

## A RETÓRICA DA INTRANSIGÊNCIA EM LÉON DAUDET: O SÉCULO XIX E O DISCURSO DA DECADÊNCIA

DOI:10.47677/gluks.v24i3.491

Recebido: 30/08/2024

Aprovado: 12/11/2024

DE MORAES, Fabrício Tavares <sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo analisa como Léon Daudet, escritor e polemista francês, ligado a correntes reacionárias oitocentistas, se utiliza, em seus ensaios, de dispositivos retóricos que buscam um desarme de toda argumentação emancipatória ou progressista e que foram denominados por Albert O. Hirschman de teses da perversidade, da futilidade e da ameaça. Para isso, porém, num primeiro momento, delimitamos teoricamente o substrato cultural e mundividência do reacionarismo, a partir de reflexões de autores como Mark Lilla e Augusto Del Noce, com o intuito de examinarmos a filosofia vitalista da história subjacente a esses discursos prevalentes mas não limitados ao século XIX. Em seguida, analisamos como Daudet, em sua retórica intransigente, articula a noção de “decadência cultural” no seu livro *Le stupide XIX<sup>e</sup> siècle* (1922).

**PALAVRAS-CHAVE:** Retórica, Reacionarismo, Oitocentismo, Decadência.

### Introdução

Opondo-se ferreamente aos principais valores sociais e culturais celebrados e preconizados por muitos de seus contemporâneos que também se dedicavam à escrita, Léon Daudet, embora de menor talento literário que seu pai, Alphonse Daudet, esteve à sombra de diversos eventos culturais e políticos que abalaram a França e, em certa medida, definiram os rumos da modernidade europeia, sendo talvez o caso Dreyfus, no qual atuou como polemista e opositor, o mais representativo.

Mais que simples discordância intelectual ou diferenças no aporte teórico, as posições de Léon Daudet dificilmente o permitiriam instalar-se criticamente em qualquer dimensão da esfera pública: rejeitava a democracia, o parlamentarismo, a igualdade, a educação laica, a tolerância religiosa, o internacionalismo da ciência e o que chamava “os Estados Unidos da

---

<sup>1</sup> Doutor pelo programa de pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz de Fora, com estágio de doutorado sanduíche em Queen Mary University of London, Londres, Inglaterra. Professor Adjunto do curso de Linguagens e Códigos, da Universidade Federal do Maranhão, Centro São Bernardo.

Europa” (Daudet, 2020, p. 159). Sem dúvida, Daudet se enquadra na categoria reacionária, que, aliás, tem sua matriz nos escritos e ideias de Joseph de Maistre, outro autor francês, que, no século XVIII, combateu acirradamente com seus discursos a Revolução Francesa, ao mesmo tempo que propunha, nas suas palavras, “o contrário da Revolução”.

Porém, mais do que um simples ideólogo que expressava uma visão de mundo oposta à então crescente secularização de sua sociedade, Daudet interessa aos estudos da linguagem precisamente pela *forma* como conduziu essa retórica odiosa: sua imagética do discurso, apelando à bestialização de todos os desafetos e à simplificação de todas as dinâmicas históricas sobre as quais se debruça (o sistema financeiro, a expansão da imprensa, a prática científica à época em processo de internacionalização e, sobretudo, os chamados “Três R”: o Romantismo, a Revolução Francesa e a Reforma Protestante). Daudet tece também uma prosa, digamos, encantatória, mistificante e, a seu próprio modo, hierática. Daí, portanto, a pregnância de um discurso que, paradoxalmente, instiga, para um leitor que não compartilha de mundividências reacionárias, a repelência e a abominação mediante recursos estilísticos sofisticados. Segundo afirma Compagnon, figuras antimodernas como Daudet demonstram, em seus escritos, uma ênfase deliberada no oxímoro, nos arcaísmos, nos latinismos, nos neologismos e, com ainda maior intensidade, na figura retórica da *reversio* ou antimetábole, que, “será encontrada a propósito do antimoderno como estilo... [pois] cria sentido, força a lógica e incomoda a causalidade” (Compagnon, 2014, p. 33). Por exemplo, em seu *L’Hérédó: essai sur le drame interieur* (publicado originalmente em 1919), no qual elabora uma estranha filosofia antropológica que muito deve às visões deterministas da época, Daudet propõe a noção de que uma plêiade de imagens e figuras perpassaria os povos humanos por meio de uma transmissão hereditária que seria a matriz do grande drama da história. Assim, cunha o termo “psicoplastia” (*psychoplastie*), como denominação dessa “modelagem da alma”. A partir daí, contrapondo-se à linguística então nascente (os alunos de Saussure iniciaram a publicação de seus cadernos anotados em 1916, como se sabe), Daudet representa a palavra como uma espécie de pulsão atávica que, amalgamando as impressões fisiopsicológicas de ancestrais, molda o eu e o mundo. Contrastando o “eu” (*moi*) e o “si” (*soi*), ordem e desordem, Daudet assim esboça sua nova teoria da linguagem, num estilo rigoroso e límpido, pontuado de arcaísmos, metáforas suntuosas e neologismos:

No que diz respeito ao *eu*, a palavra é uma revivescência completa. No que diz respeito ao *si*, a palavra por si só é uma força motriz para ações sábias ou heroicas. Quando o eu da palavra prevalece em suas formas pejorativas, ele leva à obsessão e à loucura –especialmente quando o instinto genesiaco o infla e o faz explodir através da mente. Quando é o eu razoável que prevalece, porém, a palavra grava a lei e administra a cidade. No primeiro caso, a palavra anarquiza; no segundo, hierarquiza. Na linguagem, o si é o canto, e o eu, o acompanhamento. O verbo, quando surge a frase, geralmente pertence ao si. Pronomes, substantivos e qualificadores traduzem as várias alternativas do eu e das heredopresenças [presenças oriundas da hereditariedade]. A frase é um pequeno sistema verbo-estelar, regulado e dominado pelo si. O estilo pode ser visto como um conjunto desses sistemas verbo-estelares, eles próprios gravitando na companhia de heredofiguras [figuras oriundas da hereditariedade], e nos quais o si é constantemente o vencedor. Mesmo nos melhores escritores, entretanto, o céu interior está repleto de fragmentos e detritos hereditários, nos quais o automatismo se manifesta na forma de vários tiques e reflexos. [...] A língua latina, a língua francesa, são dois êxitos, ou melhor, duas apoteoses do si. O verbo é, nelas, onipotente. O verbo, nelas, é utilizado como um sol (Daudet, 1917, p. 282-283, grifos nossos).<sup>2</sup>

Como se vê, Daudet, na tentativa de delineamento de sua argumentação, alterna entre uma dicção poética (“sistemas verbo-estelares”, “detritos hereditários”, “verbo... onipotente”), que atrai a atenção pelo inusitado das imagens, e uma chave de tônica cientificista (hoje diríamos “pseudocientífica”), que deseja valer-se do rigor das explanações e antíteses (hierarquia/anarquia, eu/si, indivíduo/hereditariedade, instinto/vida mental, dentre outras), assim como da inventividade de conceitos e termos (heredofiguras, heredopresenças).

Ora, Daudet não está sozinho; cerca-lhe uma plêiade de outros autores – muitos deles antimodernos, no entendimento de Antoine Compagnon – que se vale dos dispositivos formais modernos na sua rejeição (estética, cultural e principalmente existencial) à modernidade. Nomeadamente, Léon Bloy, também católico, com tendências entre fanáticas e místicas, atacou retoricamente não só os valores progressistas e liberais de sua época, mas

<sup>2</sup> No original: “Côté moi, le mot est à lui seul une complète reviviscence. Côté soi, le mot est à lui tout seul un moteur d'actes sages ou héroïques. Quand le moi, dans le mot, l'emporte sous ses formes péjoratives, il mène à l'obsession et à la folie — surtout alors que l'instinct génésique le gonfle et le fait éclater à travers l'esprit. Quand c'est le soi raisonnable qui l'emporte, le mot grave la loi et administre la cité. Dans le premier cas, le mot anarchise: dans le second, il hiérarchise. Dans le langage, le soi joue le rôle du chant, le moi celui de l'accompagnement. Le verbe, quand vient la phrase, relève en général du soi. Les pronoms, substantifs et qualificatifs traduisent les alternatives variées du moi et des hérédopresences. La phrase elle-même est un petit système verbostellaire, réglé et dominé par le soi. Le style peut être considéré comme un ensemble de ces systèmes verbostellaires, eux-mêmes gravitant en compagnie des hérédofigures, et où le soi est constamment vainqueur. Ce qui n'empêche que, chez le meilleur écrivain aussi, le ciel intérieur soit parsemé d'éclats et de débris héréditaires, où l'automatisme se manifeste sous forme de tics et de réflexes variés. [...] La langue latine, la langue française sont deux réussites, ou mieux deux apothéoses du soi. Le verbe y a la toute-puissance. Le verbe y tient l'emploi d'un soleil”.

também todas as celebridades literárias (Maupassant, Victor Hugo, Zola e até o pai de Léon, Alphonse Daudet, a quem chamava “autoglorificador que pinça as ideias dos outros”) e o próprio Flaubert, a bem da verdade, como se percebe no título de uma antologia de suas correspondências, retirado de uma carta sua a Maupassant: “*La terre a des limites, mais la bêtise humaine est infinie*” (a Terra tem limites, mas a imbecilidade humana é infinita).

