

Como o diabo foge da cruz: ensaística neoconservadora e dispensa religiosa

Leonardo D'Ávila*

RESUMO:

Os ensaios de João Pereira Coutinho e Luiz Felipe Pondé, acadêmicos com grande espaço na imprensa brasileira, fundamentam-se em uma exaustiva seleção de autores da tradição conservadora e neoliberal de origem anglo-saxônica com o fim de sustentar um neoconservadorismo laico. A investigação contextualiza o aspecto teológico das fontes que utilizam bem como trata dos movimentos conservadores anteriores em língua portuguesa para questionar essa dispensa religiosa neoconservadora e o que está implicado nessa escolha.

Palavras-chave: Neoconservadorismo. Ensaio. Teologia. Política.

O conservadorismo filtrado

O capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovida de dogma (BENJAMIN, 2013, p. 23).

Três dias após o atentado ao jornal satírico francês Charlie Hebdo, ocorrido em 7 de janeiro de 2015, Slavoj Žižek publicou uma reflexão sobre o assunto na revista britânica *New Statesman*. O texto foi, por sua vez, republicado na edição da *Folha de São Paulo* do dia 18 do mesmo mês acompanhado de um comentário do professor e colunista português João Pereira Coutinho, cuja carreira vem sendo estabelecida em torno da defesa de um novo conservadorismo. Embora seja impossível discutir nessa ocasião todos os argumentos dos autores, a linha geral de cada polo desse debate basta para destacar os pormenores do que vem a ser uma dispensa religiosa dentro de parte da ensaística neoconservadora no Brasil.

Nesse sentido, Žižek em seu texto, republicado com o título *Paradoxos do liberalismo: sistema falha em proteger seus valores*, argumentou que o fundamentalismo islâmico seria uma espécie de sentimento de inferioridade que se tornaria bandeira de luta quando a esquerda não mais consegue propor alternativas políticas. Dessa forma, conclui, o liberalismo “não é forte o suficiente para proteger seus valores contra o ataque fundamentalista” (ŽIŽEK, 2015, p. 4). A resposta de João Pereira Coutinho, intitulada *Não é o Ocidente que deve mudar, mas o islã*, rejeita a tese de Žižek acerca da fragilidade da democracia e critica o emprego do termo fundamentalismo em relação aos atentados, haja vista que um religioso islâmico ortodoxo não necessariamente defenderia a morte de infiéis. Da mesma maneira que um extremista islâmico pode desconhecer completamente o islã. Mas o principal argumento de Coutinho afirma que o próprio islã possui manifestações do que ele chama de um reformismo liberal. O que leva o autor a concluir:

Não é o Ocidente que tem de mudar, muito menos pela adoção do radicalismo de esquerda que, tal como o radicalismo de direita, já deixou um longo cortejo de cadáveres no século 20. É o islã que tem de mudar — de passar pelo seu ‘iluminismo’, se quisermos, um esforço dantesco que, é justo reconhecer, é possível encontrar nos trabalhos ‘reformistas’ de autores como Mahmud al-Quimani ou Abdolkarum Soroush (COUTINHO, 2015, p. 5).

Após a resposta de Coutinho, Žižek contra-argumenta com o texto *Eu sou estúpido e malicioso*, publicado no blog da editora Boitempo em seguida, o que motivou uma série de outros autores a opinar sobre o tema, como Ruy Braga, Michael Löwy, Boaventura de Sousa Santos ou Vladimir Safatle. Concomitantemente, um outro neoconservador declarado e também colunista da *Folha de São Paulo* e professor universitário, Luiz Felipe Pondé (2015), publicou uma série de textos acerca do atentado ao *Charlie Hebdo*, entre eles, *Bonitinhos, pacifistas e jihadistas*, de 26 de janeiro, no qual procura ofender com certo tom de sensacionalismo aqueles que vitimizam o jihadismo — sem dizer exatamente quem.

De qualquer maneira, a participação de Pondé e Coutinho, respectivamente professores da Universidade Católica Portuguesa e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, nesse debate de grandes proporções é um sintoma do surgimento de um conservadorismo mais argumentativo e com certa incursão acadêmica. As aproximações e inquietações da posição neoconservadora com bandeiras de moderação e liberalismo podem ser melhor atestadas nos ensaios dos autores, os quais serão em seguida melhor trabalhados. Essa relativa sofisticação do discurso neoconservador era, até então, bastante rara, haja vista que os *neocons* brasileiros, de modo semelhante a muitos norteamericanos¹, eram jornalistas de credibilidade muito discutível ou de profissionais ligados a *think tanks* em defesa de interesses corporativos muito específicos, cujo melhor exemplo é o do *Instituto Millenium*, que possui, entre seus membros mantenedores, Giancarlo Civita, João Roberto Marinho ou Jorge Gerdau Johannpeter, altos executivos dos grupos Abril, Globo e Gerdau, respectivamente.²

Para além das colunas de jornal, Pondé e Coutinho publicaram uma série de ensaios nos quais suas ideias vêm ora mais ora menos sistematicamente expostas, mas com clareza suficiente para se afirmarem enquanto os principais postulantes de um conservadorismo moderno que, a princípio, estaria destacado de fundamentos religiosos ou de raciocínios teológicos. Suas posições não são idênticas, mas podem ser relacionadas, a começar pelo fato de terem lançado, em conjunto com Denis Rosenfield, outro neoconservador, o livro *Por que virei à Direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo*, primeira edição de 2012, pela editora Três Estrelas. Essa edição serviu como principal material de análise deste estudo ao lado de duas outras: *Contra um mundo melhor: ensaios do afeto* (2013), conjunto de textos de Pondé; e *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários* (2014), um longo ensaio de Coutinho.³

A retórica neoconservadora relativamente sofisticada de ambos fundamenta-se em autores como Edmund Burke, David Hume, Ludwig Von Mises, Friedrich Von Hayek e, especialmente, a ensaística de T. S. Eliot, Leo Strauss e Michael Oakeshott. Isto é, relacionam componentes do conservadorismo anglo-saxão com outros que servem de base ao neoliberalismo. Desse conjunto de fontes, destacam-se alguns posicionamentos que podem ser considerados comuns entre Coutinho e Pondé, como a recusa de projetos utópicos à política para privilegiar ações pontuais; certo grau de antiacademicismo, afirmando preferir argumentações simples a raciocínios abstratos; realizam críticas a generalizações que eles próprios criam; defendem o liberalismo enquanto um princípio que respeita as vontades e as possibilidades individuais; e prevalece uma grande tendência na escrita em primeira pessoa, em uma tentativa de aproximação afetiva do leitor. As táticas retóricas relacionadas por Donald Lazere (1989, p. 49) sobre os *neoconservatives* nos Estados Unidos, como a publicização de escândalos, interpretações maliciosas de expressões de adversários, a aceitação de fontes de segunda mão e generalizações, apresentam-se apenas em pequenas doses em Coutinho e Pondé. Em contrapartida, também nutrem uma escrita fluida típica de ensaio, que alia certa erudição a uma série de exemplificações pelo cotidiano, mas sem rigor acadêmico propriamente dito.

