

A engenharia social progressista e o desmonte sistemático dos alicerces judaico-cristãos da civilização ocidental

Erlan Tavares dos Santos¹

Resumo: O presente artigo examina, sob perspectiva filosófica, teológica e sociológica, o fenômeno da engenharia social progressista como mecanismo sistemático de desconstrução dos valores e tradições que constituem o substrato moral da civilização judaico-cristã ocidental. Partindo da advertência profética de Dostoiévski (2023), em *Os Irmãos Karamázov* - segundo a qual, suprimida a existência de Deus e da imortalidade da alma, toda conduta humana se torna igualmente lícita -, o trabalho percorre três eixos argumentativos centrais: (i) o relativismo moral como produto lógico da rejeição de uma ética transcendente; (ii) a substituição de Deus pelo homem como medida de todas as coisas, resgatando a sentença de Protágoras de Abdera (séc. V a.C.) e sua reelaboração no humanismo secular contemporâneo; e (iii) o Culto da Razão como nova religião laica, cujas ramificações ideológicas instalam-se insidiosamente nas instituições culturais, educacionais e políticas do Ocidente. Ao longo do desenvolvimento, recorre-se às obras de Scruton (2002, 2014), Spengler (1918), Lewis (1943, 1952), Soljenitsin (1973, 1978), Kirk (1953), Chesterton (1905, 1908) e Rieff (1966, 2006) para diagnosticar o declínio cultural e propor a inteligibilidade da tradição como antídoto ao niilismo contemporâneo.

Palavras-chave: Relativismo moral; engenharia social; conservadorismo.

Progressive social engineering and the systematic dismantling of the judeo-christian foundations of western civilization

Abstract: The present article examines, from a philosophical, theological, and sociological perspective, the phenomenon of progressive social engineering as a systematic mechanism for deconstructing the values and traditions that constitute the moral substrate of Judeo-Christian Western civilization. Drawing on Dostoevsky's (1880) prophetic warning in *The Brothers Karamazov* according to which, once the existence of God and the immortality of the soul are suppressed, all human conduct becomes equally permissible -, the work traverses three central argumentative axes: (i) moral relativism as the logical product of the rejection of a transcendent ethics; (ii) the substitution of God by man as the measure of all things, recalling the maxim of Protagoras of Abdera (5th century B.C.) and its reelaboration in contemporary secular humanism; and (iii) the Cult of Reason as a new secular religion, whose ideological ramifications insidiously embed themselves in the cultural, educational, and political institutions of the West. Throughout its development, the work draws upon the writings of Scruton (2002, 2014), Spengler (1918), Lewis (1943, 1952), Solzhenitsyn (1973, 1978), Kirk (1953), Chesterton (1905, 1908), and Rieff (1966, 2006) to diagnose cultural decline and propose the intelligibility of tradition as an antidote to contemporary nihilism.

Keywords: Moral relativism; social engineering; conservatism.

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: erlan.santos@professor.to.gov.br

“E se não há imortalidade, não há tampouco virtude, e então tudo é permitido” (DOSTOIÉVSKI, 2023).

Introdução

Existe uma angústia peculiar à modernidade tardia que não encontra paralelo nas civilizações pré-seculares: a vertigem existencial do homem que se descobre órfão de um fundamento transcendente. Desprovido da âncora metafísica que, durante séculos, conferiu sentido às suas ações, às suas leis e à sua ordem social, o homem contemporâneo habita um universo axiologicamente neutro — onde os valores não são descobertos, mas construídos; não são revelados, mas negociados; não são absolutos, mas contextuais. É precisamente neste vácuo que floresce o que denominamos *engenharia social progressista*: um conjunto articulado de estratégias culturais, pedagógicas e políticas que, sob a bandeira da emancipação e da inclusão, promovem a erosão sistemática dos valores que estruturam a tradição judaico-cristã.

A tese central deste artigo é simples em sua formulação, porém complexa em suas implicações: a rejeição da transcendência divina como fundamento moral não produz liberdade, mas anomia; não liberta o ser humano, mas o entrega a poderes imanentes — ao Estado, ao mercado, à ideologia — que rapidamente ocupam o espaço vazio deixado pela expulsão do sagrado. O romancista russo Fiódor Dostoiévski compreendeu isso com uma clareza que assusta pela sua atualidade.

Para desenvolver essa tese, as seções do artigo percorre os seguintes movimentos argumentativos: primeiro, examina a visão dostoiévskiana da relação entre Deus, moralidade e liberdade humana; segundo, analisa o relativismo moral como produto filosófico do secularismo; terceiro, rastreia as origens do antropocentrismo moderno e sua expressão contemporânea; quarto, estuda o Culto da Razão como substituto secular da religiosidade; quinto, avalia as penetrações da engenharia social nas instituições ocidentais; e, finalmente, apresenta o diagnóstico conservador do declínio cultural e suas propostas de recuperação.

A metodologia empregada é de natureza hermenêutica e filosófico-crítica, recorrendo a fontes primárias — obras literárias, filosóficas e teológicas — e secundárias — estudos acadêmicos sobre conservadorismo, teoria cultural e sociologia do conhecimento. Trata-se de um esforço de síntese interpretativa, cuja legitimidade repousa não na pretensão de neutralidade — ilusão própria do

positivismo ingênuo —, mas na honestidade intelectual de quem assume uma perspectiva e a defende com argumentos.