À vista disso, partindo da proposta de Albert O. Hirschman, em sua obra *A retórica da intransigência*, entendemos que a prosa de Daudet, com todo seu alarme, radicalidade e virulência, articula essa “retórica” que, nos momentos de transformação social ou ao menos de transição entre estruturas de poder, expõe publicamente a “futilidade” dos esforços por mudanças, ou a “ameaça” de quaisquer projetos que destoem de seus princípios ou, por fim, a “perversidade”. Não obstante inicie sua análise com autores tidos tradicionalmente como reacionários, Hirschman, mais adiante em sua obra, lida com autores de outros campos ideológicos, incluindo aqueles por ele tidos como da esquerda.

Nossa proposta, por sua vez, é que Daudet, como outros reacionários, fundamenta sua análise da sociedade, bem como sua crítica cultural, a partir de um enquadramento teórico ou pseudoteórico mais amplo que, talvez apressadamente, chamaríamos de uma “filosofia da história”. Isto é, embora demonstrem ênfases e preocupações distintas, há certas fórmulas comuns aos pensadores reacionários; e a que nos interessa presentemente – a noção de “decadência” da sociedade, ou de degeneração (o que por vezes carrega um matiz biologista ou vitalista) de suas forças morais, criativas e volitivas – só é possível se, subjacente ao seu discurso, encontramos um entendimento do processo histórico como análogo à senescência das formas de vida animal.

No caso, cada um desses *topoi* opera a partir de argumentações distintas (mas não exclusivas), demonstrando uma visão de mundo e de sociedade que radicaliza a estrutura metafísica (geralmente de corte pessimista) em que se assenta. À vista disso, buscamos um mapeamento desses *topoi* em sua obra, que, conforme (esperamos) será evidente, guarda não

raro semelhanças com discursos populistas<sup>3</sup> (de quaisquer espectros políticos a que esses discursos venham integrar-se) contemporâneos.

### **O reacionarismo e a filosofia vitalista da história**

Geralmente, os estudiosos da história das ideias situam a obra e pensamento do francês Joseph de Maistre (1753-1821) como o marco da chamada Reação: a contraposição feroz aos ideais, princípios e ações da Revolução Francesa. Figura contraditória em si mesma – católico e maçom (num momento em que ambas as instituições seguiam posturas e visões sociais quase antagônicas), cristão e gnóstico –, de Maistre, no entanto, figura como um dos grandes prosadores de sua época, talvez de toda a literatura francesa.

Ora, rigorosamente falando, pensadores como de Maistre e o Visconde de Bonald se enquadram não tanto na categoria de *antirrevolucionários* quanto na de *contrarrevolucionários*. No caso, segundo a definição de Antoine Compagnon, “a antirrevolução designa o conjunto de forças que resistem à Revolução, ao passo que a contrarrevolução supõe uma teoria da Revolução” (Compagnon, 2014, p. 27), pois, sendo “teóricos da Revolução, conhecedores de suas lógicas, os contrarrevolucionários — ou a maior parte deles, ou os mais interessantes — são filhos do Iluminismo e até mesmo, frequentemente, ex-revolucionários” (Compagnon, 2014, p. 28). À vista disso, um de Maistre

---

<sup>3</sup> Usamos o termo “populista” no sentido que Pierre Rosanvallon atribui a ele, em sua obra *O século do populismo* (2021), a saber, uma crença no caráter adventício das eleições, de maneira que um novo governo não demarca simplesmente uma transição do poder, mas o advento de uma nova era existencial e regenerativa, uma cabal ruptura ontológica e axiológica com o estado anterior (ignorando que certas instituições, por exemplo, as universidades, redes de apoio, sistemas de saúde, dentre outros, mantêm certa consistência que é a condição mesma de sua existência). Por conseguinte, a “a Constituição é para eles [os populistas] a simples expressão momentânea de uma relação de forças” (Rosanvallon, 2021, p. 311). Ademais, apregoa-se uma “*brutalização direta* das instituições e as estratégias de *desvitalização progressiva*” (Rosanvallon, 2021, p. 317, grifos do autor), e o Estado é deslocado da ideia de serviço público. E, por fim, a presença de uma “epistemologia e moral da politização generalizada” (Rosanvallon, 2021, p. 322), já que populistas não defendem programas políticos, mas se apresentam como os mantenedores de uma moral impoluta, em meio a inimigos corruptos e malignos – o que implica que qualquer debate logo seja deslocado do âmbito argumentativo para a oposição moral, quiçá metafísica: “não há vida democrática possível sem que existam elementos de linguagem comuns e a ideia de que possam se opor argumentos fundados numa descrição compartilhada dos fatos” (Rosanvallon, 2021, p. 323-324). Isto é, ainda segundo Rosanvallon, não haveria nenhum tipo de terreno comum entre a facção ou partido populistas e os demais eleitoras – por exemplo, a noção de uma cidadania comum a todos os que participam do sistema democrático é excluída de antemão –, e a oposição é sempre um princípio que precede a própria consideração dos fatos e propostas políticas.

e um Jacques Crétineau-Joly, por exemplo, combateriam os princípios da Revolução com o mesmo ardor, fúria e por vezes fanatismo de que acusavam os revolucionários.

Postulando uma espécie de retorno histórico às formas de organização e hierarquias feudais, reacionários como de Maistre, conduzidos por uma “utopia arqueológica” (nas palavras de Del Noce), concebiam a Revolução Francesa não apenas como uma disrupção sociopolítica, mas como uma irrupção espiritual (até “demoníaca”) na história: a manifestação processual de um princípio metafísico. De acordo com George Steiner, em seu artigo “Aspects of Counter-revolution” (1988):

[...] o fundamento mais rigoroso para uma doutrina da contrarrevolução é teológico. Tanto em seu espírito quanto em sua expressão, contudo, os manifestos e diagnósticos mais contrarrevolucionários são antiteóricos. Os contrarrevolucionários desdenham e repudiam precisamente a teoria política abstrata e as tentativas de impor projeções analíticas e sistemáticas sobre o fluxo essencialmente irracional, instintual e contingente das questões humanas. Os componentes psicológicos e estilísticos da sensibilidade contrarrevolucionária são marcados por uma ardente rememoração (amiúde ornamentada e acadiana) das coisas passadas; por uma profunda suspeita contra a inovação voluntarista e de inspiração racional da trama da vida comunitária que se herdou; são marcadas, antes, pela *pietas* instintiva e por uma intuição do orgânico no próprio pulsar e estrutura da história (Steiner, 1988, p. 135-136, tradução nossa).<sup>4</sup>

Talvez seja necessária uma breve ressalva na definição de Steiner, pois os contrarrevolucionários não eram propriamente *antiteóricos* (como se percebe na competência argumentativa nas obras de Jacques Mallet du Pan, Joseph de Maistre e Louis de Bonald, assim como o desenvolvimento de uma visão política a partir de uma cerrada estrutura principiológica, conforme assinalado acima por Compagnon, para quem os contrarrevolucionários criaram uma *teoria* da Revolução), mas sim *anti-iluministas*. Assim, embora o Iluminismo seja marcado pela crítica como instrumento primordial de análise do mundo, é certo que não detém o monopólio sobre a teorização, que, em si mesma, é uma das formas possíveis da consciência humana, que, aliás, precede os próprios princípios

