

Resumo

O presente artigo tem como objetivo discutir a presença e o uso do conceito de fascismo no pensamento político brasileiro. Buscando as articulações entre concepções de nacionalismo e de formas autoritárias de Estado, buscaremos compreender, a partir da discussão com a bibliografia estabelecida sobre as formas de autoritarismo no Brasil, as distinções entre aquilo que Wanderley Guilherme dos Santos chama de “autoritarismo instrumental” e as características do “autoritarismo mobilizante” de tipo fascista. Nesse sentido, cabe explorar autores que recepcionaram o fascismo no Brasil dos anos 30, tais como Octávio de Faria, Plínio Salgado e Miguel Reale, para perceber como se articulam a recepção das ideias e dos conceitos constituintes da experiência intelectual fascista na Europa e o diagnóstico de um modelo autoritário de tipo fascista para o nacionalismo brasileiro.

Palavras-chave: fascismo; autoritarismo; nacionalismo; integralismo; liberalismo.

Abstract

This article intends to discuss the presence and the uses of the concept of fascism in Brazilian political thought. Seeking the articulations between conceptions of nationalist and authoritarian forms of State, we will try to understand, departing from the discussion with the established literature on the forms of authoritarianism in Brazil, the distinctions between what Wanderley Guilherme dos Santos calls “instrumental authoritarianism” and the characteristics of fascist “mobilizing authoritarianism”. In this sense, it is worth exploring authors who assimilated fascism in Brazil in the 1930s, such as Octavio de Faria, Plínio Salgado and Miguel Reale, in order to understand how the reception of ideas and constituent concepts of fascist intellectual experience in Europe are articulated in the diagnosis of an authoritarian model of a fascist type to Brazilian nationalism.

Keywords: fascism; authoritarianism; nationalism; integralism; liberalism.

*Este artigo é dedicado à memória de Ricardo
Benzaquen de Araújo*

A Revolução Conservadora no Brasil. Nacionalismo, Autoritarismo e Fascismo no pensamento político brasileiro dos anos 30

Paulo Henrique Paschoeto Cassimiro

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Introdução

Os intérpretes do pensamento político brasileiro tem assinalado há mais de 70 anos que os anos 30 representam uma virada essencial na compreensão dos problemas nacionais. A busca por um diagnóstico da natureza da desordem nacional predomina nas preocupações intelectuais e políticas do período, como atestam os títulos de obras como “A desordem: ensaio de interpretação do momento” (1932) de Virgínio Santa Rosa, “A gênese da desordem” (1932) de Alcino Sodrê, “O Brasil errado” (1932) de Martins de Almeida e “Para onde vai o Brasil?” (1933) organizada por Gilberto Amado. Em todos os casos, como assinalada Wanderley Guilherme dos Santos, o diagnóstico parte do reconhecimento “de uma crise latente indiscutível atuando no interior da sociedade brasileira, cujas origens deveriam ser buscadas no desdobramento de alguma contradição” (Santos, 1978: 152). A despeito das diferenças específicas entre as obras dos autores, todas elas partem de alguns pontos em comum que predominam no pensamento do período: a necessidade de uma compreensão propriamente nacional para os problemas brasileiros, o reconhecimento da falência das instituições liberais-oligárquicas da “República Velha” para produzir modernização e para lidar com os problemas crescentes da expansão na demanda por participação e o reconhecimento da nação como realidade política essencial.

Intérpretes como Virgínio Santa Rosa percebiam na revolução de outubro o único movimento verdadeiramente nacional da história brasileira (SANTA ROSA, 1932: 11), pois partia de uma compreensão verdadeira dos problemas da nossa sociedade, permitindo superar o vínculo da república oligárquica com as “reformas liberais” estranhas à realidade nacional (Id.: 13). A crítica à transplantação de instituições ineficazes dada a especificidade da natureza social brasileira aparecerá em autores como Martins de Almeida, que buscará no Império a origem desse vício natural e reconhecerá em Rui Barbosa seu grande apóstolo (ALMEIDA, 1932: 11) ou em Alcino Sodrê que critica a ideia de que as instituições por si só seriam capazes de uma “pedagogia constitucional”, forçando o povo a adequar-se ao regime político, e insistindo na ineficácia de uma “constituição que, logo ao ser promulgada não represente de modo algum o estado mental, a conveniência, a realidade de um povo” (SODRÊ, 1932: 177), e conclamando as elites para que assumissem a responsabilidade de uma pedagogia realmente eficiente para a modernização da sociedade brasileira.

Longe de buscar esgotar os argumentos dos autores, gostaríamos apenas de ressaltar que estes elementos compõem a grande mudança intelectual e política que, vinda desde os anos 20, emerge após a Revolução de

30 no Brasil em direção a uma reavaliação do paradigma nacionalista na ciência política brasileira, aquilo que Christian Lynch chama de “nacionalismo periférico”:

O advento de um paradigma cultural nacionalista entre as duas guerras mundiais desencadeou no subcontinente uma mudança importante no modo de conceber o lugar dos países periféricos no mundo e de aferir a qualidade da sua produção cultural. A crítica às concepções evolucionistas unilineares que haviam predominado sob o paradigma cosmopolita permitia identificar a singularidade da cultura de cada nacionalidade. Essa crítica matizava a crença na universalidade dos modelos, avançando, em seu lugar, a tese de que cada país possuía uma trajetória própria; que não havia linearidade, mas pluralidade das linhas de evolução nacional. Por outro lado, a singularidade da trajetória de cada país se refletia na especificidade de sua cultura, que ganhava também, ao menos potencialmente, o selo de “originalidade” (LYNCH, 2013: 745).

Nesse contexto, a reapreciação da realidade nacional teria como objetivo essencial reorganizar as formas de pensamento e as linguagens políticas que predominavam na vida intelectual brasileira. Mais do que um contraste com o modelo liberal-oligárquico que vigia no Brasil até os anos 30, a crítica nacionalista periférica voltava-se contra as modas intelectuais, as leituras predominantes e os valores herdados do liberalismo, do positivismo comteano, do simbolismo, da crítica literária impressionista e mesmo de uma teoria social “não-científica”. Assim, a nação reemerge como unidade fundamental para pensar criticamente a tradição brasileira e as possibilidades de superação do atraso.

Apenas uma tipologia complexa e que englobasse uma variedade enorme de autores poderia dar conta de compreender as diferenças internas dos diversos tipos de nacionalismos emergentes com o paradigma nacional periférico, trabalho importante que, contudo, não pretendemos executar aqui. Nosso objeto neste artigo não é a totalidade dos nacionalismos no Brasil dos anos 30, mas a compreensão do papel que a presença do fascismo exerce nas linguagens políticas do período; caberia, portanto, nos perguntar em que medida o autoritarismo fascista no Brasil compartilha do diagnóstico sobre a necessidade de uma apreciação crítica da realidade nacional, ou se ele seria também um tipo de transposição acrítica de ideologias europeias. Dito de outro modo, perguntamo-nos em que medida o conteúdo “propriamente nacional” do nacionalismo fascista é resultado de uma apreciação crítica da realidade nacional, ou antes um esforço em dar um conteúdo nacional à forma ideológica dos nacionalismos europeus? Antes, porém, de avançarmos com o problema, é preciso retomar alguns esforços acadêmicos que buscaram compreender a diferença entre o nacionalismo de natureza fascista e outros tipos distintos de nacionalismos que compuseram o imaginário político brasileiro a partir dos anos 20.

NACIONALISMO E FASCISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO BRASILEIRO.

Lucia Lippi Oliveira nos lembra que a emergência dos nacionalismos no século XIX obedece à busca pela autenticidade e pela originalidade dos povos, ao mesmo tempo em que a ideia de nação buscava recuperar uma concepção pregressa de unidade, perdida com a fragmentação social da modernidade (Oliveira, 1983: 492). Essa base conservadora, se bem que profundamente transformada pela emergência das ciências sociais na segunda metade do século XIX, legará um fundamento essencial ao nacionalismo: a crítica ao cosmopolitismo liberal entendido como alicerce de uma epistemologia e de uma antropologia universais, a partir das quais poderia ser deduzido o destino unívoco histórico dos povos.

Outro fundamento importante do nacionalismo no Brasil – que também tem raízes no romantismo e na formação das identidades nacionais europeias do século XIX – é a valorização da autenticidade nacional e, portanto, do passado como fundamento da unidade cultural e social. A busca pelas bases da nação brasileira nos mitos – reimaginados ou mesmo fabricados pelo romantismo – tinham a função não apenas de construir uma determinada imagem da nacionalidade, mas também de reforçar a ideia de uma conciliação social fundamental que marcaria a natureza do ser brasileiro¹. A recuperação daquilo que fugia à artificialidade do urbano e do individualismo – signos de uma modernidade não totalmente cumprida, mas revestida de aspectos farsescos – surtiria efeitos de longa data na cultura brasileira, com ecos no modernismo regionalista a partir dos anos 20, não só pela reapreciação positiva dessa conciliação social e cultural de nossa formação – como no caso de Gilberto Freire – mas também pela denúncia dos elementos socialmente perversos da mesma – com autores como Jorge Amado ou Graciliano Ramos.

Há uma outra forma de abordagem do nacionalismo brasileiro que tornou-se historicamente a mais influente e que poderíamos chamar de *nacionalismo crítico*. Este estaria menos preocupado em ressaltar o caráter autêntico da nossa cultura ou a busca pelo fundamento de uma unidade imaginada – se bem que não deixe conter elementos desse tipo de compreensão – mas consiste essencialmente na valorização da ideia de nação como unidade social e política a partir da qual o atraso poderia ser superado. Dito de outro modo, o nacionalismo crítico parte de um diagnóstico sobre a realidade nacional com o objetivo de superá-lo mobilizando as forças realmente existentes em uma dada estrutura social, e não a partir de um esforço sistemático de transposição de instituições alienígenas que cumpririam a função de, pedagogicamente, adequar o atraso nacional ao sentido do desenvolvimento da modernidade cêntrica. Guerreiro Ramos sintetiza essa expressão do nacionalismo periférico, ao afirmar que “o nacionalismo é a ideologia dos povos que, na presente época, lutam por libertar-se da condição colonial. Eles adquiriram a consciência de sua restrita capacidade autode-terminativa e pretendem exercê-la em sua plenitude” (Ramos, 1960: 225). O nacionalismo seria, portanto, “a ideologia dos povos periféricos”, um instrumental crítico que dotaria a nação da capacidade de reavali- ar seu próprio processo de constituição histórica e de atraso relativo sem, contudo, pressupor uma uniformização universal dos condicionantes sociais, políticos e econômicos de superação deste atraso. Assim, o nacionalismo estaria essencialmente ligado a uma concepção de emancipação do Brasil que envolveria, necessariamente, certo grau de evolução social e econômica para que o país alcançasse a possibilidade da tomada de consciência do povo como agente do interesse nacional².