O principal ponto de encontro — e aquilo que mais merece ser relativizado — está no fato de que esse novo conservadorismo que integraria uma série de conquistas do

liberalismo moderado, também rejeitaria fundamentos religiosos, teológicos ou metafísicos. Baseiam-se, nesse sentido, naquilo que o acadêmico declaradamente conservador Samuel Huntington afirmava sobre o tema, no sentido de que o conservadorismo seria uma resistência institucional e teorizada às mudanças, mais do que a definição de fundamentos ou utopias para embasar a política. Por isso, segundo o autor, “conservadorismo é uma ideologia posicional. Ele se desenvolve para ir de encontro a uma necessidade histórica. Quando a necessidade desaparece, a filosofia conservadora deixa de existir.” (HUNTINGTON, 1957, p. 468)⁴

O ensaio *As ideias conservadoras*, de João Pereira Coutinho, após citar o raciocínio de Huntington, elabora um perfil amplo do que poderia ser um conservadorismo exclusivamente político, que, em sua própria aversão à mudança, rejeitaria o excesso de ideologias políticas propositivas (como o socialismo ou o liberalismo radical) ou reacionarismos seculares ou religiosos. Para o autor:

O conservadorismo poderá ser assim apresentado como uma ‘ideologia de emergência’ — e no duplo sentido da expressão porque emerge em face de uma ameaça específica de caráter radical; e porque o faz quando essa ameaça põe em risco os fundamentos institucionais da sociedade (COUTINHO, 2014a, p. 29).

Luiz Felipe Pondé, apesar de apresentar uma visão muito menos sistemática do que entende por conservadorismo, passa destacá-lo, sobretudo, como um afeto individual marcado por ceticismo e uma visão trágica da vida. O autor mantém uma semelhante desconfiança para com ideologias ou utopias, tal como em seus precedentes norte-americanos e ingleses, para defender uma visão pragmática de política, supostamente isenta de algum fundamento filosófico abstrato ou alguma crença religiosa. No ensaio intitulado *A formação de um pessimista*, indaga-se:

Qual seria a sabedoria prática do ceticismo? Antes de tudo, que a razão é insegura quanto ao que toma como verdade; sua relação com os órgãos dos sentidos tampouco é evidente como fundamento; enfim, que a cognição pode falhar, e daí nossa memória e nossas teorias sobre o mundo falharem muitas vezes. Ceticismo não é apenas dúvida com relação à religião. Ele é mais viril quando duvida da razão, dos sentidos e dos projetos racionais para a vida como um todo (PONDÉ, 2014, p. 58).

Não se quer afirmar que a aproximação verificável entre as propostas políticas de Coutinho e Pondé com o neoconservadorismo norte-americano ou de qualquer outro lugar do mundo sejam motivos suficientes para se desacreditar categoricamente o valor de seus ensaios. O problema que mais cumpre ser investigado da parte da ensaística desses dois autores está na inquietante dispensa religiosa que empreendem em face das inúmeras experiências prévias de conservadorismo de fundamentação religiosa na Europa ou no Brasil. Não se pretende aqui analisar a relação indireta desses autores com os novos conservadorismos de matriz religiosa (em geral ligadas ao neopentecostalismo) que surgem no Brasil, que resultam na formação das “bancadas evangélicas” das últimas legislaturas no Congresso Nacional. Sem dúvida seria um estudo cabível, especialmente a partir das análises que Wendy Brown (2006) realizou em *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, no sentido de desmistificar a separação entre os *neoconservatives* ateus, o neoliberalismo e o público evangélico, afirmando que um discurso impulsiona o outro.

Contudo, nesta ocasião serão comparados os ensaios de Coutinho e Pondé com outros autores conservadores clássicos, porém excluídos de seus ensaios. Com esse gesto, pretende-se observar como a filtragem seletiva de suas próprias fontes teóricas por parte dos ensaios procura afirmar um conservadorismo secularizado. E hoje, é fundamental perceber o que está em jogo nessa rejeição.

Conservadorismos católicos: anti-individualismo e gnoseologia

Com a exceção do brasileiro Joaquim Nabuco, tanto Pondé quanto Coutinho raramente fazem referência a pensadores conservadores lusófonos fora da linha teórica que eles mesmos traçam: normalmente um processo contínuo de seleção de autores de língua inglesa com características favoráveis à conjunção de liberalismo e secularismo. Ainda assim, vale lembrar, o Brasil possui uma tradição muito vasta de autores, grupos ou periódicos que se aproximam do conservadorismo. O ufanismo exacerbado da parte de intelectuais ligados ao *Grupo da Anta*, como em Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Plínio Salgado, por exemplo, foi um elo entre concepções estéticas da *Semana da Arte Moderna* de 1922 e o Integralismo, a partir de 1930. Mesmo que esses intelectuais, pelos respectivos radicalismos ideológicos de direita não se enquadrassem naquilo que buscam Coutinho e Pondé, há neles inegável movimento conservador. Nesse sentido, argumenta Antonio Arnoni Prado que “o projeto restaurador dos grupos dissidentes [do modernismo] aparece como um dos sintomas da reacomodação do pensamento dominante ao peso da nova ordem” (PRADO, 1983, p. 8). Ou seja, seus projetos estéticos não estariam alheios a um processo de ponderação entre a ruptura experimental das vanguardas, notadamente o futurismo, e a manutenção das hierarquias sociais vigentes no Brasil.

Mesmo que se afirme que o *Grupo da Anta* não possa ser exatamente conservador nos termos de Pondé e Coutinho, porque seria muito próximo de uma vanguarda modernista e de uma ideologia utópica, existiram outros movimentos, muito menos estudados, que, além de atacarem todas as ideologias em confronto na época, buscavam a reintegração da sociedade a valores tradicionais ou espirituais. O caso mais visível é o da revista *A ordem*, que, entre 1921 e 1928, sob a direção de Jackson de Figueiredo, reuniu intelectuais católicos não-clérigos, como Perillo Gomes, Tasso da Silveira ou Durval de Moraes, em torno de temáticas conservadoras, como a luta contra o comunismo, o individualismo, o protestantismo, entre outras bandeiras, cujos pressupostos estavam na adesão a teses de autores clássicos do reacionarismo como Edmund Burke, Joseph De Maistre e Charles Maurras.⁵ A partir de 1929, no entanto, sob a direção de Alceu Amoroso Lima, sob seu pseudônimo Tristão de Athayde, o periódico perde um pouco de seu teor panfletário para dar espaço a discussões culturais mais abrangentes e torna-se porta voz do neotomismo e da *Ação Católica* no Brasil. De qualquer modo, seus autores participam de polêmicas e defendem a educação religiosa, o combate às esquerdas, a moralização da sociedade através do catolicismo, embora não tenham aderido oficialmente ao Integralismo. E, segundo a pesquisa de Mônica Pimenta Veloso sobre *A ordem*, a partir do ano de 1935, “o discurso passa a refletir maior engajamento na ordem política, na medida em que discute, de maneira mais enfática, temas como a educação, ação católica, combate ao comunismo, o que é reflexo da crescente participação da Igreja no Governo Vargas” (VELLOSO, 1978, p. 158).

