionadas, estas nunca fizeram tanto sentido quanto no presente momento, no qual a liberdade dos indivíduos parece ser tolhida a cada dia com uma criatividade sempre impressionante”. Cf. www.youtube.com/watch?v=puMm266k49c

36 <https://livrariabsm.com.br/index.php?route=product/bestseller>



Interessantemente, no entanto, a baixa quantidade de acessos ao vídeo de introdução a Orwell no Facebook, assim como os minguados *sponsors* que aparecem nesses sites são sinais que permitem, em alguma medida, indagar se a situação material tanto desse conjunto de jornais como de seus ideólogos não seria periclitante. Para essa situação contribuem atualmente ações como as do Sleeping Giants Brasil, frente ao qual perfis e canais negacionistas vêm sendo desafiados e parcialmente derrotados. Disso dá provas o lamento de um jornalista recentemente alçado a star: “Por quê? Por quê?”³⁷ – se pergunta. Por que ele e seus colegas de show vêm, em plena narrativa distópica, sendo vítimas de “censura” das plataformas, se eles apenas defendem que “obrigar a vacinar não dá”? Que o duelo material é pesado também nos dá pistas a situação da própria Gazeta do Povo, a mais anciã das estrelas do ultraconservadorismo, que tem andado mal das pernas por mais de uma década sem sinais de melhora à vista. Ao que parece, quiçá em um exercício de *wishfull thinking*, haveria uma configuração material relativamente desfavorável dentro da qual as agências e agendas do nosso reacionarismo vêm lutando para se impor e crescer.

É, então, nessa dupla inscrição, material e simbólica, que G. Orwell é lido e celebrado no Brasil de Bolsonaro. Quando as estrelas descem à Terra, vê-se que o duelo de distopias do reacionarismo é mais que narrativo. Por um lado, esses jornais e sites contrastam fortemente com as recepções pretéritas de Orwell, pois, no mundo polarizado do pós-Guerra, ao menos ainda existia alguma realidade político-ideológica comunista contra a qual se posicionava. Já hoje, face a um imaginário “presente” “ditatorial”, são empunhadas bandeiras, textos e armas negacionistas. Para isso, toda esse ecossistema desinformativo forja suas catedrais e cânones com autores e textos tornados reacionários por força de sua interpretação. Por outro lado, eles têm que dar conta dessa indústria de pesadelos distópicos. Ou seja, eles têm que sobreviver dia a dia, mês a mês, fidelizando e atiçando parcelas dos consumidores, não raro, ávidos pela “crítica” orwelliana. Aos intelectuais e ideólogos reacionários, o desafio não é menor: disputar o estrelato e manter vivo o reinado de Olavo de Carvalho no decrepito cenário em que se tornaram a opinião pública e o Estado brasileiros.

37 Cf. <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/luis-ernesto-lacombe/censura-programa-4-por-4>



Referências

BARNHISEL, Greg. (2007) *Cold War Modernists: Art, Literature, and American Cultural Diplomacy*. Columbia University Press.

CARDOSO-DA-SILVA, Matheus. (2016) *As cartas de Londres: George Orwell nas redes intelectuais em Londres e Nova York (1941-1946)*. Doutorado em História Social, USP.

CLAEYS, Gregory. (2010) *The origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell*. In: *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. New York: Cambridge University Press, p. 107-135.

LEAB, Daniel J. (2007) *Orwell subverted: The CIA and the filming of the Animal Farm*. Penn State University Press.

MARKS, Peter (1995). "Where He Wrote: Periodicals and the Essays of George Orwell". *Twentieth Century Literature*. Vol.41, No.4, pp.266-283.

NASCIMENTO, Raphael (2022). "Caso Agamben". In: SZWAKO, José; RATTON, José L. (Orgs). *Dicionário dos Negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe, p.64-67.

OLIVEIRA, Thaianne et al (2021). "Those on the Right Take Chloroquine": The Illiberal Instrumentalisation of Scientific Debates during the COVID-19 Pandemic in Brasil, *Javnost - The Public, Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 28:2, 165-184

ORWELL, Sonia; ANGUS, Ian (org). (1968) *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*. London: Secker and Warburg. 4 volumes.

SOUSA, Everton; GENTILE, Fabio (2021). *Da crítica à mídia de massa ao elogio da Internet: Os fundamentos da proposta comunicacional do portal/projeto Estudos Nacionais*. Em *Tese*. v. 27, p. 168-195.

WILLIAMS, Raymond. (1971) *Orwell*. London: Fontana/Collins.

Uma obra entre o reacionarismo e o conservadorismo: o pensamento de Olavo de Carvalho

Jorge Chaloub

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ /UFJF

<https://orcid.org/0000-0002-7990-4496>

Resumo: O presente texto pretende contribuir para o debate sobre a atualidade do pensamento conservador e suas expressões no Brasil a partir da análise da obra do mais influente intelectual da ultradireita brasileira na última década: Olavo de Carvalho. A escolha do autor se deve a sua particular relação com o conservadorismo. Ao mesmo tempo que cultiva ideias mais afinadas com o reacionarismo, distantes das versões mais correntes do ideário conservador moderno e brasileiro, Carvalho é fortemente influenciado pelo conservadorismo norte-americano e construiu sua obra em meio ao convívio com intelectuais como Antonio Paim e Paulo Mercadante, lideranças de perfil semelhante no Brasil. Olavo de Carvalho surge, portanto, como um caminho para refletir sobre os limites e características do conservadorismo, do reacionarismo e da própria ultradireita brasileira.

Palavras-chave: Conservadorismo; Reacionarismo; Ultradireita; Direitas; Olavo de Carvalho.

Abstract: This article aims to evaluate the current state of conservative thought and its expressions in Brazil through the analysis of the work of the most influential intellectual of the Brazilian ultra-right in the last decade: Olavo de Carvalho. The choice of the author is due to his particular relationship with conservatism. At the same time that he cultivates ideas that are more in tune with reactionarism, far from the most current versions of modern and Brazilian conservative ideals, Carvalho is strongly influenced by American conservatism and built his work amidst the interaction with intellectuals like Antonio Paim and Paulo Mercadante, leaders with a similar profile in Brazil. Olavo de Carvalho appears, therefore, as a way to reflect on the limits and characteristics of conservatism, reactionarism and the Brazilian ultra-right itself.

Keywords: Conservatism; Reactionarism; Ultra-right; Right-Wing ideologies; Olavo de Carvalho.



Introdução^{1 2}

Liberal na economia e conservador nos costumes. Esta frase não apenas se tornou uma identidade pública, presente em perfis de redes sociais e textos na imprensa, como foi assumida como ponto central de várias análises sobre a ultradireita brasileira (ROCHA, 2020; CESARINO, 2019; KALIL, 2011; CHALOUB, PERLATTO, 2016). A fórmula sugere que a composição entre liberalismo e conservadorismo produziria uma ruptura parcial das duas ideologias com seus passados, o que indicaria o uso do prefixo *neo* para melhor designá-las. A “nova direita” seria, deste modo, neoliberal e neoconservadora.

O mote revela elementos importantes de lideranças e intelectuais da ultradireita contemporânea, mas incorre em ao menos um problema: a insuficiente delimitação dos conceitos de liberalismo e conservadorismo utilizados pelas pesquisas. Não se trata de preciosismo ou da reivindicação de um sentido único para ideologias tão diversas, mas de uma preocupação relevante não apenas para distinguir a ultradireita da direita tradicional, como para refletir sobre a heterogeneidade da própria coalizão organizada em torno de Jair Bolsonaro. No caso do conservadorismo, há ainda que se lidar com um sentido vago e corrente do conceito, muito próximo de sua definição norte-americana³, que por vezes o define como sinônimo de direita.

O presente texto pretende contribuir para o debate sobre a atualidade do pensamento conservador e suas expressões no Brasil a partir da análise da obra do mais influente intelectual da ultradireita brasileira na última década: Olavo de Carvalho. A escolha do autor não se deve apenas ao seu papel dentro do campo, mas também decorre da sua relação singular com o conservadorismo. Ao mesmo tempo que cultivava ideias mais afinadas com o reacionarismo, distantes das versões mais correntes do ideário conservador moderno e brasileiro, Carvalho é fortemente influenciado pelo conservadorismo norte-americano e construiu sua obra em meio ao convívio com intelectuais como Antonio Paim e Paulo Mercadante, lideranças de perfil semelhante no Brasil. As obras de Olavo de Carvalho surgem, portanto, como um caminho para refletir sobre os limites e características do conservadorismo, do reacionarismo e da própria ultradireita brasileira.

Nota sobre o conservadorismo e o Brasil

O conservadorismo é um conceito de difícil definição, em parte por se construir na fluida fronteira entre o discurso público e o hábito privado, em parte por sua significativa mudança em distintos cenários sócio-históricos. Na ampla bibliografia disposta a delinear-lo, há, contudo, alguns traços gerais (MANNHEIM, 1959; NISBET, 2001; FREEDEN, 2011; HIRSCHMAN, 2019; ROBIN, 2018; SHORTEN, 2022). De modos distintos, todos apontam a centralidade de conceitos como ordem, história e tradição, assim como definem o conservadorismo como uma ideologia moderna, formulada na passagem do século XVIII para o XIX, fortemente marcada pela experiência da Revolução Francesa e construída a partir da reação a certos aspectos da modernidade.

1 Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processos SEI E-26/201.445/2022, SEI E-26/024.601/2022 e SEI E-26/203.966/2021, referentes a bolsa Jovem Cientista do Nosso Estado e aos editais de iniciação científica dos anos de 2021 e 2022, e pelo edital universal do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de 2018.

2 Gostaria agradecer à leitura atenta e às ótimas sugestões, que em nada os responsabiliza pelos eventuais deslizes do trabalho, de José Szwako, Vinicius Berlendis de Figueiredo, Ronaldo Tadeu de Souza e Raquel Guilherme de Lima.

3 O clássico livro de Nash (2006) é ainda a referência predominante do debate sobre o conservadorismo na academia norte-americana, definindo-o como composto por três correntes: libertarianismo, tradicionalismo e anticomunismo. Há, nesta definição um tipo de divisão da cena política entre um liberalismo entendido em chave positiva, com forte influência da *new left*, e o conservadorismo que é típica do cenário norte-americano. Sobre este debate, ver PHILLIPS-FEIN (2011); GARCIA (2021).



Tais traços trazem algumas dificuldades quando adaptados a certas características da trajetória histórica brasileira. Se todas as ideologias formuladas em outros contextos demandam mediações, e são recepcionadas a partir dos contextos nos quais são apropriadas, o conservadorismo comporta arestas ainda mais difíceis de serem aparadas. Com bem aponta Bernardo Ricupero (2010), a partir de sugestão de Leopoldo Zea (1976), as dificuldades do ideário conservador na América Latina passam pela “percepção disseminada pela região de que o passado é um obstáculo” (RICUPERO, 2010, p. 76). As marcas coloniais do passado dificultam a decantação de uma tradição e a construção de uma historiografia marcada pela ideia de crise, este um clássico mote conservador, ou mesmo de continuidade.

Algumas características do conservadorismo brasileiro são mais bem compreendidas a partir deste cenário. Uma delas é maior ênfase no protagonismo do Estado, visto como ator capaz de construir uma ordem estável em um país no qual a sociedade civil seria tradicionalmente frágil e dispersa. Presente em vários clássicos do pensamento brasileiro, o argumento sobre a ausência de uma *sociedade civil organizada* é ponto comum de uma vasta e diversa bibliografia sobre o campo (SANTOS, 1979; VIANNA, 1997; SOUZA, 2000; BRANDÃO, 2005; FERREIRA, 2010; LYNCH, 2017).

Outra marca frequente é a centralidade dos conceitos de *ocidente* e *crisandade* (CHALOUB, 2020), forma de conciliar um diagnóstico crítico sobre o passado nacional com a tendência conservadora de valorizar as ideias de ordem e tradição. O suposto pertencimento a uma ordem maior, construída a partir do imaginário de uma longa civilização cristã, permite que se critique a história e a sociedade brasileiras em nome do pertencimento a algo mais profundo e estável. Surge, assim, um nacionalismo de corte conservador, que concilia um discurso de soberania nacional com a defesa de uma política externa subserviente a certos interesses externos.

Por fim, o conservadorismo brasileiro defende de forma mais frequente que seus congêneres norteaatlânticos a ideia de golpe, definido como uma ruptura liderada por uma elite política ou social com fins explicitamente antidemocráticos, e a implantação de regimes de feição autoritária. O diagnóstico de descompasso entre realidade e ideais políticos se mostra frequentemente mais acentuado que em outras latitudes, o que induz à defesa de soluções de exceção, momento no qual o conservadorismo se aproxima de outra tradição do pensamento político, o reacionarismo.