1. Dostoiévski e o diagnóstico profético da modernidade

Publicado entre 1879 e 1880, em plena efervescência do niilismo russo e das utopias revolucionárias que varriam a Europa, *Os Irmãos Karamázov* é geralmente reconhecido como o testamento espiritual e filosófico de Fiódor Dostoiévski. Mais do que um romance psicológico ou um drama familiar, a obra constitui uma meditação profunda sobre as consequências antropológicas e morais da perda da fé — tanto no plano individual quanto no plano civilizacional.

No Livro 11, Capítulo 4, intitulado "Um Hino e um Segredo", Dmitri Karamázov — o filho mais passional e menos cerebral dos Karamázov — reconta a Aliócha, seu irmão mais novo e moralmente mais equilibrado, uma conversa que tivera com Rakítin, um seminarista cínico e materialista que representa, na arquitetura narrativa do romance, o intelectual secularizado de sua época. A conversa gira em torno da questão que o próprio Dostoiévski considerava a mais fundamental da existência humana: o que acontece com a moralidade humana quando se suprime Deus e a imortalidade da alma?

A resposta de Dmitri, extraída de reflexões filosóficas que havia ouvido e assimilado de forma tosca, mas visceralmente honesta, é devastadora em sua lógica: "Se não há imortalidade, não há tampouco virtude, e então tudo é permitido." Esta frase, amplamente atribuída ao romance de Dostoiévski (embora suas variações textuais dependam da edição consultada)², tornou-se a síntese mais precisa da intuição dostoiévskiana sobre a crise moral do mundo moderno.

Compreender o alcance da sentença dostoiévskiana supracitada, exige situar o pensamento do autor em seu contexto biográfico e intelectual. Dostoiévski não era um teólogo sistemático nem um filósofo acadêmico. Era, antes de tudo, um romancista que pensava por meio de personagens e situações — o que não diminuía, antes aprofundava, a radicalidade de seu diagnóstico.

A chave para compreender a profundidade do diagnóstico dostoiévskiano reside em sua trajetória biográfica. O biógrafo Joseph Frank, em seu monumental estudo em cinco volumes — obra considerada a mais completa biografia intelectual

² Utilizamos a edição DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução de Nina Guerra e Filipe Guerra. São Paulo: Clube do Livro, 2023. 861p.

do romancista já produzida no Ocidente —, documenta com precisão como a prisão, o simulacro de execução e os quatro anos de trabalhos forçados no campo penal de Omsk, na Sibéria (1850–1854), operaram no autor uma transformação espiritual radical. O jovem Dostoiévski que entrara na prisão era um intelectual urbano fascinado pelo socialismo utópico de Fourier e Saint-Simon; o homem que dela saiu havia descoberto, no contato cotidiano com os camponeses russos condenados, uma fé viva, carnal e sofrida que os sistemas filosóficos europeus eram incapazes de produzir (FRANK, 2003, p. 78-112). A Sibéria não foi apenas um calvário físico; foi, nas palavras do próprio Dostoiévski em carta ao irmão Mikhail, datada de fevereiro de 1854, o lugar onde aprendeu que "o homem é um ser que se habitua a tudo" — e que nessa capacidade de suportar e transcender o sofrimento residia algo de irredutivelmente espiritual.

A partir dessa experiência fundante, Dostoiévski tornou-se um dos mais ardentes defensores do que chamava de "*o Cristo russo*" — uma forma de fé encarnada, sofrida e popular, radicalmente distinta do que ele percebia como o cristianismo institucionalizado e racionalizado do Ocidente. Esta distinção é elaborada de forma sistemática no *Diário de um Escritor* (1873-1881), sua grande obra de não-ficção, onde Dostoiévski opunha a fé humilde e direta do mujique — o camponês russo analfabeto que se prostrava diante do ícone com lágrimas nos olhos — à teologia hierárquica do catolicismo romano e ao frio racionalismo do protestantismo germânico. Para ele, o catolicismo havia traído Cristo ao substituir a autoridade espiritual pela autoridade política e ao fundar o papado sobre a lógica do poder temporal — daí a figura do Grande Inquisidor, que é simultaneamente uma crítica ao catolicismo e uma profecia sobre todo Estado que pretenda organizar a felicidade humana mediante a coerção (DOSTOIÉVSKI, 1873-1881; BERDIAEV, 2002, p. 55-89).

O protestantismo, por sua vez, ao substituir a mediação sacramental pela leitura racional das Escrituras, havia preparado o terreno para o racionalismo iluminista e, em última instância, para o ateísmo — pois uma fé que se submete inteiramente ao tribunal da razão não sobreviverá ao veredicto da razão crítica.

Nos Irmãos Karamázov, essa tensão se encarna de forma dramática na figura de Ivan Karamázov, o filho intelectual da família, cujo poema em prosa "O Grande Inquisidor" constitui a mais formidável impugnação literária já feita contra a Igreja organizada — e, paradoxalmente, a mais profunda afirmação da necessidade da

liberdade espiritual que somente Cristo representa. Ivan não é um ateu banal; é um ateu trágico, que rejeita a Deus não por frivolidade, mas pela indignação moral diante do sofrimento dos inocentes. Sua recusa em "devolver o bilhete" — isto é, em aceitar a harmonia divina ao preço do sofrimento de uma criança — é o momento mais tenso da literatura filosófica russa.