Como nos mostra Christian Lynch(2015), a primeira parte da obra de Guerreiro Ramos nos anos 50 buscava dotar a sociologia brasileira de um instrumental teórico adequado para reavali- ar criticamente não só a realidade social brasileira, mas o passado da reflexão sociológica sobre as condições de nossa formação nacional. Especialmente a partir de obras como *O Processo da Sociologia no Brasil* (1953) e *O tema da trans- plantação na sociologia brasileira* (1954) Guerreiro Ramos reapreciará a história do pensamento social e político brasileiro buscando estabelecer tradições que reproduzissem padrões de compreensão da realidade nacional. Uma delas, em especial, ultrapassaria a tendência especulativa do pensamento brasileiro e tocaria a compreensão da realidade nacional e dos condicionantes do atraso. Ela seria representada, sobretudo, por nomes como Euclides da Cunha, Silvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Viana. Anos mais tarde, Guerreiro Ramos irá desenvolver um conceito para descrever o tipo de aproximação crítica desta tradição: ela seria representante do pragmatismo crítico, ou seja, “o posicionamento de intelectuais que, por força de sua identificação positiva com o elemento nacional e de sua sensibilidade às condições contextuais típicas

1 Para mais sobre o tema, ver Ricupero, B. *O Romantismo e a ideia de nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

2 Para uma descrição mais pormenorizada e atenta do percurso da obra de Guerreiro Ramos nos anos 50, ver: Lynch, C. *Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955)*. Cad. CRH, vol. 28, n.73. Salvador. Jan./Abr. 2015.

do meio em que vivem, tendem mais a se servir das ideias e teorias importadas do que a admitir sua exemplaridade abstrata” (Ramos, 1983: 533). Dito de outra forma, os pragmáticos críticos seriam aqueles capazes de operar algum tipo de “redução” nas teorias estrangeiras, adequando-as às demandas e desafios da compreensão da realidade nacional. A tomada de consciência do nacionalismo no modelo explicativo guerreiriano é, em verdade, uma aproximação de um paradigma científico para as ciências humanas que revela a necessidade de pensar consciência crítica e realidade material como fenômenos interdependentes (por isso se poderá falar mais tarde em “inconsciente sociológico”); ela revela as influências do hegelianismo, do historicismo de Dilthey e da fenomenologia husserliana em Guerreiro Ramos que, em boa parte, correspondia também à visão geral do ISEB³.

Não deve ter passado despercebido o fato de que o conjunto de autores que Guerreiro Ramos descreve de um ponto de vista epistemológico como “pragmáticos críticos” coincide em grande parte com aqueles que Wanderley Guilherme dos Santos havia descrito, a partir da perspectiva da concepção do papel do Estado e das instituições, como “autoritários instrumentais”: em verdade a perspectiva do nacionalismo crítico na tradição do pensamento político brasileiro quase sempre levava a algum tipo de concepção de centralização e de ampliação do papel do Estado como agente capaz de produzir modernização. Tal coincidência levou a alguns autores – como Bolívar Lamounier - a negar o caráter “instrumental” dos autoritários instrumentais, apontando uma perigosa coincidência entre a crítica nacionalista à realidade nacional e as formas essencialmente autoritárias que negariam definitivamente a possibilidade da evolução de instituições democrático-participativas em solo brasileiro. Segundo ele, ao assumir a perspectiva de interpretar o pensamento brasileiro a partir das categorias dicotômicas, a oposição entre autoritarismo instrumental e liberalismo doutrinário reproduziria a lógica da oposição entre país legal e país real, que segundo Bolívar seria uma maneira ideológica através da qual os autoritários de todos os países teriam reagido contra “o Iluminismo e o constitucionalismo abstrato do liberalismo francês do século XVIII” (2006: 381). Em trabalhos mais recentes (2014; 2016), Lamounier utilizará a categoria “protofascistas” para designar a tradição do autoritarismo instrumental brasileira, reforçando a vinculação entre o autoritarismo essencialista (como o fascismo) e a perspectiva pretensamente crítica da tradição do pensamento político brasileiro.

A crítica de Lamounier levanta um problema importante para a interpretação do pensamento político brasileiro, que só pode ser respondida se retornarmos ao problema das diversas formas de nacionalismo e suas diferenças centrais e periféricas. O problema pode ser expresso na seguinte pergunta: há realmente uma diferença essencial entre o autoritarismo instrumental brasileiro e formas “essencialistas” de autoritarismo – ou seja, tipos de autoritarismo que acreditam que o estado autoritário é a forma política definitiva para a qual deve caminhar os processos políticos modernos? Readequando a pergunta ao estudo das ideias políticas no Brasil, poderíamos nos perguntar, de outro modo, o seguinte: há uma diferença substantiva entre o autoritarismo instrumental e o autoritarismo fascista no Brasil (incluindo aí, mas não se esgotando, na experiência do integralismo)?

O problema não passou despercebido ao próprio Lamounier, que sugere uma distinção baseada na diferença de concepção de mobilização política presente nos dois tipos de autoritarismo. O modelo estatal burocrático do autoritarismo instrumental seria essencialmente “desmobilizante”, ele estaria assentado na ideia de que a sociedade brasileira seria incapaz de articular-se politicamente de forma a superar a deficiência estrutural do atraso; autores como Francisco Campos e Azevedo Amaral reforçaram a ideia de que

3 Uma discussão mais aprofundada sobre o tema, que toma a obra de Alvaro Vieira Pinto como referência teórica, encontra-se em: Cortes, Norma. “Consciência e Realidade Nacional. Notas sobre a ontologia da nacionalidade de Álvaro Vieira Pinto (1909-1987)”. Revista Acervo, Rio de Janeiro, v. 12, nº 1-2, p. 129-146, jan/dez 1999.

a mobilização política pode ser capaz de produzir grandes movimentos sociais e desestabilizar o Estado (Lamounier, 1983: 554). Em contraste com essa forma de autoritarismo desmobilizante, ou, como havia chamado anteriormente, autoritarismo burocrático (Lamounier In Sadek, 1978: 13), Lamounier propôs o uso da categoria “autoritarismo mobilizante” para descrever o tipo de autoritarismo ligado ao fascismo. A distinção, inspirada nas obras de Guilherme O’Donnell (especialmente “Modernización y Autoritarismo” de 1972 e “El Estado burocrático autoritário” de 1982), pressupõe uma inversão do modelo do autoritarismo instrumental: o Estado não é um recurso eventual, capaz de produzir transformações sociais com a diminuição do custo político da participação; ao contrário, o Estado é a realização da imagem da sociedade fascista, parte da crítica à artificialidade e fragmentação burguesa que se encarna na ideia da democracia representativa e encontra no líder o protagonista capaz de sintetizar a representação e realizar a tarefa de superar as contradições liberais entre Estado e sociedade.

Se a caracterização tipológica trabalhada por Bolívar Lamounier distingue satisfatoriamente os dois tipos de autoritarismo ela, contudo, não esgota as diferenças ideológicas presentes no problema. Quem percebeu a necessidade desta distinção foi Ricardo Benzaquen de Araújo que, em sua obra *Totalitarismo e Revolução. O integralismo de Plínio Salgado* (1987) ressalta as diferenças teóricas do “totalitarismo” de Plínio Salgado e dos integralistas com relação à tradição de pensadores comumente classificados como autoritários instrumentais. Segundo Benzaquen, essa tradição estaria baseada em uma série de premissas que conciliavam conservadorismo e autoritarismo: o predomínio do Estado sobre a sociedade, a visão orgânico-corporativa da sociedade, a crítica à mobilização popular e o louvor do elitismo (Benzaquen, 1987: 83). Essas características de uma ideologia de Estado, como chamou Lamounier (2006), apesar dos pontos em comum com o integralismo, colidiriam com um fundamento essencial deste último: a concepção permanente e ilimitada de participação (Benzaquen, 1987: 82). O Estado resultado da revolução totalitária é a realização de uma ideia de democracia que identifica a identidade entre liderança e Estado como uma unidade capaz de representar a sociedade de maneira unitária, superando a fragmentação liberal-democrática entre indivíduo e cidadão. Assim, o “culto ao chefe corresponde, no mesmo movimento, o endeusamento da doutrina(...) e como esta implica na mais absoluta afirmação da soberania popular” (Id.:89).

Partindo da distinção teórica construída por Benzaquen e retornando ao problema inicialmente esboçado da relação entre nacionalismo e autoritarismo no pensamento político brasileiro, retomamos a pergunta inicial deste artigo: se o nacionalismo é uma característica comum nas linguagens políticas dos diversos autoritarismos presentes no Brasil dos anos 30, caberia ainda nos perguntar em que medida a presença do “elemento nacional” no autoritarismo fascista compartilha do realismo que é apontado no autoritarismo de tipo instrumental? Dito de outro modo, em que medida o autoritarismo fascista parte da compreensão do “dado da realidade nacional”, conforme tem sido estabelecido como critério distintivo do “autoritarismo instrumental”, ou em que medida ele é um esforço em dar um conteúdo nacional a um modelo ideológico dos autoritarismos fascistas emergentes no pós-primeira guerra? Poderíamos nos perguntar ainda se o nacionalismo fascista no Brasil poderia ser classificado como uma doutrina “hipercorreta”, para lembrarmos a categoria de Guerreiro Ramos esboçada acima? Para tentarmos responder a essas questões precisaremos distinguir a presença desse tema em algumas das interpretações e dos usos da ideia de fascismo dos 30.