As distinções entre conservadorismo e reacionarismo são objeto de longo debate. Alguns autores, como Richard Shorten (2015, 2022) e Mark Lilla (2016), buscam distinguir as duas vertentes ideológicas, em perspectiva que as retrata como linhagens autônomas. Outros, como Corey Robinson (2018) e Albert Hirschman (2019), tomam o reacionarismo como um elemento central da própria definição de ideologia conservadora, que teria na retórica da reação um elemento incontornável. O presente artigo se aproxima da primeira perspectiva e estabelece duas distinções analíticas entre conservadores e reacionários: a compreensão da história e as gramáticas políticas mais frequentes⁴.

De acordo com a perspectiva aqui assumida, conservadores não cultivam um conceito de história marcado pela ideia de progresso, já que destacam, por meio de um particular apreço pela ideia de tradição, os vínculos entre o passado e o presente. Esta *visão espacial de história*, nos termos de Mannheim (1959), não sugere, contudo, a simples defesa do retorno a um passado imaginado, mas frequentemente se expressa através do combate a perspectivas progressistas e da defesa de uma ideia gradual de mudança social, que submete o novo ao crivo da tradição. Os reacionários, por sua vez, muitas vezes defendem o recurso à mudança radical como uma forma de reconstruir um passado perdido. Há nessa linguagem política um

⁴ A escolha se justifica pelo objetivo do texto, que pretende refletir sobre as distinções internas ao campo da ultradireita brasileira. Em texto com pretensões distintas, pode ser mais interessante seguir inspiração diversa, que reúna conservadorismo e reacionarismo em uma mesma tradição.

componente voluntarista explícito e uma rejeição mais intensa do presente, que é visto não apenas pela chave da ameaça de decadência, como no conservadorismo, mas muitas vezes acaba representado a partir da ideia de catástrofe.

As distinções não apontam aqui para um critério normativo de definição das ideologias políticas, que por vezes pode caminhar para a ideia de diferenciação entre verdadeiros e falsos conservadorismos. O presente texto toma estas diferenças conceituais como forma de compreender as divergências entre atores tidos por homogêneos e dar conta da diversidade do campo das direitas.

Conservadorismo e reacionarismo são aqui tomados como *linguagens políticas*, ou seja, seqüências de argumentos e visões de mundo que ganham sentido a partir da disputa política e, com isso, tanto justificam atos pregressos quanto motivam ações futuras. As linguagens não são meros cálculos de ocasião, o que acabaria por limitar as visões de mundo ao presente e por menosprezar o lugar das ideias, mas também não se confundem com estruturas intelectuais completamente autônomas ante os movimentos da conjuntura. Para compreendê-las, é fundamental atentar para sua dimensão relacional, já que elas se definem a partir do vínculo com outras linguagens e dos seus usos em conjunturas diversas. No caso em análise neste artigo, reacionarismo e conservadorismo tem seus limites mutuamente definidos, de modo que a hipostasia do ideário reacionário no Brasil contemporâneo afeta as fronteiras, sentidos e definições do que é ser conservador. Por outro lado, os acúmulos intelectuais e históricos representam limites efetivos para a definição das linguagens políticos. A longa tradição do conservadorismo brasileiro não é, portanto, um detalhe, mas atua, mesmo que por mediações, sobre os que pretendem reivindicar o ideário em 2022. Por fim, é necessário apontar que linguagens não se confundem com atores, por mais que sejam, ao longo do tempo, definidas de forma diversa por seus usos e por quem as utiliza.

No caso do conservadorismo brasileiro, para o qual olharemos a partir da figura de Olavo de Carvalho, a intenção é expor certa promiscuidade entre suas expressões e alguns elementos tipicamente relacionados ao reacionarismo, dada a fluidez entre suas fronteiras. Sem idealizar as expressões de tais ideologias na Europa ou nos Estados Unidos, o presente texto reflete sobre a particular relação entre conservadorismo e reacionarismo no Brasil.

O olhar crítico ao passado nacional leva os conservadores a flertarem com mais frequência do que em outras latitudes com soluções de exceção, o que aproxima a linguagem conservadora de conjugações reacionárias. Sem uma tradição decantada a ser mantida, os conservadores muitas vezes deixam de lado seu pretenso realismo, por eles reivindicado, em busca de uma dimensão utópica mais próxima às formulações reacionárias. Seria o conservadorismo brasileiro, então, indistinto do reacionarismo? Não. Há, contudo, uma zona fronteira, ou de eventual sobreposição, entre as linguagens conservadora e reacionária, a qual é fundamental para compreender seus contornos. Dito de outro modo, as representações comuns do passado brasileiro atraem as formulações conservadoras para um centro de gravidade reacionário, em movimento responsável por construir indistinções e ambiguidades.

Não creio, todavia, que tal aproximação ocorra de forma semelhante em todos as conjunturas. Uma hipótese interessante, a ser futuramente explorada⁵, é que em momentos de mais intensa luta por democratização, entendida como pressão por redução de desigualdades materiais e simbólicas, há uma forte aproximação entre os tradicionais representantes do conservadorismo e do reacionarismo, assim como um maior intercâmbio entre as respectivas linguagens políticas, como forma de reação a este processo. Nessas conjunturas - presentes em momentos como os primeiros anos da década de 1930, o pré-1964 e o pós-2005 - tanto conservadores recorrem de forma mais frequente a motes reacionários quanto se

⁵ Tal hipótese foi sugerida em BIANCHI, CHALOUB, RANGEL, WOLFF, 2020, mas não explorada de forma sistemática. O presente texto também não será este lugar, já que tal escolha provavelmente prejudicaria o fio argumentativo aqui desenvolvido.



consolida, de forma mais explícita, uma coalização entre os representantes de tais grupos, em movimento que normaliza representantes do reacionarismo, os quais, em outros momentos, tendem a ocupar lugares pouco influentes no debate público.

Olavo de Carvalho não é, portanto, apenas alguém que “leu mal” o conservadorismo, ou um reacionário que por vezes usa um ou outro mote conservador, mas um caminho interessante para a análise de dos contornos do conservadorismo brasileiro e da sua práxis política em momento de crise.

Olavo de Carvalho: influências

Os textos de Carvalho articulam um eclético repertório de ideias das direitas e ultradireitas norte-americanas, europeias e brasileiras. Dentre suas principais influências, podemos destacar três: um variado cardápio de reacionarismos, com destaque para autores como René Guénon e Eric Voegelin, o conservadorismo do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), bem como o conservadorismo e o neoconservadorismo norte-americanos.

A principal influência intelectual de Carvalho vem da tradição reacionária. É evidente, por exemplo, sua inspiração tradicionalismo de René Guénon, autor que não apenas inspira a maior parte de suas reflexões sobre a modernidade e a filosofia, mas que também confere sentido à sua trajetória biográfica, fortemente marcada por sua experiência como discípulo do sheik tradicionalista Frithjof Schuon. O autor francês é presença constante nas reflexões do brasileiro desde a década de 1980 e surge como a principal inspiração de seus textos na Revista Planeta, de livros como *Astros e Símbolos* e *Astrologia e Religião*, dentre outras obras.

O tradicionalismo é o repertório mais relevante para o veio reacionário de Olavo de Carvalho⁶ e para sua recusa à modernidade em prol de uma perspectiva teológica que se aproxima de certa concepção mística do mundo. Mesmo outras influências importantes, como Eric Voegelin, parecem lidas pelas lentes de Guénon, que dá o tom do seu antirracionalismo universalista, entusiasta de uma concepção de mundo construída em direta oposição a vários dos elementos da modernidade, como o primado da razão e a lógica dos direitos. A mobilização dos seus seguidores por meio de chamados à violência, a construção de inimigos públicos, o antitelectualismo e o negacionismo⁷ facilmente aproximam as pregações do autor de uma linguagem política fascista, que, aliás, encontrava simpatia em autores do tradicionalismo, como o italiano Julius Evola.

Mesmo com importantes contribuições, o livro de Benjamin Teitelbaun (2019) superdimensiona o papel do tradicionalismo na obra do autor brasileiro, em leitura que reduz excessivamente suas idiossincrasias frente ao movimento e interpreta Carvalho como mais coerente com uma grande teoria, no caso a formulada por Guénon, do que a análise deste artigo sugere. É inegável, por um lado, que tais ideias ocupam lugar central em seu projeto teórico, como inspiração para suas concepções de Ocidente, modernidade, indivíduo e religião. Olavo de Carvalho é, todavia, mais do que um tradicionalista clássico. O ecletismo e o trânsito entre diversas linguagens política são um elemento central do seu pensamento, fundamental para seus contornos teóricos e efeitos públicos.

Olavo de Carvalho foi tradutor de Guénon, mais precisamente do livro *A Metafísica Oriental*, e atribuía ao autor papel central em suas primeiras obras, publicadas ao longo da década de 1980, que tinham na astrologia seu principal interesse. Em texto publicado na Revista Planeta em agosto de 1981, Carvalho contrasta a relevância da obra de Guénon, que “sacudia os alicerces da cultura ocidental, movendo um

⁶ Este aspecto é bem desenvolvido por WINK, 2021

⁷ Sobre o debate em torno do campo do negacionismo, ver SZWAKO, RATTON, 2022.

ataque maciço à ciência e filosofia modernas, em nome da Tradição” (CARVALHO, 1981, p. 1), com seu grande desconhecimento no Brasil, sintoma da “miséria intelectual brasileira” (CARVALHO, 1981, p. 2). Distintamente do horizonte rebaixado do debate nacional, o autor seria figura relevante nos cenários ingleses e francês, nos quais “fecundou com sua influência espiritual, toda uma atmosfera intelectual” (CARVALHO, 1981, p. 1).

Em seu livro *Astrologia e Religião*, de 1986, Carvalho deixa claro que sua definição de metafísica é diretamente inspirado na obra do autor francês e destoa das formulações filosóficas mais frequentes:

O termo “metafísica” não deve ser aqui entendido da maneira comum e corrente tal como a empregam os professores e manuais de filosofia, mas no sentido propriamente tradicional, que tem nas obras de René Guénon, Titus Burckhardt, Frithjof Shuon, Seyyed Hossein Nasr, Ananda K. Coomaraswamy e tantos outros, que teremos “a ocasião de mencionar”. Se a metafísica está relacionada ao conhecimento de princípios absolutos, por isso mesmo ela não pode ser realizada por meios unicamente racionais, uma vez que razão, ratio, significa proporcionalidade e, portanto, relatividade. (CARVALHO, 1986, p. 53-54)

As obras de Carvalho na década de 1990 veem a influência do autor francês conviver com o crescimento da relevância de outro crítico reacionário da modernidade: Eric Voegelin. Todavia, o alemão parece, como já mencionado, surgir mais como repertório adicional a uma já estabelecida narrativa reacionária do que como inspirador de novos caminhos na obra do autor brasileiro. Se as críticas à modernidade a partir da ideia de retorno moderno do gnosticismo, de clara inspiração voegeliana, e um conceito de teoria próximo da definição do autor da *Nova Ciência da Política* (VOEGELIN, 2012; FEDERICI, 2011) são elementos importantes do pensamento de Carvalho, por outro lado, o próprio autor reconhece, em nota de rodapé em seu livro que reivindica como o mais relevante, *Jardim das Aflições*, o contato superficial com a obra de Voegelin: “É mais ou menos a tese de Eric Voegelin, que aqui subscrevo até o ponto em que pude compreendê-la, pois a conheço só por obras menores e não li o trabalho fundamental do autor, *Order and History*.” (CARVALHO, 1998 [1995], p. 183). Em nota à segunda edição do mesmo livro, ele registra que o estudo mais aprofundado da obra do autor não modificou sua interpretação inicial e não exigiu alterações no volume.

A influência de Guénon continuou central no discurso do autor brasileiro até seus últimos dias. Em postagem de Carvalho no Facebook, em novembro de 2015, o autor francês assume, todavia, uma feição distinta, destacando-se como desafio intelectual necessário para a compreensão do mundo do que como destacado intérprete deste. Tal qual uma esfinge, decifrá-lo era o único caminho para que o intelectual não fosse devorado pela obra, cuja superação seria um caminho necessário para a emancipação intelectual. Ele adota tom semelhante em publicação de junho de 2019, em seu Twitter, quando afirma: “O René Guénon foi para mim o mais brilhante e esclarecedor anti-exemplo.” Se há, agora, uma indicação de que é necessário ir além das contribuições do tradicionalista, ele permanece como indício da miséria intelectual brasileira, já que, segundo Carvalho, não haveria “no Brasil cinco pessoas qualificadas para tirar da obra de René Guénon o único proveito que ela pode trazer, que é o de libertar-se dela para sempre.”

