

Artigos Publicação Contínua

O Pós-liberalismo Americano: uma interpretação voegeliniana de *Why Liberalism Failed*, de Patrick Deneen

American Postliberalism: a voegelinian interpretation of Patrick Deneen's *Why Liberalism Failed*

Nickolas Martins Bittencourt^I 
Marize Schons^{II} 

^IUniversidade Federal de Santa Maria , Santa Maria, RS, Brasil

^{II}Universidade Federal do Rio Grande do Sul , Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O presente trabalho esforça-se por estudar o pós-liberalismo em sua vertente americana, particularmente tomado pela obra *Why Liberalism Failed*, de Patrick Deneen, a partir de uma abordagem voegeliniana, centrada na relação entre experiência e símbolo. Partiu-se da exploração dos símbolos próprios da substância/forma política americana conforme historicamente desenvolvidos, dos puritanos aos Founding Fathers, para compreender como a questão substancial sobre a qual o pós-liberalismo surge, trazida à tona por autores comunitaristas como Alasdair MacIntyre e por pós-liberais como John Milbank, se manifesta na tradução política realizada por Deneen no ambiente americano. Optou-se por analisar Deneen na sua crítica ao liberalismo em três dimensões: seu diagnóstico histórico, a relação individualismo-estatismo, e a crítica à democracia liberal. Conclui-se que o pós-liberalismo deneeniano é uma tentativa de reafirmação da experiência clássico-cristã que falha em sua proposta ao acabar operando como uma continuidade tensionadora da experiência moderna com vocabulário que lhe é oposto.

Palavras-chave: Pós-liberalismo; Eric Voegelin; Patrick Deneen; Liberalismo; Tradição política americana

Abstract

This paper aims to examine postliberalism in its American variant, particularly as articulated in *Why Liberalism Failed* by Patrick Deneen, through a Voegelinian framework centered on the relationship between experience and symbol. It begins with an exploration of the symbols proper to the American political substance/form as historically developed, from the Puritans to the Founding Fathers, in order to understand how the underlying substantive question from which postliberalism emerges, brought to the fore by communitarian authors such as Alasdair MacIntyre and postliberals such as John Milbank, manifests itself in the political translation carried out by Deneen within the American context. Deneen's critique of liberalism is analyzed in three dimensions: his historical diagnosis, the relationship between individualism and statism, and his critique of liberal democracy. The paper concludes that Deneen's postliberalism constitutes an attempt to reaffirm the classical-Christian experience which ultimately fails in its proposal, insofar as it operates as a tension-bearing continuity of the modern experience while employing a vocabulary opposed to it.

Keywords: Postliberalism; Eric Voegelin; Patrick Deneen; Liberalism; American political tradition

INTRODUÇÃO

A terra da modernidade *par excellence*, os Estados Unidos da América, cuja evocação traz imediatamente à mente termos como democracia liberal, individualismo, capitalismo, direitos civis, contrato e afins, apresentou mudanças significativas nas últimas décadas; a consolidação dessa sua identidade moderna durante a Guerra Fria, cristalizada no termo *ocidente* e no seu papel de defesa dessa pretensão civilizadora, ainda que temporalmente antecedida por não menores intenções, agora parece menos óbvia num cenário de fragmentação da política internacional.

Um dos maiores indicativos disso parece ser o surgimento do *pós-liberalismo*: apesar de não poder ser um termo atribuível a um corpo unificado de movimentos políticos, doutrinas, símbolos ou organizações institucionais ou partidárias, que uma de suas ramificações erga-se a partir de uma ordem política clássica, de raízes aristotélicas e mesmo tomistas, e que ganhe significativa força no contexto político superficial, parece indicar uma mudança substancial nos rumos americanos¹.

Dois fenômenos sustentam essa intuição: o primeiro trata, ainda em 2016, da eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos e o conjunto de

¹ O uso do termo "americano" segue estritamente a forma vocabular pela qual a discussão política nos Estados Unidos da América se dá, remetendo, portanto, a esse contexto de identidade.

reações a essa vitória, e o segundo do imenso sucesso do livro do pós-liberal Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*. Quanto ao primeiro, as reações negativas abundam: o *New York Times* (Flegenheimer; Barbaro, 2016) leu a vitória do Republicano como o resultado de uma campanha populista e polarizadora, representante de um ataque às instituições e aos ideais da democracia americana; noutro veículo de notícias (Goldmacher; Schreckinger, 2016), Trump é perfilado como a liderança de uma classe trabalhadora branca revoltosa, que visava mudanças drásticas. Barry Posen (2018), em artigo à *Foreign Affairs*, destaca que Trump se afasta da hegemonia liberal, a qual *"was liberal in that the United States sought to transform the international system into a rules-based order regulated by multilateral institutions and transform other states into market-oriented democracies freely trading with one another"*, a partir do momento em que abandonou a exportação da democracia e aderiu à hegemonia iliberal ao abster-se do multilateralismo (Posen, 2018).

Em suma, a tonalidade geral daqueles que participam e mantêm a ordem política liberal é a de uma reação à mudança perpetrada pela administração de Trump, a qual tenta entender a nova ordem política a partir do vocabulário e das bases teórico-conceituais da antiga, deixando-se passar elementos importantes dos movimentos intelectuais e políticos que convergiram para a nova ordem política dos últimos dez anos cuja expressão interessante foi o curto manifesto *Against the Dead Consensus*, assinado por nomes como Sohrab Ahmari, Jeffrey Blehar, Patrick Deneen, Rod Dreher, Pascal-Emmanuel Gobry, Darel Paul e C. C. Pecknold, dentre outros, cuja interpretação principal acerca da eleição de 2016 é a de que nela *"laid bare profound but long-hidden ideological divisions among America's conservative intellectuals"* e, portanto, *"there is no returning to the pre-Trump conservative consensus that collapsed in 2016"* (Ahmari, 2019).

Uma das principais manifestações dessa transição é o livro *Why Liberalism Failed* (2018), de Deneen, que afirma: *"Today, 70 percent of Americans believe that their country is moving in the wrong direction, and half the country thinks its best days are behind it"*, e que *"nearly every one of the promises that were made by the architects and creators of liberalism has been shattered"* (2018, p. 2). A crítica de Deneen sustenta-se em vários campos: no

campo político, se de um lado o liberalismo prometia abolir os privilégios da velha aristocracia em nome da liberdade, doutro ele promove uma elite antiaristocrática talvez ainda mais perniciosa (2018, p. 7); no campo educacional, as novas gerações veem cada vez mais minguar os ideais da *liberal education* em substituição pela economicização da educação, em que ela ou é economicamente prática, com foco em empregos de alta qualificação, ou não é considerada propriamente educação (2018, p. 12); no campo científico e tecnológico, se de um lado o projeto moderno constituía-se como o esforço de dominar a natureza, libertando o homem de sua tirania e subjugando-a a seu proveito, agora é esse próprio projeto moderno de ciência que subjuga o homem, define suas crenças e altera sua vida, onde as promessas da tecnologia de abolir os limites do tempo, espaço e identidade através do computador, da televisão e do celular ricocheteiam no homem alterando sua própria estrutura mental e debilitando-lhe mesmo o foco, a memória e a atenção (2018, p. 14-15).

Ao que se nos apresenta, parece constituir esse movimento não tanto uma metamorfose interna do projeto moderno numa atualização de si a um cenário concreto contemporâneo, mas uma crítica tanto às configurações doutrinárias desse projeto quanto a suas premissas, isto é, às bases ontológicas que lhe sustentam.

Se desejamos, portanto, investigar a natureza do pós-liberalismo quanto à sua relação com aquilo que critica, devemos estabelecer a rota investigativa que constituirá nossas seções: primeiro, apreender o tipo específico da realidade política americana que lhe constitua de substância – tarefa que certamente não exauriremos nessa investigação –, o que se traduz enquanto uma tarefa de breve reconstrução histórica desse desenvolvimento substancial da comunidade política para, em segundo lugar, chegar à gênese do pós-liberalismo nos desenvolvimentos críticos do que se denominou *comunitarismo* – sobretudo na figura de MacIntyre –, isto é, apreender o que, a despeito das querelas políticas doutrinárias, está em discussão no nível dos princípios de modo que, enfim, possamos abordar um dos principais pós-liberais americanos em suas propostas e diagnósticos: Patrick Deneen. Assim iluminaremos

algum caminho possível para interpretar o pós-liberalismo em expansão sem cair no reducionismo analítico doutrinário, cuja mera apreensão de doutrinas em dado contexto histórico cega o cientista político aos desenvolvimentos reais da discussão.

Nossa metodologia constitui-se como interpretação simbólico-histórica inserida no paradigma voegeliniano de análise empírico-hermenêutica (Liu, 2023, p. 2), cujo procedimento se dá via estabelecimento de critérios conceituais e aparato teórico que enquadre e delimite a interpretação, recolhimento do material histórico pertinente à análise e constituição do objeto em seu desenvolvimento real, e, por fim, a interpretação sob critérios estabelecidos do autor pós-liberal de maior proeminência: Deneen.

A seguir, devemos abordar nosso aparato teórico-conceitual que servirá de juízo analítico a todo trabalho.

O quadro teórico: Voegelin e as categorias para sua Ciência Política

A principal base teórica desse trabalho é *A Nova Ciência da Política* de Eric Voegelin, em que pese seu desenvolvimento dos termos “símbolo” e “experiência” – termos que *“should be differentiated further in the sense of human existence and philosophical anthropology. Most importantly, it should be understood as a process of humans’ self-understanding of their existence in given socio-political conditions”* (Liu, 2023, p. 4). Desde já deve-se ressaltar que essa abordagem impede um procedimento do tipo contextualista linguístico ou de historiação das “ideias” – e de “origens intelectuais” ou outras formas similares –, posto que não só a articulação simbólica de dada civilização ou comunidade política, contando com vários desenvolvimentos paralelos e bases diversas no tempo, não é estática, como também não é unilinear – isto é, não existe uma “história do Ocidente”, ou uma “história intelectual dos Estados Unidos”, ou uma coleção histórica de “contribuições” à democracia-liberal ou à ideia de liberdade e similares como geralmente ocorre em manuais do tipo –, mas está muito mais orientada à estrutura da consciência política de dada unidade sócio-política desde sua iluminação interna, de sua autointerpretação desde dentro e com símbolos próprios

– seja em signos, significados e/ou referentes próprios, abrindo margem ao exame de usos equívocos de termos como a citada “liberdade” por distintas sociedades – com a qual todo teórico se depara quando analisa qualquer realidade social (Harter, 2019, p. 192-194; Voegelin, 2025, p. 65-66; Liu, 2023, p. 7).