O FASCISMO E A CRISE DO LIBERALISMO

É impossível entendermos a presença do fascismo no autoritarismo brasileiro dos anos 30 sem compreendermos as ideias de crise do liberalismo e o diagnóstico da decadência ocidental presentes na cultura europeia do pós-primeira guerra. O período que atravessa a segunda metade do século XIX e o início do século

XX é marcadamente uma época de crise da fase “heroica” do liberalismo: o questionamento da crença no progresso ilimitado das sociedades ocidentais – que implicaria não só no crescimento material, mas na paulatina incorporação dos extratos socialmente excluídos no sistema político dos regimes liberais – recebe sucessivos ataques com a expansão dos movimentos socialistas, com o positivismo, a teoria das elites e a mobilização dos nacionalismos de direita, para citar alguns exemplos. A denúncia à promessa liberal de uma autonomia crescente da sociedade e uma maior ampliação da participação no processo político assume diversas formas críticas, quase todas associando a classe por excelência da sociedade liberal – a burguesia – e a crise: o Estado como veículo de reprodução da dominação econômica burguesa, a burguesia como signo de decadência moral e de dissolução dos laços sociais constitutivos da civilização ocidental, o farisaísmo burguês e o materialismo como signos de uma sociedade secularizada, etc⁴.

Em um artigo recente de grande importância, Sergio da Mata explora as conexões entre a obra de Sergio Buarque de Hollanda nos anos 30 (incluindo aí a primeira edição, profundamente modificada posteriormente, de *Raízes do Brasil*) e o ambiente cultural Europeu – e especialmente alemão – do pós-primeira guerra. Mata ressalta em especial a grande influência dos autores da chamada “Revolução Conservadora” na Alemanha – o jovem Thomas Mann, Oswald Spengler, Ernst Junger, Carl Schmitt, para citarmos alguns dos mais célebres -, movimento marcado pelo “irracionalismo filosófico, o antiliberalismo, a crítica dos direitos humanos, a recusa de democracia representativa e a apologia de uma ditadura cesarista”(Pfahl-Traugher Apud Mata, 2006: 5). A “revolução conservadora” representou na Alemanha o principal movimento de crítica à modernidade liberal no pós-guerra, retomando uma interpretação de Nietzsche que tinha claras simpatias com a “nova direita” antiliberal e nacionalista pré-ascensão do nazismo. Se é bem verdade que o período na Alemanha dotou Sergio Buarque do conhecimento de uma bibliografia que não chegaria a ser difundida no Brasil no começo dos anos 30 – obras como a de Carl Schmitt ou de Ernst Junger -, a importância de certos autores que participavam do mesmo ambiente intelectual é evidente, como o caso de Oswald Spengler, cuja presença explícita pode ser encontrada em autores como Plínio Salgado, Octávio de Faria ou Miguel Reale.

A ideia de que o nacionalismo autoritário de corte fascista no Brasil tem origem intelectual nos problemas colocados pela crise do liberalismo na Europa aparece na leitura de interpretes como Juan Linz, que apontam a vinculação entre o diagnóstico da crise e a mobilização de intelectuais que, na sua perspectiva, produziram um esforço de vincular a crise do sistema oligárquico brasileiro à “grande crise” política e intelectual da Europa no pós-guerra.

Semelhante a outros fascismos na Europa ocidental, particularmente o da Espanha e alguns da França e, de certa forma, mesmo o fascismo italiano quando do seu surgimento, o integralismo é um movimento que **responde mais a uma crise política e cultural do que a uma crise econômica**. Ele atrai mais, em consequência disto, um núcleo inicial de intelectuais, profissionais e militares do que uma pequena burguesia de negociantes, artesão ou agricultores (Linz apud Trindade, 1986: 564).

Esse mesmo diagnóstico será desdobrado e expandido na interpretação do principal estudioso do integralismo no Brasil, Héglio Trindade, cuja obra *Integralismo. O fascismo brasileiro na década de 30* (1974) busca explorar as mutações ideológicas que o nacionalismo do pós-guerra impôs ao pensamento político

4 Para uma descrição histórica e fenomenológica deste processo, ver: Gauchet, Marcel. *La Crise du libéralisme. 1880-1914*. Paris: Gallimard, 2007.

brasileiro. No caso explícito de Plínio Salgado, mais especificamente, Trindade aponta que sua vinculação era menos com o fascismo italiano e mais profundamente com o integralismo português, espanhol e belga. A concepção de Salgado colocaria menos o foco sobre o Estado e mais sobre a capacidade do movimento político integralista operar a regeneração social e espiritual perdida com a ruptura do mundo moderno (Trindade, 2017: 60). A harmonia e a hierarquia seriam, portanto, produtos de um humanismo espiritualista que estaria na origem filosófica do integralismo. É o próprio líder integralista que ressalta, em entrevista concedida a Trindade, seus vínculos com o integralismo português, sem negar, contudo, a importância do fascismo italiano, representado no movimento por Miguel Reale e SanTiago Dantas (Id.: 160).

As diferenças doutrinárias entre Plínio Salgado e Miguel Reale aparecem especialmente quando se comparam os documentos ideológicos oficiais do integralismo. Como mostra mais uma vez Trindade (Id.: 64), no Abecedário Integralista de 1933, escrito por Reale, o Estado é apresentado como síntese da representação da sociedade e como ator privilegiado das transformações e aparece como o centro do argumento; de maneira diferente, no Manifesto de Outubro de Salgado, publicado um ano antes como o documento de lançamento do movimento, o Estado aparece como o instrumento para integrar as diversas esferas da sociedade, superando a fragmentação dos “partidos políticos, estadualismos em luta pela hegemonia, lutas de classes, facções locais, caudilhismos, economia desorganizada, antagonismos de militares e civis (...) entre governo e povo, entre governo e intelectuais; entre estes e a massa popular” (Salgado Apud Carone, 1978).

Nosso objetivo aqui não é reavaliar as vinculações teóricas e as características do integralismo em suas diversas vertentes internas, trabalho que foi feito pelas já citadas obras de Héglio Trindade e Ricardo Benzaquen. Gostaríamos apenas de apontar no integralismo a relação feita no capítulo anterior entre autoritarismo instrumental e autoritarismo mobilizante, apontando o papel que o nacionalismo fascista exerce nessa equação. Dito de outro modo, buscar as fontes teóricas do nacionalismo presentes no integralismo e nas demais expressões do fascismo brasileiro irá nos ajudar a compreender como as diferenças entre as duas formas de nacionalismo implicam em autoritarismos de natureza distinta e, muito especialmente, no lugar que a tradição do pensamento político brasileiro ocupa neste nacionalismo autoritário.

Este problema não é explorado pela obra de Trindade, que menciona apenas a vinculação do nacionalismo integralista com o modernismo, com a reação espiritualista da Ação Católica e assinala a presença de autores como Euclides da Cunha e Alberto Torres nas análises do movimento sobre a realidade brasileira. A ideia de que o nacionalismo como ideologia antecede o nacionalismo entendido como apreciação crítica da realidade brasileira é sugerida pelo próprio Plínio Salgado, ao afirmar que “nós procurávamos raízes nacionais para o nosso nacionalismo, e o retorno à língua tupi era uma delas” (Salgado apud Trindade, 1979: 46). Quer dizer, o nacionalismo como ideologia em formação era anterior à valorização da cultura nacional que seria explorada na fase “modernista” de Plínio; o nacionalismo emergia da necessidade de transformar a nação em “verdade” da ação política, que buscava, portanto, os aspectos “autênticos” da nossa formação para fortalecer a ideologia nacionalista. A nação precisa, então, ao mesmo tempo ser descoberta e ser inventada.

Contudo, nesse primeiro momento, Plínio ainda não estaria submetendo o conteúdo do seu nacionalismo à forma política do autoritarismo, ideia que só será amadurecida mais tarde, após sua viagem para a Europa no início dos anos 30, através da qual entraria em contato com os movimentos de extrema-direita do continente, como o integralismo português e o fascismo italiano. Em carta enviada da Europa a um amigo de São Bento de Sapucaí, Plínio escreve.

É necessário agirmos com tempo de salvarmos o Brasil. Tenho estudado muito o fascismo; não é exatamente esse regime que precisamos aí, mas é coisa semelhante. O fascismo, aqui, veio no momento preciso, deslocando o centro de gravidade política, que passou da metafísica jurídica às instituições das realidades imperativas(...). O fascismo não é propriamente uma ditadura (como está sendo o governo da Rússia enquanto não chega à prática pura do Estado Marxista), e sim um regime. Penso que o Ministério das Corporações é a máquina mais preciosa. O trabalho é perfeitamente organizado. O capital é admiravelmente bem controlado (...). Volto para o Brasil disposto a organizar as forças intelectuais esparsas, coordená-las, dando-lhes uma direção, iniciando um apostolado (Salgado apud Trindade, 1979: 75).

A citação é notável por indicar exatamente o momento em que Plínio se torna consciente das possibilidades de reorganizar a desordem brasileira através de um instrumental teórico-político em marcha nos movimentos fascistas na Europa. A própria ideia de corporativismo já aparece como um elemento essencial para essa reorganização das forças sociais em torno do projeto fascista, que é encarado como uma linguagem crítica para dar conta da realidade nacional, afastada da “metafísica jurídica” e próxima às “realidades imperativas”. Se é bem verdade que o despertar para o “conteúdo nacional” do pensamento de Salgado antecede ao contato com as ideologias autoritárias em voga na Europa, é a partir deste contato que ele formula seu projeto de mobilização política autoritária através de um partido e de um movimento revolucionário para reorganizar a sociedade e o Estado brasileiros. A citação também deixa claro que, se posteriormente Plínio passaria a insistir em reforçar seus vínculos com o integralismo português, é a experiência do fascismo que desperta nele a ambição de emular um movimento similar no Brasil.