<sup>4</sup> No original: “As we shall see, the most rigorous foundation for a doctrine of counter-revolution is theological. In spirit and expression, however, most counter-revolutionary manifestos and diagnoses are anti- theoretical. It is precisely abstract political theory and attempts to impose analytic and systematic projections on the essentially irrational, instintual, contingent flux of human affairs which the counter-revolutionary scorns and repudiates. The psychological and stylistic components of the counter-revolutionary sensibility are those of an ardent remembrance (often embellished and arcadian) of things past; of a profound distrust of voluntarist, cerebrally inspired innovations in the inherited weave of communal life; they are of those of instinctive pietas and of an intuition of the organic in the very pulse and structure of history”.

iluministas. Conforme Darrin M. McMahon, essa oposição ao Iluminismo ao longo dos séculos XVIII e XIX “fora galvanizada pela convicção religiosa” (McMahon, 2017, p. 37).<sup>5</sup> No entanto, apesar de contrária às ideologias do progresso e dos discursos emancipatórios, o anti-iluminismo ou contra-iluminismo é de feição moderna:

Esse fenômeno era novo, não era nem um atavismo do passado nem um resíduo de um mundo que desaparecia, mas sim uma reação moderna às condições que se inscreviam no próprio processo de modernização. Nesse tocante, os movimentos contra-iluministas do longo século XVIII iniciaram um ciclo de combate cultural militante, bem como uma postura de defesa aguerrida que se revelaria um traço recorrente da política europeia por todo o século XX. Também oferecem um precedente e um quadro de referência para pensarmos acerca das múltiplas reações às (múltiplas) modernidades que têm atuado no mundo não ocidental desde então, e permanecem sendo uma característica de nossa própria época (McMahon, 2017, p. 37).<sup>6</sup>

Ora, o fato de que certos pensadores do século XIX se regiam pelo que denominavam *antiphilosophisme* não se devia necessariamente a uma oposição à atividade filosófica em si (o que contradiria sua própria defesa de tradições da filosofia medieval), mas contra aquela praticada pelos proponentes das Luzes, marcada sobretudo pela “crítica”. De todo modo, como diria Jean Zaganiaris, o pensamento de um contrarrevolucionário como Joseph de Maistre não se opõe “à razão enquanto fenômeno atemporal”, mas sim aos “fundamentos filosóficos adotados pelos teóricos da Revolução” (Zaganiaris, 2009, p. 173).<sup>7</sup> Ora, o anti-iluminismo (ou, como se dizia mais recorrentemente na França oitocentista, o *anti-philosophisme*), porque associado à contrarrevolução, é uma condição necessária mas não suficiente para a formação, digamos, do complexo reacionário. Pois, afinal, é possível que haja visões à esquerda, por exemplo, que sejam críticas ao Iluminismo e seu projeto, como é o caso de Adorno, Horkheimer e Péguy. No caso do reacionarismo, é preciso que esse anti-iluminismo seja ainda subsumido sob uma filosofia da história – filosofia esta que

<sup>5</sup> No original: “was galvanized by religious conviction”.

<sup>6</sup> No original: “This phenomenon was new, neither an atavism of the past nor a holdover from a world that was gone, but a modern reaction to conditions that were inscribed in the modernizing process itself. In this respect, the Counter-Enlightenment movements of the long eighteenth century initiated a cycle of militant cultural combat and a posture of embattled defense that would prove a recurrent feature of European politics well into the twentieth century. They also provide a precedent and a frame of reference for thinking about the multiple reactions to the (multiple) modernities that have played out in the non-Western world ever since, and remain very much a feature of our own time.”

<sup>7</sup> No original: “Ce n’était pas à la raison en tant que phénomène atemporel que s’opposaient les contre-révolutionnaires, mais aux fondements philosophiques repris par les théoriciens de la Révolution”.

pressupõe não um progresso histórico do ser humano por meio do bom uso da razão, mas que propõe, antes, uma decadência ou degeneração da humanidade em virtude do uso equivocado ou desassistido (relativamente à revelação divina) da razão. Pois neste último há, como já assinalado, implícita ou embrionariamente uma filosofia da história. Nas palavras de Augusto Del Noce,

o erro do pensamento reacionário é confundir a afirmação dos princípios supra-históricos com a imagem de uma situação histórica concretizada, de forma que se chega à consideração de que, para que os princípios eternos sejam afirmados, não se pode admitir “novos problemas” — problemas que deveriam ser resolvidos com base nesses princípios, mas somente após serem reconhecidos como “novos” (Del Noce, 2014, p. 56, tradução nossa).<sup>8</sup>

Dito de outro modo, o reacionarismo subentende que determinado modelo de organização social que, por forças de contingências as mais distintas, se manifesta na história é um reflexo de uma ordem metafísica derradeira, de maneira que qualquer ajuste, mudança ou expansão implicam um risco, um desordenamento da ordem natural das coisas. Em resumo, a ideia de um *risco* sempre presente, incansavelmente à espreita, é uma das forças aglutinadoras do complexo reacionário. Desse modo, a narrativa histórica apresentada pelo reacionarismo é, ao mesmo tempo, terrível, catastrófica e apocalíptica, pois, respectivamente falando, é assombrada por terrores que deslocam o trajeto histórico de seus trilhos; é marcada pelas ruínas do tempo, os destroços de uma grande queda inicial ou, nos dizeres de Mark Lilla, por um naufrágio; e é estruturado em um grande drama que se encerra talvez num conflito acirrado entre lados demarcados e facilmente reconhecíveis.

Autores como Mark Lilla ressaltam o fato de que o reacionário seja não raro o “Outro” da filosofia política, já que habitualmente não é analisado como um agente intelectual, mas sim como um *reagente* quase visceral. Movido antes pela nostalgia (que não é “refutável”) do que pela esperança, o reacionarismo, no entanto, também é premido pelo futuro, ou, mais precisamente, pela ideia aterrorizante de uma era vindoura de trevas. Como afirma Lilla em sua obra *A mente naufragada: sobre o espírito reacionário* (2018):

---

<sup>8</sup> No original: “The mistake of reactionary thought is that it confuses the affirmation of supra-historical principles with the image of a realized historical situation, so that it ends up thinking that in order to affirm eternal principles one cannot admit ‘new problems’, problems that must be solved in relation to those principles but after having been recognized as ‘novel’”.



As expectativas milenaristas de uma nova ordem social redentora e de seres humanos rejuvenescidos inspiram os revolucionários; os reacionários são obcecados pelo medo apocalíptico de entrar numa nova era de escuridão. Para os primeiros pensadores contrarrevolucionários, como Joseph de Maistre, o ano de 1789 assinalou o fim de uma jornada gloriosa, não o início. Com espantosa velocidade, a sólida civilização constituída pela Europa católica foi reduzida a uma portentosa ruína. O que não poderia ter sido mero acidente. Para explicá-lo, Maistre e seus muitos descendentes passaram a contar uma espécie de história de terror. Ela relatava, não raro de maneira melodramática, que séculos de desdobramentos culturais e intelectuais haviam culminado no Iluminismo, que corroía o antigo regime de dentro para fora, o que o fez desmoronar no momento em que veio a ser desafiado. Esta história tornou-se então o modelo da historiografia reacionária na Europa, e logo também no resto do mundo (Lilla, 2018, p. 11)

Desse modo, o presente é sempre visto como um ponto crucial, embora ainda não derradeiro, de um processo de decomposição ou degeneração das estruturas e forças de dada civilização ou ao menos de uma comunidade. Embora muitas vezes essa historiografia reacionária se diferencie no tocante à verdadeira “origem” da decadência<sup>9</sup>, segue geralmente a noção de que, no presente estado catastrófico e perigoso, o alarme e a indignação são, se não ferramentas de análise, ao menos modulações necessárias ao trabalho historiográfico (ou, diríamos nós, pseudohistoriográfico). Isto é, a historiografia tem, para além da faceta científica, uma moral, apologética e “profética”. Ainda segundo Lilla:

*Post hoc, propter hoc* é a profissão de fé do reacionário. Sua história começa com um Estado feliz e ordenado no qual as pessoas que conhecem seu devido lugar vivem em harmonia, submissas à tradição e a seu Deus. Vêm então ideias alienígenas promovidas por intelectuais — escritores, jornalistas, professores — questionar essa harmonia, e a vontade de preservar a ordem é debilitada no topo da pirâmide. (A traição das elites é o esteio de toda narrativa reacionária). Uma falsa consciência logo se abate sobre a sociedade como um todo, à medida que ela caminha deliberada e mesmo alegremente para a destruição. Só aqueles que guardaram lembrança das velhas práticas são capazes de ver o que está acontecendo. Depende exclusivamente da sua resistência se a sociedade será capaz de inverter esse direcionamento ou se precipitará na própria ruína. [...] A mente reacionária é uma mente naufragada. Onde os outros veem o rio do tempo fluindo como sempre fluiu, o reacionário enxerga os destroços do paraíso passando à deriva (Lilla, 2018, p. 12).