Além da atividade de leigos do catolicismo na revista *A ordem*, pode-se destacar o projeto da revista *Hierarchia* (1931-1932), de Lourival Fontes. Esta foi capaz de unir um apelo a valores católicos vinculando-os explicitamente com a política do estatal e certo apreço ao corporativismo e o fascismo. Pode-se igualmente destacar a certo conservadorismo na iniciativa da revista *Terra de sol* (1924-1925), dirigida pelo português Álvaro Pinto e por Tasso da Silveira, que, embora não reivindicasse tão abertamente o catolicismo, apresentava certo

apego à tradição pela promoção do iberoamericanismo e manifestava um forte espiritualismo pela estética neossimbolista, algo que seria o embrião da revista *Festa* (1927-1929; 1934-1935), desta vez dirigida por Tasso e Andrade Muricy. E, por fim, há de se destacar as iniciativas europeias de *Nação portuguesa* (1914-1938), tendo entre seus fundadores Antonio Sardinha e, posteriormente, *Lusitânia* (1924-1927), dirigida por Carolina Michaelis de Vasconcelos.

Dentre todos esses exemplos, destaca-se a pessoa de Jackson de Figueiredo pelo fato de investigar o ceticismo da própria modernidade e questionar o seu racionalismo já em seu ensaio *Pascal e a inquietação moderna*, publicado em 1922. Uma de suas principais teses estava no reconhecimento de que, embora Pascal professasse uma espiritualidade duvidosa em relação ao catolicismo majoritário, ele seria um autor inegavelmente importante para a compreensão do homem moderno, por partir da dúvida acerca da divindade para chegar a um reconhecimento da própria fragilidade pessoal. Para o líder católico brasileiro, Pascal poderia ser interessante para um reencontro com a religião da parte de uma humanidade descrente e adversa de aceitar a tragicidade da própria vida. Sendo assim,

Pascal pode ser chamado um systematisador da duvida humana, systematisador no bom sentido porque, ao contrario dos sophistas gregos e dos scepticos á maneira de Montaigne, elle procurava, mesmo atravez do excesso da duvida, a razão de descreer da razão, para sentir-se mais seguro de sua fé, não o satisfazendo o gosto amargo de destruir em si mesma toda possível verdade, apprehendida pelo espirito na sua luta constante. Elle não procurava o nada; procurava a realidade, o Deus vivo e creador que nos anima (FIGUEIREDO, 1922, p. 64-5).

É bastante interessante que Luiz Felipe Pondé em sua tese de doutoramento, *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana* (republicada pela Edusp em 2001) e, mais recentemente, nos ensaios aqui discutidos, fundamenta-se recorrentemente em Pascal para sustentar uma profunda desconfiança do que chama de orgulho sustentado pela tradição humanística, a filosofia de Rousseau e todo o pensamento de esquerda que lhe sucedeu. Ainda assim, não cita Jackson de Figueiredo em seus ensaios e tampouco se identifica com a espiritualidade institucionalizada do catolicismo. Para o autor, conviria, na atualidade, duvidar da capacidade humana ou da sociedade e seus indivíduos em encontrar soluções definitivas para suas vidas ou para a sociedade, pois, além de serem diferentes, os seres humanos seriam falhos.

Para mim, pessoa visceralmente não religiosa, nunca foi de fato importante o catolicismo de Pascal, mas sim sua descrição da condição caída como melhor retrato empírico do homem: orgulho, inveja, desejos sexuais incontroláveis e a impossibilidade de sair dessa armadilha — enfim, certa *hybris* em versão cristã (PONDÉ, 2014, p. 62).

O autor afirma encontrar na filosofia de Pascal — mas não sem eu catolicismo — um retrato muito aproximado do homem moderno, que seria uma espécie de ébrio da própria vaidade, uma característica que o pensamento conservador colocaria em questão. “Burke, assim como Pascal e os jansenistas, percebeu que a modernidade faria uma opção por negar as misérias humanas em favor de nossa vaidade. A esquerda é o nome dessa opção” (PONDÉ, 2014, p. 63).

Se há, em Jackson de Figueiredo, no início do século XX, algum apreço em comum com Pondé pela filosofia de Pascal, as afinidades não são tão numerosas quanto aparentam,

a começar pelo fato do católico reivindicar o aspecto canônico do filósofo jansenista, ao passo que o neoconservador agnóstico reivindica não mais do que a experiência mística individual. Uma diferença fundamental entre esses ensaístas de diferentes momentos reside na tentativa do líder católico retratar as condições externas ao homem moderno em um viés dado pela religiosidade sem medo de cair na metafísica, ao passo que o neoconservador procura marcar essa mesma condição sem procurar pensar a condição do homem fora de sua própria experiência pessoal. Ou seja, mais do que a religião ou a direção ateia ou fiel, a maior diferença entre os autores reside em um otimismo gnoseológico por parte de Jackson e de um pessimismo gnoseológico da parte de Pondé. Este último afirma que “ser indivíduo é ser órfão de qualquer referência de tradição como fundamento de seus atos ou escolhas. É ser Hamlet. É ser Jó. É escolher contra um cenário sem referências, numa solidão cósmica absoluta” (PONDÉ, 2013, p. 74). Isto é, ainda que faça algumas referências a textos clássicos como o livro de *Jó*, o autor busca, sobretudo, a experiência individual nessa analogia, principal motivo pelo qual refuta a capacidade de um conhecimento positivo sobre uma condição comum aos homens.

Jackson, mesmo que apoiado pela religião, não hesita em figurar além da experiência individual de mundo para edificar algum conhecimento sobre o fora do homem, mesmo que pela via da religião. Para melhor explicitar a leitura de Jackson, basta voltar aos *Pensées* de Pascal em sua passagem mais conhecida “o coração tem razões que a própria razão desconhece” (PASCAL, 1947, p. 120) para se perceber que o que segue esta frase indica que o coração não coincide com o afeto ou com a sensibilidade, e muito menos com o pensamento e o espírito individual, mas principalmente a própria providência ou, em um melhor termo, o Espírito Santo: “O coração tem razões que a própria razão desconhece, sabemos de milhares de maneiras. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme se lhe ordena; e ele se torna para um ou para outro à sua escolha” (PASCAL, 1947, p. 120). Jackson aceita a experiência do homem como trágica conforme Pascal, mas acresce a ela um conhecimento metafísico quando lê o coração (*coeur*) de Pascal como uma condição à qual os homens estão submetidos como autômatos para além de suas consciências individuais (*esprit*). Essa condição, dentro da concepção católica de Jackson, pode ligeiramente ser conhecida pelos homens enquanto caridade.