O problema entre a relação do conteúdo propriamente nacional e a forma política do nacionalismo foi apontado por Octávio de Faria em artigo intitulado “O nacionalismo no Brasil”, publicado na revista Política em 1932⁵. Anterior ao Manifesto de lançamento do partido integralista, o artigo de Faria buscava distinguir o nacionalismo como forma política do patriotismo como sentimento vago das coisas nacionais. Faria comenta com ironia que a Revolução de 30 despertou o “moderno” no Brasil: se antes pouca gente se declarava “comunista” ou “fascista”, após 30 o diagnóstico da “falência da revolução liberal” (Faria, 1932: 26) teria aberto espaço à ideia de que o “nacionalismo bem compreendido e orientado ainda possa vir a melhorar a nossa situação”(Id.: 27). Porém, diagnostica Faria,

O que se viu foi o uso e o abuso, essa desmoralização incessante da ideia de “nacionalismo” que se vem processando entre nós desde o início da República Nova- tal como se tivesse verificado no Brasil alguma coisa que se parecesse com o movimento fascista, com o seu nacionalismo orgânico(...)comprometem a ideia de “nacionalismo”, tal como a ensinam os movimentos europeus modernos (Id: 27)

Faria empenha-se em mostrar que a valorização do nacional não se configura ainda em nacionalismo, entendido como ideologia política desenvolvida e autoconsciente, mas apenas como um sentimento ingênuo chamado patriotismo; a simples perspectiva crítica da realidade nacional, traduzida em mobilização política

5 Estamos cientes das diversas diferenças teóricas e políticas entre os integralistas e o pensamento de Octávio de Faria. Contudo, como enunciamos anteriormente, nosso objetivo aqui é nos orientarmos pelo conceito de fascismo e suas expressões no pensamento político brasileiro dos anos 30, o que justifica tratarmos Faria e os integralistas em bloco, na medida em que são eles os principais responsáveis pela recepção da ideia de fascismo no período. As diferenças, contudo, serão mencionadas quando necessário.

– autoritária, efetivamente –, também não seria o suficiente para designar o nacionalismo, o que resultaria na confusão sobre a mobilização de “legiões que não se sabe muito bem se são socialistas ou fascistas” (id.: 29). O “verdadeiro” nacionalismo pressupõe o que ele chama de “nacionalismo orgânico”, que estaria sendo realizado na Itália, na Turquia e que começava a tomar forma na Alemanha e mesmo na Rússia, apesar do “internacionalismo marxista” (Id.: 28). O que é o “nacionalismo orgânico” e suas possibilidades de desenvolvimento no Brasil não ficam claras no pequeno artigo; contudo suas implicações críticas são evidentes: o nacionalismo brasileiro precisaria ainda tomar forma orgânica para encarnar-se em um ator político capaz de operar as transformações necessárias para alçar o país ao nível da grande revolução europeia que se opera com a ascensão dos fascismos. O modelo “orgânico” de nacionalismo pressupunha, portanto, a compreensão de um tipo de mobilização política que Faria já havia desenvolvido um ano antes, com a publicação de sua obra *Maquiavel e o Brasil*.

A publicação de *Maquiavel e o Brasil* (1931), obra de estreia de Octávio de Faria, gerou um impacto nada desprezível na vida intelectual brasileira do início da década de 30. Segundo Lucia Lippi Oliveira, a obra foi objeto de várias resenhas e artigos na imprensa da época por intelectuais importantes como Hélio Viana, Azevedo Amaral, Agripino Grieco e Tristão de Ataíde (sendo este último cunhado do autor) (Oliveira, 1983: 160). Também testemunha o sucesso da obra uma extensa nota crítica que Sérgio Buarque de Holanda desenvolve na primeira edição de *Raízes do Brasil*. Obra de um jovem de apenas 23 anos, filho de uma rica família carioca e criado em um ambiente de intelectuais (o pai era escritor e autor da primeira biografia do Visconde de Mauá), Octávio de Faria havia feito sua estreia intelectual em 1927 na Revista *A Ordem*, o mais importante veículo de divulgação do laicato católico no Brasil, a convite de Augusto Frederico Schmitt (mais tarde editor de sua primeira obra). Como buscaremos mostrar, *Maquiavel e o Brasil* é uma obra que reúne dois elementos centrais da formação intelectual e das percepções políticas da juventude de Faria: por um lado, ela é o desdobramento da grande influência que o espiritualismo católico brasileiro e sua leitura social e política da realidade nacional exerceram no autor; por outro, ela é a tentativa de interpretar o Brasil à luz do movimento de crítica à modernidade liberal que imperava na Europa da década de 30, produzindo diversos desdobramentos autoritários, cujo mais importante se tornou o fascismo.

Para Faria, a obra de Maquiavel seria um modelo exemplar do esforço de reconstrução da ordem política em um momento de crise da harmonia cristã da Idade Média e o surgimento de uma sociedade não mais equilibrada sob a “forma cristã” (Faria, 1933: 35). A Itália de Maquiavel é caracterizada pela fragmentação oligárquica e pela inexistência de uma autoridade capaz de colocar-se sobre as disputas entre os senhores das pequenas cidades, as ambições da igreja e do Império. A desordem, contudo, não é apenas política: ela também reflete a crise espiritual que se abate sobre o mundo moderno. Se Maquiavel é um “pessimista psicológico”, como afirma o autor, isto se deve ao fato de que, apesar da existência do bem no mundo, é o mal que predomina e que orienta ação dos homens (Id. 1933: 67). Nesse sentido, dirá Octávio de Faria, o pessimismo de Maquiavel aproxima-se do realismo católico: ele não parte da ideia equivocada – cujo exemplo mais representativo é Rousseau – de que a natureza humana é essencialmente boa e, por esta razão, a teoria política de Maquiavel não se configura como uma utopia (id); ao contrário, o pessimismo psicológico implica em um realismo atento às circunstâncias políticas e conducente à seguinte pergunta: ora, se o homem é mal, como é possível governá-lo da melhor forma? Ou seja, como conciliar o pessimismo psicológico com a doutrina da *virtù* (Id: 68).

Se Maquiavel não acredita no homem moderno e em sua capacidade coletiva de produzir o bem, ele crê, contudo, no homem de exceção; em verdade, sua teoria é uma “teoria das exceções” (Id. 71). O homem de

exceção é análogo ao herói de Thomas Carlyle: é aquele que influi na direção e no movimento da História. Ele se contrapõe substantivamente ao individualismo moderno, fruto da sociedade liberal que conduziu o homem ao culto das personalidades comuns e à potencialização da liberdade anárquica que pode conduzir à barbárie. O indivíduo excepcional, ao contrário, é o “indivíduo naturalista”, ou seja, o homem dotado de capacidades excepcionais e capaz de “agir por si, imprimindo aos acontecimentos o impulso e a marca de sua personalidade especial” (Id: 72).

Ora, se o homem comum é incapaz de dotar a sociedade de leis virtuosas, e se a maior parte da ação humana é orientada pelo vício inerente à nossa condição decaída – tendo essas características sido potencializadas pela modernidade e pelo império do individualismo anômalo – a teoria de Faria só poderia derivar para uma concepção não-instrumental, mas essencial, da razão de Estado. É o que vemos adiante em seu argumento, quando afirma que “César Borgia é para Machiavel o mesmo que para nós o Estado quando institui a pena de morte. É a justiça social, é a razão de Estado” (Id: 85). O uso da violência pela razão de Estado justifica-se na medida em que um homem que prescindir da orientação moral para agir contra a ordem política deve ser punido a partir de um princípio não-moral. Assim, a razão de Estado é a política em estado puro, ela revela toda a necessidade de uma ação excepcional que ultrapasse as limitações inerentes à ordem moral que organiza a sociedade.

Colocadas essas condições iniciais da imprevisibilidade da ação humana, do risco da ação imoral contra a ordem social e, portanto, da necessidade de reconhecer a excepcionalidade como essencial à ordem política, Octavio de Faria começa a construir a imagem do líder excepcional, quando mobiliza uma argumentação muito próxima àquela do fascismo italiano. Para o autor, a teoria de Maquiavel em última instância conduziria à defesa do homem despidido de suas caracterizações generalistas. O povo, a elite, as classes, os direitos, tudo não passa de mistificações históricas para tentar dar ordem à excepcionalidade da condição humana. O governo, em verdade, pode ser caracterizado apenas como a “maquina maravilhosa capaz de realizar o milagre do equilíbrio entre essas duas forças irreconciliáveis: o povo e o chefe, os governados e quem governa. Se uma parte falhar aos seus deveres cabe à outra o direito de chama-la à ordem pela ação dos indivíduos superiores” (Faria, 1933: 98-99). Assim, é o indivíduo excepcional aquele capaz de construir – ou reconstruir – a unidade entre o povo e o governo; este homem aparece apenas nos “momentos excepcionais”, quando as nações correm perigo de vida e está em jogo o “interesse vital do Estado”, “nem a moral cristã pode condenar” (Id: 102). No limite, tal interesse vital exigiria o “sacrifício do indivíduo pelo bem da pátria” (Id: 103).