---

<sup>9</sup> Para Leo Strauss, tido por alguns como o pai do neoconservadorismo estadunidense, é com a separação entre ética e política promovida por Maquiavel que temos o início da deformação da filosofia política, ao passo que, para um tradicionalista como Julius Evola, é a Renascença, com seu processo (segundo ele) de dessacralização do poder político. Tradicionalistas católicos como Rafael Gambra, Leonardo Castellani, Hillaire Belloc e, enfim, o próprio Léon Daudet, por sua vez, concebem ora o nominalismo medieval de Ockham, ora a Reforma Protestante, como o “início do fim”.

É por isso que o reacionário se concebe como um “exilado do tempo” (Lilla, 2018, p. 12). E suas polêmicas se revestem, portanto, de uma aura missional, como se fosse ele o responsável pela convocação dos seres humanos para um ordálio cósmico, em que sistemas morais (em vez de partidos ou grupos ideológicos) estivessem num confronto definitivo.<sup>10</sup> Esse senso de urgência, combinado com o afã de participação num momento sempre fulcral do tempo (que dá a muitos reacionários a ideia de que se encontram numa das dobradiças da história), é transfigurado num estilo que, embora semanticamente abrupto e eletrizado, se define por uma exaltação do estilo, concebido por eles como a articulação – no domínio da linguagem – de sua irredutível individualidade e de seu projeto “profético”.

O historiador Arthur L. Herman, em sua obra *A ideia de decadência na história ocidental*, afirma que o paradigma organicista que vigorou em todo o século XIX europeu (e por conseguinte nos povos então colonizados ou que, como no caso do Brasil da época, haviam conquistado recentemente sua independência política) não se restringia a autores reacionários; pelo contrário, esse paradigma servia – de formas diferentes, é claro – para sistemas deterministas e/ou cientificistas de diferentes posições ideológicas. De acordo, pois, com Herman:

O século XIX entregou-se à ideia de que as sociedades formam todos sistemáticos nos quais cada parte executa alguma função ou operação útil. Filósofos, sociólogos e historiadores trataram as sociedades em termos mecânicos ou orgânicos: elas funcionavam como uma máquina ou um organismo vivo ou (como no caso de Herbert Spencer) ambos. O grupo social era mais do que uma agregação de indivíduos; os grupos sociais, a nação ou a civilização possuíam uma existência própria, com seu próprio ciclo vital, e eram governados por suas próprias leis. As leis do desenvolvimento e das mudanças sociais eram análogas às leis físicas que regiam os corpos materiais, possibilitando falar em “ciências sociais” ou *sciences humaines*. [...] (Herman, 2001, p. 466).

A ideia de que as comunidades operavam a partir das leis físicas, biológicas ou fisiológicas se configura certamente como reducionismo filosófico; porém, mais que isso, é uma postura que, cedo ou tarde, resulta em antinomias, conforme aplica estruturas ou comportamentos de uma dimensão da realidade (digamos, o organismo animal) à outra (a

---

<sup>10</sup> A respeito dessa natureza conflitiva e combativa, é digna de nota a afirmação de Lilla de que, a despeito das aparências, o reacionário e o reacionarismo são elementos *modernos*, o que implica que a noção de moderno abarca sua própria crítica ou negação (como diz Compagnon, o moderno é tanto a negação da tradição quanto a tradição da negação): “A combatividade da sua nostalgia é o que torna o reacionário uma figura tipicamente moderna, e não tradicional” (Lilla, 2018, p. 12).

história, por exemplo). É nesse sentido que, desde o século XIX e, em menor medida, até os dias atuais, vemos uma profusão de termos como “sintomas” e “diagnóstico” na descrição ou observação das dinâmicas sociais – termos que, como toda metáfora, embora sejam úteis e lancem luz a certos aspectos e analogias entre realidades distintas, podem tornar-se igualmente problemáticos, caso absolutizados ou usados sem a devida percepção de seus limites. À vista disso, essas totalidades humanas tomadas e analisadas pelo viés organicista não raro estabelecem uma correspondência entre o ciclo da vida animal e as formações civilizacionais:

Todo acontecimento, passado, presente e futuro, desempenhava um papel definido dentro de um todo maior que se desenvolvia de acordo com suas próprias regras, à parte das aspirações e inclinações dos indivíduos. Portanto, a Primeira Guerra Mundial e a Grande Depressão não existiram isoladamente e tiveram causas distintas: elas surgiram do equilíbrio das relações dentro do todo sistemático, como “a crise do capitalismo tardio” ou “a agonia do fim do imperialismo” europeu. Da mesma forma, presumia-se que os aspectos da vida social como a cultura popular, as atividades intelectuais e artísticas e as atitudes morais refletiam a saúde maior da totalidade. Termos como “saúde”, “crescimento” e “mal-estar” aplicados à sociedade e à civilização – até mesmo a noção de “crise” ou a temperatura corporal média – refletiam esse mesmo preconceito organicista (Herman, 2001, p. 466).

Decerto parte da literatura e da historiografia oitocentistas não escaparam à influência desse paradigma organicista (o que não implica necessariamente o já citado reducionismo nem as consequentes antinomias, já há sempre a possibilidade de que o engenho dos autores contorne ou evite esses problemas), e narrativas acerca da “decadência” se manifestam em ambos os domínios da produção intelectual humana. E ainda que “toda teoria acerca da decadência [suponha] um pensamento sobre a relação que existe entre a temporalidade e a multiplicidade” (Sverdloff, 2015, p. 12, tradução nossa),<sup>11</sup> também é certo que, segundo Neville Morley (2004), a decadência não é, rigorosamente falando, uma categoria da historiografia, já que esta só aceita, e ainda assim de modo muito restrito, o conceito de declínio, que “pode aparentemente ser mensurado, demonstrado, expresso em gráficos e na linguagem autorizada da ciência física”,<sup>12</sup> ao passo que a noção de decadência “parece mais elusiva e subjetiva; depende de um modelo diferente de conhecimento, isto é, o diagnóstico

<sup>11</sup> No original: “toda teoría sobre la decadencia supone un pensamiento sobre la relación que existe entre la temporalidad y la multiplicidad”.

<sup>12</sup> No original: “Decline is something that can, apparently, be measured, demonstrated, expressed in graphs and in the authoritative language of physical science”.

médico de sintomas tópicos que são analisados conjuntamente a fim de indicar uma condição subjacente”<sup>13</sup> (Morley, 2004, p. 576). Dito de outro modo, para Morley, a noção de *decadência*

presume que uma sociedade ou cultura é um todo interligado no qual certas partes — técnica artística, orientação espiritual, formas de pensamento [...] — refletem e revelam seu verdadeiro estado. Mas assim também se dá, implicitamente, com o “declínio”, conforme os historiadores se deslocam rapidamente de um espectro imenso de atributos mais ou menos mensuráveis (rendimentos marginais decrescentes, escassez de alimentos, níveis de literacia, fragmentação territorial e política, níveis de comércio exterior e declínio populacional) para conclusões mais gerais — e subjetivas. A história da Antiguidade tardia oferece-nos um bom exemplo: um declínio no número de dedicatórias registrando projetos de construção urbana financiados por elites beneficentes indicam um declínio ou na riqueza ou no orgulho cívico (ou em ambos) das elites urbanas, o que, por sua vez, indica uma depressão social generalizada (Morley, 2004, p. 576, tradução nossa).<sup>14</sup>

Em suma, a visão organicista da sociedade (e por vezes do próprio cosmos) oferece uma série de metáforas para escritores oitocentistas como Maurras, Barrès e, no caso que nos interessa, Daudet, e fundamenta, de igual modo, uma filosofia da história que geralmente descamba na afirmação da degenerescência (física, moral, estética, etc.) da sociedade. Não obstante a execrabilidade de seus posicionamentos, seus argumentos exerciam (e, por meio de atuais epígonos, exercem) certa persuasão justamente em virtude de sua correspondência com um paradigma à época aceito sem maiores problematizações.

### **Léon Daudet e a retórica da intransigência**

Conforme já assinalado, a despeito da histeria ideológica que acometia muitos reacionários, havia uma obsessão desses autores no tocante ao estilo, especialmente porque julgavam que a linguagem também sofria com os processos degenerativos e, num círculo

---

<sup>13</sup> No original: “Decadence appears more elusive and subjective; it depends on a different model of knowledge, the medical diagnosis of surface symptoms which are taken together to indicate an underlying condition”.