Mas é precisamente neste ponto que Dostoiévski supera o argumento de Ivan. A posição do romancista não é a de um apologista ingênuo que ignora o sofrimento: é a de um pensador que compreende que a alternativa ao sofrimento numa ordem transcendente é o sofrimento numa desordem imanente — mais totalitária, mais sistemática e mais cruel. Se Deus não existe e a alma não é imortal, o sofrimento humano não tem nenhuma redenção possível; e se "tudo é permitido", então os grandes inquisidores se tornam realidade histórica não como exceções aberrantes, mas como consequência lógica do poder sem limite moral.

O filósofo russo Nikolai Berdiaev, comentando Dostoiévski, observou que o romancista percebeu antes de qualquer outro pensador do século XIX que o niilismo não era a conclusão de um processo de libertação, mas o começo de uma nova escravidão. "O homem sem Deus", escreveu Berdiaev, "torna-se necessariamente escravo do homem" — e a história do século XX, com seus totalitarismos ateus, forneceu a prova empírica mais trágica dessa intuição.

A tradição judaico-cristã fundamentou a moralidade sobre o pressuposto de que existem valores objetivos — bem e mal, justo e injusto — que não dependem da preferência individual ou do consenso coletivo, mas derivam da natureza criada por Deus e, no caso cristão, da Revelação. Este fundamento teológico não era uma opção entre outras; era a estrutura que tornava possível a própria noção de obrigação moral. Como C. S. Lewis argumentou com precisão cirúrgica em *A Abolição do Homem* (1943), toda a moralidade humana pressupõe o que ele chamou de Tao — um conjunto de valores universais compartilhados pelas grandes tradições civilizacionais —, e qualquer tentativa de construir uma ética puramente racional ou puramente sentimental resultará não em liberdade moral, mas em sua abolição.

O relativismo moral contemporâneo, em suas múltiplas versões — subjetivismo, construtivismo, emotivismo, pós-modernismo ético —, partilha uma convicção central: não existe nenhum padrão moral objetivo ao qual a conduta humana deva conformar-se. Os valores são criações históricas e culturais,

expressões de relações de poder, construções sociais sujeitas à revisão e ao desconstrucionismo. A tese de que os valores são meras construções históricas e culturais, expressões de relações de poder sujeitas ao desconstrucionismo perpétuo — tese que perpassa *O Segundo Sexo* de Beauvoir e fundamenta grande parte do progressismo contemporâneo —, não representa uma libertação do ser humano, mas sua dissolução controlada. George Orwell enxergou isso com clareza profética no livro *1984*: no romance, o Partido não destruíra os valores antigos por acidente, mas por necessidade de dominação, pois um povo sem verdades estáveis, sem referências fixas, sem valores que transcendam o momento histórico, é um povo incapaz de resistir. A célebre manipulação da linguagem e da memória no romance — condensada no princípio de que o passado pode ser reescrito conforme a conveniência do poder — espelha com precisão o que o desconstrucionismo faz com a moral: ao declarar que tudo é construção revisável, não liberta ninguém, mas entrega cada indivíduo desarmado às mãos de quem, naquele momento, detém o poder de *nomear* o que é opressão e o que é justiça. Na obra *1984*, Winston Smith compreende tardiamente que aceitar que *dois mais dois são cinco* não é um ato de abertura intelectual — é a rendição total da mente. Da mesma forma, aceitar que a família, a moral, a identidade e a verdade são apenas ficções de poder não é pensamento crítico: é obediência ao novo dogma progressista disfarçado de emancipação.

Dostoiévski já havia diagnosticado essa ruína com antecedência em *Os Irmãos Karamázov* (2023): pela boca de Ivan Karamázov, o romancista russo lança a sentença que abre este artigo em epígrafe e que o século XX confirmaria a sangue e fogo — "*se Deus não existe, tudo é permitido*" —, frase que não é um convite à libertação, mas um aviso de abismo³. Pois é exatamente isso que a ideologia desconstrucionista, ao dissolver todo valor em construção histórica e relação de poder, produz sem admitir: um vácuo moral no qual não há mais critério que transcenda a vontade de quem, no momento presente, detém força suficiente para redefinir o que é opressão, o que é justiça e o que é humanidade — tornando a dignidade não uma conquista intangível, mas um conceito disponível para ser

³ Vale registrar uma observação importante aqui: a frase "*se Deus não existe, tudo é permitido*", na forma exata em que é universalmente citada, não aparece literalmente assim no texto de Dostoiévski. Ela é uma síntese interpretativa que a tradição filosófica consolidou a partir de passagens dispersas da obra, especialmente dos diálogos de Ivan e Mitya. O próprio Sartre a popularizou nessa formulação em *O Existencialismo é um Humanismo* (2023).

reescrito a cada virada de poder. Esta posição, que nas universidades pode parecer uma sofisticação acadêmica, tem consequências práticas devastadoras: se não há um bem objetivo, a distinção entre civilização e barbárie torna-se arbitrária; se não há uma justiça transcendente, o direito positivo é a única referência disponível — e o direito positivo está sempre à mercê de quem detém o poder de legislar.