Nós somos automatados e espírito — dizia elle — e o unico meio de persuasão não é o demonstrativo — as provas só convencem o espírito — o costume, sobretudo, persuade a outra parte de nós mesmos. Elle queria a humildade do espirito, o sacrificio do *eu*. “*Je ne puis pardonner a Descartes*”, escreveu certa vez, e, desde esse dia, foi, incontestavelmente, um sceptico, mas um sceptico que combatia mais o orgulho do que a perseverança dos nossos esforços deante do desconhecido; elle queria forçar o espirito humano a confessar a sua miseria para que o coração ganhasse mais força de amor e fosse capaz de maior caridade [...] (FIGUEIREDO, 1922, p. 72).

Ou seja, a perseverança para com o desconhecido em Pascal, segundo Jackson de Figueiredo, termina em uma via para um conhecimento comum, operação do mundo ou ser universal que determinaria os homens, ao passo que Pondé hesita em aceitar que o homem possa vislumbrar sua própria sina além de seu conhecimento mais imediato e, portanto, toma como centro de sua argumentação a experiência (ou afeto) individual.

Essa junção de um pensamento empirista de Pondé tem claras relações com o pensamento anglo-saxônico e muito pouco do realismo metafísico católico. O autor não oculta essa relação. Aliás, muito pelo contrário, fundamenta-se fortemente em Michael

Oakeshott, autor que é uma referência muito importante na tentativa de elaborar, no século XX, as linhas gerais de um conservadorismo empírico e separado da religião.

Ser conservador, portanto, é preferir o conhecido ao desconhecido, o que foi experimentado ao que não o foi, o fato ao mistério, o real ao possível, o limitado ao ilimitado, o próximo ao distante, o suficiente ao superabundante, o conveniente ao perfeito, o riso de hoje à felicidade utópica. Preferir-se-ão relacionamentos e lealdades conhecidas à tentação de ligações mais lucrativas; adquirir e ampliar serão menos importantes do que conservar, cultivar e gozar; a dor da perda será mais aguda do que a agitação da novidade ou da promessa (OAKESHOTT, 1981, p. 22).

Aquilo que Oakeshott chama de disposição conservadora, portanto, mais do que um conjunto de metas programáticas teóricas, consistiria na capacidade de gozar dos próprios recursos e na hesitação em ir atrás do desconhecido. É um defensor do empirismo, pois centra suas decisões na desconfiança da capacidade humana de conhecer além de seus limites.

Se Luiz Felipe Pondé pensa uma condição trágica do indivíduo humano como ponto de partida para suas reflexões, João Pereira Coutinho mira no indivíduo como ponto de chegada e, para isso, também recorre ao pensamento de Oakeshott com certa regularidade. Assim, considera que os indivíduos devem ter a liberdade de gozar de seus fins e que o Estado, em vez de tentar fornecê-los diretamente, deveria abster-se da tarefa, restringindo-se apenas a manter certa ordem política e jurídica, além de zelar pelos valores fundamentais que possibilitam a continuidade da ordem social estabelecida. Coutinho, não obstante, afirma que o individualismo, tal como defendido por disposição conservadora, nunca pôde ter lugar em Portugal.

[...] desejar um Estado que garanta apenas esse sistema de ‘direitos, deveres e formas de reparação’, libertando os indivíduos para que eles persigam os seus fins de vida por sua conta e risco, é remar contra uma história de oito séculos e meio. Uma história de forte patrimonialismo, em que o Estado foi o agente central da independência, da resistência, da sobrevivência e da exploração imperial (COUTINHO, 2014b, p. 47).

Independentemente de se poder discutir alguma questão historiográfica no trecho, é possível pensar que o texto de Coutinho mantém certa relação com o texto de Pondé no que diz respeito a uma sobrevalorização da individualidade como maior valor a ser defendido quando se duvida da capacidade humana de fazer confluir diversos fins de vida ou desejos pessoais. Isso se dá de modo absolutamente inverso do que constituiu o conservadorismo de Jackson de Figueiredo para quem o maior esforço era justamente o de combater o individualismo. Mesmo que considerasse o homem moderno como abandonado e cético em relação a si mesmo, considerava que o reconhecimento da própria miséria seria o primeiro passo para a vivência de um fim (*télos*) maior que ele mesmo a partir da leitura de Pascal.

É interessante notar que, no princípio do século XX, foram abundantes os casos de jovens de criação atea que tiveram conversões religiosas abruptas e, a partir de então, declararam-se como conservadores ou reacionários. O próprio Jackson de Figueiredo pode ser incluído entre esses autores que foram criados no espírito laicista da primeira república (1889-1930) no Brasil, mas que, em algum momento, assumiram uma militância católica. Juntamente com ele, podem ser destacados os casos de Perillo Gomes, Alceu Amoroso Lima, Murilo Mendes, Gustavo Corção, entre outros. Isso reflete, em parte, algo que já no final do

século XIX vinha acontecendo na Europa, podendo-se destacar, conforme o estudo *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1938)* de Frédéric Gugelot (2010), as conversões de León Bloy em 1897, Paul Claudel em 1886, Charles Péguy em 1886, Joris-Karl Huysmans em 1892 e, especialmente, no século XX, as de Jacques Maritain em 1906 e Jean Cocteau em 1925.

Por outro lado, se outrora os maiores propagadores do conservadorismo eram, fundamentalmente ateus que passaram a militar a fé, atualmente ocorre algo no sentido inverso no Brasil levando-se em conta os conservadores aqui em questão procuram explicitar justamente um forte laicismo e a rejeição completa de raciocínios teológicos. Mas a dispensa do teísmo e a adesão a um individualismo empirista os faz perder um dos aspectos mais interessantes das outras experiências conservadoras observadas no Brasil entre as décadas de 20 e 40 do século XX: suas gnoseologias metafísicas, em outras palavras, seus esforços por cartografar o imaginário ao defenderem hierarquias, valores ou cânones. O conservadorismo católico de Jackson de Figueiredo não apenas procurava uma volta à religião por uma defesa do moralismo, senão que chegava a postular uma impossibilidade de se separar conceitos laicos — como indivíduo ou o Estado — de alguma vinculação teológica, algo que hoje a filosofia política redescobre, a exemplo do trabalho que vem realizando Alain Badiou, Slavoj Žižek ou Giorgio Agamben, conforme será discutido a seguir. Coutinho e Pondé abdicam de imaginar a coexistência do indivíduo humano — que procura viver sua vida em sua conta e risco — em conjunto com outras abstrações de difícil enquadramento ontológico consideradas realidades: como instituições, empresas, deidades e estamentos.

Teoria política moderna e conceitos teológicos

Joseph De Maistre, um dos mais importantes representantes da literatura que se opunha à Revolução Francesa, postulava que o fenômeno do poder ou da manutenção de um regime político não dependia apenas de combatentes ou do estabelecimento de um cabedal formal de leis escritas capazes de organizar os cidadãos. De Maistre pensava que a queda do sentido hierárquico e da justificativa espiritual das instituições acarretaria na insustentabilidade e na desordem perene da sociedade. Valem ser lembradas as palavras de restauração monárquica que fecham sua obra *Considérations sur la France*, de 1797:

Não haverá abalos, nem violência e nem mesmo suplícios, salvo aqueles que a nação verdadeira aprovar: o próprio crime e as usurpações serão tratados conforme uma severidade ponderada, com uma justiça serena que pertence apenas ao poder legítimo. O rei tocará as pragas do Estado com uma mão tímida e paternal. Enfim, eis a grande verdade que os franceses nunca poderiam bem absorver: o reestabelecimento da monarquia, que chamamos de contrarrevolução, não será uma *revolução contrária*, mas o *contrário da Revolução* (DE MAISTRE, 2007, p. 276, tradução nossa).