O vocabulário tradicionalista diverge de muitos dos elementos mais frequentes do conservadorismo brasileiro e moderno. Não há na tradição protagonizada por Guénon e Evola a simples crítica à modernidade, mas o ataque direto aos seus legados, que devem ser substituídos pela utopia de um passado perdido, a ser reconstruído por meio de uma ação que romperia com diversos elementos da ordem global estabelecida nos últimos séculos. A crítica de uma concepção da história como progresso e a defesa da ideia de tradição, que permitiria moderar as mudanças sociais e submeter o futuro a leituras conservadoras do passado, dá lugar à recusa radical das ideias modernas de razão, indivíduo, classe, dentre outras. Quando não são diretamente negados, estes conceitos surgem reinterpretados a partir de certa ideia de ciências tradicionais, inspirada, no caso de Carvalho, em uma eclética combinação de uma interpretação generalista de Aristóteles, da



escolástica medieval e de um amplo conceito de teologia, que define a religião como uma forma superior de acesso à verdade.

O tradicionalismo, deste modo, pode ser interpretado como uma variante do reacionarismo, o que permite perceber melhor suas particularidades e compreender de modo mais claro sua maior radicalidade. Não se trata de um pensamento marcado pela retórica da ordem presente, mesmo que construída a partir de um passado imaginário, mas sim de uma tradição que, ao contrapor um diagnóstico apocalíptico do contemporâneo à uma utopia perdida de ordem, construída por meio de um passado imaginado, justifica uma postura de ruptura radical perante o presente.

A mais articulada defesa de Carvalho dos principais elementos dessa visão de mundo está no livro *Jardim Das Aflições*. Mesmo de forma fragmentária, já que a obra é organizada como resposta à conferência de José Américo Motta Pessanha no MASP, há nela uma explícita defesa da ordem espiritual como superior ao material, uma interpretação das transformações históricas do cristianismo e uma crítica a diversas facetas do pensamento moderno, definido como composto por uma miríade de tendências anti-espiritualistas, como o racionalismo, o historicismo, o evolucionismo, que negariam a religião e, com isso, destruiriam uma dimensão essencial da verdade, intrinsecamente ligada à transcendência. A partir de leituras, no mínimo heterodoxas, de clássicos da filosofia, Olavo de Carvalho reconstrói uma tradição materialista que se inicia com Epicuro, consolida-se com Voltaire, Kant e Hegel, passa por Marx e deságua em pragmatistas contemporâneos, como Rorty. Sua coerência decorreria do ataque a qualquer espiritualidade e da defesa da autossuficiência do mundo material. O objetivo do próprio autor – que vê como antecessores menos ambiciosos clássicos do pensamento brasileiro, como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro – é situar o Brasil nessa narrativa mais ampla. Crítico do nacionalismo dominante na cena intelectual nacional, Carvalho vê em elites intelectuais da filosofia e das ciências sociais brasileiras a intenção deliberada de reforçar a tradição materialista, que submeteria a lógica e a epistemologia à retórica e recorreria, de modo frequente e calculado, a procedimentos hipnóticos e à neurociência. O livro assume o tom de desvelamento intelectual e moral desse processo.

Outra influência de Carvalho, o Instituto Brasileiro de Filosofia, de Miguel Reale, Antonio Paim e Paulo Mercadante, destaca-se por sua tentativa de conjugar um conservadorismo de raízes católicas, a defesa do liberalismo econômico e uma retórica militarista, com elogio de soluções de força que envolvessem as Forças Armadas. O projeto intelectual do grupo passava por uma reinterpretação da tradição conservadora, em perspectiva que pretendia tanto “modernizar” o conservadorismo a partir das suas relações com um moderno conceito de liberalismo, quanto reconstruir os elementos mais conservadores da tradição liberal brasileira. Próximos a alguns debates norte-americanos, os autores retomavam fios do passado e buscavam justificar teórica e politicamente a Ditadura Militar brasileira, construindo, por caminhos diversos, uma teoria política para o regime, baseada nos conceitos de *democracia social* (REALE, 1977), *tecnocracia* (PAIM, 1978) e *conciliação* (MERCADANTE, 1965).

Olavo de Carvalho não esconde a profunda admiração pelo projeto intelectual dos líderes do IBF. Em texto sobre Paulo Mercadante⁸, o autor representa o líder do IBF como alguém que, por seu amplo repertório teórico, reflete sobre “questões que escapavam formidavelmente ao horizonte de consciência dos nossos cientistas sociais em geral — limitado por um materialismo e um imediatismo superficial” (2000). Mercadante era representado, assim, de modo semelhante à construção autobiográfica do próprio Olavo de Carvalho: a do outsider erudito, íntegro e sem medo de dizer a verdade, que revela a falsidade de um sistema corrompido. Miguel Reale e Antônio Paim também mereciam elogios em alguns dos seus textos, nos quais os autores figuram como expoentes do pensamento brasileiro. A contraposição, frequente nos

⁸ Publicado como introdução ao livro *A Coerência das Incertezas. Símbolos e Mitos na Fenomenologia Histórica Luso-Brasileira*, editado em 2000 pela É Realizações.

textos de Carvalho, entre o verdadeiro filósofo e o comentador acadêmico de textos, incapaz de formular uma filosofia própria, é diretamente identificada com o projeto institucional das lideranças do IBF, que pretendiam distinguir uma “filosofia brasileira”, tal como a feita por eles, à simples importação de ideias estrangeiras.

Em direção semelhante, Olavo de Carvalho constrói um cânone de clássicos da filosofia brasileira a partir de personagens que teriam sido ignorados pela academia por seu brilhantismo e originalidade, como Vicente Ferreira da Silva, Mário Ferreira dos Santos e os personagens acima mencionados, todos autores que construíram sua carreira longe da Universidade ou a partir de círculos ligados a Faculdades de Direito. Por outro lado, são frequentes, sobretudo nos textos da década de 1990, suas críticas diretas a nomes da UFRJ e da USP, como José Américo Motta Pessanha - grande alvo crítico daquela que Carvalho considera sua principal obra filosófica, *Jardim das Aflições* -, Marilena Chauí e José Arthur Gianotti, autores que, a seu ver, pecam pela suposta ausência de ideias próprias e por uma alegada má qualidade ética.

A inspiração do IBF não se restringe, todavia, à imagem pública do intelectual ou do filósofo, mas também influencia alguns dos principais argumentos de Carvalho. Da centralidade de certo conceito de cultura nacional, em suas interpretações sobre a realidade brasileira, à tentativa de conciliação entre valores conservadores e alguns elementos do liberalismo econômico, sobretudo em seus textos mais preocupados com a conjuntura, são muitos os elementos do Instituto recuperados pelo intelectual público da ultradireita brasileira. Dentre estas convergências, está a postura belicosa ante o marxismo e as esquerdas, que devem não apenas ser refutadas, mas fortemente combatidas como inimigos públicos.

A influência dessa tradição conservadora, ou liberal-conservadora, é particularmente marcada em alguns dos seus livros da década de 1990, como *A Nova Era e a Revolução Cultural* e *O Imbecil Coletivo*, mas persiste até os seus textos mais recentes. Próximo aos líderes do IBF desde seus tempos da UniverCidade, o autor demonstra, por outra via, a longevidade da relação ao indicar para Ministro da Educação do Governo Bolsonaro um protagonista dessa linhagem intelectual: Ricardo Velez Rodrigues⁹.

Alguns, como João Cezar Castro Rocha (2020), atribuem ao pensamento militar parte das formulações de Olavo de Carvalho. De fato, há uma série de argumentos e pontos comuns entre ele e setores importante das Forças Armadas, que inclusive abrigam autores francamente olavistas, como o general Sérgio Coutinho (2002)¹⁰. Boa parte desses argumentos, entretanto, foram construídos por intelectuais civis de direita com amplo trânsito nas Forças Armadas, a exemplo das lideranças do IBF. Tal processo ocorre tanto pela atuação de civis em instituições como a Escola Superior de Guerra (ESG), como por meio da recepção de parte da tradição conservadora e reacionária brasileira pelos círculos militares, a qual, deve-se ressaltar, se dá nos termos da linguagem corrente das Forças Armadas.

A terceira grande influência de Olavo de Carvalho vem do conservadorismo e do neoconservadorismo norte-americanos, presentes por meio de argumentos políticos e uma fonte de inspiração para sua persona como intelectual público. Desse repertório, ele retira todo um vocabulário político das *culture wars*, no sentido definido por James Hunter (1991), e diversos argumentos de grande popularidade no debate intelectual norte-americano. Conservadores, como William Buckley, inspiram seu estilo de polemista e parte do seu repertório anticomunista, ao passo que neoconservadores, como Irving Kristol, embasam

⁹ Ricardo Velez Rodriguez foi uma das lideranças da IBF, tendo inscrito vários trabalhos sobre Pensamento Político-Social brasileiro a partir da inspiração da instituição. Também atuou como professor de alguns departamentos de filosofia de universidades brasileiras. Por admirar sua obra, Olavo de Carvalho indicou-o para ser o primeiro ocupante do cargo de ministro da Educação do Governo Jair Bolsonaro.

¹⁰ Coutinho é explicitamente elogiado por Carvalho em artigo publicado no Diário do Comércio em 2012, disponível em <https://olavodecarvalho.org/recordacoes-inuteis/>



seu diagnóstico crítico acerca de uma *nova esquerda*, que teria abandonado a ideia de revolução em prol de uma luta menos explícita, mas para ele até mais pernicioso, concentrada no terreno do simbólico, e sua leitura sobre a inevitável adesão estratégica a certas premissas do liberalismo econômico.

Tal repertório ganha força em suas obras a partir da década de 1990 e se torna central nos textos jornalísticos e conteúdos mais recentes para redes sociais. Trata-se de inspiração muitas vezes não dita, mas claramente percebida pela repetição de argumentos clássicos do conservadorismo americano do pós-guerra (CARVALHO, 2009), que, por vezes, são retomados de forma quase literal. Soa, por exemplo, curiosa a defesa do Senador Joseph McCarthy, representado por Carvalho como vítima e não como o violento inquisidor movido por uma lógica conspirativa anticomunista, presente na maior parte da historiografia.

A inspiração no vocabulário político norte-americano é comum no pensamento político-social brasileiro e constitui um traço distintivo da identidade da direita brasileira no pós- Guerra Fria. De militares, como Golbery Couto e Silva, a economistas, como Roberto Campos, muitos pensam os destinos do Brasil em direta relação com certa representação da cultura e da sociedade norte-americanas (CHALOUB, 2020). Os jornalistas ocupam um lugar privilegiado neste campo. Carlos Lacerda, Paulo Francis, dentre tantos outros, encontravam direta inspiração em polemistas públicos da direita estadunidense, marcados por um tom inflamado e pelo afã de “denunciar” os equívocos de um *establishment* supostamente dominado pela esquerda.

Olavo de Carvalho retoma essa tradição, mas a reforça elementos particulares, pouco evidentes em seus antecessores. Nos livros *A Nova Era e a Revolução Cultural* e *Jardim das Aflições* por exemplo, os Estados Unidos são imaginados ao mesmo tempo como mais alta representação do materialismo e da decadência da dimensão espiritual, enquanto pátria por excelência do progresso e do capitalismo, e como terra da contraofensiva de defesa dos valores da verdade e da religião. O Império americano representa a mais completa vitória do materialismo contra a espiritualidade, mas carrega em seu território as sementes de um movimento de resistência contra a modernidade, o qual pode retomar as virtudes, pré-modernas, das grandes religiões monoteístas.

Já no seu livro-debate com Alexandr Dugin, em claro deslocamento do seu argumento anterior, talvez em razão da ojeriza do seu oponente contra os valores norte-americanos, Carvalho retrata os Estados Unidos como um dos três grupos com alcance mundial, ao lado das comunidades cristãs e da nação judaica, que se encontram subjugados pelas forças hegemônicas do globalismo, composta pelos “militaristas russo-chineses, os oligarcas ocidentais e os apóstolos do Califado Universal” (CARVALHO, DUGIN, 2011, p. 54). Nesta perspectiva, “[os] EUA não são o centro de comando do projeto globalista, mas, ao contrário, sua vítima prioritária, marcada para morrer” (CARVALHO, DUGIN, 2011, p. 54). A narrativa geopolítica do autor confere ao capitalismo contornos cristãos e uma roupagem moralizante (CHALOUB, PERLATTO 2015; CHALOUB, 2020).

A ideia de que Olavo de Carvalho seria “conservador nos costumes e liberal na economia” perde nuances importantes, pois tende a menosprezar a profundidade da sua recusa ao moderno, que o deixa muitas vezes mais próximo do reacionarismo, e o lugar menor do elogio ao liberalismo econômico em seu pensamento. Nas formulações do autor, o capitalismo e as doutrinas a ele simpáticas surgem por vezes como um fato inevitável do mundo contemporâneo, em outros contextos como mais um modo de confrontar as esquerdas, mas nunca são decantados como ideal de sociedade e, em muitos momentos, merecem duras críticas. Em livro publicado em 1998, ele afirma, por exemplo, sobre o liberalismo, o neoliberalismo e o socialismo:

A superioridade das propostas liberais sobre as socialistas no que diz respeito à economia não deve nos levar ao engano de ver no neoliberalismo algo mais do que ele é: uma ideologia, com todas as limitações do pensamento ideológico, inclusive a de superpor as expectativas aos fatos e, de olho nos fins políticos ambicionados, não

enxergar o que se passa diante de todos os narizes humanos na atualidade deprimente da vida cotidiana. Pois, se do ponto de vista econômico o Estado e o mercado são poderes antagônicos e concorrentes, o mesmo não se dá quanto à administração da vida psico-social, onde esses dois gigantes anônimos e impessoais freqüentemente se aliam contra todos os liames comunitários e familiares que constituem a última proteção da intimidade humana. Embora uma economia de mercado seja claramente menos opressiva para os cidadãos do que uma economia socialista, a liberdade para o mercado não garante automaticamente liberdade para as consciências. (...) se uma opção econômica se torna o critério predominante se não único a determinar os rumos da vida coletiva, o resultado fatal é que os meios se tornam fins. E o mercado tem um potencial escravizador tão grande e perigoso quanto o do Estado. (CARVALHO, 1998 [1995]. 180-181).