A tarefa principal de uma interpretação simbólica, portanto, na coleta e análise desses símbolos – que bem se pode tomar por uma *“expression (manifestation) of the human experience of reality”* (Liu, 2023, p. 7) –, é a clarificação crítica (Voegelin, 2025, p. 67), em que a ciência política, na posse desses símbolos coletados, deverá iluminá-los no quadro epistêmico a que deve subordinação, mas com o cuidado de que “nem há dois conjuntos de termos com significados distintos, nem há um conjunto de termos com dois conjuntos diferentes de significados; há antes dois conjuntos de símbolos com uma grande área de sobreposição de fonemas” (Voegelin, 2025, p. 67). Essa questão se torna mais transparente quando notamos que Voegelin

não procurou classificar o material de acordo com categorias *a priori*, mas, antes, buscou derivar princípios de interpretação a partir do próprio material. Ele examinou documentos como evidências da experiência humana e da maneira como seres humanos e sociedades concretamente buscavam compreender as experiências que tinham. O intérprete não poderia fazer justiça à experiência simplesmente falando “sobre” ela, como se fosse um objeto ou evento no mundo exterior. Em vez disso, uma linguagem mais ou menos adequada precisaria ser desenvolvida no processo de uma investigação aberta que envolvesse uma participação imaginativa ou experiencial das experiências em questão (Moulakis, 2012, p. 13-14).

Todo símbolo é a tradução, ainda que – enquanto parte da linguagem e por razão disso – ambígua, de uma experiência humana do real e no real, o que significa não apenas a referência à expressão de um fenômeno desde a consciência mas também a historicidade dessa expressão tanto ao menor nível da biografia quanto no maior do âmbito civilizacional. Corolário voegeliniano importante dessa díade hermenêutica é o princípio da autointerpretação, em que devemos partir de início dos símbolos produzidos no interior da sociedade política analisada para captar seu

sentido – com o cuidado de que a medição dessas autointerpretações deve levar em conta as dinâmicas de compactação e diferenciação, onde “*compact blocks of the knowable will be differentiated into their component parts, and the knowable itself will gradually come to be distinguished from the essentially unknowable*” (Voegelin, 2001, p. 43), isto é, constitui-se a dinâmica simbólica em um processo de acreção que bem podemos dividir em quatro processos em relação, primeiro, ao desenvolvimento experiencial, e, segundo, ao desenvolvimento simbólico, os quais são: afirmação, negação/fechamento, continuidade e ruptura.

Afirmação será entendida como a persistência de uma mesma tensão experiencial, ainda que simbolizada diversamente e/ou aprofundada organicamente. Nesse sentido, o *agathon* platônico, a *ratio aeterna* tomista e o *Nous* aristotélico constituem-se como afirmações simbólicas à mesma experiência fundamental (Voegelin, 2025, p. 46). A negação, por sua vez, ou fechamento, constitui-se como o recuo da abertura da experiência pela consciência, com o consequente amputamento de parte da realidade e sua sucessiva hipertrofia como o todo da realidade – no que ilustramos pelo exemplo do cientificismo ou, nos termos amadurecidos da discussão por Voegelin, fenomenalismo (Voegelin, 2017, p. 221-224). Na ordem simbólica, há a continuidade, em que a mesma estrutura simbólica permanece operante ainda que suas experiências fundamentais se tenham alterado em menor ou maior grau, como a noção de *natureza* e *razão* (Cf. Snell; McGuire, 2016), e a ruptura, em que tanto a articulação simbólica quanto a experiencial se alteraram por algum processo abrupto, afirmativo ou negativo, como o caso do surgimento da Filosofia na Grécia Antiga, da Revelação israelita ou das revoluções modernas.

Útil a nosso atual exame é o conceito de *substância* (ou *forma*) – substantivada por nosso objeto na *substância política americana*. Para bem enquadrar os símbolos nas experiências de dada sociedade política, o recurso à sua substância política é incontornável pois constitui ela a fronteira, ainda que não inflexível, dentro da qual a pessoa concreta operará e da qual partirá para elaborar sua própria experiência.

A elaboração inicial desse conceito encontramos também em Voegelin, para quem *"Form' [...] results from the interpenetration of institutions and experiences of order"*, onde

the institutions [...] may break down under economic stresses, or through changes in the distribution of power, but when the afflicted society recaptures its strength for self-organization, the new institutions will belong to the same formal type as the old ones, unless there has also occurred a revolutionary change in the experience of order (Voegelin, 2001, p. 99).

Partindo disso, elaboram-se três premissas centrais à análise teórica do problema da forma: *"1) The nature of man is constant; 2) The range of human experience is always present in the fullness of its dimensions; 3) The structure of the range varies from compactness to differentiation"* (Voegelin, 2001, p. 99).

Partimos também da posição de que há um leque de experiências fundamentais ao homem que lhe ocorrem, fundamental e irrefletidamente, desde o princípio e em direção ao princípio (*Ground*) de seu esforço de orientação na realidade – Voegelin aponta duas questões que dão pista dessas experiências, retiradas de Leibniz: o porquê de haver algo e não nada (questão da *existência*) e o porquê de as coisas serem de modo tal, e não outro (questão da *essência*) (Voegelin, 2000, p. 225). Ora, os elementos que massivamente na história se apresentam ao homem como cenário da vida e que lhe fornecem material à resposta dessas questões – de modo a constituírem-se ultimamente como a própria estrutura da realidade, da qual o homem também é parte, ainda que distinta por conseguir saber-se parte – são quatro: a realidade última/o *Ens Realissimum* (geralmente Deus), o mundo/a natureza, a sociedade/os outros homens e o próprio homem (Voegelin, 2001, p. 39-40); desse modo, a tentativa de reconstituir a tradução simbólica das respostas a estas experiências, num esforço disciplinar antropológico filosófico histórico, orienta toda abordagem das fontes primárias.

Uma breve exploração da substância política americana dos colonos puritanos aos Founding Fathers

Não sem razão deve-se começar a abordagem da substância política americana e da articulação de seus símbolos pelo fato de os EUA serem um país que não conheceu nenhum período Antigo ou Medieval, desde imediatamente sua fundação providenciando a matéria bruta em que operaria o principal tipo moderno de experiência. É difícil, no entanto, operar o desenvolvimento americano como uma ruptura negativa nos termos de nossas categorias: o recurso à divindade, à evocação de símbolos como lei natural e lei divina na Declaração de Independência e as preocupações teístas que preencheram sua história indicam um outro tipo de processo.

Nossa reconstrução desse processo, portanto, será erguida a seguir com a seguinte percepção: todos os obstáculos que se apresentaram ao projeto moderno na Europa, como a persistência religiosa, institucional e intelectual da Igreja, as reações e mutações internas desse projeto a partir das bases nacionais e dos conflitos de poder – institucionais ou não –, que lhe conferem magnífica variedade de doutrinas ora inimigas, ora aliadas umas às outras e encorpadas em partidos, movimentos e corpos intelectuais, toda decepção iluminista em concretizar seu mundo racional e “civilizado”, toda preocupação em proteger o meio nacional em que florescia tal e tal vertente do projeto moderno contra outros anseios nacionais com suas próprias interpretações desse projeto, as perseguições de distintas vertentes desse projeto em seio nacional e continental (pensemos na revolução puritana inglesa como exemplo magno disso) – nenhum deles constituiu primária preocupação aos ocupantes do novo mundo, cujo caminho se lhes apresentava livre tal como, se usarmos o imaginário da época, um novo Éden pronto a recepcionar um Adão renovado, reformado, puritano, pronto a construir uma nova cidade que serviria de luminoso exemplo a todas outras nações.

O novo mundo, porém, não passaria ileso às mutações do projeto moderno desde o velho: da mesma maneira que o projeto puritano colapsaria na Inglaterra – e o projeto protestante em geral encontraria amarga acomodação entre aqueles principados que lhe usaram como via de independência à Igreja – para dar lugar ao projeto liberal, similar desenvolvimento ocorreu na América, com a distinção de que, enquanto o escopo histórico europeu abrangia milênios, o americano abrangia não mais que um grão de séculos. A consequência fundamental disto é, primeiro, o notável, chamemos assim, provincialismo do pensamento americano unido a sua idiossincrática – porque provincial – assimilação dos desenvolvimentos europeus; e isto é Thomas Jefferson quem nota: “O nosso [povo] não poderia ter sido tão belamente colocado sob o controle do senso comum do povo, não tivesse este sido separado de seus antepassados e mantido livre de contaminação, quer por eles, quer pelo povo do outro mundo, pela intervenção de tão vasto oceano” (1973, p. 18).

É evidente de nossa posição que não concordamos, portanto, nem com a tese de um liberalismo intrínseco à fundação americana – ilustrada em autores como Louis Hartz (1955) e a democracia liberal americana como um “fenômeno natural” –, pois baseia-se em uma interpretação ingênua e ideológica da história americana, tampouco com a tese da fundação americana desde uma retomada do republicanismo clássico – ilustrada mais popularmente por Pocock (2003) –, que desconsidera a particularidade especificamente moderna dos desenvolvimentos políticos americanos ao reduzi-los a aspectos de engenharia institucional e doutrinários.