Vemos assim como toda a argumentação de Octávio de Faria sobre Maquiavel conduz a um objetivo determinado: legitimar a teoria do homem excepcional. Contudo, não estamos falando de qualquer homem excepcional: ao alcançar a metade da obra, a interpretação de Maquiavel é abandonada em nome do que Faria chama de um “intermezzo mussoliniano”. Aqui, estamos propriamente no ambiente intelectual do fascismo: o capítulo é um esforço de diagnosticar os causadores da crise na civilização ocidental, a exaustão do modelo individualista/liberal/representativo e levantar as condições excepcionais para as quais o modelo político do fascismo é a solução. As ideias de Spengler são utilizadas para descrever a exaustão das formas culturais do “ocidente ptolomaico”, cuja restauração possível, segundo Berdiaeff, é a reconciliação entre o espiritual e o temporal (Id. 119-120). Para Faria, Roma estaria novamente oferecendo a possibilidade dessa conciliação com o fascismo. Se o individualismo moderno é caracterizado pela fragmentação do homem, o Estado fascista é a saída para a reconstrução de um Estado integral. Citando o teórico fascista Alfredo Rocco, Faria afirma que o Estado fascista contém em si o estado liberal, a democracia e o socialismo: ele realiza a liberdade na medida em que é útil à ordem social, realiza

a democracia na medida em que o povo participa e é representado em sua unidade na figura do líder e, por fim, realiza a justiça social redistribuindo as riquezas sem destruir o sistema produtivo como faz o socialismo. Por fim, afirma Faria,

Mussolini também ele é a síntese-individual de todos esses predicados. “Contem” e “supera” tudo o que há de útil no “socialista”, no “democrata”, no “liberal”. Arrancou tudo o que encontrou neles de útil e de valioso. Contem todos eles. Mas superou-os no que lhe pareceu abandonável por ser prejudicial.”(Faria, 1933: 124).

Assim, Mussolini seria “o homem com quem Maquiavel sonhou” (Id: 102). Ele seria capaz, graças às suas qualidades de homem excepcional, de superar a fragmentação do homem moderno, a anarquia do liberalismo e da democracia e a ameaça iminente do socialismo e reconstruir a unidade espiritual e política do ocidente através do comando de um Estado integral.

A ideia de um Estado integral é compartilhada com um amplo conjunto de autoritários no Brasil dos anos 30. A despeito das diferenças importantes, a ideia de que o Estado seja capaz de reproduzir, a partir de mecanismos institucionais como a representação corporativa, uma harmonia social perdida com a artificialidade das instituições liberais une desde autoritários instrumentais como Oliveira Vianna até “autoritários mobilizantes” como Plínio Salgado, Miguel Reale e o próprio Octávio de Faria. Contudo, aqui há uma diferença importante: no caso dos últimos, a defesa de um Estado que reconstrua a harmonia social parte especialmente de um diagnóstico sobre a “decadência espiritual” do mundo moderno. Nesse sentido, a linguagem política do fascismo ofereceria a uma parte importante dos nacionalistas autoritários no Brasil aquilo que seu diagnóstico sobre a crise espiritual e política do mundo moderno demandava como forma de mobilização política: ela não partia de um diagnóstico sociológico das limitações inerentes ao desenvolvimento do moderno no Brasil, como na interpretação de Oliveira Viana e de outros autoritários instrumentais; ao contrário, o Brasil precisaria ser elevado à crise espiritual do ocidente como um todo para justificar a mobilização política em torno do projeto fascista.

O PROBLEMA DA CRISE ESPIRITUAL E AS POSSIBILIDADES DO FASCISMO.

Maria Teresa Sadek, em seu notável trabalho monográfico sobre Octávio de Faria, aponta as conexões profundas entre a obra do autor e a “reação espiritualista” do laicato católico nos anos 20, representada, sobretudo, na obra de Jackson de Figueiredo. Do ponto de vista político, o movimento da reação espiritualista percebe a “nacionalidade como fruto da unidade espiritual. A ausência dela leva ao domínio de facções e, portanto, cria uma situação na qual é alta a probabilidade de revoluções. O Estado, deixando de representar a nação, refletirá interesses particularistas” (Sadek, 1978: 96). O esforço de recristianização da sociedade brasileira operada pelo laicato católico volta-se “contra a autoridade sem Deus” e contra “a revolução sanguinária” (Id.: 98). O pensamento de Figueiredo está construído a partir de uma negação radical da revolução, identificada com o “espírito de negação” contra o “espírito civilizador” representado pela Igreja (Figueiredo, s/d: 12). O nacionalismo de Figueiredo viria pela identificação entre catolicismo e autenticidade nacional, cabendo ao movimento católico resgatar a unidade entre fé e governo e superar a ruptura promovida pelo individualismo, pelo liberalismo e pela democracia.

Se assim é, e se somos a maioria absoluta da Nação, não podemos esquecer, nós católicos brasileiros, e não devemos temer o cumprimento de um dever para com a nossa fé, quando está em jogo o governo temporal da sociedade a que esta fé alimenta e unifica espiritualmente, e sabemos quanto é vantajosa a harmonia dessas duas autoridades na história de todos os povos. E este dever é o de indagarmos, justamente, sobre que base de fé repousam as promessas de cada um dos pretendentes ao mando supremo da Nação (Figueiredo, 1922: 35)

Assim, na visão de Jackson de Figueiredo, a submissão do Estado ao espiritual é evidente. O argumento em nada se distingue da tradição conservadora católica de autores como Joseph de Maistre e Louis de Bonald, para os quais a ruptura revolucionária implica, sobretudo, em separação entre o homem e o indivíduo, entre a unidade soberana e espiritual e o interesse cúpido da burguesia. Bonald, especialmente, em seus escritos sobre a França dos anos 20 e 30 do século XIX, está muito próximo do diagnóstico que Figueiredo faz da República Velha: ela representaria, sob as vestes universalistas do republicanismo, o império dos interesses privados e a dissolução dos laços sociais fundamentais.

Ora, como conciliar então a herança da tradição espiritualista com a apologia do fascismo? É bem verdade que, como já mostramos, ambas partem de um diagnóstico sobre a crise espiritual e moral do ocidente e a dissolução social perpetrada pelo individualismo liberal/burguês, e ambas estão à procura de formas de reorganização e reconstituição da unidade social perdida. A tensão entre apologia do fascismo e fidelidade ao espiritualismo católico perpassa toda a obra de Faria, e fica mais evidente ainda no final de Maquiavel e o Brasil, quando o argumento do autor abandonará brevemente o apelo ao fascismo e fará a defesa da “reforma do homem” como condição prévia à reorganização nacional. É graças à falta de compreensão desta reforma que “as tentativas de ‘regeneração’ já empreendidas falharam, como falhariam as teóricas já apresentadas se as puséssemos em prática, fossem elas as de Alberto Torres, Oliveira Viana, Pontes de Miranda, Plínio Salgado ou de outro qualquer” (Id. 1933: 211). O trecho nos interessa aqui na medida em que demonstra a compreensão de Faria sobre um conjunto de autores identificados com os esforços de “regeneração” ou reorganização social e política da nação. Contudo, ao condicioná-los à necessidade de “reforma do homem” – que em nenhum momento da obra fica exatamente clara do que se trata – Faria submete os nacionalismos brasileiros a um critério espiritual.

Essa demanda de conciliação seria retomada dois anos mais tarde com a publicação de Destino do Socialismo, um esforço de inventariar as origens do socialismo, seus erros e seu futuro. O socialismo seria então mais um signo do mundo de desordem que emerge do individualismo e da ruptura moral promovida pela Reforma. Fundado em um sentimentalismo anárquico, o socialismo se converte em utopismo, um esforço diabólico para destruir a sociedade em nome de um ideal de justiça que submete a força espiritual do homem às necessidades “animais da natureza”. O socialismo seria uma versão utópica, resultado da emergência do “homo oeconomicus” como “retrato fiel dos nossos dias” (Faria, 1933: 26). Seria aqui impossível recuperarmos os diversos argumentos de Faria sobre o socialismo, que vão desde um diagnóstico sobre o agnosticismo secularista do marxismo até uma análise histórica sobre as condições políticas, sociais e econômicas de estabilização da revolução no período pós-17. Gostaríamos aqui de nos deter no final do livro, quando o diagnóstico do destino do socialismo leva Faria retomar o problema do nacionalismo e do fascismo.

Para Faria, se o século XIX, o “estúpido século XIX”, foi o século do liberalismo, o século XX é aquele das revoluções inevitáveis que colocarão fim à sociedade burguesa. O fenômeno democrático, definido por ele como “a invasão das massas no mundo moderno” (Id.: 259), não se pode confundir com a tentativa

socialista de entregar o poder ao proletariado (Id.:260). A invasão das massas é o grande acontecimento que “explica e condiciona a crise básica do mundo moderno” (Id.: 261). Ela é uma potência essencialmente desorganizadora e é justamente a incapacidade de associar o governo da massa e a estrutura política da sociedade que leva à decadência do modelo liberal. O liberalismo é a doutrina por meio da qual os mais fortes (a burguesia) asseguram seu domínio oculto por trás do universalismo do direito (os direitos humanos, o regime representativo, a liberdade de expressão). O principal resultado deste modelo é a “miséria social do proletariado” (Id.: 269). Esta imensa fragmentação, resultado do individualismo e do predomínio dos interesses privados, despiram o Estado liberal do “apoio da força, para invocar a justiça” (Id.: 1973). A justiça pressupõe acima de tudo capacidade de ação contra o mal, e a força é o meio de ação. A liberdade liberal produz a livre convivência do mal em suas diversas formas – anarquia social, interesses privados, ateísmo, utopias revolucionárias. “O medo da responsabilidade do castigo paralisava a justiça e entregava o mundo aos mais ousados” (Id.: 274). As fontes de Farias neste argumento não poderiam ser outras: de Maistre, Bonald, Maurras. Ele dá continuidade ao argumento “decisionista” dos reacionários católicos: o Estado moderno representa a fragmentação social e política e, portanto, a destituição da autoridade.

É a partir dessa desordem que parte o socialismo, capaz de mobilizar as massas ao oferecer uma alternativa que superaria a pauperização do proletariado e dotariam-na de protagonismo político. Porém, o socialismo é universalista como o liberalismo burguês: as condições de possibilidade de sua vitória pressupõem a “união dos proletários de todos os países debaixo da bandeira única da revolução” (Id.: 294). A verdadeira alternativa à crise da sociedade liberal não estaria nas promessas do socialismo, mas sim no nacionalismo, que oporia à luta de classes a solidariedade social compreendida como o equilíbrio entre as classes e à crença no fim do Estado a profissão de fé de sua necessidade para a construção do equilíbrio social (Id.:296).