O liberalismo seria melhor que o comunismo do ponto de vista da produção de riqueza e da garantia da liberdade em um curto prazo, mas, no tempo mais longo, pode ter consequências tão nefastas quanto regimes socialistas, por sua incapacidade de dar conta da dimensão da espiritualidade. Inspirado nas formulações de René Guénon (2011, 2013) sobre o simbolismo da cruz, o autor brasileiro vê na modernidade um desprezo pela dimensão transcendente, representada pelo eixo vertical da cruz, a qual se ampara na crença de que apenas a imanência, o eixo horizontal, importaria e teria uma efetiva realidade (CARVALHO, 2000). Tal perspectiva não apenas ignoraria a dimensão mais importante da existência e única fonte de real acesso a verdade, a religião, como conduziria à necessária supressão da liberdade pela crença na autossuficiência do mundo material, mal que não se restringe ao materialismo histórico marxista, mas também aflige outras ideologias modernas, como o liberalismo.

Olavo de Carvalho já afirmou explicitamente o caráter “mais cristão” do capitalismo em comparação ao comunismo (CARVALHO, 2013, p. 199-200) e elogiou diretamente expoentes do liberalismo brasileiro, como Roberto Campos e José Guilherme Merquior, mas sempre circunscreveu essas considerações aos limites da conjuntura política, campo no qual boa parte das suas considerações recorrem ao repertório dos conservadorismos norte-americano e brasileiro. A narrativa mais ampla da sua obra, todavia, se mostra crítica, mesmo que não de um modo simétrico, tanto do capitalismo quanto do comunismo, ou, para retomar às expressões do próprio autor, tanto da *Nova Era*, de Capra, quanto da *Revolução Cultural*, de Gramsci.

O movimento oferece um interessante indício do modo pelo qual Olavo de Carvalho se apropria de topos conservadores: enquadrando-os em uma narrativa que, em última instância, contesta a própria ideia de modernidade. Os argumentos conservadores encontram lugar em uma visão de mundo que, em seus traços mais amplos, é melhor definida como reacionária.

Não é menos relevante, todavia, que parte central da interpretação da sua obra por lideranças da ultradireita brasileira – de influencers a intelectuais, passando por movimentos sociais e políticos – aproxime Carvalho do liberalismo econômico. A leitura diz algo do clima do tempo e das preferências de parte significativa da mídia brasileira, mas também revela traços relevantes do autor.

Entre o reacionarismo e o conservadorismo

“Não sou nem conservador, nem liberal, nem fascista, nem comunista nem porra nenhuma. Odeio “propostas de sociedade”. Odeio todas por igual. Limito-me ao TRABALHO DO NEGATIVO, como o chamava Hegel: análise e crítica, e mais nada” – vocifera Olavo de Carvalho em seu *Twitter*, em dezembro de 2020 (CARVALHO, 2020)¹¹.

Tal como para boa parte da ultradireita contemporânea, a conciliação de ideias contraditórias nunca foi um problema para Carvalho, que recusa explicitamente as ideias de totalidade social e de sistema, todas rapidamente remetidas a explicações puramente materialistas da realidade, que teriam uma necessária afinidade com regimes autoritários, inimigos da verdade e da liberdade. Interpretações heterodoxas de

¹¹ Disponível em <https://twitter.com/opropriolavo/status/1334931139677577216>



Hegel à parte, a citação acima expõe a recusa do autor a qualquer pretensão de coerência amparada em critérios das modernas humanidades. Contra o sistema, Carvalho propõe o conceito de “holon”, conceito mais amplo do todo, que necessariamente liga a dimensão imanente à transcendente: “A unidade de argumentação de *O Jardim das Aflições* (...) mostra assim não ser a unidade cerrada de um sistema, mas a unidade de um holon, como diria Arthur Koestler: algo que, visto de um lado, é um todo em si, e, de outro lado, é parte de um todo mais vasto.” (CARVALHO, 1994).

Os sistemas frequentemente surgem em seus textos através de uma retórica conspiracionista, que atribui a interesses globalmente articulados, por bilionários e intelectuais de esquerda, uma suposta decadência do Ocidente. Eles teriam construído uma aliança intitulada por Carvalho de “Consórcio”, “organização de grandes capitalistas e banqueiros internacionais, empenhados em instaurar uma ditadura mundial socialista” (CARVALHO, DUGIN 2011, p. 48). Os grandes beneficiários e representantes desse ator político seriam, segundo as palavras do autor:

À medida que os controles estatais iam crescendo em número e complexidade, as pequenas empresas não tinham recursos financeiros para atendê-los e acabavam falindo ou sendo vendidas a empresas maiores – cada vez maiores. Resultado: o “socialismo” tornou-se a mera aliança entre o governo e o grande capital, num processo de centralização do poder econômico que favorece a ambos os sócios e não arrisca jamais desembocar na completa estatização dos meios de produção. Os grandes beneficiários dessa situação são, de um lado, as elites intelectuais e políticas de esquerda; de outro, aqueles a quem chamei “metacapitalistas” – capitalistas que enriqueceram de tal modo no regime de liberdade econômica que já não podem continuar se submetendo às flutuações do mercado (CARVALHO, DUGIN, 2011, p. 52)

Os críticos dessa narrativa de parca verossimilhança são rapidamente enquadrados como ingênuos ou cooptados. Os tons exagerados da descrição não impedem, contudo, sua popularização. Dentre as possíveis razões para tal sucesso, está a construção de uma explicação genérica dos problemas da sociedade brasileira, a articulação entre ordem internacional e cenário sócio-político nacional, a identificação de supostos beneficiários desse arranjo em solo brasileiro e a utilização de uma linguagem já popularizada, como a crítica à corrupção e o discurso sobre os eventuais excessos da esquerda.

Os intelectuais são objeto central da obra de Olavo de Carvalho. Em direção contrária a uma bibliografia que diagnosticava o declínio dos mesmos (JACOBY, 1990; BENDER, 1997), o autor descreve um cenário político no qual os intelectuais têm enorme poder de transformação e conformação da realidade. Em raciocínio já presente em seus livros da década de 1990, ele recorre a fontes heterodoxas para relacionar, sem maiores mediações, a centralidade da informação na configuração de poder do mundo contemporâneo - a partir de formulação de Christopher Lasch (CARVALHO 1999 [1996]) - ao predomínio de novas elites intelectuais, que substituiriam a burguesia como classe dominante nas novas configurações do capitalismo. Por outro lado, em retórica de escancarado corte elitista, ele diagnostica no mundo uma decadência das universidades e debates intelectuais devido ao processo de massificação do ensino.

As esquerdas interpretariam bem o cenário de ocaso das velhas formas de debate público e, a partir de uma linguagem gramsciana (1994) que privilegia a hegemonia intelectual às velhas gramáticas revolucionárias, assumiriam a hegemonia do debate público. O cenário, assim, é definido pela convergência entre uma transformação nas formas de dominação capitalista - ápice de uma revolução materialista e anti-espiritualista iniciada com a modernidade - e uma nova estratégia global dos intelectuais de esquerda. O caso brasileiro se mostra, todavia, ainda mais grave. A pobre cultural nacional faz do país uma vítima particularmente frágil do intelectual coletivo.

O cenário acima descrito dá centralidade ao próprio Olavo de Carvalho. Em um mundo no qual os intelectuais de esquerda possuem enorme poder e a hegemonia se constrói a partir da informação, serão os intelectuais da direita os oponentes privilegiados do sistema, únicos capazes de denunciar o que poucos veem.



Richard Shorten (2022, 2015) toma o apelo retórico à conspiração como uma das marcas distintivas da ideologia reacionária ante a conservadora, ao lado da emulação retórica das ideias de *decadência* e *indignação*. A conspiração teria um papel explicativo do contemporâneo, justificando os motivos da miséria do presente, e revelaria o caminho necessário para o retorno ao passado perdido. Dito de outro modo, o conspiracionismo aponta não apenas para um momento pretérito, mas também para um futuro imaginado a partir de tintas de uma utopia regressiva¹². Olavo de Carvalho recorre à esta gramática em formulações de alcances distintos, utilizadas tanto para analisar horizontes da modernidade, quanto para diagnosticar o cenário, para ele catastrófico, da sociedade brasileira.

A visão cíclica do tempo histórico no tradicionalismo (SEDGWICK, 2004; TEITELBAUN, 2020) surge como umas das inspirações para o imaginário reacionário de Olavo de Carvalho. Para autores do movimento, como René Guénon, o mundo moderno se caracterizaria por uma crescente decadência, em breve interrompida pela plena ruína do mundo contemporâneo. A destruição permitiria o surgimento de uma nova *Idade de Ouro*, ápice perdido da história, a partir das ruínas da atual *Idade de Ferro*. A decadência constante reservaria um lugar sempre destacado para o passado e retiraria a centralidade da ação humana na construção do tempo histórico e do mundo social. Retorna-se a um conceito de história definido a partir de uma ideia de transcendência radical.

Em diálogo com as mencionadas reflexões de Shorten, esta ênfase no tempo histórico, e não na mudança social, seria outra marca distintiva da tradição reacionária. Se os conservadores cultivam uma *visão espacial de história* (MANNHEIM, 1959), que lê o presente e o futuro em uma mesma dimensão de um passado imaginado, os reacionários estabelecem aí uma ruptura. O reacionarismo embasa assim sua ação política, que pretende reestabelecer, de forma violenta e guiada por uma ideia de missão divina, o passado no futuro. Neste sentido, os reacionários não estão apenas preocupados em controlar a mudança social a partir da tradição e retratar de forma negativa projetos de reforma social e política (HIRSCHMAN, 2019), mas também em superar uma sociedade supostamente decadente em nome de uma utopia regressiva.

Esta representação do tempo histórico faz com que os reacionários tenham uma relação particularmente conflituosa com o presente, que não apenas é retratado em perspectiva negativa, mas aparece como obstáculo ante a boa sociedade. Não basta, como para os conservadores, reformar a sociedade a partir da tradição; é necessário antes romper com ela, destruí-la radicalmente. A retórica da *indignação* busca, deste modo, conclamar grupos sociais para este ato de ruptura radical com a ordem social (SHORTEN, 2015, 2022).

Olavo de Carvalho tem vários elementos que, de acordo com as distinções propostas, o identificam diretamente ao reacionarismo (SHORTEN, 2015; LILLA, 2016; LYNCH, CASSIMIRO, 2022). Há, no autor, contudo, um elemento conservador que não deve ser menosprezado, pois responde por grande parte do seu sucesso editorial entre as elites políticas e classes médias. Mais do que “conservador nos costumes e liberal na economia”, o autor é reacionário em sua grande narrativa histórica e, simultaneamente, conservador em suas opiniões sobre a pequena política, no sentido gramsciano.

Com todas as imprecisões inerentes a este tipo de síntese, é possível apontar que quando Carvalho produz escritos de cunho “filosófico” – como os que tratam sobre Aristóteles (1996), Maquiavel (2011) e Descartes (2013), ou os que constroem uma interpretação mais ampla da modernidade, caso de *Jardim das Aflições* (1995) – sua retórica é tipicamente reacionária, com clara influência de conhecidas interpretações sobre a decadência inevitável do mundo moderno, como as de Guénon e Voegelin. Entretanto, os textos de conjuntura de Olavo de Carvalho e suas intervenções nas redes sociais, mesmo que não abandonem

¹² Ver, no presente dossiê, Jose Szwako e Matheus Cardoso da Silva (2022), que constroem a partir das interpretações de Georg Orwell uma interessante interpretação sobre o discurso conspiracionista da ultradireita.



a linguagem política reacionária, se inspiram mais diretamente em motes clássicos do conservadorismo brasileiro e do neoconservadorismo norte-americano, seja nos temas, no estilo argumentativo ou no seu tom.

Quando se manifesta sobre gênero e sexualidade, papel do Estado na promoção de políticas sociais, desigualdades sociais, segurança pública e drogas, dentre outros temas centrais da ultradireita contemporânea, é explícita a presença de linguagens políticas do campo do conservadorismo. Algo semelhante ocorre em seus textos sobre a trajetória histórica do Brasil pós-1930.