É impossível compreender a engenharia social progressista sem recorrer à figura de Antonio Gramsci (1891-1937), o teórico marxista italiano que, a partir de *Cartas do Cárcere*, elaborou o conceito de hegemonia cultural como o terreno decisivo da luta política. Para Gramsci, a dominação burguesa não se mantém apenas pela força do aparato estatal, mas — e principalmente — pelo controle das instituições culturais: escola, universidade, imprensa, arte, religião. A conquista do poder exigiria, portanto, uma longa marcha pelas instituições culturais, capaz de transformar o senso comum e de minerar as bases morais e religiosas sobre as quais repousava a ordem estabelecida.

A intuição gramsciana foi incorporada e radicalizada pelos teóricos da Escola de Frankfurt — Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm — que adicionaram ao marxismo econômico uma crítica freudiana da repressão e uma teoria da "personalidade autoritária" segundo a qual a família tradicional, a religião e os valores conservadores são psicologicamente patológicos. Herbert Marcuse, em *Eros e Civilização* (1955) e *O Homem Unidimensional* (1964), propôs uma "tolerância repressiva" que, sob o manto da abertura, justificaria a censura das ideias conservadoras e religiosas por considerá-las intrinsecamente opressivas. O paradoxo é evidente: em nome da libertação, propunha-se a intolerância; em nome da abertura, praticava-se o fechamento.

Este programa, que nas décadas de 1960 e 1970 parecia restrito a círculos acadêmicos marginais, infiltrou-se progressivamente nas universidades, nas escolas, nas burocracias estatais, nos meios de comunicação e nas corporações — tornando-se, na expressão do sociólogo Philip Rieff, em *O Triunfo do Terapêutico* (1966), a cultura dominante de uma época que substituiu a salvação pela saúde psicológica, o pecado pela disfunção, a virtude pelo bem-estar.

Aproximadamente vinte e cinco séculos antes que o progressismo contemporâneo elegeesse a autonomia individual como valor supremo, o sofista grego Protágoras de Abdera (c. 490-420 a.C.) enunciou o princípio que se tornaria a pedra angular de toda filosofia antropocêntrica: *"Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν*

ἄνθρωπος" — "O homem é a medida de todas as coisas, das que são, e das que não são." Este fragmento, preservado por Platão no diálogo *Teeteto*, constituiu o ponto de partida do relativismo antigo e recebeu da parte de Sócrates e Platão uma crítica devastadora: se cada homem é a medida de todas as coisas, então o conhecimento objetivo é impossível, a justiça não existe, e a verdade se dissolve no mero consenso dos mais fortes.

Platão compreendeu que o princípio protagórico do *homo mensura* conduzia diretamente ao niilismo político: se não existe uma forma objetiva do Bem, acima dos interesses particulares dos homens, então a política se reduz à luta de forças, e o tirano é simplesmente quem tem mais poder para impor sua medida. A República, com todo o seu autoritarismo filosófico, é uma resposta à ameaça sofista: se abandonarmos o critério objetivo da justiça, estamos entregues à vontade dos mais fortes.

O princípio protagórico ressurgiu com força renovada no Renascimento italiano, quando o humanismo recuperou a dignidade do homem como centro do cosmos — contra o teocentrismo medieval — mas ainda sem romper definitivamente com o horizonte cristão. Giovanni Pico della Mirandola, no *Discurso Sobre a Dignidade do Homem* (1486), celebrava a liberdade humana como dom divino, não como substituição de Deus. Era um humanismo teocêntrico, não ainda um humanismo ateu.

A ruptura decisiva viria com o Iluminismo do século XVIII. Descartes já havia colocado o sujeito pensante no centro do método filosófico; Kant elevou a razão humana à condição de legisladora universal da moralidade. O imperativo categórico kantiano — "Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal" — pretendia fundá-la autonomamente, sem recurso à teologia ou à tradição. A modernidade filosófica é, neste sentido, o projeto de uma ética sem Deus: uma moralidade puramente racional, derivada da estrutura da razão humana.

O problema — que Nietzsche viu com mais clareza do que qualquer outro — é que a ética kantiana é parasitária da tradição cristã que pretendia superar. Quando Nietzsche proclamou a "morte de Deus" em *A Gaia Ciência* (2001), ele não estava celebrando um fato positivo, mas diagnosticando uma crise civilizacional: sem Deus, os valores morais europeus perdem seu fundamento e se tornam apenas hábitos culturais sem força de obrigação:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrescem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (NIETZSCHE, fragmento 125, p.147-148)

A pergunta que Nietzsche deixa no ar — e que a modernidade progressista recusa enfrentar — é: que valores podem sobreviver a essa morte? A sentença nietzschiana carrega, em sua estrutura dramática, uma dupla imputação filosófica: de um lado, a acusação recai sobre o próprio homem moderno como agente ativo — e não mera testemunha passiva — do processo de esvaziamento do fundamento transcendente que durante séculos sustentou a arquitetura moral e metafísica do Ocidente; de outro, o anúncio ressoa como um diagnóstico retrospectivo que atravessa e desestabiliza toda a tradição, revelando que a morte de Deus não é um evento súbito e externo, mas a consequência imanente de um longo movimento histórico no qual a própria civilização que ergueu catedrais e sistemas teológicos foi, paradoxalmente, forjando os instrumentos de sua dissolução.