Depois, muitos séculos depois, uma vez rompido o equilíbrio cristão, o pensamento dos dois grandes realistas políticos do início do mundo moderno, Machiavel e Hobbes – teórico do chefe forte e teórico do estado forte. Mais próximos, já na base das reações ao individualismo liberal e socialista: Sismondi e Dupont White – e com Hegel o ponto culminante do estatismo no XIX século. Por outro lado Müller e Fichte – e com List a mais pura expressão do nacionalismo na Alemanha do século XIX, cujos desvios pan-germanistas não cabe aqui explicar. Em outro caminho, à sombra da autoridade da Igreja, De Maistre e De Bonald, De Mun e la Tour du Pin, todo o tradicionalismo católico e todo solidarismo católico, cuja expressão máxima vai ser a figura de Leão XIII no fim do século. Ao lado desse pensamento mais preocupado da justiça social teórica que das suas possibilidades de realização na terra, o nacionalismo sentimental de Barrès e hoje todo o movimento da “Action Française”, o grande pensamento político de Maurras. Reunindo o que há de melhor nessas teorias, fundindo numa só doutrina: nacionalismo, estatismo e solidarismo, surge enfim Mussolini, o fascismo italiano e a ideia fascista como solução universal” (Id.: 279).

Assim, o esforço de conciliação entre o espiritualismo católico, os nacionalismos e o fascismo é concluído com a ascensão de Mussolini e do fascismo italiano. Ele dá o modelo do “movimento que vem restabelecer o poder do Estado” e recuperar a “visão integral do homem” (Id.: 310). Aqui, Octávio de Faria atravessa a fronteira diante da qual se deteve em Maquiavel e o Brasil: a regeneração espiritual do homem está submetida à concepção política de um Estado reorganizador; o autor afasta-se do conservadorismo tradicionalista e afirma a “revolução conservadora”. Assim, não só o espiritualismo tradicionalista está submetido ao

modelo fascista, mas o próprio nacionalismo culmina com a forma política fascista: “assim como o fascismo italiano proveio da realidade italiana, cada novo ‘fascismo’ deverá provir da realidade íntima do país onde se forma” (Id.: 310).

Sadek também diagnostica esse movimento no pensamento de Octávio de Faria (Sadek, 1978: 159). Contudo, em sua interpretação, o autor faria o “caminho de volta”. O período entre a publicação de *Destino do Socialismo* (1933) e *Cristo e César* (1937) seria marcado não só por uma série de críticas ao elemento “mobilizador” do integralismo – o que seria sinal, segundo Sadek, de um elitismo que dificultaria a formulação de soluções reais de mobilização política -, mas também pelo lento afastamento de Faria com relação ao laicato católico que se aproximaria efetivamente do integralismo, como demonstra os vários escritos de Alceu Amoroso Lima na revista *A Ordem* intitulados “Catolicismo e Integralismo” (Id.: 167). Porém, o movimento de Faria, menos do que uma negação do fascismo, é um esforço de recolocar a prioridade sobre o “elemento espiritual” do conflito entre reorganização do homem e reorganização da sociedade. O fascismo é César (Faria, 1937: 124), ele é o responsável por recolocar as condições para que o homem possa buscar a Cristo. O livro, portanto, não é mais do que um esforço de adequar as características do fascismo aos critérios de um “bom cristão”, reforçando a dimensão espiritual da crise.

Nosso esforço aqui não é o de recuperar o sentido integral da obra de Octávio de Faria, trabalho feito com excelência por Maria Tereza Sadek, mas recuperar o autor como um elemento importante para a compreensão do sentido geral que a linguagem política do fascismo ocupava nos anos 30 no Brasil. Na medida em que nos afastamos da ideia de “obra” como um todo fechado objeto de compreensão hermenêutica do pesquisador e nos aproximamos de uma perspectiva que pretende recuperar e compreender as linguagens políticas a partir de seu contexto⁶, cabe menos discutir a “forma final” da obra de Faria – se fascista ou conservadora “espiritualista – e mais sinalizar, como buscamos fazer, o sentido que o fascismo tinha como forma política sob a qual deveria estar submetido a ordem espiritual e a crítica nacionalista. Nesse sentido, a obra de Octavio de Faria é parte de um conjunto com o integralismo – movimento do qual, como mostra Sadek (1987: 164) ele não participou e mesmo criticou, sem negar suas afinidades intelectuais – que recoloca o problema da crise espiritual trazido pelos tradicionalistas católicos e a crítica nacionalista à desordem nacional, submetendo ambos à forma política do autoritarismo fascista.

OS USOS DO FASCISMO NO INTEGRALISMO BRASILEIRO

Mais evidente do que na obra de Octávio de Faria, na obra de Plínio Salgado, *O que é o integralismo?* (1935), *Despertemos a Nação* (1935) e especialmente em *Psicologia da Revolução* (1933), percebemos a submissão do espiritualismo católico a um ideal político nacionalista autoritário. O primeiro esforço de Plínio é recolocar a Revolução Brasileira no sentido da Revolução Universal (Salgado, 1935: 9). Em uma das melhores sínteses de sua obra, *Psicologia da Revolução*, Plínio reposiciona o vocabulário “progressista” de forma a adequá-lo a uma concepção integral da história. Conceitos como progresso, revolução e perfectibilidade (que seriam negados por um tradicionalista como Jackson de Figueiredo) são recuperados por Plínio para traçar as “leis imprescritíveis” da história, das quais o “herói” não é senão o “intérprete oportuno na hora da ruptura” (Id.: 11). A revolução é um movimento restaurador, ela recoloca a história no sentido ideal e trabalha para “recompor o equilíbrio perdido” (Id.: 16), ela é “o transito de uma posição de equilíbrio para uma nova condição de equilíbrio” (Id.: 31) Revolução e crise, portanto, são conceitos análogos. Caberia então inventariar os “erros” das “grandes revoluções” apontadas por Plínio (a Reforma, o humanismo e a

6 A crítica da mitologia da hermenêutica da “obra” encontra-se em Skinner, Quentin. “Meaning and understanding in the history of ideas”. In: *Vision of Politics I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Revolução Francesa, por exemplo), e não negar o caráter essencial das revoluções em sua filosofia da história.

É importante ressaltarmos esse esforço de “conciliação” com a modernidade operado por Plínio. Ele não reproduz a lógica do conservadorismo católico, reformulando o passado medieval e convertendo-o em uma referência mítica para a negação da política moderna; ao contrário, a “concepção integral” do homem não poderia ter sido realizada na Idade Média, na medida em que “as forças econômicas não estavam realmente integradas na Nação” (Id.: 23). Mais uma vez o nacionalismo como essência da realidade política reaparece; a concepção integral do homem pressupõe o nacionalismo como meio necessário de reordenação social, econômica e política. O recurso para operar essa integração não poderia ser outro: “o Estado é a Nação. É o ordenamento jurídico das forças nacionais” (Id.: 57), e continua, mais adiante:

A nação desenvolve-se, expandindo-se em todas as direções – no plano econômico, no plano intelectual, no plano moral. E o Estado, que deve traçar uma finalidade a esses movimentos, não pode deixar ultrapassar-se e dominar-se. As energias da Sociedade Nacional desencadeiam-se em luta constante: o Estado precisa acompanhá-las na sua evolução, dirimindo os conflitos e impondo justos limites” (Id.: 58).

O Estado, portanto, é a realização e estabilização da Revolução; enquanto a segunda representa a “fase destrutiva” dos processos históricos, o primeiro é a “fase construtiva” (Id.: 61). Citando o teórico fascista Alfredo Rocco, Plínio afirma que o Estado revolucionário deve, ao mesmo tempo, constituir um novo sistema de direito público e um novo espírito do povo (Id.: 66). Para ele, o conceito de Estado revolucionário não é aquele do materialismo histórico, fruto de uma concepção que pressupõe as formas materiais como constituidoras de grupamentos sociais (classes) em conflito; ao contrário, o conceito de Estado tem que ser forçosamente ético (Id.: 63).

A teoria do “Estado ético” do integralismo é melhor desenvolvida por Miguel Reale, jurista e ideólogo de relevo no partido. Para Reale, a democracia é a “expressão mais alta do ideal político”, é a forma de a humanidade obedecer apenas a si mesma (Reale, 1934: 60). Corrompida pelo individualismo liberal e pelo capitalismo burguês, a democracia nega a possibilidade de integrar o homem em uma unidade política, material e espiritual em torno de um ideal de nação. O “fenômeno fascista” (Id.: 135) seria a superação dessa desordem. Assim, o Estado integral fruto do movimento fascista seria a união de diversos elementos, quais sejam: (1) *o socialismo sindicalista*, salvo de suas determinações puramente econômicas e de sua função como “instrumento de partido e de classe”, e transformado em parte do “organismo geral do Estado” (Id.: 136). (2) *a doutrina do direito objetivo*, que pretende superar o “direito liberal”, fenômeno abstrato e vazio e sem garantias efetivas (Id.: 141), condicionando o exercício do direito à existência real do “homem cívico” às funções orgânicas do Estado. (3) *a teoria e a técnica da violência*, apresentada não como fim, mas como meio no qual, citando Octavio de Faria, “a força se coloca do lado do direito” (Id.: 143). (4) *O Estatismo*, forma de governo que pertence ao povo, “mas não ao povo em massa, e sim ao povo organizado em uma unidade superior, em um indivíduo consciente do seu saber e de seu querer” (Id.: 154). Este último elemento ressalta as distinções entre o fascismo e o conservadorismo tradicionalista: para Reale, se homens como Bonald e de Maistre acertaram no diagnóstico de que a revolução inaugurava a era do “individualismo anarquista”, porém não foram capazes de “reconhecer as grandes conquistas efetuadas no decorrer do século das Luzes” (Id.: 145). Os méritos da Revolução Francesa estavam em reconhecer os direitos do homem como homem, a despeito de seu “dogmatismo jusnaturalista”, reconhecer a nação como corpo soberano no organismo do Estado,

reconhecer a necessidade de submissão dos aspectos econômicos, éticos, etc, à política do Estado e, por fim, realizar a ideia de igualdade perante a lei (Id.: 146). (5) *O nacionalismo e o socialismo*, negação, ao mesmo tempo, do internacionalismo burguês, negação do princípio da nacionalidade e do internacionalismo claudicante do marxismo, incapaz de alcançar o “significado ético” que mobiliza efetivamente o proletariado (Id.: 164). (6) *O solidarismo*, fonte de “cooperativismo integral”, que se integrará no Estado, através do sistema de cooperativas e do sindicalismo (Id.: 169).