Parte central dos seus argumentos anticomunistas, sobre a dominação de marxistas em universidades e a penetração de inimigos internos aliados a preceitos comunistas, segue uma linha argumentativa já esboçada por William Buckley Jr, em livros como *God, Man and Yale* (1951). A críticas constantes aos movimentos feminista e antirracista, por outro lado, retomam discursos de críticos neoconservadores à nova esquerda norte-americana, como Irving Kristol e Daniel Patrick Moynihan. Por fim, parte substantiva do seu esforço pontual de conciliar preceitos do liberalismo econômico com valores conservadores ecoa as formulações de lideranças do IBF, como Antonio Paim e Paulo Mercadante, que também influenciam, por outro lado, suas críticas à hegemonia cultural da esquerda.

O sentido da intervenção pública de Olavo de Carvalho nestes temas aponta predominantemente para uma resistência à mudança, por meio de tentativas de expor suas consequências perversas, fúteis ou ameaçadoras (HIRSCHMAN, 2019), em clássico mote conservador. O novo tempo de crise é, por outro lado, frequentemente contraposto a representações históricas de uma tradição recentemente degenerada, bem ao gosto do conservadorismo, e organizada a partir de constantes menções a sua experiência individual, que busca contrastar as existências concretas, marcas da retórica conservadora (MANNHEIM 1959), às utopias supostamente abstratas. Nesses momentos, Carvalho assume a voz do cidadão comum, indignado com a decadência moral da sociedade, como nesta nota de rodapé, publicada em *Jardim das Aflições*:

Embora não seja pai de família, um premiadíssimo escritor gay, no *Jornal do Brasil* de 1996, defende como justa e saudável a prática da pedofilia, de vez que as criancinhas, aos três anos, já têm um tremendo sex appeal e jogos de sedução de fazer inveja a Sharon Stone. Ninguém saltou à goela do declarante, nem o expulsou a pontapés, nem muito menos se lembrou de processá-lo por apologia do crime. São todos pessoas educadas, cultas, de alma delicada e sentimentos estéticos incompatíveis com os instintos violentos. Somente a mim parece ter ocorrido a idéia de que seria difícil resistir ao impulso de abater a tiros, como a um cachorro louco, quem se aproximasse de meus filhos imbuído de semelhante doutrina. (CARVALHO, 1998 [1995], p. 177)

Como já dito, o caráter fragmentário e antissistemático do pensamento de Olavo de Carvalho permite a conciliação entre perspectivas e argumentos divergentes. Tal característica, aliás, foi decisiva para seu papel como protagonista do campo da ultradireita no Brasil. Hábil em mais de uma linguagem política, o autor encantou distintos grupos sociais, sendo popular entre militares e homens do mercado, por exemplo, e encontrou ressonância em conjunturas diversas. Esta plasticidade não é, contudo, marca exclusiva de Carvalho, mas uma das características do campo contemporâneo da ultradireita no Brasil, que se distingue pela fluidez entre linguagens políticas. Olavo de Carvalho, neste sentido, seria um bom exemplo de um fenômeno mais amplo.

Considerações finais

Olavo interpretou bem as mudanças decorrentes das vitórias eleitorais petistas. Crítico da esquerda desde seus livros da década de 1990, suas formulações sempre encontraram respaldo em certas elites e na intelectualidade conservadora, que frequentavam seus cursos e lhe davam espaços em jornais e revistas de grande circulação ou prestígio, como *O Globo*, *Folha de São Paulo* e *Bravo*. Com a chegada do PT à Presidência e o aumento de uma perspectiva fortemente crítica de boa parte da grande imprensa em relação à esquerda, as ideias de Olavo encontraram terreno propício. O autor passou a ser personagem comum



nos círculos de grandes *think tanks* empresariais, como o Instituto Millenium, e aumentou seu trânsito em espaços influentes no debate público. Por outro lado, ele percebeu cedo as possibilidades da internet e viu na rede um caminho para atingir um amplo público. Seja pela criação, já em 2002, do portal Mídia sem Máscara, ou por sua ativa utilização das redes sociais, sua imagem pública passou a ser largamente definida por sua persona virtual.

As redes sociais se mostraram um terreno fértil para sua retórica, que se nutria da construção de oposições constantes, sempre a organizar o debate schmittianamente, como um embate amigo-inimigo. Ao lado do conspiracionismo, o estilo agressivo e desleal, contra adversários e antigos aliados, aumentava a fama de Olavo e reforçava sua capacidade de mobilizar seguidores e detratores, o que, por sua vez, não apenas influía nas discussões mais pontuais, mas definia o próprio modo pelo qual o debate público transcorria. A estratégia de falar notórios absurdos era um modo de ocupar o centro das disputas intelectuais e definir seus limites. Sua habilidade para gravar vídeos palatáveis e criar bordões propícios à comunicação rápida das redes lhe deram, por outro lado, a régua e o compasso para alcançar boa parte dos seus objetivos.

A forma de composição dos seus discursos se adequou bem ao mundo virtual. A articulação constante entre argumentos de corte erudito, frequentemente manejados de forma tosca, e a linguagem cotidiana, com direito ao vasto uso de palavrões, conseguiu cativar muitos que desejavam encontrar um novo repertório intelectual. O uso das referências eruditas reforçava a autoridade intelectual do professor, em processo que não apenas chancelava suas críticas radicais ao mundo como, em mote comum ao pensamento conservador, a ele atribuía um conhecimento privilegiado da realidade.

A construção de um cânone maldito, supostamente ignorado pela intelectualidade dominante, reforçava o personagem do pensador brilhante e criava uma cumplicidade entre alunos e mestre, todos eles membros de um grupo que compartilharia verdades ignoradas, ou ocultadas por todos os outros. O esforço não se limitou à simples citação de alguns intelectuais, mas também incluiu a constante divulgação de seus nomes e o estímulo à publicação, por meio de editoras como a *É Realizações* e a *Vide Editorial*, de autores não traduzidos ou publicados. Fica explícito como o esforço da ultradireita vai além da destruição do debate público ou da negação de qualquer tipo de autoridade intelectual, mas pretende reorganizar e, em última medida, refundar o campo do pensamento. Olavo de Carvalho almejava ser parte de uma longa tradição, que conciliava a retórica de antiguidade às evidências de que era organizada a partir das ideias, valores e preferências intelectuais do autor

Para atrair mais alunos, Olavo de Carvalho prometia um rápido acesso a todo esse vasto continente desconhecido do pensamento. O caminho era tentador para muitos, que com isso podiam se distinguir do seu entorno e acessar uma teoria que explicava, por chaves conspiracionistas, os mais diversos aspectos da realidade. Em tempos de vertiginoso aumento da quantidade de informação e de grande especialização, o autor oferecia uma explicação geral, que articulava a suposta miséria da realidade brasileira a uma grande narrativa que pretendia expor não apenas as verdades ocultas da geopolítica mundial, mas os descaminhos do próprio projeto moderno.

A linguagem repleta de palavrões, por sua vez, reforçava a imagem do pensador destemido para descrever *a vida como ela é* e o fazia próximo dos alunos, enquanto alguém que lhes falava verdades profundas como se estivesse em uma mesa de bar. A construção dessa sensação de intimidade era reforçada pela escolha do primeiro nome, Olavo, como forma mais popular de divulgação da sua imagem e se completava com o ambiente dos vídeos, a casa do próprio professor, onde, entre uma baforada e um trago de bebida, ele emulava um cenário pessoal. O clima se encerrava com o lugar em que seus espectadores consumiam os vídeos, suas casas, nas quais recebiam o professor como mais um ilustre convidado.



A normalização de um discurso fortemente crítico às esquerdas e a ampliação do impacto das redes sociais pavimentaram o caminho para a popularidade de Olavo de Carvalho, que soube ler os caminhos abertos pelos novos tempos e ajudou a consolidá-los. Todavia, por mais que o autor seja uma liderança inegável do campo da ultradireita, não se pode ignorar que ele é parte de um movimento mais amplo. Protagonista em um mundo que ajudou a criar, mas que não passou apenas por seus movimentos, a repercussão das suas obras ganha sentido como parte de um cenário no qual o conservadorismo assumiu lugar hegemônico e a retórica reacionária saiu das franjas do debate público para influir em seu centro, em processo que passou a normalizar o que antes gerava, no mínimo, estranheza à maior parte dos ouvidos.

Conservadorismo e reacionarismo, de formas distintas, surgiam como linguagens hábeis para criticar a ordem política construída após a Ditadura Militar e organizada em torno da Constituição de 1988. Em meio ao estilo intelectual brevemente descrito nos parágrafos acima, Olavo de Carvalho recorria a repertórios diversos com intuítos e objetivos distintos. Enquanto o reacionarismo o elevava ao lugar de profeta de um apocalipse iminente e descobridor de um novo mundo futuro, o conservadorismo ligava seus discursos a uma tradição bem delineada e a aproximava de um programa político de imediata aplicação na política institucional.

Os contornos e formas retóricas, por sua vez, eram pensados de forma a transpor os limites do debate intelectual mais especializado e mobilizar multidões. Carvalho pretendia ser o organizador de formas populares de um conservadorismo supostamente inerente à maior parte da população brasileira, mas marginalizado das instituições políticas: “Privado dos canais normais de atuação, o conservadorismo brasileiro recua para o inconsciente coletivo e tem de se expressar por vias simbólicas, indiretas, analógicas.” (CARVALHO, 2007, s/n).

O intelectual não seria apenas um profeta incompreendido, como revelador de uma verdade escondida no passado e apenas vislumbrada por ele, mas também um missionário, capaz de revelar aspectos da realidade supostamente ocultados pelo poder, dominado, em sua narrativa, pela esquerda hegemônica. Olavo de Carvalho reivindicava concomitantemente os lugares de representante e pedagogo de uma maioria conservadora silenciosa:

a maioria absoluta dos brasileiros, especialmente jovens, é um eleitorado maciçamente conservador desprovido de representação política, de ingresso nos debates intelectuais e de espaço na ‘grande mídia’. É um povo marginalizado, escorraçado da cena pública por aqueles que prometeram abrir-lhe as portas da democracia e da participação (CARVALHO, 2013, p. 244)

Ele construiu, assim, um personagem ambíguo, difícil composição entre o intelectual culto e o “porta-voz do homem do povo”:

Falo aqui como porta-voz do homem do povo, mas é claro que pessoalmente, pela minha condição de escritor e intelectual, tenho mais informações sobre a organização do poder do que o homem das ruas e, quando quero, me faço ouvir — tanto quanto qualquer outro intelectual — pelo poder político. O intelectual, mesmo sem um tostão no bolso, precisa ser muito hipócrita para não se incluir a si mesmo na categoria dos “poderosos”. (CARVALHO, 1998 [1995], 175)

O discurso encontrou seu público em um país de forte crise democrática e erosão de elementos antes quase consensuais do pacto de 1988. Crítico da Constituição, definida por ele como “habermasiana”, desde a década de 1990, ele teve uma oportunidade no clima de ruptura iminente que se iniciou em junho de 2013 e desde então permanece, com algumas variações, hegemônico. As redes sociais foram seu meio privilegiado, mas sua trajetória não seguiria os mesmos rumos sem o auxílio de vínculos com elites intelectuais e políticas. De personagem de cartazes em manifestações pela derrubada da presidenta Dilma Rousseff ao papel de bibliografia decorativa no discurso de vitória de Jair Bolsonaro, foram anos de crescente popularidade e espaço no debate público.



Mesmo tendo exercido inegável influência em setores do governo, Olavo de Carvalho não foi o ideólogo oficial do Governo Bolsonaro ou da coalização de ultradireita à frente do governo. Parte central das suas ideias, bem afinadas com o reacionarismo, divergem dos discursos e interesses da maior parte dos militares, mais próximos do conservadorismo, ou de certas elites econômicas, cultoras de uma linguagem política neoliberal ou mesmo libertária. Não há, contudo, uma direta oposição entre as ideias de Carvalho e tais grupos. É justamente a ambiguidade do seu pensamento, exposto por seu recurso a outras linguagens políticos e pelo seu caráter não sistemático, parte das razões da sua popularidade.

Se por vezes o reacionarismo o leva a defender modelos de ensino estranhos aos militares e libertários, o que justificou os confrontos abertos no Ministério da Educação, em outros campos há uma firme afinidade entre Carvalho e as representações dos militares sobre a sociedade e a história brasileira. Do mesmo modo, ainda que tenha sido um crítico do neoliberalismo como linguagem política, Carvalho frequentemente se alinhou a lideranças libertárias, como Paulo Guedes, por sua crítica à esquerda e desconfiança de um Estado social.

A heterogeneidade da ultradireita contemporânea encontra seus pontos convergentes em dois elementos: na construção de um inimigo comum, vago o suficiente para acomodar interesses diversos, e na capacidade de grupos diversos de conjugar as diversas linguagens políticas do campo. Em graus diferentes, militares flertam com argumentos reacionários, conservadores com premissas libertárias e reacionários com motes neoliberais. Leitor atento da conjuntura, Olavo de Carvalho transitava com naturalidade neste mundo.