O humanismo secular contemporâneo responde a Nietzsche de forma otimista: os valores podem ser construídos racionalmente, sem Deus, a partir dos direitos humanos, da compaixão evolucionária e do consenso democrático. Esta é a posição de filósofos como Peter Singer⁴, Richard Rorty⁵ e os signatários do

⁴ Filósofo australiano amplamente reconhecido como um dos pensadores mais influentes da ética contemporânea, professor na Universidade de Princeton, conhecido por seu trabalho em ética aplicada sob a perspectiva do utilitarismo. Sua obra aborda, além dos direitos dos animais, questões como aborto, infanticídio, eutanásia e a relação entre ricos e pobres, defendendo que o critério moral não é a pertença à espécie humana, mas a capacidade de ter consciência de si — posição que dissolve radicalmente a noção de dignidade humana intrínseca fundada em qualquer absoluto. Disponível em: <https://www.fronteras.com/leia/exibir/peter-singer-filosofo-e-ativista>. Acesso em 28 mai. 2026.

⁵ Richard Rorty (1931-2007) foi um filósofo americano que se destacou por suas contribuições à epistemologia, filosofia da linguagem e filosofia da cultura, resgatando o pragmatismo de William James e John Dewey para defender que a verdade não é algo fixo, mas algo que se constrói por meio da interação social e das práticas culturais. Para Rorty, a filosofia deveria rejeitar a busca por

Manifesto Humanista (1933, 1973, 2003). Mas a insurgência argumentativa conservadora e teísta é cortante: de onde vêm os direitos humanos se o homem é apenas um animal biológico no cosmos indiferente? Por que a "compaixão evolucionária" deveria ser prescritiva e não meramente descritiva? Sobre qual fundamento não circular se pode construir um consenso democrático sobre questões de bem e mal?

Roger Scruton⁶ identificou com precisão a contradição interna do humanismo secular: ele quer preservar a santidade da pessoa humana — herdada do cristianismo — sem preservar a teologia que lhe dava fundamento. O resultado é o que Scruton chamou de "humanismo de segunda ordem": uma filosofia que vive de capital moral emprestado da tradição religiosa que rejeita, sem ser capaz de renovar esse capital por seus próprios meios. Em *A Face de Deus* (2012), o filósofo conservador em referência argumenta que a experiência do sagrado é constitutiva da humanidade e que sua supressão não produz libertação, mas empobrecimento — uma vida sem aquela dimensão vertical que confere sentido ao tempo, à morte e ao amor.

2. O culto da razão e a nova religiosidade secular

A primeira tentativa histórica de substituir sistematicamente a religião pela razão como fundamento da ordem social foi realizada durante a Revolução Francesa. Em novembro de 1793, a Catedral de Notre-Dame de Paris foi transformada em "Templo da Razão", com uma atriz representando a Deusa Razão sentada sobre o altar. Os símbolos cristãos foram removidos; as igrejas, fechadas ou reconvertidas. O calendário gregoriano foi substituído por um calendário republicano que eliminava os domingos e os dias santos. A

verdades absolutas e objetivas em favor de uma visão mais contextual e relativa — o que seus críticos interpretaram, com razão, como uma forma sofisticada de relativismo moral que torna impossível distinguir objetivamente o certo do errado. Disponível em: <https://soescola.com/glossario/quem-e-rorty-richard-na-filosofia#gsc.tab=0>. Acesso em 28 mai. 2026.

⁶ Roger Scruton (1944-2020) foi, sem dúvida, um dos maiores nomes do conservadorismo contemporâneo e um dos pensadores mais influentes de seu tempo — cavaleiro da Ordem do Império Britânico, professor universitário, ensaísta, crítico cultural e autor de mais de 50 livros, tendo obtido seu doutorado em filosofia pela Universidade de Cambridge. Sua obra é uma defesa sofisticada das tradições que construíram a civilização ocidental, sustentada especialmente em três pilares: o direito romano, a filosofia grega e a moral judaico-cristã. Seguidor de Edmund Burke, Scruton conciliou a defesa do estado de direito, da propriedade privada e de valores como família e pátria com críticas sistemáticas ao progressismo, ao socialismo e ao relativismo moral. Disponível em: <https://revistaoste.com/mundo/uma-dose-do-pensamento-de-roger-scruton/>. Acesso em 28 mai. 2026.

Revolução, em seu furor iconoclasta, revelou aquilo que seria a característica permanente de todo projeto radical de engenharia social: a incapacidade de tolerar o sagrado como realidade autônoma e sua compulsão de substituí-lo por um sucedâneo ideológico.

Augusto Comte (1798-1857), fundador do positivismo e da sociologia como disciplina, foi mais sistemático em sua tentativa de criar uma religião da humanidade como substituta do catolicismo. Em seu *Sistema de Política Positiva* (1851-1854), Comte detalhou os ritos, os sacerdotes e os santos de uma nova "religião da humanidade" — onde o objeto de adoração não era Deus, mas a Humanidade personificada, e os grandes arautos da ciência substituíam os santos do calendário cristão. O projeto era tão explicitamente religioso que gerou a reação famosa de T. H. Huxley: Comte havia proposto "o catolicismo menos o cristianismo."