Sendo assim, o reacionarismo do autor não consiste apenas na busca por uma restauração da monarquia, pois o rei seria tão somente uma peça dentro de uma ordem cósmica e estável de mundo. A contrarrevolução deveria ser o contrário da revolução. Por isso, se a revolução consiste em um rompimento com os estamentos sociais e seus valores morais antes mesmo daqueles que encabeçavam as instituições, o contrarrevolucionário prega a reinstauração de um sentido hierárquico ao mundo no qual cada indivíduo poderia supostamente encontrar seu lugar em uma ordem previamente dada ou eterna. E, nesse sentido, a organização patrimonial da Igreja, cuja justificativa e significação seriam de ordem

transcendente e eterna, deveria caber como modelo também aos Estados e aos poderes temporais.

Giorgio Agamben, em *Estado de exceção*, trouxe à tona o pensamento do constitucionalista católico alemão Carl Schmitt. A importância de se estudar esse jurista completamente relacionado com o nazismo e com a suspensão da constituição da República de Weimar, reside no fato de que Schmitt, muito marcado por Joseph De Maistre⁶, postulou que uma ordem legal não consistiria em uma série de institutos escritos, como seria a vontade liberal e iluminista. Muito pelo contrário, para Schmitt, uma ordem ou constituição, deve ser antes material do que meramente formal e, por isso, as instituições jurídicas ou da política representativa necessitariam de uma ordem de fato para operar. E, como diz Agamben, “a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 63).

Esse paradigma da soberania é complementado em *O reino e a glória*, obra na qual Agamben (2009a) problematiza, em vez da teologia política da soberania, o paradigma da teologia econômica. Para além das teses de Schmitt, o autor relê principalmente as ideias do teólogo austríaco Erik Peterson com o fim de pensar um vínculo ainda mais tênue entre conceitos políticos e teológicos, no qual a operatividade da cidade celeste, governada por anjos hierarquicamente dispostos, passaria a ser um modelo para se pensar, entre outras manifestações, a divisão dos poderes dos Estados modernos, a mão invisível do liberalismo ou a administração da máquina estatal em tempos de ideologias efêmeras. Nesse modelo burocrático de poder, a inatividade do Deus criador seria o sustentáculo para a atividade litúrgica, compreendida como pura glória a um vazio de poder, tal como se os cidadãos agissem organicamente no governo de uma casa.

Ensaístas reivindicadores do conservadorismo político, como João Pereira Coutinho e Luiz Felipe Pondé, por sua vez, procuram conscientemente se afastar de justificações teológicas em suas investigações. Mas o neoconservadorismo, em sua aludida dispensa religiosa, na defesa do *status quo* institucional e da liberdade para gozar dos recursos existentes, todos esses elementos convergem para uma proposta de política concebida enquanto glória. A defesa das instituições políticas e econômicas imiscuída com o pessimismo em compreendê-las condiz com a condição anteriormente pensada por Walter Benjamin em seu ensaio inacabado acerca do capitalismo como “uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Essa condição percebida pelo pensador judeu alemão não se contenta em ver o liberalismo como o triunfo da moderação e da secularização. Ao contrário, tomou as democracias representativas de seu tempo como institucionalizações cegas para a própria religiosidade de seus fundamentos.

De qualquer maneira, o ponto central para Pondé e Coutinho buscarem em Burke e Hume as fontes de suas respectivas concepções políticas residiria no fato desses autores se basearem no conceito de hábito (*habit*) como tradição ou um fundamento moral regulador das sociedades que fosse minimamente verificável. Pondé, por exemplo, vê o hábito como o fiador da separação entre Estado e Igreja ao afirmar:

Quando leio os cétricos, como David Hume e Michael Oakeshott, as credenciais sofisticadas do hábito, me sinto em casa. O hábito resiste em sua inércia às paixões da razão travestidas de leis universais. Uma cegueira que se vê como luz. Como diz Oakeshott, o hábito é cego como um morcego, pois ele se move pelo tato (PONDÉ, 2013, p. 143).

No mais, o ensaísta Coutinho também considera recorrentemente, em seu ensaio *As ideias conservadoras*, o hábito como a melhor fonte para os juízos políticos, fazendo remontar

essa opinião a Edmund Burke: “como afirmaria Burke, são as tradições que cobrem a ‘natureza nua’ dos indivíduos com as vestes do costume e do hábito” (COUTINHO, 2014a, p. 60). Ou seja, tanto para o professor lusitano como para o brasileiro, até seria possível aceitar um componente religioso dentro do hábito de um povo, porém certamente não aceitariam a proposição de que esse hábito seja essencialmente religioso e muito menos que ele consiste em um raciocínio metafísico.

Não obstante, é no conceito de hábito, central a esses ensaístas neoconservadores, que se encontra o maior exemplo de indiscernibilidade entre conceitos políticos e teológicos. Vale assinalar que Burke (2009) constantemente joga com a semântica da palavra *habito* (*habit*), que, em inglês, tal como em português, pode tanto remeter a uma conformação social, como tradição ou costume, ou simplesmente como vestimenta, roupa. Esse jogo, no entanto, não consiste em uma metáfora criada por Burke para expor sua doutrina, sendo muito mais, uma figuração de um problema teológico antigo sobre a queda e a glória do homem que acompanhou toda a história da teologia. Sobre isso, o próprio teólogo antisemita Erik Peterson dá um alerta em um de seus ensaios: “A relação entre o homem e o vestuário, porém, não é de natureza moral e sim de natureza metafísica e teológica” (PETERSON, 1940, p. 463). Por sinal, esse ensaio foi publicado no Brasil justamente na revista *A ordem* sob o título de *teologia do vestuário*, em dezembro de 1940, nessa época sob a direção de Alceu Amoroso Lima.