A conjunção entre reacionarismo e conservadorismo permitiu que ele desempenhasse concomitantemente, ao lado de grande elenco, os múltiplos papéis de herói intelectual antissistema e divulgador de pílulas de sabedoria política para as massas, mentor intelectual do Palácio do Planalto e porta-voz de um conservadorismo que pretendia ser, para a maior parte dos indivíduos, tão natural quanto inconsciente. Olavo de Carvalho deixa como principal herança sua contribuição para a consolidação da ultradireita no Brasil.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Gildo Marçal. 2007. Linhagens do pensamento político brasileiro. São Paulo: Aderaldo & Rothschild.

BUCKLEY JR., WILLIAM F. 1951. God and Man at Yale. Washington: Regnery Publishing.

CARVALHO, Olavo. 1985. Astros e símbolos. São Paulo: Nova Stella.

CARVALHO, Olavo. 1986. Astrologia e religião. São Paulo: Nova Stella.

CARVALHO, Olavo. 1994. Uma filosofia aristotélica da cultura. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais.

CARVALHO, Olavo. 1994. A nova era e a revolução cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais & Stella Caymmi.

CARVALHO, Olavo. 1996. O imbecil coletivo: atualidades inculturais brasileiras. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade.

CARVALHO, Olavo. 1997. O futuro do pensamento brasileiro: Estudos sobre o nosso lugar no mundo. Rio de Janeiro: Vide Editorial.

CARVALHO, Olavo. 1998 [1995]. O jardim das aflições. Rio de Janeiro: Topbooks.



CARVALHO, Olavo. 2007. “A direita a serviço da esquerda”. In: Diário do Comércio, 09 de abril de 2007. Disponível em <http://olavodecarvalho.org/a-direita-a-servico-da-esquerda/> Acesso em 21 de junho de 2022.

CARVALHO, Olavo. 2007. “O Foro de São Paulo, versão anestésica”. In: Diário do Comércio, 15 de janeiro de 2007. Disponível em <http://olavodecarvalho.org/o-foro-de-sao-paulo-versao-anestesia/> Acesso em 21 de junho de 2022.

CARVALHO, Olavo. 2011. *Maquiavel ou A Confusão Demoníaca*. São Paulo: Vide Editorial.

CARVALHO, Olavo. 2012. “Porque a direita sumiu”. In: Diário do Comércio, 2 de março de 2012. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/por-que-a-direita-sumiu/> Acesso em 21 de junho de 2022.

CARVALHO, Olavo. 2013. *Visões de Descartes entre o gênio mal e o espírito da verdade*. Vide Editorial.

CARVALHO, Olavo. 2014. “Extinguindo o inexistente”. In: Diário do Comércio, 11 de setembro de 2014. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/extinguindo-o-inexistente/> Acesso em 21 de junho de 2022.

CARVALHO, Olavo. 2013. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. Rio de Janeiro: Record.

CARVALHO, Olavo de; DUGIN, Alexandre. 2012. *Os EUA e a Nova Ordem Mundial*. Campinas, SP: VIDE Editorial.

CASSIMIRO, Flávio. 2018. *A Nova Direita – aparelhos de ação política e ideológica no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Expressão Popular.

CESARINO, Letícia. 2019. “Identidade e representação no bolsonarismo”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, n. 62 (3).

CHALOUB, Jorge; LYNCH, C. E. C. 2018. “O pensamento político-constitucional da República de 1988: um balanço preliminar (1988-2017)”. In: HOLLANDA, Cristina Buarque; VEIGA, Luciana Fernandes; AMARAL, Oswaldo E.. (Org.). *A Constituição de 1988: trinta anos depois*. 1ed. Curitiba: Editora UFPR, v. 1, p. 251-280.

CHALOUB, Jorge; PERLATTO, Fernando. 2016. “Intelectuais da “nova direita” brasileira: ideias, retórica e prática política.” In: *Revista Insight Inteligência*, jan-mar., p. 25-41.

CHALOUB, Jorge; PERLATTO, Fernando; LIMA, P. L. 2018. “Direitas no Brasil contemporâneo”. In: *Teoria e Cultura*, v. 13, p. 9-22.

CHALOUB, Jorge. 2020. “A América Latina como outro: um discurso da direita brasileira”. In: *Agenda Política*, v. 8, p. 157-201.

COOPER, Melinda. 2017. *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Nova Iorque: Zone Books.

FEDERICI, Michael. Eric Voegelin. 2011. *A Restauração da Ordem*. São Paulo: É Realizações.

FERREIRA, Gabriela Nunes. 2010. “A relação entre leis e costumes no pensamento político-social brasileiro”. In: *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec: Fapesp.



FREEDEN, Michael. 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press.

GAHYVA, Helga. 2021. “Entre a Acomodação e a Intransigência: O Frei Visto por Freyre”. In: *Dados rev. ciênc. Sociais*, 64 (1).

GARCIA, Bruno. 2021. “O Movimento Conservador Norte Americano E O 11 De Setembro”. In: *Locus: Revista De História* 27 (2):123-149.

GUÉNON, Réne. 2011. *O Simbolismo da Cruz*. São Paulo: Irget.

GUÉNON, Réne. 2013. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Paris: Gallimard.

HIRSCHMAN, Albert. 1992. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras.

HUNTER, J. 1991. *Culture Wars: The Struggle To Control The Family, Art, Education, Law, And Politics in America*. Basic Books, Nova York.

KALIL, Isabela. 2018. “Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro”. In: *Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo*. Disponível em: <https://www.fespsp.org.br/upload/usersfiles/2018/Relat%C3%B3rio%20para%20Site%20FESPSP.pdf>. Acesso em 30/01/2022.

MERCADANTE, Paulo. 1965. *A Consciência Conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro: Saga.

MERCADANTE, Paulo. 2000. *A Coerência das Incertezas. Símbolos e Mitos na Fenomenologia Histórica Luso-Brasileira*. São Paulo: É Realizações.

NASH, George H. 2006. *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945. (Thirteenth-Anniversary Edition)*. Wilmington: Isi Books.

NISBET, Robert. 1987. *O conservadorismo*. Lisboa: Editorial Estampa.

LILLA, Mark. 2016. *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*. Nova Iorque: New York Review of Books.

LACERDA, Marina Basso. 2019. *O novo conservadorismo brasileiro*. São Paulo: Zouk.

LYNCH, Christian Edward Cyril. 2017. “Conservadorismo caleidoscópico: Edmund Burke e o pensamento político do Brasil oitocentista”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 100: 313-362.

LYNCH, Christian Edward Cyril. 2020. “A utopia reacionária do governo Bolsonaro (2018-2020)”. In: *Revista Insight Inteligência*, n.º89.

LYNCH, Christian Edward Cyril; CASSIMIRO, Paulo Henrique. 2021. “O populismo reacionário no poder: uma radiografia ideológica da presidência Bolsonaro (2018-2021)”. In: *Aisthesis*, no.70 (dec), Santiago.

MANNHEIM, Karl. 1959. “Conservative Thought”. In: *Essays on Sociology and Social Psychology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

PAIM, Antônio. 1978. *A querela do estatismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.



PHILIPES-FEIN, Kim. 2011. "Conservatism: A State of the Field". In: *The Journal of American History*, Vol. 98, No. 3 (December), pp. 723-743.

REALE, Miguel. 1977. *Da Revolução à Democracia*. São Paulo: Editora Convívio.

RICUPERO, Bernardo. 2010. "O conservadorismo difícil". In: FERREIRA, Gabriela Nunes & BOTELHO, A.(org.). *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec: Fapesp.

ROBIN, Corey. 2017. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*. Oxford University Press.

ROCHA, João Cezar Castro. 2021. *Guerra Cultural e Retórica do ódio: Crônicas de um Brasil Pós-político*. São Paulo: Editora Caminhos.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1978. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades.

SANTOS, Fabiano; TANSCHKEIT, Talita. 2019. "Quando velhos atores saem de cena: a ascensão da nova direita política no Brasil". In: *Colombia Internacional*, v. 99, p. 151-186.

SEDGWICK, Mark. 2020. *Contra o Mundo moderno - O Tradicionalismo e a história intelectual secreta do século XX*. São Paulo: Ayiné.

SHORTEN, Richard. 2022. *The ideology of political reactionaries*. Nova Iorque: Routledge.

SHORTEN, Richard. 2015. "Reactionary rhetoric reconsidered". In: *Journal of Political Ideologies*, vol. 20.

TEITELBAUM, Benjamin R. 2020. *War for Eternity: Inside Bannon's Far-Right Circle of Global Power Brokers*. Nova Iorque: Dey Street Books.

VAISSE, Justin. 2010. *Neoconservatism: The Biography of a Movement*. Cambridge: Harvard University Press.

VIANNA, Luiz Werneck. 1991. "Americanistas e Iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos". In: *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 34, no 2, 1991.

VOEGELIN, Eric. 2012. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.

WINK, Georg. 2021. *Brazil, Land of the Past. The Ideological Roots of the New Right*. Morelos: Bibliotopia.

Sobre uma aristocracia natural¹

John Adams

Para John Taylor

Quincy, 15 de abril de 1814

I

Senhor,

Recebi sua Investigação² em um grande volume, cuidadosamente encadernado. Embora eu ainda não o tenha lido do início ao fim, ao lançar brevemente o olhar sobre o texto, de sortes virgilianæ³, uma página escassa foi encontrada, na qual meu nome não é mencionado e algum sentimento público ou expressão minha é examinada. Revividos como esses temas são, dessa maneira, na memória do público, após um esquecimento de tantos anos, por um cavalheiro de sua alta posição, ampla fortuna, educação erudita e conexões poderosas, agrada-me pensar que não seja considerado impróprio solicitar a sua atenção para algumas explicações de um livro que tem sido mais mal compreendido, deturpado e abusado do que qualquer outro que já li, exceto a Bíblia.⁴

Nas primeiras palavras da primeira seção, você diz:

“O sistema político do Senhor Adams deduz o governo de um destino natural; a política dos Estado Unidos o deduz da liberdade moral.”

Esta frase, devo reconhecer, ultrapassa toda a minha compreensão. Não sei o que se entende por destino, nem que distinção há, ou pode ser feita ou concebida, entre um destino natural, ou artificial ou não natural. Também não sei bem o que significa “liberdade moral”. Eu tenho lido muito sobre as palavras destino

1 Tradução de Cristina Foroni Consani. A tradução do inglês para o português foi realizada a partir das cartas publicadas em “The Works of John Adams, second president of the United States: with a life of the author, notes and illustration by his grandson Charles Francis Adams. Cambridge: Bolles and Houghton, 1851. Vol. VI, p. 447-452. A obra encontra-se em domínio público. Disponível em: https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/2104/Adams_1431-06_Bk.pdf Acesso em 20/12/2022. Todas as notas de rodapé seguintes são Notas da Tradutora.

2 N.T.: Referência ao livro de John Taylor intitulado “An Inquiry Into the Principles and Policy of the Government of the United States”.

3 N.T.: Sortes virgilianæ: trata-se de uma antiga forma de adivinhação praticada e que consistia em tomar a primeira passagem sobre a qual o olhar recaía ao abrir um volume de Homero ou de Virgílio, como indicativo de eventos futuros.

4 N.T.: John Adams refere-se, nesta passagem, ao seu próprio livro intitulado “Defence of the Constitutions Government of the United States of America”. As duas cartas aqui traduzidas são parte da correspondência entre John Adams e John Taylor e consistem nas respostas de Adams ao que ele considera uma má-compreensão de sua obra por parte de Taylor. Nas cartas, além de buscar esclarecer seu próprio posicionamento a respeito dos princípios de governo, Adams também apresenta um conceito de grande relevância para o conservadorismo estadunidense, qual seja, aquele de aristocracia natural.

e acaso: embora eu feche meus olhos, para abstrair minhas meditações, nunca consegui compreender nenhuma delas. Quando uma ação ou evento acontece ou ocorre sem uma causa, alguns dizem que isso acontece por acaso.

Isso equivale a dizer que o acaso não é causa; não é nada. O destino também não é causa, nem agente, nem poder. Não possui entendimento, vontade, afetos, liberdade ou escolha. Ele não tem existência, não é nem uma invenção da imaginação; é a mera invenção de uma palavra, sem significado. É uma não entidade, é nada. O senhor Adams certamente nunca deduziu nenhum sistema do acaso ou do destino natural, artificial ou não natural.⁵

Liberdade, de acordo com minha metafísica, é uma qualidade intelectual; um atributo que não pertence ao destino ou ao acaso. Nem possui, nem é capaz disso. Não há nada moral ou imoral nessa ideia. Ela é definida como um poder autodeterminado em um agente intelectual. Ela implica pensamento, escolha e poder; ela pode eleger entre objetos indiferentes no que diz respeito à moralidade, isto é, nem moralmente bons nem moralmente maus. Se a substância em que essa qualidade, atributo, chame como quiser, existe, tem um sentido moral, uma consciência, uma faculdade moral; se pode distinguir entre o bem e o mal moral, e tem poder para escolher o primeiro e recusar o último, ela pode, se quiser, escolher o mal e rejeitar o bem, como vemos na experiência com muita frequência.