<sup>14</sup> No original: “It assumes that a society or culture is an interconnected whole in which certain parts—artistic technique, spiritual orientation, forms of thought (as in Spengler’s idiosyncratic reading of quantum theory and relativity) — reflect and reveal its true state. But so, implicitly, does “decline,” as historians move rapidly from a bewildering range of more or less measurable attributes (declining marginal returns, food shortages, literacy levels, territorial and political fragmentation, levels of overseas trade, and population decline) to more general—and subjective—conclusions. The history of late antiquity offers a good example: a decline in the number of inscriptions recording urban building projects funded by elite benefaction is taken to indicate a decline in urban building activity, which indicates a decline in either the wealth or the civic pride, or both, of urban elites, which in turn indicates a general social malaise”.

vicioso, também encetava, após ter-se deformado, um movimento de deterioração da cognição coletiva e da ordem social. Ora, uma breve consideração de certos nomes da literatura e filosofia praticadas na França ao longo do século XX evidencia a relação entre reacionarismo (em alguns casos, de uma versão absolutamente reprovável) e sofisticação estilística: Louis-Ferdinand Céline, Emil Cioran e Philippe Muray.

Especificamente no caso de Léon Daudet, o próprio subtítulo de seu livro apresenta, ao mesmo tempo, a hipérbole e alarde de suas posições e uma visão da história subjacente ao seu projeto político-literário: “Exposição das insanidades assassinas que assolaram a França durante 130 anos (1789-1919)” (“*Exposé des insanités meurtrières qui se sont abattues sur la France depuis cent trente ans, 1789-1919*”). Como se percebe, o ano de início dos flagelos sobre a sociedade francesa é precisamente aquele em que a Revolução Francesa se inicia; mas igualmente digno de nota é o fato de que Daudet, que publicou essa obra em 1922, estende seu panorama até o ano posterior ao fim da Primeira Guerra Mundial, na qual a França obteve, com seus aliados, vitória sobre a Alemanha. Daudet, acerbo antigermanista, criticava as (duras) penalidades impostas à nação alemã no Tratado de Versalhes por julgá-las excessivamente brandas... E décadas depois, quando a Alemanha nazista ocupou o território francês, durante a Segunda Guerra Mundial, esse inimigo declarado dos povos germânicos não tardou a apresentar-se em defesa dos invasores. Em suma, tornou-se um colaboracionista.

Quanto à sua obra *Le stupide siècle XIX*, o autor a dividiu em cinco capítulos que tratam do suposto processo acelerado de decomposição da sociedade francesa (que, no seu entendimento, epitomizava os povos “civilizados”): o primeiro capítulo trata do espírito político oitocentista francês, marcado pela revolução e pelo liberalismo, os quais, na visão daudetiana, se infiltravam e corrompiam as estruturas por meio da imprensa (consequentemente, para Daudet, a liberdade de imprensa se mostrava como um desenvolvimento essencialmente nocivo); o segundo capítulo trata do que denomina “a aberração romântica” e suas consequências (o individualismo, sobretudo); no terceiro capítulo, o autor acusa a decadência da filosofia e de seu ensino; no quarto capítulo, denuncia o “afundamento progressivo da família, dos costumes, das academias e das artes” (Daudet, 2020, p 134, tradução nossa); e, por fim, curiosamente antecipando certos *tropoi* dos

movimentos anticientíficos contemporâneos, o autor se volta contra “os dogmas e manias científicas no século XIX” (Daudet, 2020, p. 201, tradução nossa).

O autor inicia sua obra justificando o tom polêmico e os ataques pessoais que os leitores depararão nas páginas seguintes:

Perdoar-se-á a forma voluntariamente áspera, rude e sem deferência. O que produziu a força detestável do espírito revolucionário, e sua supremacia, nos últimos cento e trinta anos é a fraqueza do espírito reacionário, mirrado, desgarrado e diluído em liberalismo. Os imbecis, amiúde grandiloquentes e por vezes de grande talento oratório e literário, chegando mesmo à genialidade verbal (é o caso de Victor Hugo, por exemplo), que lideravam o ataque ao bom senso e à verdade religiosa e política, não tiveram deferência para com nada nem ninguém (Daudet, 2020, p. 2, tradução nossa).<sup>15</sup>

Como se percebe, Daudet entende que a agressividade de seus ataques a pessoas por ele abertamente nomeadas é a única reação possível ao descalabro geral provocado pelos opositores “ao bom senso e à verdade religiosa”. É digno de nota o fato de que Daudet havia se casado com uma neta de Hugo, tornando-se, portanto, indiretamente parte da família do escritor; isto, porém, não o impediu de, sucessivas vezes, atacá-lo.

Aliás, fidelidade familiar jamais fora um valor que impedisse a voracidade do ódio de Daudet, cujo pai, escritor muito mais célebre, é conhecido também pela sua atuação nos movimentos republicanos e mais voltados à esquerda; ademais, tendo-se batido em duelo mais de 14 vezes, como se gabava com seu amigo Bloy, Daudet conquistou para si a inimizade e fúria de diversos grupos, que por fim o levou à crença (e à formulação de mais uma teoria conspiracionista) de que seu filho Philippe, que com seus 14 anos fora encontrado morto num táxi, havia sido vítima de uma estranha emboscada de anarquistas e policiais franceses.

Léon Daudet, aproveitando-se da imprensa que tanto criticava, inflamou o ânimo de vários grupos, uma vez que insistia tratar-se antes de um assassinato político, e, valendo-se dessa estratégica, incentivou atos de violências contra certas autoridades francesas. E após

---

<sup>15</sup> No original: “On en excusera la forme volontairement âpre, rude et sans ménagement. Ce qui a fait la force détestable de l’esprit révolutionnaire, et sa suprématie, depuis cent trente ans, c’est la faiblesse de l’esprit réactionnaire, rabougri, dévié et affadi en libéralisme. Les abrutis, souvent grandiloquentes et quelquefois du plus beau talent oratoire et littéraire, allant jusqu’au génie verbal (cas de Victor Hugo par exemple), qui menaient l’assaut contre le bon sens et la vérité religieuse et politique, ne ménageaient, eux, rien ni personne.”

ter-se descoberto três bilhetes escritos por Philippe, nos quais ele se confessava anarquista e seu desejo de afastar-se de uma família que não aceitaria sua posição política (já que o ódio do pai aos anarquistas franceses havia se tornado até proverbial na sociedade da época), Léon Daudet ainda afirmou por algum tempo que a morte do menino fora causada na verdade por meningite.

Na típica feição de muitos escritores oitocentistas, principalmente a partir das reflexões de Gustave Le Bon, Daudet fazia uma separação entre “povo” e “massas”: o primeiro é marcado por uma autenticidade atávica que lhe conforma ética e intelectualmente, ao passo que as segundas são movidas por impulsos vis, paixões desordenadas e bestiais. Para os que assim consideravam, os mistificadores intelectuais que “estupidificaram” o século XX arregimentaram as massas para alterarem (leia-se: perverterem) a dinâmica histórica:

Eles convocaram a multidão anônima e ignorante para socorrê-los, a essa plebe intelectual que não deve ser confundida com o povo e que, ao longo da história, não tem sido senão a escória furiosa da nação. Não há nada mais sábio, nem mais razoável, do que o povo francês em suas famílias, suas necessidades, seu trabalho e suas observações proverbiais. Não há nada mais delirante do que essa cômica raça plebeia, infestada de estrangeiros, errantes e vadios, indefinidos, que vão desde os que assaltaram a Bastilha até os políticos republicanos da última leva. Um conglomerado barroco e terrível (barroco em seus elementos, terrível em seus resultados), que mescla e justapõe o jurista acovardado e tacanho, o médico-chefe, o plutocrata de encruzilhada, o proxeneta mal arrependido, a prostituta disfarçada de cavalheiro. Nunca, nem mesmo na época de Aristóфанes ou Juvenal, tal material foi oferecido ao satirista, com tamanha profusão, tamanha proliferação de ignaros, claudicantes, enfatuados, enfezados e tolos. Veremos os nomes à medida que avançarmos, pois não tenho intenção de ocultá-los (Daudet, 2020, p. 2-3, tradução nossa).<sup>16</sup>