O texto de Peterson parte do pressuposto de que o hábito, para o ser humano, constitui sua segunda natureza a partir da qual ele age. Em compensação, o hábito somente faria sentido se fosse precedido de uma noção de nudez para lhe dar valor. Para o austríaco, essa nudez seria um conceito teológico-antropológico central para se compreender o homem, desde a figuração da queda do paraíso. Previamente à queda, ele não usaria vestes como conhecemos, mas apenas a veste da glória de Deus. Contudo, quando caído na temporalidade, o homem reconhece seu despojamento corporal da veste divina, que outrora possuía tanto quanto os anjos, e, então, passa a sentir vergonha por se ver nu. Humilhado pelos anjos, o homem caído haveria tido a necessidade de se cobrir com pelos de animais, folhas, etc. De qualquer modo, os hábitos humanos seriam uma segunda natureza porque tentariam fornecer um revestimento artificial à sua própria nudez e precariedade. Isso também pode significar que a metafísica da vestimenta é uma maneira que o homem teria de manifestar seu próprio desespero de ser uma párea na ordem da criação, isto é, o uso de costumes e paramentos de algum modo mostraria seu próprio lugar cósmico. Ainda assim, para Peterson, “Certamente, o homem foi criado por Deus sem vestido, com uma natureza própria, distinta da natureza divina — mas foi criado assim para ser revestido do vestuário sobrenatural da glória” (PETERSON, 1940, p. 467). Dentro dessa concepção teológica, o cristianismo seria uma promessa de recuperação das vestes pela participação no martírio de Cristo. Essa vitória sobre o mal se daria através da própria carnalidade humana, de um modo que o flagelo de Deus seria a promessa de que os homens poderiam também revestir de glória sua própria carne, uma transubstanciação que se iniciaria no sacramento do batismo. Para Peterson,

participamos, pois, do despojamento daquele que foi despido para ser flagelado, que foi despojado das vestes para ser crucificado, que desceu aos infernos, à terra dos inimigos — que sofreu tudo isso, para revestir este corpo, transfigurar ‘esta’ carne no corpo da sua ressurreição. Eis porque nos ‘revestimos de Cristo no batismo’. [...] Como o homem na sua queda foi humilhado abaixo dos anjos e em vez da veste da glória tinha que vestir-se de folhas e peles, assim o homem remido e ressuscitado com Cristo será exaltado acima dos anjos (PETERSON, 1940, p. 471).

Peterson chega à conclusão de que, se na queda do primeiro Adão, os homens foram humilhados pelos anjos por terem sido privados da glória espiritual, a vinda do segundo Adão possibilitaria que os homens transfigurassem sua própria carne e, na ressurreição, viessem a humilhar os anjos. Essa temática foi retrabalhada por Giorgio Agamben, em *Nudità* com o fim de concluir que a nudez seria quase impossível, pois os homens quase nunca conseguem se livrar totalmente da cisão entre natureza e Graça, o que lhes impossibilita a percepção da pura aparência fora desse jogo metafísico. Sendo assim, a interrupção desse jogo mediante uma ética que partiria da pura aparência seria um objetivo almejado por suas investigações (Cf. AGAMBEN, 2009b). De qualquer forma, vale ressaltar que o texto de Peterson também possibilita outras leituras, tais como aquelas que foram feitas por conservadores católicos brasileiros, como o clérigo Dom Paulo Gordan ou o leigo Gustavo Corção, que, nos anos 60, passaria a ser a principal voz dos católicos ultraortodoxos e renegadores do Concílio Vaticano II. Vale salientar que, no princípio de sua vida como escritor, Corção publicou, em julho de 1942 em *A ordem*, o ensaio “Rostos, roupas e paramentos”, que se demonstra muito interessante pela rearticulação das teses de Peterson. O texto, em linhas gerais, descreve e medita sobre a cena social de ir a uma ópera no *Theatro Municipal* do Rio de Janeiro. Nele há uma sorte de retrato da pompa dos casacos, chapéus e enfeites portados por membros ilustres da alta sociedade da Capital Federal. Quase em um estudo entomológico, o ensaio figura seres carentes de vestimentas não por terem sido despojados, mas por haverem se esquecido da veste batismal.

Não precisam da Glória de Deus porque agora se cobrem com a vistosa e fantástica paramentação da própria glória. O burguês paramentado, com manto, é qualquer coisa que agride a mais elementar sensibilidade. É o homem que se glorifica a si mesmo; que coroa a própria cabeça; que se consagra; que inventa, realiza, determina a sua própria vestição, a sua própria ordenação, com os materiais de sua própria glória e a garantia incontestada de sua suficiência (CORÇÃO, 1942, p. 38).

O mais interessante dessa crítica de Corção aos paramentos consiste no ato do autor transpor para o próprio plano da linguagem uma simplicidade e serenidade no palavreado que procura fazer da própria atividade ensaística um exercício de espiritualização. Fora isso, o texto de Corção, também traz de uma maneira absolutamente inteligente a equiparação da vestimenta pessoal com a vestimenta social por parte da elite brasileira, a qual seria desespiritualizada e desgraçada por não fazer jus à dádiva que já possuiria. Se a graça divina consistiria na espiritualização do próprio corpo que encontraria sua glória na ordem divina, a ordem do burguês seria o hábito da autoglorificação. Assim, cobrir-se com vestes materiais exóticas um corpo previamente glorificado seria algo como um paramento, um pleonasma. Em suma, a partir de Corção, pode ser pensado que a Graça seria vista como parte componente do corpo carnal na organicidade de um corpo universal e, por isso mesmo, os hábitos poderiam pertencer a uma inutilidade pagã, no caso de serem banais, bem como poderiam ser dignos da glorificação espiritual, quando as condutas, as vestes e os exercícios das tradições compactuassem com a fé.

É possível afirmar a partir do ensaio de Gustavo Corção, bem como a partir dos outros exemplos trabalhados, que não é possível compreender o hábito como um conceito pacificamente laico ou que possa ser facilmente isolado de discussões metafísicas. Mais do que isso, é bastante curioso que, mesmo que João Pereira Coutinho e Luiz Felipe Pondé procurem se afastar de um pensamento teológico ou religioso e, aliados a isso, oponham-se a autores que consideram reacionários, diversas vezes demonstram uma proximidade temática muito forte com autores conservadores reacionários ou religiosos do passado, a

exemplo dos que discutiam a tragicidade do indivíduo em Pascal, as discussões teológico-políticas desde Joseph De Maistre e a discussão do hábito enquanto paramento pleonástico no ultraortodoxo Gustavo Corção. Portanto, por mais que desconsiderem os conservadores católicos brasileiros, e, principalmente, não tenham as mesmas conclusões que eles, essas duas gerações de conservadores possuem afinidades temáticas demasiadamente próximas para que simplesmente seja possível acatá-los porta-vozes de um conservadorismo laico, tal como almejam.

A seletividade impossível do neoconservadorismo

É preciso reconhecer que os ensaios dos neoconservadores Luiz Felipe Pondé e João Pereira Coutinho, independentemente de serem ou não sucessos no mercado editorial brasileiro, apresentam alguma sofisticação intelectual em linguagem bastante acessível. Excetuando-se alguns poucos momentos nos quais se deixam levar pelo sensacionalismo, a simplicidade dos argumentos não compromete a explanação de conceitos complexos e a coerência argumentativa. Sendo assim, a maior virtude desses livros está em tornar acessível para uma primeira leitura uma parte das ideias conservadoras, especialmente aquelas mais próximas a países anglo-saxônicos, que vêm sendo reivindicadas principalmente por uma parcela não desprezível de jornalistas e leitores que se identificam com essa retórica.