“O sistema do senhor Adams”, e “a política dos Estados Unidos”, são retirados das mesmas fontes, deduzidos dos mesmos princípios, forjados na mesma moldura; de fato, eles são os mesmos e nunca deveriam ter sido divididos ou separados; muito menos opostos um ao outro, como têm sido.

Para que possamos ver com mais clareza como essas alusões se aplicam, certos termos técnicos devem ser definidos.

1. Despotismo. Uma soberania ilimitada, isto é, a lei suprema, a *summa potestatis* em um. Isso existiu raramente, se é que alguma vez existiu, apenas em teoria.

2. Monarquia. Soberania em um, limitada de várias maneiras.

3. Aristocracia. Soberania em poucos.

4. Democracia. Soberania em muitos, isto é, em toda a nação, em todo o corpo, assembleia ou, se você é episcopal, pode chamá-la, se quiser, de igreja de todo o povo. Essa soberania deve, em todos os casos, ser exercida ou desempenhada por todo o povo reunido. Essa forma de governo tem raramente existido apenas em teoria, se é que alguma vez existiu; excepcionalmente, ao menos, como um despotismo ilimitado em um indivíduo.

5. A infinita variedade de governos mistos é constituída pelas diferentes combinações, modificações e misturas da segunda, terceira e quarta espécies ou divisões.

Agora, cada um desses soberanos possui liberdade intelectual para agir em prol do bem público ou não. Sendo homens, eles possuem tudo o que o Dr. Rush chama de faculdade moral; Dr. Hutcheson, um sentido moral; e a Bíblia e o mundo em geral, uma consciência. Todos estão, portanto, sob a obrigação moral de fazer aos outros o que gostariam que os outros fizessem a eles; todos devem considerar a si mesmos nascidos, autorizados e capacitados para o bem da sociedade assim como para o seu próprio bem.

⁵ N.T: Nas cartas aqui traduzidas esta é a primeira vez que Adams fala de si mesmo em terceira pessoa. Esse estilo de escrita é utilizado para referir-se aos trechos da obra de John Taylor nos quais sua própria obra é mencionada. Isso se repete também em outros trechos da correspondência.



Déspotas, monarcas, aristocratas, democratas, possuindo tão alta confiança, estão sob as mais solenes e sagradas obrigações morais, considerando que sua confiança e seu poder sejam instituídos para o benefício e felicidade de suas nações, e não que suas nações sejam como servos para eles ou como seus amigos ou partidos. Em outras palavras, eles devem exercer toda a sua liberdade intelectual para empregar todas as suas faculdades, talentos e poder para o bem público, geral e universal de suas nações, não para seu próprio bem particular ou para o interesse de qualquer partido.

A partir desse ponto de vista, não há diferença nas formas de governo. Todas elas, e todos os homens envolvidos nelas, - todos estão sob obrigações morais iguais. A liberdade intelectual de aristocracias e democracias só pode ser exercida por votos e verificada apenas por sim e não. O julgamento e a vontade soberana podem ser determinados, conhecidos e declarados apenas pelas maiorias.

Essa vontade, essa decisão, às vezes é determinada por um único voto; frequentemente por dois ou três, muito raramente por uma grande maioria; quase nunca por um sufrágio unânime. E da impossibilidade de manter juntos sempre o mesmo número de eleitores, as maiorias tendem a titubear dia após dia, e balançar como um pêndulo de um lado para o outro.

Não obstante, as minorias têm, em todos os casos, a mesma liberdade intelectual e estão sob as mesmas obrigações morais que as maiorias.

De que maneira essas liberdades teóricas e intelectuais têm sido exercidas, e essas obrigações morais cumpridas, por déspotas, monarcas, aristocratas e democratas, é bastante óbvio em história e experiência. Todos eles em geral têm se conduzido de forma semelhante.

Mas esta investigação não está atualmente diante de nós.

●
●

Para John Taylor

Quincy, 16 de abril de 1814

II

Não é necessário discutir as belas distinções, que seguem na primeira página de seu respeitável volume, entre mente, corpo e moral. A essência e a substância da mente e do corpo, da alma e do corpo, do espírito e da matéria, estão completamente guardadas até agora do nosso conhecimento, da penetração de nossas afiadas faculdades; das mais afiadas facas de incisão, dos nossos microscópios de maior amplificação. Com alguns dos atributos ou qualidades de cada um e de ambos, estamos bem familiarizados. Não podemos fingir que melhoramos a essência de um ou de outro até que o saibamos. O senhor Adams nunca pensou em “limitar as melhorias ou aperfeiçoamentos” das propriedades ou qualidades de qualquer um deles. A matéria é definida como uma substância morta, inativa e inerte. O espírito é definido como uma substância viva, ativa, às vezes, senão sempre, inteligente. A moral não é qualidade da matéria; nem, tanto quanto sabemos, de um espírito ou inteligência simples. A moral é atributo dos espíritos apenas quando esses espíritos são livres e agentes inteligentes, e têm consciência ou senso moral, uma faculdade de discriminação não apenas entre o certo e o errado, mas entre o bem e o mal, a felicidade e o sofrimento, o prazer e a dor. Essa liberdade de escolha e de ação, unida à consciência, necessariamente implica uma responsabilidade perante um legislador e perante uma lei, e tem uma relação necessária com o certo e o errado, com a felicidade e o sofrimento.

Não é necessário que o senhor Adams permita ou desautorize as distinções nesta primeira página para serem aplicáveis à sua teoria. Mas se ele fala de sistemas políticos naturais, ele certamente compreende não apenas todos os poderes e qualidades intelectuais e físicos do homem, mas todos os seus poderes e faculdades morais, todos os seus deveres e obrigações como homem e como cidadão deste mundo, bem como do Estado em que ele vive, e todo interesse, objetivo ou preocupação que lhe pertence, do berço ao túmulo. Essa compreensão de todas as perfeições e imperfeições, de todos os poderes e desejos do homem, certamente não é para o propósito de “circunscrever os poderes da mente”. Mas é para ampliá-los, para dar a eles liberdade para fluir, expandir e para serem glorificados.

Se você falasse de um sistema natural de geografia, você não abarcaria o mundo inteiro, e até mesmo suas relações com o sol, a lua e as estrelas? Se falasse de astronomia, tudo o que o telescópio descobriu? De química ou história natural, tudo que o microscópio encontrou? Da arquitetura, tudo que pode tornar uma construção cômoda, útil, elegante, graciosa e ornamental?

Na segunda página, o senhor Adams é totalmente mal compreendido ou deturpado. Ele nunca disse, escreveu ou pensou “que a mente humana é capaz de circunscrever seus próprios poderes”. Nem afirmou ou acreditou que “o homem pode verificar sua própria capacidade moral”. Ele nunca “deduziu quaisquer consequências desses postulados, ou erigiu qualquer esquema de governo” sobre eles ou cada um deles.

Se a humanidade não “concordou com qualquer forma de governo,” segue-se que não existe uma forma natural de governo? E que todas as formas são igualmente naturais? Pode-se também ser contestado que todas são igualmente boas, e que a constituição do Império Otomano é tão natural, tão livre e tão boa quanto a dos Estados Unidos. Se os homens não concordaram com qualquer sistema de arquitetura, você inferirá que não existem princípios desta nobre arte? Se alguns preferem o gótico e outros os modelos gregos, você diria que ambos são igualmente naturais, convenientes e elegantes? Se alguns preferem os pilares dóricos e outros os coríntios, as cinco ordens são igualmente belas? Se “a natureza humana tem escapado perpetuamente de todas as formas”, seria possível inferir que todas as formas são igualmente naturais? Iguais para a preservação da liberdade?



Não há necessidade de “confrontar a opinião do senhor Adams, segundo a qual a aristocracia é natural e, portanto, inevitável, com a outra, segundo a qual a aristocracia é artificial ou convencional e, portanto, evitável”, porque as opiniões são ambas verdadeiras e perfeitamente consistentes entre si.

Por aristocracia natural, em geral, podem ser entendidas aquelas superioridades de influência na sociedade que surgem da constituição da natureza humana. Por aristocracia artificial, aquelas desigualdades de peso e superioridades de influência que são criadas e estabelecidas pelas leis civis. Os termos devem ser definidos antes para que possamos argumentar. Por aristocracia, eu compreendo todos aqueles homens que podem comandar, influenciar ou obter mais do que uma média dos votos; por um aristocrata, todo homem que pode e irá influenciar um homem a votar além de si mesmo. Poucos homens negarão que existe uma aristocracia natural de virtudes e talentos em todas as nações e em todos os partidos, em todas as cidades e vilas. As desigualdades fazem parte da história natural do homem.

O Führer protege o direito

Sobre o discurso de Adolf Hitler no Reichstag, em 13 de julho de 1934

Carl Schmitt

Apresentação

O texto que segue foi publicado no *Deutsche Juristen-Zeitung*, em Berlim, no dia 1º de agosto de 1934 – mais tarde também se fez presente na coletânea *Positionen und Begriffe*, datada de 1940. Na presente tradução, fez-se o uso da edição constante em arquivo do jornal, mantendo inclusive a paginação original presente na versão publicada em 1934. Formulado na esteira da ocasião da Noite das Facas Longas, na sequência dos assassinatos de dirigentes das SA, Röhm e Strasser, e do General Schleicher, e de outros tantos adversários políticos de Hitler, Schmitt não esconderá a defesa dos atos decisórios tomados pelo primeiro que culminaram na morte de dissidentes e inimigos do regime.

Na ocasião, Schmitt diria que ele seria não apenas legislador supremo, mas também “juiz supremo”, o que significa dizer, entre outras coisas, uma liderança tal que de sua decisão emanava diretamente direito: o Führer, escreve, cria imediatamente direito em virtude de sua liderança. É como se dissesse: conquanto a situação das coisas exija, caberia ao Führer decidir soberanamente pela suspensão da ordem jurídica para debelar a situação e restaurar a ordem no interior do Estado. Nesse sentido, ao colocar-se fora da lei, o Führer decide soberanamente pela suspensão da ordem jurídica vigente em razão de sua pura condição de líder supremo do povo alemão. O Führer é, então, o que dá significado e o que guarda a lei. Como escreve Schmitt a partir do discurso hitleriano no Reichstag em 13 de julho de 1934: “O Führer protege o direito do pior tipo de abuso quando, no momento do perigo, ele imediatamente cria direito em virtude de sua liderança como juiz supremo”. Na sequência, cita diretamente parte do discurso hitleriano: “Nesta hora, eu era responsável pelo destino da nação alemã e, desse modo, o juiz supremo do povo alemão”. Como liderança suprema, o Führer saberia devidamente reconhecer os perigos que porventura se avizinhassem, tomando para si o destino da nação, decidindo quando e como lidar com eles.

Em um volume proposto a tratar especialmente sobre o pensamento conservador, Carl Schmitt sem dúvida tem muito a nos dizer. A partir da leitura da presente tradução, os leitores poderão constatar o grau, por assim dizer, de comprometimento com que Schmitt se alinhou ao nacional-socialismo – cujo título não deixa de ser sugestivo –, ao menos no período em que escreve o referido texto – já que, a propósito, o próprio seria mais tarde perseguido pelos mesmos a que buscara, momentos antes, fornecer algum grau de sustentação. As possibilidades que o regime proporcionaria na restauração da autoridade e da unidade estatais foram para ele, naquele período, motivo de entusiasmo¹.

1 Um dos maiores comentadores de Schmitt em língua portuguesa, Roberto Bueno, dirá deste texto que se trata de uma “alegre adesão e apologia ao regime” (a este respeito, ver sobretudo sua tese de doutoramento, defendida na Universidade Federal do Paraná, Uma interpretação conservadora revolucionária do político e da ditadura: o potencial totalitário de Carl Schmitt).

Vale lembrar, entretanto, que sua vasta obra não se restringe a este artigo – e outros também pensados como textos de intervenção, sobretudo alguns que tiveram razoável circulação na década de 1920 –, sendo notável a sua contribuição para o pensamento político, filosófico e jurídico do século XX. O ostracismo resultado de sua aproximação ao nacional-socialismo, ocorrido ao menos entre os anos 1933 a 1936, o acompanhou até o fim da vida. Considerado um autor “maldito” por uns, “polêmico” por outros, a bem da verdade, nem seus defensores nem seus detratores podem negar que se trata de um autor cuja contribuição ecoa até nossos dias – no limite: alguém cuja obra não podemos, claro, ignorar, mas sempre sem esquecer das devidas ressalvas.