Como se percebe, o tempo presente não somente é o momento da crise, mas de uma crise inédita em sua gravidade e terror. Em outras palavras, é uma ocasião única, extrema, em que as mazelas, vícios, corrupções e perversidades são, por contingências do real e por ações

---

<sup>16</sup> No original: “Ils appelaient à la rescousse la foule anonyme et ignorante, cette plèbe intellectuelle qu’il ne faut pas confondre avec le peuple, et qui n’a été, au cours de l’histoire, que la lie irritée de la nation. Il n’est rien de plus sage, ni de plus raisonnable, que le peuple français dans ses familles, ses besoins, son labeur et ses remarques proverbiales. Il n’est rien de plus délirant que cette plèbe comiciiale, infestée d’étrangers, errante et vagulaire, mal définie, qui va des assaillants de la Bastille aux politiciens républicains de la dernière fournée. Conglomérat baroque et terrible (baroque en ses éléments, terrible en ses résultats), qui mêle et juxtapose le juriste sans entrailles et borné, au médocastre de chef-lieu, au ploutocrate de carrefour, au souteneur mal repent, à la fille publique travestie en monsieur. Jamais, même au temps d’Aristophane ou de Juvénal, jamais pareille matière ne s’est offerte au satirique, avec une semblable profusion, un tel foisonnement d’ignares, de tâtonnants, d’infatués, de foireux et de fols. Nous verrons les noms à mesure, car je n’ai nulle intention de les celer.”

e vontades humanas, conduzidas ao seu grau mais extremo – o momento também oportuno para a reação.

Tendo esse contexto em mente, Daudet de certo modo opera, ao longo dessa sua obra, com base nas três teses delineadas por Hirschman (2019, p. 19), nomeadamente, a tese da perversidade, segundo a qual “qualquer ação proposital para melhorar um aspecto da ordem econômica, social ou política só serve para exacerbar a situação que se deseja remediar”; a tese da futilidade, que “sustenta que as tentativas de transformação social serão infrutíferas, que simplesmente não conseguirão ‘deixar uma marca’”; e, por fim, a tese da ameaça, que “argumenta que o custo da reforma ou mudança proposta é alto demais, pois coloca em perigo outra preciosa realização anterior” (Hirschman, 2019, p. 19).

Qualquer tentativa de enumeração e citação de todas as vezes que Daudet, ao longo dessa única obra, se utiliza, consciente ou inconscientemente, dessas três teses seria de fato molesta. Para nossos propósitos, elencamos apenas três exemplos (um de cada tese, respectivamente), que, mais do que simples atestação da proposta de Hirschman, indicam uma *forma mentis*, por assim dizer, que nos últimos anos tem-se infiltrado novamente em discursos que se qualificam a si próprio como “antissistemas” e que estão ligados, em maior ou menor grau, à direita radical.

Ora, um dos objetos de ataque de Daudet (assim como de praticamente todos os reacionários de sua época) é o sufrágio universal, à época defendido por grupos republicanos. Como ainda hoje se percebe em grupos neorreacionários (ou associados de algum modo ao chamado “iluminismo sombrio”, por exemplo Curtis Yarvin (2024), recorria-se (e recorre-se) quase sempre à tese da perversidade na oposição a toda forma de sufrágio universal: massas incultas não terão a prudência nem a consideração nas suas escolhas e assim conduzirão as dinâmicas políticas – e em determinado momento o próprio funcionamento do Estado – ao abismo ou ao caos generalizado.<sup>17</sup> Para Daudet, os *salonnards* (os esnobes de salões)

---

<sup>17</sup> No caso brasileiro, em especial, as oligarquias da época do Império demonstravam-se em geral acometidas pelo terror de uma possível sublevação massiva dos escravos, que hipoteticamente seria desencadeada por influência do levante no Haiti, liderado por Toussant L’Ouverture, que conduziu à independência desse país. O *haitianismo*, como se tornou conhecido aqui, agia como um fator de união para as elites, que temiam uma terrível revolta popular que pusesse abaixo a estrutura social. Daí talvez o comportamento demofóbico comum a diversos setores da elite da época do Império e mesmo posteriormente, conforme explana Washington Santos Nascimento (2008) em seu artigo “‘São Domingos, o grande São Domingos’: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840)”.



aliciavam as massas, com suas ideias de sufrágio universal, não tanto por filantropia ou consciência social, mas por medo:

Eles [os *salonnards*] são a favor do sufrágio universal porque imaginam que substitui a multidão enfurecida, que se armam com tochas e incendeiam os castelos, pela multidão pacífica que vota “em seus colégios eleitorais”. É claro que isso é uma ilusão: o sufrágio universal cria desordem e desarticulação permanentes no país em que é difundido, o que incentiva a violência em vez de atenuá-la. [...] A multidão é, aos seus olhos, um monstro uivante e invencível, à qual é necessário jogar comida falsa, para que ela não coma as classes proprietárias. O homem de gênio é aquele cavalheiro que mantém uma despensa cheia desses alimentos falsos. De tempos em tempos, quando a multidão se torna indócil, de modo que a oportunidade de lhe ensinar uma lição se apresenta, pode-se recorrer à força real (Daudet, 2020, p. tradução nossa).<sup>18</sup>

Se, como afirma Hirschman, a tese da perversidade – desconcertante em sua simplicidade, mas extrema em sua afirmação – sustenta que “um movimento ou política não alcançará sua meta, ou ocasionará custos inesperados ou efeitos negativos”, ou dito de outro modo, “*se a tentativa de empurrar a sociedade em determinada direção fará com que ela, sim, se mova, mas na direção contrária*” (Hirschman, 2019, p. 22-23, grifos do autor), segue-se, pois, que, na visão reacionária, o sufrágio universal, ao invés de uma maior harmonia social em virtude da participação de diferentes classes no ordenamento, traz antes desarmonia e dissonância, já que as classes proprietárias não terão os meios de disciplina (que anteriormente dispunham) sobre as classes desfavorecidas. E uma vez que os “estúpidos” – diz-nos Daudet, fazendo coro a outros reacionários – constituem a maior parte da humanidade, é certo que, se autorizados nas decisões coletivas por meio do sufrágio, imporão sua desordem espiritual à comunidade.

Obviamente Daudet não estava sozinho na sua invectiva contra o sufrágio universal; antes, como já dito, punha-se ao lado de outros grupos ora mais, ora menos associados aos ideais tradicionalistas. Sua diferença, porém, é a forma como se vale de uma linguagem

---

<sup>18</sup> No original: “Ils sont pour le suffrage universel, parce qu’ils s’imaginent que celui-ci substitue la foule tranquille et votante « en ses collèges » à la foule furieuse, armée de torches et qui met le feu aux châteaux. C’est une illusion, bien entendu : le suffrage universel institue, dans le pays où il sévit, un désordre et un désarroi permanents, qui favorisent la violence, au lieu de l’atténuer. [...] La foule, est à ses yeux, un monstre hurlant et irrésistible auquel il s’agit de jeter de fausses nourritures, afin quelle ne mange point les classes possédantes. L’homme de génie est un monsieur qui détient un garde-manger de ces fausses nourritures. De temps en temps, quand la foule devient méchante et que l’occasion de lui infliger une bonne leçon est propice, on peut faire appel à la force vraie.

pesadelar na descrição das massas – “monstro uivante e invencível” – e das estratégias políticas para contê-las (“alimentos falsos” que as despistam, como se fossem bestas que espreitam numa selva). Se Furio Jesi, tratando sobre a “cultura de direita” tem razão ao defini-la como uma posição de “palavras sem ideias” (isto é, termos como “Tradição”, “Ordem”, sempre em maiúsculas, são antes temidas que definidas), também é certo que Daudet (dentre outros) transfigura suas noções inarticuladas e vagas em termos muito precisos e literariamente sofisticados, num paradoxo perigoso que, no entanto, se impõe a todo leitor crítico.

Já a tese da futilidade, conforme assinalamos, afirma que “a tentativa de mudança é abortiva, que de um modo de outro qualquer suposta mudança é, foi ou será, em grande medida, de fachada, cosmética, e portanto ilusória”, pois, afinal, “as estruturas ‘profundas’ da sociedade permanecerão intactas” (Hirschman, 2019, p. 53-54). No caso, os escritores que se utilizam dessa tese não afirmam, prioritária e necessariamente, que os reformistas são indivíduos mal-intencionados ou réprobos, mas, antes, ingênuos, pois desperdiçam suas energias com situações incorrigíveis e obstáculos inamovíveis. Por certo, há a intenção subjacente, nessa tese, de uma desmoralização cabal dos promotores de mudança ou de qualquer reforma social.