A fundação da Nova Inglaterra, se retornarmos à época colonial, dá grande indício desses rumos americanos – sobretudo se observarmos seus fundadores puritanos mais significativos. Um deles, John Winthrop, o seu primeiro governador, recebera a epítome de “Neemias americano” por Cotton Mather, tomando-o por

a saint, as a model magistrate, and as the leader of a great enterprise. Nehemiah, we recall, led the Israelites back from Babylon to their promised land. As the first governor of their restored theocracy, he inspired them to take up once again the burden of their covenant. He revived their sense of destiny, ensured their

protection against heathen neighbors, organized further migrations from Babylon to Judea, reformed civil and religious abuses, and directed the reconstruction of Jerusalem from a wasteland into a city on a hill (Bercovitch, 2011, p. 1).

Nesse paralelo, se de um lado Neemias reergueria as muralhas de Jerusalém para reunir seu povo em novo pacto com Deus, tornando-a uma renovada cidade sobre o monte, do outro John Winthrop teria, por artifício divinamente inspirado, fundado uma nova cidade, florão do novo mundo, sobre o vazio bárbaro em que se encontravam. Para Winthrop, no seu discurso aos futuros colonos da Nova Inglaterra, fora Deus quem imbuíu os colonos dessa missão tal como ele imbuíra os profetas, em uma das várias referências veterotestamentárias típicas da época. Diz Winthrop, em seu *A Model of Christian Charity*, acerca do caráter dessa missão:

we must consider that we shall be as a city upon a hill, the eyes of all people are upon us; so that if we shall deal falsely with our God in this work we have undertaken and so cause him to withdraw his present help from us, we shall be made a story and a byword through the world; we shall open the mouths of enemies to speak evil of the ways of God and all professors for God's sake; we shall shame the faces of many of God's worthy servants, and cause their prayers to be turned into curses upon us till we be consumed out of the good land wither we are going (2014, p. 192).

A responsabilidade pesada diante de Deus e dos homens impunha ou o sucesso de cumprir a vontade divina e bendizê-la, ou amaldiçoá-la diante dos seus inimigos – o destino político dos esforços da colonização puritana não previa meio-termo. Os esforços de Winthrop, contudo, não apenas repousavam na ênfase de destino político da nova cidade sobre a colina, mas em construir um novo modo de vida para o novo homem puritano, o único capaz de realizar essa missão – esse modo de vida se caracteriza por um aspecto fortemente comunitário, posto que

community [...] is not an association for the satisfaction of need, and the political, social, and economic affairs of a community do not in themselves entail the end or purpose of community. The purpose of community is to attain that 'bond of brotherly affection', for it is in that bond alone that human beings can best share the gifts of God's love. That bond, in turn, is the fruit of Christian faith (Rosano, 2019, p. 26).

Esse homem entendia-se amparado por uma lei da natureza desde sua criação no Jardim do Éden, que lhe exigia amar ao próximo como a si mesmo, e por uma lei divina que, depois do pecado original, eleva o homem de sua degeneração e o instrui a amar até mesmo seus inimigos (Rosano, 2019, p. 27). Essa lei impõe desde já um tipo de regulação de *conduta*, e dentro desse esquema é importante notar o que Winthrop entende por liberdade no seu *Little Speech*, tema que será ilustrativo da mudança de experiência do homem puritano para o homem liberal.

Primeiro, nota ele que *"there is a twofold liberty: natural (I mean as out nature is now corrupt) & civil or federal"*, onde a primeira *"is common to man with beasts & other creatures: by this, man as he stands in relation to man simply, hat liberty to do what he list, it is a liberty to evil, as well as to good"*, com o corolário importante de que esse tipo de liberdade, mero potencial de exercício da vontade seja ao mal, seja ao bem, *"is incompatible & inconsistent with authority, & cannot endure the least restraint of the most just authority: the exercise & maintaining of this liberty makes men glow more evil, & in time to be worse than brute beasts: omnes sumus licentia deteriores"* (Winthrop, 2014, p. 198).

Se esse primeiro tipo de liberdade é a liberdade de *qualquer* conduta sob um ambiente hostil à autoridade – divina ou humana –, o segundo tipo contém o elemento suprimido no primeiro: esta lei Winthrop chama de *"civil or federal, it may also be termed moral, in reference to the covenant between God & man, in the moral law, & the politic covenants & constitutions, amongst men themselves"* (Winthrop, 2014, p. 199). Adiciona ainda que é essa liberdade aquela mirada e trabalhada pela autoridade, sem a qual ela é impossível e que necessariamente a orienta apenas ao que é bom, justo e honesto.

Essa experiência da liberdade vinculada à autoridade será posta em análogo, no âmbito civil, à relação da igreja para com Cristo: o seu jugo é *"easy & sweet"*, apenas aqueles agarrados ao primeiro tipo de liberdade que reputam a segunda como pesada:

if you stand for your natural corrupt liberties, & will do what is good in your own eyes, you will not endure the least weight of authority, but will murmur, & oppose, & be always striving to shake off that yoke. But if you will be satisfied to enjoy such civil & lawful liberties, such as Christ allows you then will you quietly & cheerfully submit, unto that authority which is set over you, in all the administrations of it, for your good (Winthrop, 2014, p. 199).

Às vésperas da Revolução, em 1774, outro notável puritano, Nathaniel Niles, avança nas concepções de liberdade protestante, afirmando que sua intenção no sermão *Discourse on Liberty* “is to awaken in his countrymen, proper sentiments and emotions, respecting both civil and spiritual liberty. The former, without the latter, is but a body without a soul” (Niles, 1983, p. 258).

Diferencia-se a liberdade do segundo tipo na elaboração de Winthrop em liberdade espiritual e civil, com a primeira servindo de princípio à última. Estabelecida essa hierarquia, notada a dependência da ordem jurídica (formal) à ordem concreta – isto é, a *forma* da comunidade política em questão –, é então que se diz da liberdade civil:

Civil Liberty consists, not in any inclinations of the members of a community; but in the being and due administration of such a system of laws, as effectually tends to the greatest felicity of a state. Herein consists civil liberty, and to live under such a constitution, so administered, is to be the member of a free state; and he who is free from the censure of those laws, may fully enjoy all the pleasures of civil liberty, unless he is prevented by some defect, not in the constitution, but in himself (Niles, 1983, p. 260).

Ora, no âmbito político, portanto, nem Winthrop nem Niles, e bem se pode dizer isto da atmosfera puritana em geral, desconsideravam a constituição real da comunidade política, tampouco autonomizavam a esfera jurídica, conquanto o *rule of law* – elemento que não pode ser entendido como monopólio e tampouco núcleo do liberalismo –, a obediência e a submissão de todo corpo político à lei e a centralidade da comunidade – no que se diz da liberdade jurídica enquanto liberdade *da comunidade* – já se tornassem manifestos. Isso opera numa experiência já moderna de ordenamento da sociedade política com resquícios exteriores da pessoalidade da Cristandade: cada pessoa particularmente, formando a comunidade e imbuindo-a da tarefa de cuidar do bem comum, orienta sua *conduta* pela lei divina, desfrutando, portanto, da liberdade espiritual a partir da qual monta-se a comunidade com sua lei civil, ordenada, enfim, pela autoridade civil que a sustenta e estabiliza.

É, em suma, a forma política da congregação, do *covenant*: indivíduos particulares espiritualmente disciplinados e regenerados que sustentam uma ordem civil desde sua justificada volição expressa por sua ação cotidiana. Aqui, cabe a autointerpretação do homem sob camadas jurídicas sobrepostas, hierárquicas, e positivas, isto é, oriundas da vontade: a camada jurídica divina, a natural, e então a civil. “Liberdade” diz respeito a essas camadas, não, primariamente, a elementos substantivos *no* homem, que é, então, reduzido nesse âmbito especulativo ao que tiver de exterior – se bem lembrarmos a distinção protestante de homem interior/homem exterior –, isto é, a suas condutas, posto que a mediação dessa liberdade não é participativa, mas normativa-adesiva por virtude da própria experiência moderna que lhe engendra.

Desta feita, desvela-se no pensamento protestante americano originário um senso tanto prático de coesão social via moralidade, senso de comunidades e religiosidade, quanto de destino político singular e excepcional.

Pode-se dizer que *“Protestant Christianity defined the moral substance of American culture before the Revolution, and most Americans of the Revolutionary generation, including many of the revolutionaries, were nurtured on its principles”* (Rosano, 2019, p. 24). O colono puritano não está submisso a uma ordem jurídico-política reputada impessoal, com anseio de positividade neutra, mas entende-se sujeito a essa experiência teológico-jurídica politicamente traduzida na formação comunitária que, por sua vez, estende-se como membro do corpo religioso concreto que ontologicamente lhe antecede e determina.

As elaborações dos Fundadores, liberais e republicanas, servem como uma continuidade negativa a essa base originária: descarta-se os corolários puritanos e autonomiza-se esferas como a jurídica-institucional, com bases antropológicas implícitas legatárias do passado colonial mas agora subsumidas à razão tendencialmente secular – ora, o homem ainda é esse ser degenerado, sem meios suficientes pela natureza para corrigir-se, e ainda se mantém a noção de camadas jurídicas sobrepostas e positivas, como na célebre frase da Declaração de Independência que rende tributos às *“Laws of*

Nature and of Nature's God" (United States, 2023, p. 99), mas já se autonomizou o domínio político do teológico, o jurídico das contingências sociais, aspira-se a uma *ciência* política que trate das instituições à maneira da mecânica física ou da matemática, ainda que esses desenvolvimentos coexistam com uma noção, crescentemente fragilizada, de que a ordem institucional sucede e depende da ordem política concreta.