A essas características Reale chama de “razões históricas e sociais do fenômeno fascista” ou “a doutrina de Mussolini” (Id.: 172), “rumo seguro para o Estado integral” (Id.: 176). É esta unidade entre moral, política e economia que se realiza no Estado fascista, que se opõe às concepções tradicional e naturalista da sociedade. O Estado integral, portanto, não é o resgate da ordem tradicional, hierárquica e religiosa, que organizava a vida antes da Revolução, ou seja, ele não é um tradicionalismo, a despeito de suas afinidades teóricas evidentes; da mesma forma, ele não é fruto de concepções do homem natural e de seus direitos, que redundaram no estado liberal, pois o indivíduo é livre na medida em que realiza os fins sociais de sua existência, o indivíduo é uma realidade de fato e de direito, mas ele é o meio que se realiza através de uma sociedade orgânica e integral (Id.: 184). Reale reproduz aqui o mesmo argumento que encontramos em Otvário de Faria: o indivíduo do fascismo é o homem, “como diz Mussolini, em função do processo espiritual, ao qual ele concorre, no grupo familiar e social, na Nação e na História” (Id.: 186).

“Estado ético”, “homem integral” e “nação” compõem, assim, o vocabulário conceitual do integralismo, um esforço de oferecer uma alternativa à “decadência espiritual” do ocidente por meio de uma reconstrução total dos fragmentos da vida humana numa unidade imaginada, repensada no Estado como esfera totalizante da vida humana. A este modelo teórico Ricardo Benzaquen chama de “totalitarismo” dos integralistas. O totalitarismo não se confunde com as diversas formas autoritárias de Estado, pois é pensado como a forma mais perfeita de democracia, superando o modelo liberal e realizando-se pela identidade entre a vontade soberana do povo e a sua representação-encarnação na figura do líder. “A relação entre líder/massa está muito longe de importar numa diminuição compulsória do sentido democrático da proposta totalitária. Note-se, porém, que a reafirmação deste sentido não implica, de forma nenhuma, na vinculação de toda a tradição democrática e/ou revolucionária a uma perspectiva totalitária” (Benzaquen, 1987: 90). Assim, o fascismo brasileiro não se limita à crítica das incompletudes da realização da modernidade liberal no país, propondo uma saída autoritária como instrumento de maximização da eficiência estatal para solucionar o “passivo de modernidade” na periferia. O esforço do integralismo e de leituras fascistas no Brasil é integrar a desordem brasileira à grande desordem do mundo, assimilando o modelo fascista como uma alternativa global à decadência da modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA UMA MORFOLOGIA DOS AUTORITARISMOS BRASILEIROS.

Quando publica no Brasil seu texto *A Práxis Liberal no Brasil* em 1978, Wanderley Guilherme dos Santos está motivado pelo desafio de entender os problemas inerentes à aplicação de um modelo social e político orientado pelo predomínio do mercado e do modelo liberal de representação em um contexto nacional inserido na periferia da modernidade capitalista. A ideia da existência de um tipo de intelectual crítico que ele chama de “autoritários instrumentais” surge em contraste, por um lado, com os defensores daquele modelo, os idealistas utópicos, mas não apenas contra eles. Wanderley distingue um outro tipo de autoritarismo que, segundo ele, seria caracterizado pela manifestação “a favor de formas não democráticas de governo com base em diferenças naturais entre os homens” (Santos, 1978: 87). Segundo o autor, o integralismo teria

introduzido na linhagem do pensamento brasileiro um toque de “naturalismo”, ou seja, a ideia de que é a existência de desigualdades naturais que limitam a capacidade de participação e, portanto, autorizam a existência de um Estado tutelar operado por uma elite dotada de capacidades especiais. Em outro texto, em *Paradigma e História* (1978), Wanderley aponta a indistinção sobre os diversos tipos de autoritarismo presentes em interpretações como a de Edgard Carone e Héglio Trindade, produzindo confusão quando se relaciona autoritarismo e ideologias de direita.

Logo ao iniciar-se o capítulo em que analisa a ascensão referida, diz: “A influência da expansão das ideias fascistas europeias faz da década de 30 no Brasil um período de ascensão de ideias radicais da direita”. Desde logo convém advertir que o título do capítulo se refere a ideias autoritárias, agora identificadas a ideias radicais de direita, e logo a serem identificadas como “literatura antiliberal”. Quer dizer, para Trindade não há distinção entre ideias antiliberais, autoritárias e radicais de direita. Elas são *cotermini*, isto é, denotam precisa e exatamente as mesmas coisas para Trindade e, por isso, ao longo do capítulo, sem pressentir qualquer dificuldade analítica, trata como equivalentes, enquanto antiliberais, quer dizer, enquanto autoritários, isto é, enquanto radicais de direita, Plínio Salgado, Virgínia Santa Rosa, Octávio de Faria, Afonso Arinos de Melo Franco, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral, e muitos outros. E por que não? Se todos os autoritários, todos os antiliberais (que, diga-se logo, não quer dizer necessariamente a mesma coisa), são radicais de direita, então, na época de 1930, de acordo com a visão analítica de Trindade, só não eram radicais de direita os que propunham a reconstitucionalização do país, eleições como antes e o jogo de poder *comme d’habitude*, isto é, precisamente à parte da oligarquia autoritária e conservadora que havia sido alijada do poder (Santos, 1978: 48).

Se a crítica de Wanderley sobre a necessidade de produzir distinções conceituais mais precisas que ajudassem a distinguir os diversos tipos de autoritarismo brasileiros permanece relevante ainda hoje, sua caracterização nos parece insuficiente para descrever as especificidades do movimento integralista e do fascismo brasileiro no geral, especialmente se partirmos de sua complexa relação com a recepção de ideias e linguagens políticas no contexto da crise do liberalismo no pós-primeira guerra. Em ambos os textos acima citados, Wanderley insiste que os integralistas também têm como objetivo a “promoção da ordem burguesa” (Id.: 45) mas fundada em uma “exacerbação dos conceitos éticos” através da regeneração da elite política. O “verdadeiro” processo de democratização da sociedade seria, para os integralistas, uma “regeneração da ética social”. O elitismo de homens como Plínio Salgado, para Wanderley, estaria calcado na crença em uma desigualdade natural entre os homens comuns e os mais capazes, base para o autoritarismo. Em uma nota ao texto, Wanderley sugere que a investigação dessa dimensão “moralista e subjetivista” do integralismo seria uma ponte para explorar as conexões do movimento brasileiro com sua inspiração, o fascismo europeu.

Ora, se seguirmos os mesmos critérios de Wanderley, quando avaliou criticamente a obra de Héglio Trindade, podemos dizer que as características do integralismo e das variantes fascistas do autoritarismo de extrema-direita no Brasil mencionadas por ele não são suficientes para determinar sua especificidade enquanto um tipo de autoritarismo distinto; em verdade, as características esboçadas acima por Wanderley não são suficientes para distinguir o autoritarismo fascista de um conservadorismo tradicionalista autoritário. Se é bem verdade que o autoritarismo fascista no Brasil opera por um esforço de recuperação da “dimensão ética” da política – bem entendido, ética no sentido de uma identidade entre ordem política e a esfera dos valores, o que eles

chamam de concepção “integral” do homem -, este movimento não se dá apenas pela pedagogia das elites políticas, mas por um redimensionamento da própria relação entre Estado e sociedade civil, integrando ambas as esferas em uma unidade compreendida como o ponto ideal da representação. As elites políticas aperfeiçoadas pela pedagogia fascista não são senão o instrumento de produção dessa unidade, cujo modelo mais perfeito é o do Duce, do homem providencial, do “sonho de Maquiavel”, como queria Octávio de Faria. A caracterização de Wanderley perde justamente o elemento “mobilizante” do fascismo brasileiro, ou seja, a ideia de que a “revolução” regeneradora dar-se-á por uma reintegração positiva da sociedade civil mobilizada no Estado, mediada por instrumentos “orgânicos” como a representação corporativa. Esta dimensão “totalitária” do fascismo, como já mostramos, é distinguida com grande competência no trabalho de Ricardo Benzaquen, mostrando que o integralismo está sustentado por ideias de representação e de democracia apresentadas como alternativa à desordem da democracia liberal. Foram essas características distintivas que procuramos explorar no presente artigo, tomando o conceito de fascismo como “fio condutor” de linguagens políticas com um fundo teórico comum nos anos 30.

Caberia, por fim, buscarmos responder à pergunta que nos colocamos na introdução deste trabalho: seria o autoritarismo fascista no Brasil uma forma “hipercorreta” de nacionalismo? Ou seja, seria ele mais um modo de transposição de ideias cêntricas para o contexto periférico, buscando subjugar as condições objetivas do nacional a uma ideologia “transportada”? Se retornarmos à caracterização de Guerreiro Ramos, saberemos que “ideias seminais são sempre importadas” tanto por hipercorretos quanto por paradigmáticos críticos, distinguindo-se, efetivamente, na forma como utilizam-na: se como “súmula de paradigmas de ação” ou como “elemento subsidiário para qualificar o empreendimento formativo da sociedade brasileira” (Ramos, 1982: 619). No sentido dicotômico clássico entre paradigmáticos críticos e hipercorretos, distinção cujos critérios se reproduzem no par autoritários instrumentais e idealistas utópicos e que, em ambos os casos, reproduzem uma lógica de “realistas” e “idealistas”, não há dúvidas que os fascistas brasileiros estariam incluídos na segunda categoria: seu nacionalismo está submetido ao diagnóstico filosófico e à forma política das diversas variantes do fascismo europeu e, como bem lembramos anteriormente, o nacionalismo como ideologia nos autores aqui trabalhados antecede ao conteúdo propriamente nacional dessa ideologia. Contudo, buscamos neste artigo algumas distinções que, sem negar a fecundidade dos pares distintivos de categorias formulados por Guerreiro Ramos e Wanderley Guilherme dos Santos, nos ajudariam a trazer mais complexidade para a compreensão da diversidade ideológica do pensamento político brasileiro.