No entanto, a proposta de distinguir uma linha teórica diversa e selecionar apenas alguns grupos de pensadores para o cânone do que seria um conservadorismo moderado e liberal também tem seu preço. Os oximoros de Joseph de Maistre, que foram capazes de marcar profundamente Charles Baudelaire ou Georges Bataille⁷, e a virulência de Jackson de Figueiredo, que criou uma legião de conversões religiosas no Brasil, não têm qualquer paralelo nos textos de Coutinho e Pondé. Pelo contrário, suas propostas de concisão, o ceticismo e a busca por definição fazem com que seus ensaios tendam demasiadamente para o teórico, no caso do português, e demasiadamente para uma prosa lírica do cotidiano, no caso do pernambucano. Ortega y Gasset em *Meditaciones del quijote*, em um forte tom metalinguístico, afirmava que “el ensayo es ciencia menos la prueba explícita” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p. 43), algo que não se diferenciaria muito da concepção de Adorno, para quem, na forma ensaio, a finalidade maior não seria “consequência de uma intenção programática, mas sim uma característica da intenção tateante” (ADORNO, 2003, p. 45). As concepções desses dois grandes ensaístas, podem conduzir a presente reflexão a arriscar a afirmação de que, independentemente de se valorar seus teores políticos, os textos de Pondé e Coutinho não alcançam aquilo que mais interessa em um ensaio, justamente a capacidade aproveitar os paradoxos, errar por novos caminhos e, sobretudo, confrontar-se o próprio rol de referências, haja vista que são muito taxativos ao exporem uma espécie demasiadamente particular de pensamento conservador. Suas mútuas negações de teorias reacionárias e da ensaística conservadora luso-brasileira evita que dialoguem com uma intertextualidade muito abrangente e com grande relevância para a atualidade, especificamente na busca para se adentrar um pouco mais na religião capitalista de que falava Benjamin. E, ainda que esses autores afastem-se da ingenuidade quando alertam para a existência de vários conservadorismos, por outro lado, não deixa de ser ingênuo achar que as sucessivas seleções metodológicas e filtragens conceituais que realizaram não tenham também sua parte dirigida ao fogo.

A dispensa religiosa que Pondé e Coutinho operam respectivamente em seus ensaios procura conduzir a uma ilusão aparente: aquela de que menos filosofia política, menos militância e menos políticas públicas podem levar a uma verdadeira democratização na qual os indivíduos poderiam gozar de maneira mais efetiva da própria liberdade, se submetidos a um Estado garantidor de ordem, cuja melhor medida seria o hábito da própria sociedade.

Nessa proposta, ou melhor, nesse afeto ou disposição conservadora, ganharia ênfase a necessidade de restrição e seletividade por parte do Estado para não se confundir aquilo que o indivíduo desejaria com aquilo que o Estado imaginaria que ele deseja.

Contra essa perspectiva de política, vale lembrar o que o filósofo Jacques Rancière (2009) afirma em *La haine de la démocratie* (O ódio da/democracia), escrito contra os neoconservadores da França, quando admite que a democracia não consiste em alguma construção lógica possível ou de uma divisão segura e estável de poderes. A democracia, desde os textos da antiguidade clássica, seria um termo ambíguo. Tanto poderia se referir a algum um ideal político quanto a adjetivos pejorativos, ou seja, de civismo a balbúrdia. Por tal motivo, a democracia estaria nas próprias falhas das hierarquias imaginárias definidas, na trocas de lugares de indivíduos de diferentes estamentos sociais e na simbiose de conceitos políticos antitéticos no seio da própria ação no espaço público. Diz Rancière que

entender o que a democracia quer dizer, é entender a batalha que está posta em jogo nessa palavra: não simplesmente as tonalidades de cólera ou de desprezo com as quais podemos afetá-la, mas, mais profundamente, os escorregamentos e as voltas de sentido que ela autoriza ou que se possa autorizar a seu respeito⁸ (RANCIÈRE, 2009, p. 102, tradução nossa).

Tanto quanto a força do ensaio está em subverter gêneros, reunindo paixão a academicismo e imiscuindo os lugares tradicionais entre textualidades teóricas e poéticas, a democracia, para Rancière, está justamente na capacidade de afetar (seja por confusão ou ambiguidade) os lugares predeterminados de cada discurso tanto quanto as hierarquias consensualmente partilhadas na sociedade. Paradoxalmente, os escritos dos antigos conservadores, reacionários e ortodoxos são ótimas figurações do sentimento de ameaça às hierarquias supostamente imanescentes às sociedades e do afeto por parte daqueles que pretendem, a todo custo, mantê-las, normalmente na forma de ódio ou de sarcasmo.

Voltando-se à arguição de Coutinho a Žižek acerca da necessidade do islã adentrar no iluminismo e destacar a política da religião, percebe-se que o liberalismo e a política representativa que os neoconservadores Pondé e Coutinho pretendem conservar não são tão facilmente destacáveis da religiosidade, tal como imaginam. Assim, por mais que não seja necessário concordar com autores como Edmund Burke, mas também Joseph De Maistre, Erik Peterson, e os brasileiros Jackson de Figueiredo ou Gustavo Corção, há de se reconhecer neles lucidez ou, pelo menos, criatividade em suas diversas tentativas de figurar o vínculo sobrevivente entre o teológico e o político. Exatamente o gesto teórico do qual neoconservadores Coutinho e Pondé se esquivam.

Like the plague: Neoconservative essays and religious avoidance

ABSTRACT:

The essays of João Pereira Coutinho and Luiz Felipe Pondé, both professors with some diffusion in Brazilian media, are based on an exhaustive selection of authors of the Anglo-Saxon neoliberal and conservative traditions in order to propose a secular neoconservatism. This work contextualizes the theological aspect of the sources that they consider and retakes previous conservative movements in Portuguese

language with the objective of questioning this religious neoconservative avoidance as well as what is implicated in this choice.

Keywords: Neoconservatism. Essay. Theology. Politics.

Notas explicativas

*Prof. Dr. Leonardo D'Avila de Oliveira

Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina, orientador: Raul Antelo.

Pesquisador do CNPq sobre a obra de Prudente de Moraes Neto.

Pós doutorando na UFSC, Florianópolis-SC.

¹Pode-se afirmar, conforme Alain Frachon e Daniel Vernet (2006, p. 33-34), que o neoconservadorismo nos Estados Unidos surge da parte de jovens universitários que, entre as décadas de 1930 e 1940, estavam ligados a movimentos de esquerda com críticas à política soviética. Destacam-se, entre eles, Irving Kristol, Irving Howe, Daniel Bell, Nathan Glazer e Gertrude Himmelfarb. Após se desiludirem com a política soviética, iriam opor-se, cada vez mais, ao pensamento de esquerda, ao *Welfare State* até romperem com o partido democrata, do qual eram militantes. Irving Kristol, provavelmente o maior ícone dessa tendência de dissidentes de esquerda que se tornara conservadora, foi editor da revista *The National Interest*, e, a partir de 1965, veio a mudar do partido democrata para o republicano em princípio dos anos 70. Essa mudança lhe valeu a alcunha de *neoconservative*, dada em 1973 pelo intelectual Michael Harrington, a qual foi logo relacionada a muitos outros de seus companheiros ou ex-companheiros. Desde então, uma série de jornalistas, políticos e acadêmicos, como Francis Fukuyama, passaram a se considerar abertamente como neoconservadores e também chegaram a ter grande impacto enquanto ideólogos oficiais do governo americano, especialmente nos anos de presidência de Ronald Reagan (1981-1989).