O filósofo e jornalista britânico John Gray argumentou, em *Missa Negra: Religião Apocalíptica e a Morte da Utopia* (2007), que o progressismo contemporâneo — em seus múltiplos avatares liberais, marxistas e pós-modernos — é uma forma secularizada de escatologia cristã: a ideia de que a história caminha em direção a uma redenção, que existe um plano racional imanente realizando-se através dos conflitos históricos, e que a humanidade está destinada a superar suas contradições e alcançar uma condição de harmonia. Substituiu-se a Providência divina pelo Progresso histórico; a Salvação pela Emancipação; o Pecado Original pela Opressão sistêmica; o Apocalipse pela Revolução; e os Santos pelos Ativistas.

Esta estrutura religiosa encoberta explica aspectos do progressismo contemporâneo que seriam incompreensíveis de outra perspectiva: o fervor quase inquisitorial com que combate os "hereges" (os dissidentes da ortodoxia progressista); a lógica confessional das cerimônias de "conscientização" onde os privilegiados devem reconhecer publicamente seus pecados (o privilégio branco, o machismo inconsciente, a homofobia estrutural); e a lógica maniqueísta que divide o mundo entre os "do lado certo da história" e os reacionários, cujas posições não merecem debate, apenas condenação.

Gilbert K. Chesterton antecipou esta análise com sua habitual lucidez paradoxal: "Quando os homens deixam de crer em Deus, não passam a não crer em nada — passam a crer em qualquer coisa." A necessidade de transcendência é constitutiva da natureza humana; quando o sagrado vertical é suprimido, ele reaparece horizontalmente, sob formas políticas e ideológicas frequentemente mais intolerantes que as religiões que pretendia substituir.

Na contemporaneidade, o Culto da Razão assume sua forma mais sofisticada na tecnocracia — a crença de que os problemas humanos, incluindo os morais, podem ser resolvidos por especialistas armados de dados, algoritmos e técnicas de engenharia social. A ética é substituída pela "política baseada em evidências"; a sabedoria prática (a *phronesis* aristotélica) pelo gerencialismo; a deliberação democrática pelo consenso científico.

O resultado do Culto da Razão é o que o filósofo canadense Charles Taylor chamou de "desencantamento do mundo" — mas num sentido mais radical do que Weber havia previsto: não apenas a natureza é despida do sagrado, mas também a política, a educação, a família e o próprio corpo humano, que se torna objeto de intervenção técnica e de redefinição identitária.

3. Engenharia social progressista: mecanismos e infiltrações

A família natural — fundada no matrimônio heterossexual e orientada para a procriação e educação dos filhos — é o núcleo primário de transmissão dos valores judaico-cristãos. Não por acaso, ela constitui o alvo prioritário da engenharia social progressista. Desde os manifestos marxistas do século XIX — que propunham explicitamente a abolição da família burguesa — até as teorias queer contemporâneas de Judith Butler, há uma linha contínua de desconstrução da família como instituição natural e sua substituição por arranjos social e livremente escolhidos.

O sociólogo americano Christopher Lasch, em *Refúgio num Mundo sem Coração* (1977), documentou como o Estado terapêutico e a cultura profissional de especialistas (psicólogos, pedagogos, assistentes sociais) esvaziaram progressivamente a autoridade dos pais sobre a educação dos filhos, substituindo-a por critérios técnicos definidos por burocratas e por uma indústria cultural que formata subjetividades desde a mais tenra infância. A família, que deveria ser o espaço de formação do caráter e de transmissão da tradição, torna-se um conjunto de indivíduos atomizados, cada um com seus direitos, mas sem as obrigações mútuas que davam sentido à instituição.

Nesse propósito, Louis Althusser nomeou as instituições educativas como "aparelhos ideológicos de Estado" — e, com o irônico humor que a história proporciona, os herdeiros do marxismo cultural realizaram sua profecia ao

conquistar progressivamente o controle das universidades ocidentais. Allan Bloom, em *O Fechamento da Mente Americana* (1987), descreveu como o relativismo cultural — a convicção de que nenhuma cultura ou tradição é superior a outra — havia transformado as universidades americanas em espaços onde a busca da verdade havia sido substituída pela performance da diversidade e da inclusão, e onde os grandes textos da tradição ocidental eram lidos primariamente como documentos de opressão.

No Brasil, este processo ganhou contornos específicos a partir da disseminação das pedagogias de Paulo Freire e da ideologia de gênero nos currículos escolares — temas que geraram intensos debates públicos nas últimas décadas. A ideia de que a educação é fundamentalmente um ato político de conscientização — e que a neutralidade pedagógica é uma ilusão que serve à reprodução do poder — abre espaço para que a escola seja utilizada não como espaço de transmissão do patrimônio cultural e moral acumulado pelas gerações anteriores, mas como laboratório de desconstrução desse patrimônio.

Uma das estratégias mais eficazes da engenharia social progressista é o controle da linguagem. George Orwell, em *1984*, descreveu como o "novafala" (newspeak) do regime totalitário não apenas proibia certas expressões, mas tornava fisicamente impossível o pensamento heterodoxo ao eliminar os conceitos necessários para articulá-lo. O politicamente correto contemporâneo opera segundo uma lógica análoga: não necessariamente pela censura legal (embora esta seja cada vez mais frequente), mas pela criação de um custo social e profissional tão elevado para a dissidência que o autocensurismo se torna racional.