É Thomas Paine quem elabora ilustrativo esquema conceitual dessas novas – ainda que, contemporaneamente, “normais” – premissas ao afirmar que “a sociedade é produzida pelas necessidades, e o governo pela nossa maldade; a primeira promove *positivamente* a nossa ventura, unindo os nossos afetos, enquanto o segundo o faz *negativamente* refreando os nossos vícios” (1973, p. 51). A condição autointerpretativa do homem passa da natureza absolutamente corrompida dos puritanos à premissa de escassez e autointeresse moderno-liberal – pois “o governo, como a vestimenta, é o emblema da inocência perdida” (1973, p. 51) –, mas numa chave, aqui, positiva: ora, para Paine “*Nature as such is good. It is the standard for whatever may be spoken of as good or right*” (Koritansky, 2019, p. 64).

Esse corolário não deve passar despercebido senão enquanto uma elaboração já avançada dentro de outro universo simbólico e experiencial que já demonstra a maturidade de um novo tipo histórico de experiência – a moderna. Por agora, importa apenas notar que nas elaborações de tipo hobbesianas (como as de Locke, principal influência na América nesse período) não se rompe o novo núcleo experiencial – o homem moderno autointeressado, refém do desejo incessante senão na morte e sujeito a uma natureza de leis imperativas –, mas se altera seus aspectos secundários:

For Paine, human beings do not form or enter civil society in order to protect their lives and their acquisitions from each other's assaults. Rather, they do form or enter civil society in order to attain, through cooperative effort, things that they could not attain through their individual effort. Human beings are naturally cooperative (Koritansky, 2019, p. 64).

Essa especulação contratualista à americana parte da experiência de um homem em que o vício, risco perpétuo a que está sujeito, da “desídia fará surgir a necessidade

de se estabelecer uma forma qualquer de governo destinada a suprir a falta de virtude moral” (Paine, 1973, p. 52). A liberdade e a segurança modernas: a causa e o fim do governo americano, fiadoras do interesse comum, com a segurança de que “a simples voz da natureza e da razão dirá que ele é certo” (Paine, 1973, p. 53).

Mas talvez um exemplo modelar do novo autoentendimento esteja na pessoa de Benjamin Franklin – a felicidade pessoal é o fim imanente do homem segundo um entendimento apropriado da natureza, e *“morality is that which experience shows to be most conducive to human happiness – ‘the Felicity of Life’, as he put it. That this type of utility is the cornerstone of morality is a theme Franklin returned to again and again in his writings”* (Forde, 2019, p. 82).

Esse tipo de especulação prescinde das reputadas velhas e decrépitas especulações metafísicas e teóricas: Franklin estava de acordo com as tendências lockeanas e humeanas de seu tempo, e as traduzia política e biograficamente na construção da América. Sua personalidade e a síntese da experiência moderna que nela se encontram revelam parte fundamental da forma política americana, em que coexiste a preocupação primária com a felicidade e a adequação rigidamente disciplinar à natureza para obtê-la num estilo retórico orientado à população comum:

I grew convinced that truth, sincerity and integrity in dealings between man and man were of the utmost importance to the felicity of life; and I formed written resolutions, which still remain in my journal book, to practice them ever while I lived. Revelation had indeed no weight with me, as such; but I entertained an opinion that, though certain actions might not be bad because they were forbidden by it, or good because it commanded them, yet probably these actions might be forbidden because they were bad for us, or commanded because they were beneficial to us, in their own natures, all the circumstances of things considered (Franklin, 2010, p. 155).

As especulações de uma experiência clássica, que partiam de uma noção integrada de *bem comum*, *vida boa* e uma *ordem do ser* – respectivamente as dimensões da política, da ética e da ontologia –, agora são redefinidas na experiência moderna à noção fragmentada do *interesse comum*, da *felicidade* e das *leis da natureza* como

desenvolvimento da nova autointerpretação do homem – aqui tão moderno quanto americano.

Da primeira, diz-nos Thomas Jefferson:

Considero o povo que constitui a sociedade ou nação como a fonte de toda a autoridade dessa nação; como sendo livre para conduzir seus interesses comuns através de quaisquer órgãos que julgue adequados; para modificar esses órgãos individualmente ou sua organização na forma ou função que lhe apraz; que todos os atos praticados por esses órgãos sob a autoridade da nação constituem atos dela, são obrigatórios para o povo e em vigor de seu uso, não podendo, de forma alguma, ser anulados ou afetados por quaisquer mudanças na forma do governo ou das pessoas que o administram (Jefferson, 1973, p. 29).

Da segunda, afirma que “o único objetivo ortodoxo da instituição de governo é assegurar o mais alto grau de felicidade possível à massa geral daqueles que se acham associados sob ela” (Jefferson, 1973, p. 13), e da terceira, em celebração da posição de seu partido, diz:

acreditávamos [...] que o homem era um animal racional, dotado, pela natureza, de direitos e senso inato de justiça; e que se lhe podia coibir o mal e proteger-lhe os direitos por meio de poderes moderados confiados a pessoas de sua própria escolha, obrigadas a desincumbir-se de seus deveres por dependerem da própria vontade dele (Jefferson, 1973, p. 26).

Na América, a experiência moderna puritana, o *covenant*, que se estende à comunidade em sua liberdade mediada teológico-juridicamente nos homens regidos pela queda e pela necessidade de regeneração sobrenatural, cumpre seu fim na realização da caridade – “*bond of brotherly affection*” – e forma o corpo político a ser administrado pela autoridade divinamente comprometida. Na experiência moderna liberal, porém, há primeiro uma continuidade, no sentido em que a experiência fundamental do homem ainda aponta para uma imperfeição intrínseca (antes, localizada no pecado; depois, no vício), ainda resiste à horizontalização jurídico-política ao manter certa hierarquia entre o natural e o civil e mantém distante qualquer projeto de plena realização humana por vias imanentes, e há, segundo, uma

negação, a partir do momento em que esse homem é racional e administrável via meios institucionais, em que a ordem política é fundada na vontade humana segundo leis naturais autonomizadas da tensão supernatural puritana, em que a lei civil pode ser, na prática, trabalhada autonomamente (como aponta a noção de liberdade como proteção de direitos e interesses), em que a segurança e felicidade tornam-se fins – imanes – do governo, cuja autoridade baseia-se na necessidade derivada da imperfeição humana, e na fé de que a razão secular é capaz de congelar máximo possível o fenômeno político, submetendo-o à formalização e previsibilidade, e reduzi-lo ao âmbito da administração da “liberdade”, isto é, da conduta.

As bases da discussão pós-liberal

Esse tipo de desenvolvimento simbólico, com o avançar das elaborações modernas de natureza, liberdade, justiça/direito e poder, está fundamentalmente localizado num tipo específico de experiência, e devemos começar não a definindo, como se fosse uma *coisa*, mas captando seu sentido enquanto um fenômeno próprio na consciência. Para tanto, utilizemos de exemplo as especulações contratualistas e investiguemos mais a fundo o tipo de experiência que as engendram, serviço já realizado por Platão n’A *República* onde, a certa altura de sua investigação, depara-se com uma hipótese acerca da natureza e da origem da justiça e da sociedade política:

Quando os homens cometem reciprocamente injustiça e dela são vítimas, vindo, portanto, a experimentar ambas as coisas, os que não podem esquivar-se de uma nem alcançar a outra consideram mais vantajoso firmar um acordo para não mais serem vítimas de injustiça nem virem a cometê-la. Desse ponto foi que nasceram as leis e os contratos entre os homens, passando, então, o que é determinado por lei a ser chamado legalidade e justiça (Platão, 358e-359a, 2000, p. 95).

O seguimento da argumentação depara-se com a ponderação acerca das vantagens do injusto e das desvantagens do justo na medida em que se suspende qualquer mediação divina ou transcendental; ora, querer por si mesma a justiça

quando ela requer privação de vantagens materiais evidentes na conduta injusta é contra-intuitivo, de modo que, sem uma razão em contrário de igual potência, só se poderia afirmar que “ninguém condenou até hoje a injustiça ou fez o elogio da justiça a não ser por causa da reputação, das honrarias e dos benefícios dela decorrentes” (Platão, 366e, 2000, p. 106).

Na análise platônica, esse tipo de especulação contratualista não ocupa o centro das preocupações, mas é, antes, apenas um dentre vários possíveis desenvolvimentos de uma desordem na *psyché*, a *pleonexia*, a ambição desmedida por mais do que o justo, ou seja, o império da injustiça na alma do homem. Essa desordem, uma patologia, *nosos*, ganha, sim, centralidade analítica em Platão, preocupado com a reta ordem da alma, enquanto que em Hobbes ela se transforma no estado “normal” do homem e embasa toda sua nova ciência política.

A experiência do homem sob a *pleonexia*, sob a vontade de poder se utilizarmos de um termo moderno, é a do autointeresse utilitário sob mediação do poder, no que se ergue a simetria negativa entre os indivíduos nesse estado sob a clássica fórmula *homo homini lupus*: o mundo se apresenta como essa imediatez material a que se deve lançar todo desejo e liberdade – isto é, ação voluntária – em competição com outros homens, seus desejos e suas liberdades. A experiência que emerge como aquela que, à época de Platão, rompe com as especulações desse tipo, e, à época de Hobbes, é contestada, entende que

Assim como os entes conhecidos podem ser reconduzidos a uma Causa Primeira, os bens queridos pela vontade podem ser reconduzidos a um Bem Último, que não é senão a mesma Causa Primeira apresentada pela inteligência à vontade sob a razão de Sumo Bem. Nossa inteligência é capaz de descobrir que a Causa Primeira do ente é um Ente primeiro e por Essência, em que ser e essência coincidem, e que *participa* – por pura bondade – o ser a tudo o mais. [...]. Ora, é tal Ente, o Próprio Ser, o que nossa vontade busca, sob a razão de Sumo Bem, como nosso fim último (Scherer, 2021, p. 58-59).

Nesse tipo de experiência, a realidade política, ética e ontológica são realmente integradas, apenas racionalmente distintas, e se traduz, nas especulações políticas

especificamente, na centralidade de uma noção substantiva de Bem na formação da comunidade política. Aristóteles é o principal autor na referência a isto, pois diz tanto que “toda comunidade é estabelecida por causa de um bem [...] e é evidente que todas buscam um bem”, quanto que “a respeito da melhor forma de governo [...] é necessário definir primeiro qual é o modo de vida mais preferível” (Aristóteles, 1252a1-5, 1323a10-15, 2019, p. 29, 279).