*

[p. 945] I. Na conferência de juristas alemães, realizada em Leipzig em 3 de outubro de 1933, o Führer falou sobre o Estado e o direito. Ele mostrou a distinção entre uma lei substancial, que não é separada da moralidade e da justiça, e a legalidade vazia da falsa neutralidade. Também revelou as contradições internas do sistema de Weimar, que se destruiu através dessa legalidade neutra, e, com isso, se entregou a seus inimigos. Ao que acrescentou a frase: “Isso deve ser um aviso a nós”.

Em seu discurso no Parlamento, de 13 de julho de 1934, dirigido a todo o povo alemão, o Führer invocou mais uma lição histórica. O poderoso Reich alemão, fundado por Bismarck, entrou em colapso durante a Guerra Mundial porque faltou a força “para fazer uso de institutos relativos à guerra”, no momento decisivo. A burocracia civil, desprovida de todos os instintos políticos e paralisada pela lógica do “Estado de Direito” liberal, não conseguiu reunir a coragem de tratar adequadamente os revoltosos e os inimigos de Estado de acordo com a lei. Qualquer um que hoje ler o relatório sobre a sessão plenária pública, realizada em 9 de outubro de 1917, no volume 310 dos Impressos do Parlamento, ficará indignado e entenderá o aviso do Führer. O governo do Reich informou que os líderes dos marinheiros que se amotinavam estavam negociando com membros do Parlamento afiliados ao Partido Socialista Independente. [p. 946] O Parlamento alemão respondeu com grande indignação de que não se pode restringir o direito constitucional de um partido de fazer campanha no Exército e que não havia, nesse caso, provas conclusivas que indicavam alta traição.

Bem, apenas um ano depois, os socialistas independentes lançaram esta prova conclusiva em nossa face. O povo alemão resistiu a um ataque do mundo inteiro com uma bravura sem precedentes e com um tremendo sacrifício por quatro anos. Todavia, sua liderança política fracassou tristemente na luta contra o envenenamento do povo alemão e a degradação da lei alemã e seu senso de honra. Ainda hoje estamos sofrendo com as limitações e paralisações do governo alemão durante a Guerra Mundial.

Toda a indignação moral sobre a desgraça de tal colapso canalizou-se em Adolf Hitler, e tornou-se nele a força motriz de um ato político. Todas as experiências e advertências da história dessa calamidade alemã vivem nele. A maioria das pessoas teme a gravidade de tais avisos e prefere o escapismo de uma superficialidade evasiva e compensatória. Mas o Führer leva a sério os ensinamentos da história alemã. Isto lhe dá o direito e a força para estabelecer um novo Estado e uma nova ordenação.

II. O Führer protege o direito do pior tipo de abuso quando, no momento do perigo, ele imediatamente cria direito em virtude de sua liderança como juiz supremo: “Nesta hora, eu era responsável pelo destino da nação alemã e, desse modo, o juiz supremo do povo alemão”. O verdadeiro Führer é [p. 947] sempre também um juiz. Da liderança provém a justiça. Quem quer separar ou mesmo opor-se à justiça e à liderança, quer converter o juiz em um contra-líder, ou na ferramenta de um contra-líder, e assim procura dismantlar o Estado por meio do judiciário. Este é um método frequentemente comprovado não só para a destruição do Estado, mas também para a destruição da lei. Era característico do pensamento jurídico liberal, dada a cegueira legal, tentar converter o direito penal numa grande carta aberta, na “Magna Carta do criminoso” (Fr. v. Liszt). Da mesma forma, o direito constitucional foi transformado na Magna Carta dos traidores. O

judiciário é então transformado em uma agência de prestação de contas, para cujas operações previsíveis e calculáveis o criminoso tem um direito subjetivo investido. Mas, nesta visão, o Estado e o povo estão completamente vinculados a uma legalidade supostamente abrangente. No caso de emergência, alguns juristas liberais, que se inclinam para a situação factual, podem secretamente conceder algumas lacunas apócrifas ao Estado e ao povo. Outros juristas deste tipo, em nome do Estado de Direito, negariam tal caso e considerariam a emergência como “juridicamente inexistente”. A afirmação do Führer de que ele atuou como “juiz supremo do povo” não pode, contudo, ser entendida no âmbito deste tipo de doutrina do direito. Este último só pode reinterpretar o ato judicial do Führer como medida de “estado de sítio” que exige legalização e compensação. Um princípio fundamental da nossa lei constitucional atual – o princípio da primazia da liderança política – seria assim transformado em uma frase vazia e juridicamente irrelevante, e a gratidão que o Parlamento expressou ao Führer em nome do povo alemão seria transformada em indenização ou até absolvição.

Na verdade, a ação do Führer foi um exercício de legítima jurisdição. Sua ação não estava subordinada à justiça, mas constitui justiça suprema. Não era uma ação de um ditador republicano que cria fatos em um espaço sem lei, enquanto a lei fecha seus olhos por um momento, apenas para que as ficções de legalidade abrangente possam novamente se basear nos fatos recém-criados. A liderança do Führer se origina na mesma fonte de direito do qual a lei de cada povo flui. A lei suprema prova-se no momento de maior necessidade, momento em que aparece o mais alto grau de realização judicial e vingativa deste direito. Todo direito se origina no direito das pessoas à vida. Todo estatuto público, cada sentença judicial apenas contém tanta justiça como é fornecida por esta fonte. O resto não é direito, mas apenas uma “malha de normas positivas”, ridicularizado por qualquer criminoso inteligente.

III. O Führer enfatizou rigorosamente a diferença entre seu Estado e administração e o Estado e administração do sistema de Weimar: “Não queria entregar o novo Reich ao destino do antigo”. “O que aconteceu no dia 30 de janeiro não foi a criação de mais uma administração, mas a eliminação de uma era antiga e doente por um novo regime”. Quando o Führer exige a liquidação desse capítulo lamentável da história alemã com tais palavras, [p. 948] isso implica consequências judiciais para o nosso pensamento, prática e interpretação jurídicas. Temos de examinar novamente os nossos métodos e raciocínios, bem como as doutrinas e decisões prevalecentes dos tribunais superiores em todos os domínios do direito. Não podemos obedecer cegamente aos conceitos jurídicos, argumentos e precedentes judiciais que são produtos de uma era antiga e doente. Algumas das declarações nas razões das decisões de nossos tribunais podem, evidentemente, ser entendidas como uma resistência justificada à corrupção do sistema de então; mas mesmo isto, se prosseguido irreflexivamente, hoje significaria o contrário e tornaria o judiciário em um inimigo do nosso Estado atual. Se, em junho de 1932, o governo do Reich (RGSt. 66, 368) entendesse o significado da independência judicial em termos do dever do tribunal de “proteger o cidadão, em seus direitos legalmente reconhecidos, do poder do Estado potencialmente arbitrário exercido por um governo hostil”, avançaria essa doutrina de uma perspectiva liberal-individualista. “O poder judicial é entendido como opositor não apenas ao chefe de Estado e de governo, mas também aos órgãos administrativos em geral”². Esse cargo é compreensível em seu contexto histórico. Hoje, no entanto, é nosso dever afirmar o novo significado de todas as instituições de direito público, inclusive o poder judiciário, com a máxima determinação.

No final do século XVIII, o velho Häberlin ligou a questão do direito de emergência estatal ao problema da diferenciação entre assuntos judiciais e assuntos governamentais. Ele ensinou que, em caso de perigo ou grande prejuízo ao Estado, o governo poderia declarar qualquer assunto judicial como sendo assunto

² Ver o trabalho recém publicado por H. Henkel, *Die Unabhängigkeit des Richters in ihrem neuen Sinngehalt*, Hamburg 1934, S. 10 f.

governamental. No século XIX, Dufour, um dos pais do direito administrativo francês, definiu o ato de governo (*acte de gouvernement*), que está isento de revisão judicial, como tendo como objetivo a defesa da sociedade, nomeadamente, a defesa contra inimigos internos e externos, visíveis ou secretos, presentes ou futuros. Independentemente do que se possa pensar em tais designações, elas apontam para uma especificidade juridicamente significativa de “atos de governo” políticos que, mesmo em Estados de Direito liberais, obtiveram reconhecimento legal. Em um *Führerstaat*, no entanto, os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário não se controlam com desconfiança.³ O que é, portanto, geralmente legítimo a um “ato de governo” deve aplicar-se, em um grau incomparavelmente superior, a uma ação através da qual o Führer demonstrou a sua mais alta liderança e poder judicial.

O próprio Führer determina o alcance e o conteúdo do seu curso de ação. Nos foi assegurado novamente que a situação “judiciária normal” havia sido restaurada a partir da noite de domingo de 1 de julho. O instituto sobre as medidas de autodefesa do Estado, de 3 de julho de 1934 (RGB1. I. S. 529), designa o alcance temporal e factual da ação imediata do Führer sob a forma de uma lei de governo. [p. 949] Os atos cometidos dentro ou fora do prazo desses três dias, que não estavam associados aos atos do Führer, isto é, “ações especiais” que não foram autorizadas por ele, são as injustiças mais graves; as mais superiores e mais puras são direitos do Führer. As declarações do Primeiro-Ministro prussiano Göring, de 12 de julho, e do Ministro da Justiça, Gürtner, de 20 de julho de 1934⁴, exigem processos particularmente rigorosos contra tais ações especiais. Dada a especificação acima mencionada de atos governamentais e atos do Führer, deve ser evidente que, em caso de dúvida, os tribunais não possuem competência sobre a classificação de atos autorizados e não-autorizados.

IV. Dentro do prazo desses três dias, os atos do Führer através dos quais ele, o líder do movimento, vingou a traição específica cometida como o maior líder político de seus sub-líderes, adquirem um significado especial. O líder do movimento, como tal, empreende uma tarefa judicial específica, cujo direito interno não pode ser realizado por mais ninguém. O Führer enfatizou explicitamente em seu discurso no Parlamento que o Partido Nacional-Socialista é o único portador da vontade política. Mas uma comunidade que é, dessa maneira, organizada e composta de Estado, movimento e povo, também é caracterizada pelo direito interno das ordens de vida e comunidade que apoiam o Estado, que se baseiam de maneira especial no juramento que declara fidelidade ao Führer. Não menos do que o destino da unidade política do próprio povo alemão depende da capacidade do partido de cumprir sua tarefa. “Esta enorme tarefa – em que todo o perigo do político se acumula –, não pode ser realizada por qualquer outro ator, menos ainda por um tribunal civil judicial, senão pelo partido ou pelas SA. Aqui, tanto um quanto outro dependem inteiramente de si mesmos”⁵. Desse ponto em diante, o Führer, como líder político, tornou-se de uma maneira especial, devido à qualificação do crime, o juiz supremo.

V. O Führer repetidamente relembra o colapso de 1918, data que determina a nossa situação atual. Para avaliar corretamente os graves acontecimentos de 30 de junho, não devem ser desvinculados do contexto de nossa situação política integral os eventos dos dias subsequentes. Os métodos processuais não podem esvaziar esses eventos de toda substância política, isolando-os e circunscrevendo-os; eles não poderiam ser transformados em uma ofensa “puramente legal” ou a “não-existência de fatos constitutivos”, como permaneceu. Tais métodos nunca podem fazer justiça a um evento altamente político. Entretanto, esses métodos tiveram, ao longo de décadas, caracterizadas tentativas de envenenar o público alemão, e tem sido um longo truque de propaganda antialemã para retratar esse tipo em específico como o único e verdadeiramente “Estado de Direito”. No outono de 1917, confusos em seu pensamento jurídico, s em seu

³ Ver o trabalho recém publicado por H. Henkel, *Die Unabhängigkeit des Richters in ihrem neuen Sinngehalt*, Hamburg 1934, S. 10 f.

⁴ *Völkischer Beobachter* de 13 de julho e de 22/23 de julho de 1934, e *Dtsch. Justiz*, p. 925; ver também a pesquisa abaixo, p. 983.



pensamento polte direitoparlamentares alemães, capitalistas e comunistas, clérigos e ateus, exigiram em uma unanimidade notável, que o destino político da Alemanha fosse entregue a tais ficções e distorções processuais. [p. 950] Uma burocracia espiritualmente vazia não conseguiu emocionalmente compreender o significado político de tais demandas “jurídicas”. Alguns dos inimigos da Alemanha responderão com demandas semelhantes à ação de Adolf Hitler. Irão se indignar ao descobrir que o atual Estado alemão tem a força e a vontade de distinguir o amigo do inimigo. Eles nos prometerão o louvor e a aclamação do mundo inteiro se nós, como fizemos no ano de 1919, nos prostrarmos e sacrificarmos nossa existência política aos ídolos do liberalismo. Aqueles que reconhecem o fundo esmagador de nossa situação política compreenderão as advertências e avisos do nosso Führer. Eles se armarão para a grande luta espiritual na qual devemos defender nosso próprio direito.

Tradutor: Felipe Alves da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-5407-787X>

felipealves_silva@yahoo.com