O filósofo Roger Scruton, que dedicou parte significativa de seu trabalho ao estudo do que chamou de "cultura da oikofobia" — o ódio à própria casa, à própria tradição —, observou que a neolinguagem progressista funciona como um sistema de signos que identifica aliados e inimigos, sem permitir a discussão dos fundamentos das posições afirmadas. Termos como "fobia", "privilegio", "interseccionalidade" e "decolonial" não descrevem realidades empíricas, mas constituem instrumentos retóricos de desqualificação moral do adversário, que não pode contestar a acusação sem ser percebido como confirmando-a.

Talvez nenhuma instituição ocidental concentra de forma tão intensa o fogo retórico do progressismo quanto a Igreja Cristã — e tal fenômeno não é acidental. A Igreja é, do ponto de vista da engenharia social progressista, o obstáculo estrutural

por excelência: a única instituição que reivindica uma autoridade moral transcendente, independente do Estado, do mercado e do consenso democrático, e que possui uma antropologia alternativa à do individualismo liberal.

O filósofo polonês Ryszard Legutko, em *O Demônio na Democracia* (2016), identificou uma homologia perturbadora entre o comunismo soviético e o liberalismo democrático contemporâneo: ambos os sistemas exigem adesão total a seus valores e classificam os dissidentes não como adversários legítimos, mas como moralmente deficientes (LEGUTKO, 2016, p. 88-124). Aplicada à Igreja, essa lógica produz um sistema de signos que opera em três registros simultâneos: o *psicopatológico* — termos como "homofobia" e "misoginia" convertem posições filosóficas e teológicas em diagnósticos de transtorno, de modo que o cristão não está errado, está *doente*; o *criminológico* — termos como "cumplicidade com o abuso" e "encobrimento institucional" convertem a pertença à Igreja em participação em crime coletivo; e o *histórico-colonial* — a Igreja é identificada com Inquisição, cruzadas e etnocídio indígena, de modo que toda sua tradição intelectual e espiritual fica contaminada por seus momentos históricos mais sombrios. A assimetria é reveladora: as ideologias progressistas são avaliadas por suas melhores intenções; a Igreja, por seus piores episódios.

O fundamento filosófico desse sistema foi precisamente descrito por Paul Ricoeur (1965) ao nomear a *hermenêutica da suspeita*: o modo de leitura inaugurado por Marx, Nietzsche e Freud que consiste em tratar todo discurso como máscara ideológica de interesses ocultos de poder. Aplicada à Igreja, ela produz um resultado invariável e, sobretudo, irrefutável por construção — qualquer argumento apresentado em defesa da doutrina é imediatamente reinterpretado como confirmação do interesse de poder que se quer denunciar (RICOEUR, 1965, p. 32-36). Scruton, em *Tolos, Fraudes e Agitadores* (2015), nomeou esse mecanismo de *desqualificação ad hominem institucional*: não se refuta o argumento do interlocutor — denuncia-se a instituição à qual pertence como prova suficiente de sua má-fé, de modo que o argumento sequer precisa ser examinado (SCRUTON, 2015, p. 14-29). MacIntyre (2001, p. 11-35) completa o diagnóstico: numa cultura de emotivismo generalizado, o progressista que acusa a Igreja de "homofobia" não está fazendo uma afirmação empírica passível de verificação — está *performando* uma identidade tribal, respondendo não ao argumento apresentado, mas ao sinal de inimigo que ele emite. Daí a inutilidade estrutural do debate: o sistema de signos progressista não foi

construído para ser refutado — foi construído para identificar aliados e inimigos, e cumpre essa função com eficiência precisamente porque dispensa o exame dos fundamentos das posições que afirma.

Publicado entre 1918 e 1922, *O Declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler tornou-se a obra de referência para toda meditação sobre a finitude das civilizações. Spengler argumentou que as culturas — unidades orgânicas de significado — passam por ciclos inevitáveis de nascimento, florescimento e decadência, e que a cultura ocidental (a que ele chamou de "fáustica", caracterizada pelo ímpeto infinito de expansão e conquista) havia entrado em sua fase de "civilização" — a etapa final e calcificada em que a vida espiritual e criativa se esgota e é substituída pela técnica, pelo dinheiro e pela política de massas.

O diagnóstico spengleriano, embora determinista e discutível em seu organicismo cultural, capturou algo real: a sensação, crescente ao longo do século XX, de que a Europa havia perdido a crença em si mesma — em seus valores, em sua missão histórica, em sua capacidade de regeneração. A crise de confiança civilizacional que Spengler descreveu não era apenas política ou econômica; era espiritual. E é precisamente essa dimensão espiritual que a análise secularista do declínio cultural sistematicamente subestima.

T. S. Eliot, em *Notas Para a Definição de Cultura* (1948), formulou com precisão a relação entre cultura e religião que a modernidade progressista quer negar: "A cultura é essencialmente o encarnamento de uma religião de um povo." Para Eliot, não é possível preservar uma cultura sem preservar a religião que lhe deu origem — e, no caso da cultura europeia, essa religião é o cristianismo. Uma Europa que mantém as formas culturais do cristianismo — suas catedrais, sua música, sua ética, seu calendário — enquanto abandona a fé que as gerou, está vivendo de um capital que não pode repor.