É essa experiência participativa que permite a elaboração de símbolos como a *ratio aeterna* tomista, o *Nous* aristotélico, a noção de *Summum Bonum* e similares, com todo desenvolvimento teológico-filosófico que se seguiu, e cujo protagonismo fora substituído pela formação da experiência moderna de *libido dominandi*, onde em todo homem se verifica aquilo de que trata Hobbes, a

inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death. And the cause of this, is not alwayes that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more (Hobbes, 1986, p. 161).

Nesse cenário, a despeito das posteriores elaborações doutrinárias que bem podem divergir violentamente na história umas das outras – como os conflitos internos e entre si de ideologias como o liberalismo, o socialismo e o fascismo –, tem-se substancialmente uma tensão, não raramente contraditória, de dois pólos de experiência: a experiência participativa e a experiência moderna, tendencialmente alheia àquela e sua concepção de uma ordem do ser.

Com *Depois da Virtude* (2001), Alasdair MacIntyre, central para o desenvolvimento pós-liberal posterior, tratou desse problema a partir de dois pontos que desejamos ressaltar: primeiro, abordou-o desde o recurso a um mito da catástrofe, e, segundo, tratou de dissecar essa tensão experiencial enquanto uma encruzilhada de duas opções, a opção a Aristóteles e a opção a Nietzsche.

Quanto ao mito da catástrofe, MacIntyre (2001, p. 13-14) narra-o como se as ciências naturais viessem a ser vítimas de uma revolta da opinião pública por conta de não dar conta de uma série de calamidades. Os cientistas, seus instrumentos e livros são destruídos, e um movimento chamado “Nenhum Saber” toma o poder, eliminando o ensino das ciências naturais de todo meio institucional. Haverá mais tarde quem tente reagir contra esse movimento destrutivo e venha a ressuscitar a ciência, mas contará com fragmentos esparsos de experimentos, teorias sem contexto e instrumentos cujo uso correto fora esquecido. Em suma, a forma original das ciências fora perdida, mas o que se reconstruiu fora chamado igualmente de “ciência”, havendo nele um certo elemento de arbitrariedade posto que todo o conjunto teórico-vocabular e experimental original que dava sentido ao todo se perdeu. “Haveria uma abundância de premissas rivais e concorrentes, às quais não se poderia oferecer outros argumentos. Surgiram teorias subjetivistas das ciências e elas seriam criticadas pelos que afirmam que a ideia da verdade no que consideram ser ciência é incompatível com o subjetivismo” (MacIntyre, 2001, p. 14).

Desenvolvendo acerca desse mito, MacIntyre é direto na afirmação de que, acerca desse problema, “a análise filosófica não nos ajudará” (2001, p. 16), posto, primeiro, que o instrumental à sua época era insuficiente para detectar quaisquer desordens do tipo, e, segundo, que a catástrofe não fora interpretada enquanto tal por aqueles que a vivenciaram: “não devemos procurar por acontecimentos breves e marcantes, [...] mas por um processo mais longo, mais complexo e de identificação mais difícil e que, talvez, pela sua própria natureza, esteja aberto a interpretações antagônicas” (2001, p. 17).

A referência a esse mito, contudo, está condicionada ao problema de que ele trata: a aparente incompatibilidade de opiniões, posições e partidos morais (no caso da investigação de MacIntyre) e experienciais (no caso de nossa investigação corrente), em que, por consequência lógica, chega-se àquilo que MacIntyre nomeia *emotivismo*, isto é, “a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente,

todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo” (2001, p. 30), onde

Os juízos factuais são verdadeiros ou falsos; e no terreno do fato existem critérios racionais por meio dos quais podemos chegar a um acordo quanto ao que é verdadeiro e o que é falso. Mas os juízos morais, por serem expressões de atitudes ou sentimentos, não são nem verdadeiros nem falsos; e não se chega a um acordo no juízo moral por meio de algum método racional, pois não existe nenhum (2001, p. 31).

Duas posições decorrem desse diagnóstico enquanto fatores analíticos, mas que historicamente já se haviam desenvolvido e amadurecido seja pelo polo experiencial participativo, seja pelo polo experiencial moderno. No primeiro, abarca-se a multiplicidade na ordem do real hierarquicamente disposta até que se compreenda realmente uma, enquanto o outro elaborará seus símbolos tendo essa multiplicidade como base autônoma, como a realidade em si, seja em Hobbes com a afirmação de que

men give different names, to one and the same thing, from the difference of their own passions: As they that approve a private opinion, call it Opinion; but they that mislike it, Haeresie: and yet haeresie signifies no more than private opinion; but has onely a reater tincture of choler (Hobbes, 1986, p. 165).

Seja em Locke, com a clássica fórmula de que “todos são ortodoxos para si mesmos” (Locke, 2022, p. 33). É isto que leva MacIntyre à conclusão de que

quando Nietzsche procurou vetar a criação de pretensos juízos morais objetivos, por serem a máscara usada pela vontade de poder dos fracos e servís demais, para se afirmar com a grandeza arcaica e aristocrática, e quando Sartre tentou mostrar a moralidade racionalista burguesa da Terceira República como um exercício de má-fé daqueles que não toleram o reconhecimento de suas próprias opções como fonte dos juízos morais, ambos admitiram a substância daquilo pelo qual o emotivismo lutava (2001, p. 47-48).

A partir dessa situação que se chega à opção entre Nietzsche e Aristóteles: pois se a experiência moderna contemporaneamente adota, como argumenta o autor, uma perspectiva weberiana de pluralidade irreduzível de valores conjunta à administração

burocrático-administrativa (2001, p. 189-190), a flexibilidade com que os símbolos são manuseados não constitui contradição por si mesma, conquanto seja justamente um aspecto tensional oriundo da primazia da vontade arbitrária na definição de juízos valorativos ou símbolos que digam algo da realidade e que, portanto, tenham capacidade de dizer algo da política ou da ética: “A realização histórica de Nietzsche foi entender mais claramente do que qualquer outro filósofo [...] que o que se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva” (2001, p. 196). Chega-se a uma encruzilhada entre Nietzsche e Aristóteles a partir do máximo tensionamento da posição daquele, cuja conclusão lógica enquanto síntese do projeto moderno é a de que “se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade [...] não pode haver lugar para ficções como direitos naturais, utilidade, a maior felicidade [...]. Eu mesmo devo criar ‘novas tabelas do que é bom’ (2001, p. 197), posição que só é possível

devido ao fato de uma tradição moral, da qual o pensamento de Aristóteles foi o principal núcleo intelectual, ter sido repudiada durante as transições entre os séculos XV e XVII, que foi preciso empreender o projeto do Iluminismo de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade. E foi porque esse projeto falhou [...] que Nietzsche e todos os seus sucessores existencialistas e emotivistas conseguiram elaborar sua crítica claramente bem-sucedida de toda a moralidade anterior (2001, p. 202-203).

Novamente, o tópico de que MacIntyre trata extrapola o campo da filosofia moral – é o próprio autoentendimento simbólico de homem que se transforma radicalmente a partir do alheamento à experiência participativa e permite a manifestação histórica do projeto moderno de racionalidade secular autônoma e suficiente.

Quem aborda justamente essa dimensão do problema, herdando muito da discussão aberta por MacIntyre e sendo um dos principais pós-liberais britânicos, é John Milbank em seu *Theology and Social Theory* (2006). Aqui, esse aspecto da autonomização da razão secular é tratado enquanto ato deliberado, posto que o *saeculum* não era um espaço ou instituição, mas “*the interval between fall and eschaton*

where coercive justice, private property, and impaired natural reason must make shift to cope with the unredeemed effects of sinful humanity" (Milbank, 2006, p. 9). A percepção da secularização como a purificação do domínio natural, humano e autossuficiente das superfluidades teológicas é propriamente moderna ao conter a premissa de que se deve prosseguir, na investigação do natural, *etsi Deus non daretur* – autonomizando-se, de forma propositada, o político, o Estado e mesmo a religião privada como se estivessem restritas a seu aspecto imanente, "*puro*". Salienta, porém, Milbank que:

autonomization was not achieved in the sphere of knowledge alone; it was only possible because the new science of politics both assumed and constructed for itself a new autonomous object - the political - defined as a field of pure power. Secular 'scientific' understanding of society was, from the outset, only the self-knowledge of the self-construction of the secular as power (2006, p. 10).

Esse novo conhecimento, portanto, isto é, a nova miríade de símbolos oriundos da emergência da experiência moderna, fez a si próprio a partir daquilo que propunha como o real autonomamente considerado, enquanto "*fato*"; sem mais a concepção do mundo enquanto uma natureza hierarquicamente disposta e analógica, que se estende da matéria em pura potência às camadas transcendentais e eternas maximamente atuais, na modernidade concepções como "*lei natural*" agora se apegam à natureza enquanto uma lei intrínseca, fechada numa totalidade subsistente por si, em que o princípio norteador não é o *telos* aristotélico, mas o *conatus*, a autopreservação.

O ponto central dessa nova simbolização está na identificação do *factum*, isto é, o *feito divinamente (factum Dei)* da tradição medieval, aqui entendido como o campo de intermediação do imanente ao transcendente, com o *saeculum*, em que para tanto, argumenta Milbank, foi necessário reinterpretar a base cristã do *dominium* adâmico, isto é, "*it was necessary that Adam's dominium be redefined as power, property, active right, and absolute sovereignty, and that Adam's personhood be collapsed into this redefined mastery that is uniquely 'his own'*" (2006, p. 13). Passa-se, portanto, do *dominium* sobre si enquanto autogoverno sob controle racional das próprias paixões sob a simbolização participativa para uma crescentemente moderna ideia de *dominium* sobre aquilo debaixo do poder individual, externo, tratando da *faculdade de possuir* coextensivamente ao poder particular.