Assim, mais do que auferir a proximidade ou a distância do conteúdo de determinadas ideologias com relação à dimensão “crítica” da realidade nacional, como fazem Guerreiro e Wanderley, ou então averiguar a maior ou menor fidelidade do conteúdo ideológico das expressões do fascismo brasileiro com relação ao europeu, como faz Trindade, o exercício mais fecundo nos parece procurar como a presença de determinadas linguagens políticas articulam-se e modificam concepções centrais para a compreensão dos conceitos políticos modernos, como faz Benzaquen ao compreender o integralismo à luz das articulações entre democracia e representação operadas pelas linguagens fascistas, e as transformações que implica pensar a linguagem política moderna à luz da sua recepção em contextos periféricos como o Brasil. Nesse sentido, como mostraram recentemente Cristina Buarque de Hollanda e Ivo Coser, mais do que distinguir entre realismos e idealismos, o exercício mais fecundo para compreender o pensamento político brasileiro seria averiguar os diversos “desdobramentos normativos” presentes na relação entre transposição de ideologias e realidade nacional (2016: 932).

Para concluir com uma nota final poderíamos dizer que o caracteriza distintamente a tradição do autoritarismo instrumental é, por um lado, a “nacionalização” do sentido do moderno, ou seja, a crença de que

as sociedades apresentam formas distintas de desenvolvimento, e por outro, a crença no caráter transitório do estado autoritário, ou seja, sua mobilização como instrumento de “aceleração” do processo de modernização. O que há de distinto do autoritarismo instrumental para as diversas formas de autoritarismo brasileiras é que ele estaria dotado de mais instrumentos para superar a distância entre modelos políticos e a “realidade” nacional. Esta ambição, como bem mostrou Sadek, esta na raiz do ataque aos idealismos promovida por autores como Oliveira Viana:

Nesta formulação o problema estaria menos na cópia propriamente dita do que na maior ou menor distância entre o copiado e o chamado “Brasil real”. As condições reais é que deverão nortear a imitação, e portanto, capacitar-nos para julgá-la. Quando se deixa de considerar aquelas condições, tem-se, como consequência, uma total inadequação entre o que foi importado e a realidade. O que torna as propostas políticas louváveis ou censuráveis, portanto, não é a importação ou não de ideias, mas a devida consideração dos fatos concretos (Sadek, 1978: 28).

O que a autora pretende sugerir, em outros termos, é que em alguma medida todos os modelos teóricos são transposições de teorias e ideologias formuladas nos centros intelectuais e espirituais de um modelo global sustentado pela lógica do centro-periferia⁷. Contudo, o paradigma que está por traz do esforço em classificar as cópias como “boas” e “más” é a crença que algumas delas seriam mais ou menos “científicas”, enquanto as demais seriam expressões de ideologias (Id.: 28). A ambição científica visa, sobretudo, afirmar-se como o instrumento mais adequado para a compreensão do real.

O paradigma científico, portanto, seria a expressão do realismo contra os idealismos ideológicos. Na raiz de distinções como autoritários instrumentais e idealistas utópicos ou a de pragmáticos críticos e hiper-corretos encontra-se uma ideia de consciência nacional que permanece latente ao longo da história nacional e que, em determinados autores privilegiados, emerge e é capaz de avançar criticamente. Ao fim, os pares conceituais deste tipo funcionam menos como um instrumento morfológico para distinguir com clareza os diversos tipos de autoritarismos brasileiros e mais como um critério para selecionar o que há de “virtuoso” em certos tipos de autoritarismo, buscando desvendar uma consciência crítica latente mais próxima do paradigma “científico” de uma ciência política capaz de lidar criticamente com o dado nacional. Para superar a insuficiência do conceito de realismo e suas variantes (autoritarismo instrumental e hipercorreção) como busca dessa “consciência crítica adormecida” seria preciso uma morfologia do autoritarismo brasileiro que superasse o binarismo e explorasse as conexões entre concepções distintas de nação, as formas de Estado derivadas dela, as linguagens políticas utilizadas para mobilizar certos discursos ideológicos e suas fontes. Este último critério orientou nosso esforço neste artigo para distinguir a especificidade histórica da presença da linguagem fascista no pensamento político autoritário dos anos 30.

7 O problema da relação centro-periferia para compreender o pensamento político brasileiro encontra-se melhor desenvolvido em Lynch, 2013a; Cassimiro, 2017.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Martins de (1932). *O Brasil Errado*. Rio de Janeiro: Schmidt editor.
- BENZAQUEN de Araújo, Ricardo (1987). *Totalitarismo e Revolução. O Integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.
- BERDIAEFF, Nicoláu (1936). *Uma Nova Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- CARONE, Edgard (1978). *A Segunda República (1930-1937)*. Rio de Janeiro: Difel.
- CASSIMIRO, Paulo Henrique P. (2017). Para uma história conceitual do liberalismo e do conservadorismo brasileiros no século XIX: temas centrais, problemas de recepção e reflexão periférica. Anais do 9º Congresso da ALACIP. Disponível em: <http://www.pt.congressoalacip2017.org/site/anaiscomplementares2#P>
- FARIA, Octávio de (1937). *Cristo e Cesar*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____ (1933). *Destino do Socialismo*. Rio de Janeiro: Ariel Editora.
- _____ (1933). *Machiavel e o Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira..
- _____ (1932). “O Nacionalismo no Brasil”. *Revista Política*. Vol. 2.
- FIGUEIREDO, Jackson de (1922). *A Reação do Bom Senso. Contra o Demagogismo e a anarchia Militar*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil.
- GAUCHET, Marcel (2007). *La Crise du Libéralisme (1880-1914)*. Paris: Gallimard.
- HOLLANDA, Cristina Buarque de; COSER, Ivo (2006). Realismos Autoritário e Liberal: Aspectos sobre a Imaginação de Representação Política em fins do século XIX e Principios do XX. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 59, nº3, 2016, pp. 903 – 946.
- LAMOUNIER, Bolivar. (1982). Comentários. In: A Revolução de 30: Seminário internacional. Brasília, Ed. UNB.
- _____ (2006). Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação. In: Boris Fausto (org.). *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III: O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- LYNCH, Christian E. C (2013a). Por que pensamento e não teoria?: a imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *Dados* (Rio de Janeiro. Impresso), v. 56, p. 727-767, 2013a.
- _____ (2013b). A institucionalização da área de pensamento político brasileiro no âmbito das ciências sociais: a pesquisa de Wanderley Guilherme dos Santos revista (1963-1978). In: *Otávio Soares Dulci. (Org.). Leituras críticas sobre Wanderley Guilherme dos Santos*. 1ed. Belo Horizonte: UFMG/ Perseu Abramo, p. 11-63.

- LYNCH, Christian E. C (2015). *Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955)*. Cadernos do CRH, Salvador, v. 28, n. 73, p. 27-45, Apr.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi(1982). *As Raízes da Ordem: os intelectuais, a cultura e o Estado*. In: A Revolução de 30: Seminário internacional. Brasília, Ed. UNB.
- _____ (1983). *O Romance e o Pensamento Político nos anos 30*. In: PORTELA, Eduardo (org.). *O Romance de 30 no Nordeste*. Fortaleza: PROED.
- MATA, Sérgio (2016). “Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em *Raízes do Brasil*” *Revista Brasileira de História*. São Paulo.
- RAMOS, Alberto Guerreiro (1982). A Inteligência brasileira da década de 1930 à luz da perspectiva de 1980. In: A Revolução de 30: Seminário internacional. Brasília, Ed. UNB.
- _____ (1960). *O Problema Nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Saga.
- REALE, Miguel (1983). *Obras Políticas: Primeira Fase (1931-1937)*. Brasília: Ed. UNB.
- _____ (1934). *O Estado Moderno. Liberalismo. Fascismo. Integralismo*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- RICUPERO, Bernardo (2004). *O Romantismo e a idéia de Nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes.
- SADEK, Maria Tereza Aina (1978). *Machiavel, Machiavéis: A Tragédia Octaviana*. São Paulo: Símbolo.
- SALGADO, Plínio (1937). *A Doutrina do Sigma*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1937.
- _____ (1935). *Despertemos a Nação*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1935.
- _____ (1933). *Psicologia da Revolução*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- SANTA ROSA, Virgínio (1932). *A Desordem. Ensaio de Interpretação do Momento*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor.
- SANTOS, Wanderley Guilherme (1967). “A Imaginação Político-Social Brasileira”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, nos 2/3, pp. 182-193.
- _____ (1978). *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. Rio de Janeiro, Duas Cidades.
- _____ (1996). “Preliminares de uma Controvérsia Metodológica”. *Revista Civilização Brasileira*, nos 5-6, pp. 77-94.

SANTOS, Wanderley Guilherme (1970). “Raízes da Imaginação Política Brasileira”. DADOS – Revista de Ciências Sociais, no 7, pp. 137-161.

SODRÉ, Alcindo (1932). *A Gênese da Desordem*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor.

SPENGLER, Oswald (1982). *A Decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

STERNHELL, Zeev (1978). *La Droite Révolutionnaire. Les Origines françaises du fascisme (1885-1914)*. Paris: Seuil.

TRINDADE, Hélió. A Ideologia Integralista nos anos 30: Problemas metodológico e histórico. In: A Revolução de 30: Seminário internacional. Brasília, Ed. UNB, 1982.

_____. *A Tentação Fascista no Brasil. Imaginário de dirigentes e militantes integralistas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016.

_____. *Integralismo. O Fascismo Brasileiro na década de 30*. Rio de Janeiro: Difel, 1979.

_____. “Integralismo. Teoria e Práxis política nos anos 30”. In: FAUSTO, Boris (Dir.). História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III. O Brasil Republicano. Volume 10. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.