Assim, a crítica de Daudet à ciência, ainda que relutantemente reconheça certas descobertas por parte de cientistas, fundamenta-se numa estrutura filosófica e social: para ele, a ciência moderna não tem uma estrutura metafísica (como havia na escolástica) que integre racionalmente todas as práticas científicas e conclusões dos experimentos laboratoriais. Por conseguinte, para Daudet, não obstante a ciência tenha atuado efetivamente na transformação deste ou daquele aspecto do mundo e da sociedade, revela-se, na verdade, como uma iniciativa “cega”, sem *télos*.

Não me é possível dissimular o quanto essas observações, que acredito estarem corretas, são dolorosas para os cientistas que estão convencidos da perenidade e continuidade das doutrinas que acalentaram sua juventude e sob cujo abrigo fizeram seus exames e nas quais passaram suas vidas pensando... ou não pensando. Seu erro foi acreditar, com sua época, que a ciência e o homem eram dois lados da mesma moeda, que a ciência era uma espécie de jazida com vários nichos, da qual o homem diligente extraía, de uma vez por todas, porções de sabedoria, o minério da verdade. Mas não! Uma grande parte da ciência vem do homem e partilha a brevidade e falibilidade humanas. O homem tem muito mais influência do que imagina, ou do

que gostaria, sobre essas proles de sua mente e da natureza, que ele denomina leis da Ciência (Daudet, 2020, p. 208, tradução nossa)<sup>19</sup>

O empreendimento científico é, segundo Daudet, fútil ou inútil em parte porque não tem as ferramentas filosóficas adequadas para aquilo a que se propõe (para o autor, esse aparato estaria na abandonada filosofia escolástica anterior ao nominalismo), e em parte porque o ser humano, em seus gestos e formulações, transmite sua falibilidade e limitação inerentes não só às teorias científicas, mas ao próprio projeto moderno de ciência. A transformação do mundo mediante a ciência seria, por conseguinte, igualmente prejudicada, já que assimilaria esses problemas e não eliminaria as mazelas (enfermidades, distúrbios, insuficiências da produção de bens necessários à sobrevivência) que assolam as sociedades humanas.

Curiosamente, Daudet, publicou, em 1927, cinco anos após a publicação de *Le stupide XIX siècle*, uma estranha distopia, intitulada *Le Napus: fléau de l'an 2227*, na qual um novo vírus (denominado posteriormente *Napus*) vaporiza suas vítimas, deixando apenas um rastro de fumo. O narrador Polyplaste, um citologista que é fruto de uma seleção artificial que visava a criação de pacifistas (!), observa e registra a propagação do vírus, que ocasiona uma série de guerras entre povos, culminando em dezenas de milhões de mortos (o número seria maior não fosse a precariedade das armas de destruição em massa).

A obra testemunhou uma modesta redescoberta durante a pandemia de COVID-19, em razão das óbvias (embora exíguas) semelhanças. O que nos interessa, porém, é como a retórica daudetiana desconsiderava, tanto na ensaística quanto na ficção, a ação científica em situações ou eventos sociais que precisamente a exigiam (questões de saúde pública ou buscas por tratamentos e alívio de enfermidades). Com efeito, Daudet, com jornalista e observador político, escreveu algumas notas sobre a gestão dos cadáveres durante a epidemia de gripe espanhola que, como se sabe, atingiu o continente europeu por volta de 1918. Em *Paris vécu*

---

<sup>19</sup> No original: “Je ne me dissimule pas ce que ces remarques, que j’estime justes, ont de pénible pour les savants convaincus de la pérennité, de la continuité des doctrines qui ont bercé leur jeunesse, et à l’abri desquelles ils ont passé leurs examens et vécu en réfléchissant, ... ou sans réfléchir. Leur tort a été de croire, avec leur temps, que la Science et l’homme faisaient deux, que la Science était une sorte de mine à plusieurs compartiments, d’où l’homme laborieux extrayait, une fois pour toutes, des quartiers de sagesse, du minéral de vérité. Mais non ! Une grande partie de la science vient de l’homme et participe à la brièveté et à la faillibilité humaines. L’homme agit beaucoup plus qu’il ne le croit, et qu’il ne le voudrait, sur ces enfants de son esprit et de la nature, qu’il appelle les lois de la Science”.

(publicado originalmente em 1929), obra que é um misto de memórias e meditações sobre a vida cultural e política de Paris, Daudet traça um pequeno quadro do horror que, anos antes, testemunhara:

No período de outubro a novembro de 1918, na época do Armistício, esses bulevares externos se tornaram trágicos devido à epidemia conhecida como “influenza”, que se mostrou mortal na época. Assim, os carros funerários faziam fila nos portões que levavam aos cemitérios suburbanos! Certa vez, contei uma dúzia na Porte de Châtillon, indo para o cemitério de Montrouge. Foi uma visão inesquecível, que me trouxe de volta à mente as páginas imortais de Daniel Defoe sobre a Grande Peste em Londres (Daudet, 1969, p. 271, tradução nossa).<sup>20</sup>

Não é necessário grande esforço na análise de como, nos últimos anos, tal como Daudet, a tese da futilidade tem sido aplicada em domínios semelhantes: evoca-se a complexidade do organismo humano e certas “estruturas profundas” (o equilíbrio cíclico da Natureza, com suas disrupções e reintegração de todos os seres vivos, e o “comportamento” do corpo humano, que necessita curar-se naturalmente), como forma de invalidação das profilaxias (vacinas, etc.), vistas como fúteis ou desnecessárias. Trata-se, pois, de uma postura que é primeiramente discursiva e só num segundo momento se torna o programa partidário .

Por fim, a tese da ameaça, que segundo Hirschman é mais afim ao bom senso (e por isso mais “persuasiva”), “assevera que a mudança proposta, ainda que talvez desejável em si, acarreta custos ou consequências inaceitáveis de um ou outro tipo” (Hirschman, 2019, p. 90). Mais especificamente, uma mudança ou reforma, embora legítimas, “custam”, se aplicadas ou estabelecidas, mais do que o recomendado, ou trazem o risco de eliminação de uma plataforma ou condição benéficas prévias. Essa tese, curiosamente, permite que o reacionário se apresente com a roupagem progressista e discuta segundo as categorias do progresso, pois afirma que não seria ideal que o *progresso anterior* seja sacrificado pelo *novo progresso*.

É uma estrutura retórica muito comum em discursos neoliberais – precisamente porque o liberalismo se apresenta não como uma ideologia, mas como um sistema neutro, objetivo e cientificamente fundado. E, com efeito, o exemplo mais claro é a oposição histórica ao estabelecimento do salário-mínimo. No caso, a exigência de mínima seguridade para os

---

<sup>20</sup> No original: « En octobre-novembre 1918, aux environs de l’Armistice, ces boulevards extérieurs étaient devenus tragiques, du fait de l’épidémie, dite “de grippe”, qui fut si meurtrière à ce moment-là. De sorte qu’aux portes menant aux cimetières de banlieue, les corbillards faisaient queue ! J’en comptai une fois une douzaine, à la porte de Châtillon, qui se dirigeaient vers le cimetière de Montrouge. Spectacle funèbre, inoubliable, et qui me remit en mémoire les pages immortelles de Daniel Defoe, sur la Great Plague in London ».

trabalhadores – segue-se assim o argumento baseado na tese da ameaça – fará com que as ofertas de emprego diminuam, já que os empregadores preferirão não contratar um novo funcionário a pagar-lhe um valor de que não dispõem e que foi estabelecido arbitrariamente por burocratas que não compreendem o funcionamento do mercado. Em outras palavras, o pleno emprego (um progresso e uma conquista, sem dúvidas) seria *ameaçado* se estabelecêssemos o salário-mínimo – conforme argumenta, na linha de autores como von Mises e Rothbard, Walter E. Block em seu artigo “Reconsidering the Minimum Wage Law” (2018), para citarmos um só exemplo.

No caso de Daudet, seu livro se constitui sobretudo pelo uso das duas primeiras teses (a da perversidade e da futilidade), já que a tese da ameaça exige, ao menos aparentemente, um reconhecimento do progresso, uma pequena transigência em relação à inflexibilidade, uma leve suspensão da retórica da intransigência. No entanto, até isso é demais para Daudet, sempre inflexível em sua condenação e vituperação de todos os elementos do século XIX (para ele, um verdadeiro éon maldito desde as origens do mundo, nas palavras de Philippe Muray, outro reacionário francês). No entanto, há um exemplo específico, ao final da obra, em que vemos, em operação, a tese da ameaça, e que é talvez significativo em razão de seu posicionamento antiliberal.