²A lista de membros do Instituto Millenium pode ser consultada no endereço virtual a seguir: <<http://www.institutomillennium.org.br/institucional/quem-somos/>>. Acesso em 5 ago. 2015.

³O recorte de análise deste estudo selecionou ao todo 36 ensaios recentes de João Pereira Coutinho e Luiz Felipe Pondé. De Coutinho: *Dez notas para uma definição de direita*. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. Por que virei à direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 24-49; e o longo ensaio de 97 páginas que consiste no volume COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014. De Luiz Felipe Pondé: *A formação de um pessimista*. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. Por que virei à direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 50-81. Por fim, os ensaios componentes do livro PONDÉ, Luiz Felipe. *Contra um mundo melhor: ensaios do afeto*. São Paulo: Leya, 2013. São os 33 seguintes: *A forma pura da pedra*, p. 11-14; *Imperfeição*, p. 15-23; *A ruína*, p. 24-27; *Medos masculinos e mulheres obsoletas*, p. 28-39; *Passado*, p. 40-43; *Baratas*, p. 44-48; *A janela*, p. 49-59; *O gosto da culpa*, p. 60-66; *Hamlet*, p. 67-69; *A caça*, p. 70-75; *Promiscuidade*, p. 76-80; *Pureza*, p. 81-83; *Nudez*, p. 84-87; *Caráter*, p. 88-93; *Jantares inteligentes*, p. 93-99; *Ela*, p. 100-104; *Nuance*, p. 105-108; *O abismo*, p. 109-125; *O rei Davi*, p. 126-130; *Destino*, p. 131-134; *Uma pequena moral*, p. 135-137; *Agonia*, p. 138-143; *Cotidiano*, p. 144-148; *Dinheiro*, p. 149-154; *Babel*, p. 155-164; *Afrodite*, p. 165-169; *A palavra mortal*, p. 170-174; *Wasteland*, p. 175-180; *Sobrevivente*, p. 181-183; *Liberdade*, p. 184-190; *Inferno*, p. 191-194; *A face do filósofo hebreu*, p. 195-209; *No Sinai*, p. 210-215.

⁴Original: “conservatism is a positional ideology. Conservatism develops to meet a specific historical need. When the need disappears, the conservative philosophy subsides.”

⁵Cândido Moreira Rodrigues, *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*, (2005) estabelece um comparativo entre o trabalho editorial da revista e a promoção de ideias reacionárias e neotomistas com os movimentos políticos no Brasil da época, como o integralismo, o comunismo e o governo Vargas.

⁶Refere-se aqui à admiração que Carl Schmitt nutria pela consideração de Joseph De Maistre acerca do catolicismo como modelo político. Sobre o tema, Garrard afirma que “Both believed in Catholicism as the one true faith, admired the Church as a model political institution, and denounced Protestantism for contributing to the fatal destabilization of the social, political and religious order of Modern Europe.” (GARRARD, 2001, p. 221)

⁷Antoine Compaignon, esclarece como a retórica de oximoros, os sarcasmos e as constantes relativizações marcaram as letras francesas, desde o *Collège de Sociologie* (1937-1939) e até mesmo poetas do século XIX. Portanto, afirma Compaignon, “quando Baudelaire observa que De Maistre lhe ensinou a pensar, faz alusão a um estilo de pensamento guiado pelo paradoxo e pela provocação.” (COMPAGNON, 2011, p. 146)

⁸Original: “Entendre ce que démocratie veut dire, c’est entendre la bataille qui se joue dans ce mot: non pas simplement les tonalités de colère ou de mépris dont on peut l’affecter, mais, plus profondément, les glissements et retournements de sens qu’il autorise ou que l’on peut s’autoriser à son égard.”

Referências

- ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: 34, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.
- _____. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell’economia e del governo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BROWN, Wendy. American nightmare: Neoliberalism, neoconservatism, and de-democratization. *Political Theory*, Baltimore, v. 34, n. 6, p. 690-714, dez. 2006.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*. Trad. Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- CORÇÃO, Gustavo. Rostos, roupas e paramentos. *A ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 7, p. 31-38, jul. 1942.
- COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- _____. Dez notas para uma definição de direita. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 24-49.
- _____. Rezando pela cartilha: não é o ocidente que deve mudar, mas o islã. *Folha de São Paulo*, Ilustríssima, São Paulo, p. 5, 18. jan. 2015.
- DE MAISTRE, Joseph. *Oeuvres*. Paris: Robert Laffont, 2007.
- FIGUEIREDO, Jackson de. *Pascal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1922.
- FRACHON, Alain; VERNET, Daniel. *América messiânica*. Trad. Anne-Françoise Straggiotti Silva e Oswaldo de Lima e Silva. Porto Alegre Luzzatto, 2006.
- GARRARD, Graeme. Joseph de Maistre and Carl Schmitt. In: LEBRUN, Richard. *Joseph de maistre’s life, thought and influence: selected studies*. McGill Queen’s University Press, Montreal, 2001, p. 220-239.
- GUGELOT, Frédéric. *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*. Paris: CNRS, 2010.
- HUNTINGTON, Samuel P. Conservatism as an ideology. *American political science review*, Danton, n. 51, p. 454-473, jun. 1957.
- LAZERE, Donald. Literary revisionism, partisan politics, and the press. *Profession*, Nova Iorque, n. 89, p. 49-54, 1989.
- OAKESHOTT, Michael. Do fato de ser conservador. In: CRESPIGNY, Anthony; CRONIN, Jeremy. *Ideologias políticas*. Trad. Sergio Duarte. Brasília: UnB, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del quijote*. Madri: Publicaciones de la residencia de estudiantes, 1914.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Genebra: Pierre Cailler, 1947.
- PETERSON, Erik. Teologia do vestuário. *A ordem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 12, p. 463-471, dez. 1940.
- PONDÉ, Luiz Felipe. Bonitinhos, pacifistas e jihadistas. *Folha de São Paulo*, Ilustrada, São Paulo, p. 6, 26. jan. 2015.

- _____. *Contra um mundo melhor: ensaios do afeto*. São Paulo: Leya, 2013.
- _____. A formação de um pessimista. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 50-81.
- PRADO, Antonio Arnoni. *1922, itinerário de uma falsa vanguarda: os dissidentes, a semana e o integralismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- RANCIÈRE, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *A ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica, 2005.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *A ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica*. *Revista de Ciência Política*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 117-160, jul-set. 1978.
- ŽIŽEK, Slavoj. Paradoxos do liberalismo: sistema falha em proteger seus valores. *Folha de São Paulo*, Ilustríssima, São Paulo, p. 4, 18. jan. 2015.

Enviado em: 15 de agosto de 2015

Aprovado em: 27 de maio de 2016