A esse ponto, as teses pós-liberais nas elaborações de Deneen serão muito mais claras e podem ser suficientemente abordadas na seguinte seção.

O pós-liberalismo e Patrick Deneen

O pós-liberalismo não é um corpo rígido de doutrinas, sendo o principal trabalho a tratar de sua gênese e desenvolvimento o artigo *Postliberalism: A genealogy* (Williams; Pinheiro da Silva, 2025), que localiza sua evolução tanto a partir de discussões teológicas a partir da segunda metade do século passado – bebendo dos desenvolvimentos de Henri de Lubac e das discussões da revista *Communio* – quanto do tratamento à percebida hegemonia liberal e, posteriormente, neoliberal. A Tabela 1 foi montada tendo por base o artigo de Williams e Pinheiro da Silva (2025) a fim de explicitar esse desenvolvimento.

A virada pós-liberal nos Estados Unidos assumiu face particular sobretudo como reação ao chamado *fusionism*, onde, de um lado, a direita americana organizava-se sob vertentes tradicionalistas (como Russell Kirk), anti-comunistas (como Whittaker Chambers) e liberais clássicos (com Hayek), e, do outro, na esteira da vitória americana na Guerra Fria, rearticula-se em inspirações integralistas (como Adrian Vermeule e Sohrab Ahmari), Straussianas (como Michael Anton e estudantes sob a égide de Harry Jaffa no Claremont Institute) e nacional-conservadoras (como Yoram Hazony e o Edmund Burke Foundation) (Jajodia, 2024, p. 260-266). A autointerpretação direitista e conservadora do fusionismo é dada por Gladden Pappin no seu artigo à *American Affairs*, “*From Conservatism to Postliberalism: the Right after 2020*”:

The American Right incorporated economic neoliberalism on socially conservative terms, by appealing to the American tradition of self-reliance and independence – what Tocqueville called “the doctrine of self-interest well understood”. First, in the mid-1950s, conservatives sought to fashion a “classical liberal tradition”, supposedly betrayed by statist liberalism of FDR. Then, beginning in the late 1960s and continuing through the 1970s, the Republican Party, traditionally the party of socially liberal northeastern industrialists, sought the votes of disaffected, socially conservative Southern Democrats. By the presidency of Ronald Reagan, that movement was consolidated, and the Republican Party had become the socially conservative, economically neoliberal party (Pappin, 2020).

Tabela 1 – Desenvolvimento do pós-liberalismo

Fase histórica	Autores	Argumento e influência
Escola de Yale (~1980)	George Lindbeck; Hans Frei; Stanley Hauerwas. Influenciam-se por: Karl Barth, Nouvelle Théologie católica (Henri de Lubac), Wittgenstein e MacIntyre.	Reage à teologia liberal do protestantismo norte-americano e visa superar as suas limitações sem retornar a uma ortodoxia pré-moderna. Influencia o desejo de estabelecer uma interpretação da indissociabilidade entre indivíduo e comunidade.
Pós-Liberalismo Britânico: fundação (1990)	John Milbank	Principal núcleo genealógico do pós-liberalismo: rejeição da antropologia liberal e crítica das dicotomias modernas (graça e natureza, Estado e indivíduo, etc).
Pós-Liberalismo Britânico: desenvolvimento (2000-2010)	Adrian Pabst; Phillip Blond; Maurice Glasman	Desenvolve-se o Blue Labour e o Red Tory. Tenta-se oferecer, majoritariamente, uma alternativa não-iliberal ao liberalismo: critica-se suas premissas e antropologia, retém-se sua moldura institucional.
Vertente Communio/New Polity (pós-2016)	D. C. Schindler (filho); Michael Hanby; Andrew Willard Jones	Herdam tanto a crítica de Milbank e seu pós-liberalismo à antropologia liberal e sua separação entre natureza e graça quanto as discussões de MacIntyre, D. L. Schindler (pai) e George Grant. Ênfase nos problemas dos Estados Unidos e nas discussões pós-Concílio Vaticano II. Forte influência de Henri de Lubac.
Pós-Liberalismo Americano (pós-2016)	Patrick Deneen	Identifica o liberalismo como sistema autodestrutivo a partir de uma análise não só de suas premissas, mas também de seus desenvolvimentos (em plano sobretudo americano).
Desenvolvimentos paralelos e englobados pelo pós-liberalismo americano	Adrian Vermeule; Yoram Hazony; Sohrab Ahmari; C. Pecknold; Gladden Pappin;	Vertentes mais explicitamente antiliberais, com presença de autores “integralistas” e nacional-conservadores.

Fonte: *Postliberalism: A genealogy* (Williams; Pinheiro da Silva, 2025)

Tem-se assim a formação de uma vertente direitista partidária do que havia de liberalismo clássico aos moldes americanos, com cristalização político-partidária das tendências moral-comunitárias (e similares), de um lado, e liberal-individualistas, do outro. Essa síntese que condensa, portanto, o ambiente político a partir do qual se levantam criticamente os pós-liberais, cujo diagnóstico central explicita Stefan Borg: *"the two dominant forms of post-WW2 liberalism, market liberalism and social liberalism, instead of being somehow opposed, have coalesced around an all-encompassing sociopolitical project that above all else seeks to maximize individual autonomy"* (Borg, 2023, p. 4).

Patrick Deneen (2018) traz a crítica propriamente pós-liberal e americana ao liberalismo e sua forma fusionista no seguimento à vitória de Trump nas eleições de 2016. Trataremos dela em três focos, posto a grande abrangência das críticas de Deneen, sendo a primeira o diagnóstico acerca do liberalismo em si, a segunda a relação proposta por Deneen entre individualismo e estatismo, e a terceira o aspecto crítico à democracia-liberal.

Quanto à primeira, nela reconhece-se que a formação liberal se entende como a defesa individual contra a arbitrariedade do poder, a desigualdade injusta e a pobreza, prometendo em contrapartida prosperidade, estabilidade e liberdade individual numa expectativa de pôr fim à História (Deneen, 2018, p. 21), mas salienta que esses termos não apenas não foram criados pelos modernos e liberais, como também, a exemplo de "liberdade", entendia-se na Antiguidade que ela estava estritamente ligada à virtude e ao autogoverno, de modo que

self-governance in the city was possible only if the virtue of self-governance governed the souls of the citizens; and self-governance of individuals could be realized only in a city that understood that citizenship itself was a kind of ongoing habituation in virtue, through both law and custom (Deneen, 2018, p. 22).

Não apenas isso, mas muitas das formas de governo e das molduras institucionais que geralmente se reputar liberais por natureza foram concebidas e assumiam sentidos outros em vários séculos anteriores à modernidade – constitucionalismo, separação

de poderes, separação entre igreja e estado, direitos e proteções contra governo arbitrário, federalismo, governo da lei e governo limitado não seriam monopólio liberal (2018, p. 23). O que houve, antes, foi uma redefinição dos conceitos, permeando-os com outras premissas antropológicas como a de liberdade não como autogoverno pessoal, contramedida à tirania em si (à injustiça e à *pleonexia* na própria pessoa) e na cidade (à injustiça e à *pleonexia* no governante) (2018, p. 23), mas como "*liberation of humans from established authority, emancipation from arbitrary culture and tradition, and the expansion of human power and dominion over nature through advancing scientific discovery and economic prosperity*" (2018, p. 27).

Uma das principais consequências é que, no lugar da ênfase clássica-cristã nas virtudes e no autogoverno a partir das normas e estruturas sociais, tem-se a visão dessas mesmas normas e instituições como fonte de opressão da qual o homem, na arguição moderna-liberal, deveria se libertar, posto que o mantém sob governo do costume irracional e da tradição alienadora (2018, p. 25).

A noção cristã-clássica de natureza agora se transmuta em técnica a partir de Francis Bacon, onde verifica-se o ímpeto da expansão potencialmente ilimitada da capacidade humana de controlar a natureza a partir de seu conhecimento causal (2018, p. 26). Dentro dessa visão do homem e da política se estende a visão da história, que Deneen critica sobretudo em Fukuyama, segundo a qual "*within the liberal order that various ills that infect the body politic as well as the civil and private spheres are either remnants of insufficiently realized liberalism or happenstance problems that are subject to policy of technological fix within the liberal horizon*" (2018, p. 28): não se contemplaria mais a possibilidade de buscar soluções não liberais para problemas políticos e sociais, pois o liberalismo se manteria como o paradigma predominante – problemas no liberalismo se resolveriam com *mais* liberalismo.

Liberdade, entendida antes como adequação à natureza de que o homem participa, agora torna-se a capacidade de ação desinibida – o aspecto da ênfase moderna no *poder* – passível de limitação sobretudo pela *lei positiva* (2018, p. 32):

o ambiente artificial e poderoso do Estado torna-se a nova natureza, e a medida de atuação humana é a *técnica*, com a virtude tornando-se eficiência e preferência.

Não apenas isto, no entanto, é nocivo no liberalismo, mas sobretudo seu aspecto *anticultural*: se o entendimento clássico-cristão via que natureza e cultura intercambiavam-se, o novo entendimento realiza uma cisão entre ambas, com a onda anticultural do liberalismo assumindo, primeiro, a forma de uma padronização legiferante das normas sociais informais – que passam a ser vistas como forma de opressão –, e, segundo, com a imposição de um mercado homogêneo, o qual, partindo da analogia da agricultura (de onde o termo cultura advém), compara-se a uma monocultura: coloniza e destrói as culturas originais surgidas da “*experience, history, and place*” (2018, p. 64-67). Segundo Deneen, uma cultura deve reconhecer os limites naturais e desenvolver-se conforme sua forma natural plena, enquanto que no liberalismo a cultura é sistemática e progressivamente dissociada da natureza (2018, p. 71).