No caso, Daudet valia-se de toda a retórica antissemítica de sua época, que, por meio dos escritos de Edouard Drumont e Charles Maurras (além de outros nomes associados ao periódico antiparlamentarista e antirrepublicano *Action Française*, que tinha Daudet como editor-chefe), identificava plutocracia e o sistema financeiro a uma conspiração judaica. Assim, no seu ataque ao sistema bancário e ao capitalismo, Daudet afirma que as instituições filantrópicas seculares que surgiram no século XIX precarizavam os serviços públicos de assistência e corroíam a prática individual da caridade... Nas suas palavras:

Uma sexta objeção [contrária à posição de Daudet], desta feita de natureza moral, se baseia nas inúmeras instituições de caridade que proliferaram nesse século [XIX], nas quais a atividade bancária (ou seja, a exploração legalizada de outros) obteve importância crucial. Minha resposta é que essas instituições de caridade, de fato abundantes e muitas vezes engenhosas, eram, no século XIX, mais toleradas do que incentivadas (quando não eram impedidas ou combatidas) pelo espírito democrático e pelos poderes políticos. [...] Nos últimos trinta e cinco anos, vimos a deterioração gradual dos serviços de assistência pública, especialmente dos hospitais, nos quais o descaso se tornou geralmente a regra. A mesmíssima coisa se deu, no século XIX,

com a caridade e com a liberdade. Ela se manifestava em palavras e escritos (oficialmente, pelo menos) de tal modo que não tinha mais força para se manifestar em atos. Em geral, desde 1789, a caridade, assim como a arquitetura, tem sido uma arte perdida, e o que era chamado de dureza dos tempos tornou-se, em nossa época, a dureza dos homens (Daudet, 2020, p. 226, tradução nossa).<sup>21</sup>

Retomando o paradigma organicista, por vezes próximo a certa crença espontaneísta, Daudet entende que qualquer institucionalização de uma prática socialmente louvável implica seu esquecimento ou abandono por parte dos sujeitos. Em outras palavras, toda modulação ou correção aplicada ao funcionamento “natural” da sociedade e suas práticas desarranja o todo, já que este opera como um organismo em que os elementos constituintes estão interligados numa sutil e detalhada sintonia.<sup>22</sup>

Desse modo, para Daudet (e outros reacionários), a caridade só é genuína ou efetiva num campo de absoluta liberdade, de maneira que toda e qualquer articulação institucionalizada põe em risco toda a autenticidade humana.

### **Considerações finais**

As ideias de Léon Daudet, por mais execráveis que sejam, fazem parte de uma retórica da intransigência que, com poucas variações, mantém ainda hoje, em tensão, o discurso político e cerra posições na arena pública mais vasta. Obviamente Daudet não é o criador nem sequer o autor arquetípico dessas posições; no entanto, é um dos mais radicalizados e extremos em suas postulações e conclusões.

---

<sup>21</sup> No original: “Une sixième objection, d’ordre moral, est tirée des nombreuses institutions charitables, qui ont pullulé dans ce siècle où la banque (c’est-à-dire l’exploitation légale d’autrui) a pris, par ailleurs, une importance de premier plan. Je répons que ces institutions charitables, abondantes en effet et souvent ingénieuses, ont été, au XIX<sup>e</sup> siècle, plus tolérées qu’encouragées (quand elles n’étaient pas entravées, ou combattues) par l’esprit démocratique et les pouvoirs politiques. [...] On peut suivre, depuis trente-cinq ans, la dégradation progressive des services de l’Assistance publique, des hôpitaux notamment, où l’incurie est trop souvent devenue la règle. Il en est de la charité au XIX<sup>e</sup> comme de la liberté. Elle s’est tellement manifestée en paroles et en écrits (officiellement, du moins) qu’il ne lui est plus resté de forces pour se manifester en actes. En général, la charité depuis 1789, comme l’architecture, est un art perdu et ce qu’on appela la dureté des temps fut, à notre époque, la dureté des hommes.”

<sup>22</sup> Não raro, posturas retrógradas ou demóforas se ocultam sob uma retórica pautada na tese da ameaça: por exemplo, no caso brasileiro, a expansão e criação de novos polos universitários, embora muitas vezes apenas teatralmente celebrada, são contrapostas pelo argumento de que, com isso, os gastos orçamentários não permitirão o aperfeiçoamento material da educação básica, geralmente no futuro um enfraquecimento dos próprios recursos humanos que estarão presentes nas universidades.

Tendo-o, pois, como critério de uma posição que é levada às suas últimas consequências, percebemos as problemáticas inerentes a determinadas retóricas que, ainda que esteticamente sofisticadas, conduzem àquilo que Jean Sevillea, em outro contexto, denomina de “terrorismo intelectual”, o qual se fundamenta sobretudo na proibição de quaisquer indagações acerca de um entendimento falseado da realidade.

No entanto, a visão de mundo subjacente a essa retórica – que culmina, como já dito, numa filosofia da história – propõe que a ação humana sobre o mundo (e sua consequente transformação) é invariavelmente um “jogo de soma zero”, em que a mínima ousadia rompe o precário equilíbrio cósmico que impede o colapso de toda e qualquer civilização. Nessas rígidas balanças em que os males são compensados pelos bens, não há outros horizontes senão aqueles já enquadrados pelo passado.

## Referências

BLOCK, Walter E. “Reconsidering the Minimum Wage Law”, *Ethics & Politics*, XX, 2018, 3, pp. 571-580.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DAUDET, Léon. *Le stupide XIX<sup>e</sup> siècle: exposé des insanités meurtrières qui se sont abattues sur la France depuis cent trente ans, 1789-1919*. Paris: Ad Fontes, 2020.

DAUDET, Léon. *Paris vécu*. Paris: NRF, 1969.

DAUDET, Léon. *L'hérédité; essai sur le drame intérieur*. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1917.

DEL NOCE, Augusto. *The Crisis of Modernity*. Montreal & Kingston; Londres; Chicago: McGill-Queen's University Press, 2014.

HERMAN, Arthur L. *A ideia de decadência na história ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LILLA, Mark. *A mente naufragada: sobre o espírito reacionário*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

McMAHON, Darrin M. “What is Counter-Enlightenment?”, *International Journal for History, Culture and Modernity*, v. 5, n. 1, 2017. p. 33-46.

MORLEY, Neville, “Decadence as a Theory of History”, *New Literary History*, v. 35, n. 4, 2004. p. 573-585.

NASCIMENTO, Washington Santos. “São Domingos, o grande São Domingos”: repercussões e representações da Revolução Haitiana no Brasil escravista (1791 – 1840), *Dimensões*, v. 21, 2008. p. 125-142.

ROSANVALLON, Pierre. *O século do populismo: História, teoria, crítica*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2021.

STEINER, George. “Aspects of Counter-Revolution”, in: BEST, Geoffrey. *The Permanent Revolution: The French Revolution and its Legacy 1789-1989*. Londres: Fontana Press, 1989.

SVERDLOFF, Mariano. “Retóricas de la decadência: los tópicos de los discursos sobre la declinación desde la Antigüedad hasta la Modernidad”, *Nova Tellvs*, v. 32, n. 2, 2015. p. 9-55.

YARVIN, Curtis. Welcome to the Dark Enlightenment. *UnHerd*, Londres, 6 setembro 2024.

ZAGANIARIS, Jean, “Qu’est-ce-que les ‘Contre-Lumières’?”, *Raisons politiques*, n. 35, 2009, p. 167-184.

**ABSTRACT:** This paper analyses how Léon Daudet, a French writer and polemicist linked to nineteenth-century reactionary trends, used rhetorical devices in his essays that sought to disarm any emancipatory or progressive argumentation, and which were designated by Albert O. Hirschman the theses of perversity, futility and jeopardy. To accomplish this, however, it was delimited theoretically the cultural substratum and worldview of reactionary ideology, based on the insights of authors such as Mark Lilla and Augusto Del Noce, to examine the vitalist philosophy of history underlying these discourses, which were prevalent but not limited to the 19th century. We then proceed to analyse how Daudet, in his uncompromising rhetoric, articulates the notion of “cultural decadence” in his book *Le stupide XIX<sup>e</sup> siècle* (1922).

**KEYWORDS:** Rhetoric, Reactionism, Nineteenth-century culture, Decadence.