Isso se torna evidente no segundo aspecto da crítica de Deneen que ressaltamos: a relação entre individualismo e estatismo. Deneen começa a sua exposição a partir das ideias ao redor de termos como “esquerda” e “direita”: de um lado, entende-se por “esquerda” as aspirações por revolução, reforma, equidade social via poder governamental, do outro, vê-se por “direita” a defesa da liberdade individual, do conservadorismo, da igualdade de oportunidades e a defesa do mercado. Se, a princípio, parecem opostas absolutamente, Deneen entende que são aspirações complementares cujos embates resumem-se a saber se o fim de um mesmo projeto político será melhor atingido por vias do mercado com pouca interferência estatal ou por vias governamentais de distribuição de benefícios e suplementação das ineficiências econômicas (2018, p. 43-46). Ressalta, porém, que ambas concepções, a “clássica”, à direita, e a “progressista”, à esquerda, “*ground the advance of liberalism in individual liberation from the limitations of place, tradition, culture, and any unchosen relationship*” (2018, p. 47).

Ora, é ponto comum da tradição moderna-liberal que o indivíduo demanda, por sua existência, tanto a proteção política de seus direitos quanto a expansão deles, o que necessariamente resulta na expansão do escopo do poder estatal. Por mover-se esse indivíduo no ambiente político-técnico controlado sobretudo pelo Estado, surgindo, portanto, o âmbito dualista entre a “sociedade” e o “Estado”, é própria da tendência moderna – e arbitrária de suas cristalizações, como a fusionista – a expansão contínua da liberdade corresponder à expansão contínua do poder. Liberar o indivíduo é liberá-lo na expansão do poder político autonomizado dos elementos culturais, tradicionais e similares, e não por outra razão teriam Hobbes e Locke elaborado suas versões contratualistas, posto que *“we accept the terms of the social contract because it will actually increase our personal liberty by eliminating customs and even laws that can be thought to limit individual freedom, even while expanding the prospects for human control over the natural world”* (2018, p. 49).

A criação desse estado de coisas, propriamente a criação do indivíduo, é parte essencial do projeto moderno-liberal: o indivíduo ganha a primazia das considerações políticas, mas há o corolário necessário de que *é o Estado o agente individualizador*. Estabelece-se um ciclo: despojados de seus determinantes culturais, tradicionais e naturais, crescentemente vêm-se esses indivíduos, artificialmente atomizados, a dependerem cada vez mais das forças estatais para existirem e darem sentido à sua existência (2018, p. 59).

Um dos principais agentes dessa liberalização do indivíduo é, ainda, o mercado e a expansão do comércio: ao mesmo tempo em que, baseando-se em Polanyi e seu *The Great Transformation*, Deneen vê o desenvolvimento histórico entre Estado e mercado como uma simbiose, ele também argumenta que é próprio da expansão comercial liberar o indivíduo das relações tradicionais, posto que promove a noção de “indivíduo” como unidade básica da existência e, em última instância, a única realidade, servindo o projeto e a prática liberais para expandir as condições necessárias ao surgimento desse indivíduo. Essa visão individualista carrega consigo o que identificou antes

também Milbank: as pretensões descritivas tornam-se, verdadeiramente, os fatores reais de criação do objeto que se pretendia descrever: o indivíduo (2018, p. 50-51).

Tem-se portanto um falso dilema entre esquerda e direita: os liberais progressistas entendem que a ortodoxia moderna é o fim político da emancipação do indivíduo pelas forças estatais, enquanto os liberais conservadores entendem que é a liberdade moderna individual, expressa sobretudo no individualismo econômico e seu pretenso *laissez-faire*, aquela que deve ganhar a primazia das considerações públicas. Ambos, no entanto, levam adiante o mesmo projeto de expansão do liberalismo, que recai sob um ciclo vicioso *"in which state expansion secures the end of individual fragmentation, in turn requiring further state expansion to control a society without shared norms, practices, or beliefs"* (2018, p. 62).

A crítica à democracia-liberal, tida normalmente como *"the sole legitimate form of political organization"*, é a de uma *"liberal res idiotica"* (2018, p. 154) e parte desse conjunto crítico que esboçamos. Tão normal é a concepção de monopólio da legitimidade pelo projeto democrático-liberal que meramente considerar a crítica clássica à democracia é imediatamente atrair a acusação de se ter um pensamento autoritário e inumano, mas Deneen argumenta que o tipo de cidadania trazido pela democracia liberal é de um tipo degradado, o qual emerge *"from liberalism's relentless emphasis upon private over public things, self-interest over civic spirit, and aggregation of individual opinion over common good"* (2018, p. 155).

Não se deve identificar o gênio liberal nessa construção política com a ideia de consenso ou eleições periódicas, mas com a identificação da democracia com o ideal do *"self-made and self-making individuals"* (2018, p. 155), isto é, com o individualismo liberal. Tanto se segue essa identificação que Deneen cita o caso de críticos tanto ao Brexit quanto à eleição de Trump em 2016 que usam do termo *"illiberal democracy"* com conotação negativa em oposição à positivamente valorada *"liberal democracy"*, como é o caso de William Galston, colunista do *Wall Street Journal* (2018, p. 156). A democracia não ganha legitimidade por si senão enquanto uma expressão que

garanta segurança às premissas e ao projeto liberais. Casos que Deneen traz à tona e que ilustram sua posição são o de Jason Brennan, que entende que eleitores são consistentemente mal informados e ignorantes, sendo o governo democrático reflexo dessas deficiências, e os libertários Bryan Caplan, Jeffrey Friedman e Damon Root, que entendem que, pela mesma razão apontada por Brennan, seria melhor descartar a forma política democrática em vista de garantir os compromissos políticos substantivos do liberalismo (2018, p. 157).

Essa posição antidemocrática e, ainda assim, liberal não aparece em Deneen como uma contradição, mas como uma tendência latente do projeto moderno-liberal: ao mesmo tempo em que levam adiante o projeto democrático, os progressistas, historicamente identificados com ele, também levavam adiante a ideia de uma burocracia governamental especializada e informada pelas ciências sociais, onde o estudo objetivo da política era pré-requisito à boa administração pública e onde o papel da democracia era o de expressar as preferências da massa pública que seriam coletadas, estudadas e informadas aos especialistas para então se formular políticas públicas eficientes (2018, p. 160). Nesse entendimento, *"armed with objective data from the social scientists, a credentialed, bureaucratic elite was expected to take cues from, and at times to lead and direct, irrational and ignorant democratic masses to accept objectively good public policy"* (Ibid., p. 160-161). Ora, Deneen entende que essa visão liberal deseja corrigir o que ela mesma criou: a ignorância individual acerca de sua condição concreta, de sua história e fins. Isso não só gera fragmentação social, como é produto do próprio esforço liberal cuja cura, para os liberais, é mais liberalismo.

A alienação não seria, porém, própria da história americana, posto que *"the authors and defenders of the Constitution argued on behalf of the basic law by explicitly rejecting the notion that the Constitution would result in a democracy. They sought to establish a republic, not a democracy"* (2018, p. 162). Na tradição americana, Deneen vê um esforço, primeiro, de constituir o princípio representativo, assegurando uma forma republicana de governo popular, e, segundo, de unidade política extensa para

assegurar que uma república em largo território não caísse sob uma única facção; nada de pôr primazia sob a vontade popular, mas refiná-la na sabedoria dos representantes (2018, p. 162-163).

Mesmo essa tradição americana, no entanto, encontra seu defeito: os Fundadores viam o fim do governo como a proteção da esfera da liberdade individual, o incentivo da busca pelo autointeresse tanto pelos governados, pertencentes à dimensão civil da busca pela própria felicidade, quanto pelos governantes, onde a ambição dos servidores públicos serviria de remédio contra a concentração de poder no instante em que evitariam a submissão de um órgão a outro. Diz Deneen que *"this political technology of liberalism aimed to liberate individuals from partial loyalties to particular people and places, and rather make us into individuals who, above all, would strive to achieve our own individual ambitions and desires"* (2018, p. 164).

Essa construção política constrói um tipo degradado de cidadania no momento em que, para lidar com o problema republicano clássico das facções, optou-se não por uma investida na espirotuosidade pública e cívica, mas na promoção de um ambiente de suspeita e autointeresse que mudaria constantemente a dinâmica política, encorajaria o pluralismo e a diversidade por necessidade interna e por si mesmos, e mudaria as responsabilidades dos cidadãos do bem comum para o poder e realização dos próprios desejos (2018, p. 165).

O mais importante é que esse tipo de construção política não se propôs enquanto um projeto político, mas se impôs enquanto um tipo de ciência factual e objetiva que, ao fim, subordinou os interesses pluralistas e diversos à exigência monopolista do individualismo.

Deve-se contrastar fortemente, prossegue a análise de Deneen, esse tipo de projeto e liberdade com o projeto puritano, e ele o faz a partir de Tocqueville: tratando dos tipos de liberdade puritana, como abordamos anteriormente, vê-se uma espécie de continuidade entre a tradição antiga quanto ao primeiro tipo de liberdade, entendido como licenciosidade, e ao segundo tipo, *"liberty understood as the consequence of self-*

discipline, and in particular, free choice made on behalf of the good" (2018, p. 174), com o segundo constituindo o verdadeiro fundador de um princípio democrático, segundo Tocqueville, que se coordena com a autoridade: *"democracy required the abridgement of the desires and preferences of the individual, particularly in light of an awareness of a common good that could become discernible only through ongoing interactions with fellow citizens"* (2018, p. 175).

O resultado desse segundo tipo de liberdade é a comunidade, onde se destaca, para a formação da cidadania, a operação de instituições locais, tão essenciais para a liberdade quanto o seriam as escolas primárias para a ciência: *"they put it within the people's reach; they teach people to appreciate its peaceful enjoyment and accustom them to make use of it"* (2018, p. 176).

Concluindo a partir desse seu tratamento extensivo do liberalismo, Deneen desenha três passos iniciais para o futuro: primeiro, não se deve desejar o retorno a uma época pré-liberal, mas, sim, deve-se reconhecer as conquistas do liberalismo; segundo, deve-se superar a era da ideologia, a qual é a era da falsa consciência: o abismo entre a autointerpretação de uma ideologia e sua realidade tornou-se insustentável, sendo, portanto, necessário desenvolver *"practices that foster new forms of culture, household economies, and polis life"* (2018, p. 183); por fim, seria necessário fazer surgir uma nova e melhor teoria sócio-política, que descarte as dimensões ideológicas do liberalismo, reconheça as demandas a que ele responde e beba da tradição ocidental desde a antiguidade.

CONCLUSÃO

A crítica de Patrick Deneen ao liberalismo talvez seja uma das mais potentes no âmbito político recente, ainda que não seja original, posto que bebe das críticas filosóficas e teológicas trabalhadas no decorrer do século passado.

No entanto, o que propõe de positivo, a ênfase na liberdade enquanto autodomínio e sua manifestação nas comunidades e instituições locais, com forte

influência de Tocqueville, demonstra, sim, uma poderosa tentativa de reafirmação da tradição a que se filia, nomeadamente a clássica-cristã, sem, porém, conseguir articulá-la plenamente.

A expressão de seu incômodo com o projeto moderno-liberal não foi suficiente para fazê-lo ver que, a exemplo dos puritanos, os mesmos tipos de problemas que critica podem surgir da proposta positiva a que se inclina. Ora, apesar de entender a antropologia liberal como uma tentativa não apenas falsa, mas perpetuamente fadada ao fracasso e à autodestruição, Deneen não parece captar o sentido experiencial fundamental que a embasa tanto quanto embasa o projeto puritano: a experiência de um homem internamente injusto e corrupto que baseia sua vida na adesão utilitária e somaticamente interessada a normas éticas entendidas como ordens jurídicas positivas, e que faz restar como última ordenação da realidade apenas o arbítrio imanente através seja da congregação de fiéis na comunidade estabilizada moralmente, seja da sociedade politicamente estruturada e estabilizada jurídica, racional e tecnicamente. Sem uma experiência participativa que perceba como integral o âmbito ontológico, ético e político, soluções *ad hoc* como “virtudes” e “instituições locais” servirão apenas para alterar as dimensões do mesmo problema.

O pós-liberalismo de Deneen, portanto, expressa-se como uma manifestação explícita da tensão a que está sujeita a contemporânea autointerpretação moderna-liberal: reconhece seus limites, a raiz histórica de seus erros e o leva até seu tensionamento limite, mas, ainda que busque superá-la, não o faz, apenas tenta remediá-la reintroduzindo formas atualizadas de experiências modernas anteriores à formação liberal.

A crítica de Deneen ao liberalismo é plenamente real, mas a rearticulação, dentro da tradição em que se insere, dos símbolos políticos a partir do estoque simbólico pré-moderno falha a partir do instante em que se vê obrigado a ceder a soluções doutrinárias que partem, justamente, da experiência moderna, e não da participativa.

REFERÊNCIAS

- AHMARI, Sohrab *et al.* "Against the Dead Consensus". Manifesto. In: **First Things**. Disponível em: <https://firstthings.com/against-the-dead-consensus/>. Acesso em: 21 out. 2025.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas: Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- BERCOVITCH, Sacvan. **The Puritan Origins of the American Self**. New Haven: Yale University Press, 2011.
- BORG, Stefan. "Postliberalism: In search of the common good: The postliberal project Left and Right". **European Journal of Social Theory**, v. 27, n. 1, p. 3–21, 2024.
- DENEEN, Patrick J. **Why Liberalism Failed**. New Haven; London: Yale University Press, 2018. Foreword by James Davison Hunter and John M. Owen IV.
- FLEGENHEIMER, Matt; BARBARO, Michael. "Donald Trump Is Elected President in Stunning Repudiation of the Establishment". **The New York Times**, 9 nov. 2016. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2016/11/09/us/politics/hillary-clinton-donald-trump-president.html>. Acesso em: 21 out. 2025.
- FORDE, Steven. "Benjamin Franklin: A Model American and an American Model". In: FROST, Bryan-Paul; SIKKENG, Jeffrey (org.). **History of American Political Thought**. 2. ed. Lanham: Lexington Books, 2019. p. 80–92.
- FRANKLIN, Benjamin. **Autobiography**. In: FRANKLIN, Benjamin. *Autobiography & Selected Writings*. Introduction and Foreword by Steve Berge. [S.l.]: American Liberty Press, LLC, 2010. p. 83–266.
- GOLDMACHER, Shane; SCHRECKINGER, Ben. "Trump Pulls Off Biggest Upset in U.S. History". **Politico**, 9 nov. 2016. Disponível em: <https://www.politico.com/story/2016/11/election-results-2016-clinton-trump-231070>. Acesso em: 21 out. 2025.
- HARTER, Nathan. "Eric Voegelin's 1944 'Political Theory and the Pattern of General History': An Account from the Biography of a Philosophizing Consciousness". In: ROBINSON, Scott; TREPANIER, Lee; WHITNEY, David N. (org.). **Eric Voegelin Today**. Lanham; Boulder; New York; London: Lexington Books, 2019. p. 191–208.
- HARTZ, Louis. **The Liberal Tradition in America**. New York: Harcourt, Brace & World, 1955.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Edited with an introduction by C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1986.
- JAJODIA, Ishaan. "The Demise of Fusionism and the Rise of American Post-Liberalism". In: PITT, Daniel; BLOND, Phillip (org.). **The Post-Liberal Turn and the Future of Conservatism**. Budapest: Ludovika University Press, 2024. p. 255–278.

JEFFERSON, Thomas. "Escritos políticos". In: **Os Pensadores XXIX: Jefferson, Paine, Federalistas, Tocqueville**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 7–46.

KORITANSKY, John C. "Thomas Paine: The American Radical". In: FROST, Bryan-Paul; SIKKENG, Jeffrey (org.). **History of American Political Thought**. 2. ed. Lanham: Lexington Books, 2019. p. 62–79.

LIU, Muen. **Eric Voegelin on China and Universal Humanity**. Lanham: Lexington Books, 2023.

LOCKE, John. "Carta sobre a tolerância". In: LOCKE, John; VOLTAIRE. **Sobre a tolerância**. Tradução: Juliana F. Martone, Márcio Suzuki. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Bauru: EDUSC, 2001.

MILBANK, John. **Theology and Social Theory**. 2. ed. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

NILES, Nathaniel. "Two Discourses on Liberty". In: HYNEMAN, Charles S.; LUTZ, Donald S. (org.). **American Political Writing during the Founding Era, 1760–1805**. v. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 1983. p. 257–276.

MOULAKIS, Athanasios. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. **Ordem e História**. v. 2: O Mundo da Pólis. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 9–57.

PAINE, Thomas. "Senso comum". In: **Os Pensadores XXIX: Jefferson, Paine, Federalistas, Tocqueville**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 47–90.

PAPPIN, Gladden. "From Conservatism to Postliberalism: The Right after 2020". **American Affairs**, v. IV, n. 3, Fall 2020. Disponível em: <https://americanaffairsjournal.org/2020/08/from-conservatism-to-postliberalism-the-right-after-2020/>. Acesso em: 12 nov. 2025.

PLATÃO. **A República**. Belém: EDUFPA, 2000.

POCOCK, J. G. A. **The Machiavellian Moment**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

POSEN, Barry R. "The Rise of Illiberal Hegemony: Trump's Surprising Grand Strategy". **Foreign Affairs**, March/April 2018. Published on February 13, 2018. Disponível em: <https://www.foreignaffairs.com/united-states/rise-illiberal-hegemony>. Acesso em: 21 out. 2025.

ROSANO, Michael J. "John Winthrop, John Cotton, and Nathaniel Niles". In: FROST, Bryan-Paul; SIKKENG, Jeffrey (org.). **History of American Political Thought**. 2. ed. Lanham: Lexington Books, 2019. p. 23–42.

SCHERER, Daniel C. **A Metafísica da Revolução**. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021.

SNELL, R. J.; McGUIRE, Steven F. (org.). **Concepts of Nature**. Lanham: Lexington Books, 2016.

UNITED STATES. **The Declaration of Independence**. *In*: The Constitution of the United States and other founding documents. London: Arcturus Publishing Limited, 2023. p. 99–111.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. Tradução: Eduardo Levy. Campinas: Vide Editorial, 2025.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ordem e a Última Orientação**. São Paulo: É Realizações, 2017.

VOEGELIN, Eric. **Israel and Revelation**. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

VOEGELIN, Eric. "In Search of the Ground". *In*: VOEGELIN, Eric. **Published Essays, 1953–1965**. Columbia: University of Missouri Press, 2000. p. 224–251.

WILLIAMS, J.; PINHEIRO DA SILVA, J. Postliberalism: A Genealogy. **Telos**, n. 212, p. 60–90, 2025.

WINTHROP, John. "A Model of Christian Charity & Little Speech". *In*: PARKER, Michael. **John Winthrop: Founding the City upon a Hill**. New York: Routledge, 2014. p. 191–193; 197–199.

Autoria

1 Nickolas Martins Bittencourt

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria; Pós-graduando em Antropologia Filosófica pela Faculdade Mar Atlântico

<https://orcid.org/0009-0006-1941-4037> • greatkolianerdo@gmail.com

2 Marize Schons

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Pesquisadora Assistente no Centro Mackenzie de Liberdade Econômica; Professora

<https://orcid.org/0000-0002-9721-2426> • schonsmarize@gmail.com

Como citar este artigo

BITTENCOURT, N. M.; SCHONS, M. O Pós-liberalismo Americano: uma interpretação voegeliniana de Why Liberalism Failed, de Patrick Deneen. **InterAção**, Santa Maria, v. 17, n. 2, e95990, p. 1-39, 2026. DOI 10.5902/1980509895990. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.5902/2357797595990>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.