Esta intuição eliotiana foi desenvolvida de formas diversas por pensadores como Joseph Ratzinger (Bento XVI), que em *Europa: Os Seus Fundamentos Hoje e Amanhã* (2004) diagnosticou o que chamou de "apostasia silenciosa" da Europa contemporânea — não uma rejeição militante do cristianismo, mas uma indiferença crescente que produz o mesmo efeito: a erosão do *ethos* que tornou possível a civilização europeia. Para Ratzinger, a Europa só pode reencontrar sua identidade reencontrando suas raízes cristãs — não por nostalgia, mas porque é desse húmus

que cresceram os valores de dignidade humana, liberdade e fraternidade que o humanismo secular quer preservar sem o solo que os nutre.

Russell Kirk, cujo *The Conservative Mind* (1953) é considerado o documento fundacional do conservadorismo intelectual americano do pós-guerra, definiu o conservadorismo não como uma ideologia — o que seria uma contradição nos termos — mas como uma disposição para preservar e transmitir o legado acumulado das gerações anteriores: sua sabedoria prática, suas instituições, seus valores morais e religiosos. Para Kirk, a ordem política saudável depende de uma ordem moral anterior, e a ordem moral depende de convicções religiosas. Quando estas convicções se dissolvem — seja pela incredulidade filosófica, seja pela indiferença cultural —, a ordem política perde suas fundações e tende ao despotismo ou à anarquia.

Kirk identificou seis cânones do conservadorismo, dos quais o mais relevante para este artigo é o primeiro: a crença em uma ordem moral e transcendente, que governa a consciência humana e a sociedade. Sem essa crença — sem o reconhecimento de que existem padrões morais objetivos que os homens descobrem, mas não inventam —, a política se torna pura luta de poder, e a cultura, mero entretenimento. O conservadorismo de Kirk não é, portanto, uma defesa do *status quo*, mas uma defesa daquilo que permite que qualquer *status quo* seja julgado como bom ou mau.

Em 1978, Aleksandr Soljenitsin — que havia sobrevivido ao Gulag soviético e cuja obra literária documentou o horror do totalitarismo ateu — pronunciou um discurso de formatura em Harvard que causou estupor no público americano. Intitulado "Um Mundo Dividido" (ou "A Divisão do Mundo"), o discurso não apenas criticava o comunismo soviético, mas diagnosticava os vícios espirituais do Ocidente liberal: seu materialismo, seu culto do prazer, sua perda do sentido do sacrifício e da obrigação, sua recusa de qualquer limitação moral que não fosse autoimposta.

Para Soljenitsin, o Ocidente havia vencido o comunismo na competição econômica e tecnológica, mas estava perdendo a batalha espiritual. A liberdade sem fundamento moral se degrada em libertinagem; a prosperidade sem propósito transcendente gera niilismo; e uma civilização que não tem nada pelo que valha morrer não tem razão para viver. A advertência do escritor russo, ignorada na época, parece cada vez mais premonitória à luz das crises identitárias que afligem as democracias liberais ocidentais nas primeiras décadas do século XXI.

Considerações Finais

Ao longo das páginas precedentes, procuramos demonstrar que a sentença dostoiévskiana — "Se Deus não existe, tudo é permitido" — não é uma ameaça religiosa dirigida aos incrédulos, mas um diagnóstico filosófico sobre a estrutura da ética humana: sem um fundamento transcendente, os valores morais perdem sua força de obrigação e se tornam apenas preferências culturais sujeitas à revisão. Esta tese, longe de ser um anacronismo reacionário, é corroborada pela análise de pensadores de distintas tradições — de Dostoiévski a Nietzsche, de C. S. Lewis a Roger Scruton, de G. K. Chesterton a Aleksandr Soljenitsin.

A engenharia social progressista, compreendida em seu funcionamento real, não é um projeto de libertação genuína, mas de substituição de uma ordem moral por outra — geralmente mais coercitiva, porque privada da legitimidade transcendente que permite ao indivíduo resistir ao poder político em nome de uma lei superior. Quando Deus é expulso do espaço público, o Estado ocupa inevitavelmente o vácuo; e um Estado sem limite transcendente tende ao totalitarismo, ainda que este se apresente com as feições amáveis do cuidado terapêutico.

A resposta conservadora e tradicional a este processo não é o obscurantismo nem a nostalgia ingênua, mas o que autores como Gilbert Chesterton e Edmund Burke chamavam de "parceria entre os mortos, os vivos e os ainda não nascidos": a consciência de que somos herdeiros de uma tradição que não começou conosco e que não deve terminar conosco, e de que nossa responsabilidade é transmiti-la — reformando o que precisa ser reformado, mas preservando o essencial. O essencial, no caso da tradição judaico-cristã, é a convicção de que o ser humano é *imago Dei* — imagem de Deus —, que sua dignidade deriva dessa origem e a essa origem responde, e que nenhuma construção social, por mais sofisticada que seja, pode substituir este fundamento sem destruir o que pretende proteger.

O filósofo Alasdair MacIntyre, em *Depois da Virtude* (1981), propôs que a saída para a crise moral contemporânea não é a busca de um novo Iluminismo capaz de fundamentar a ética autonomamente, mas o retorno às tradições de virtude — particularmente a aristotélico-tomista — que oferecem uma visão integrada do bem humano. "Aguardamos", escreveu MacIntyre em suas célebres palavras finais, "um novo e indubitavelmente muito diferente São Benedito." A metáfora é precisa:

diante do colapso do Império Romano, foi nos mosteiros — centros de preservação e transmissão da tradição cultural e espiritual — que a civilização encontrou seus pontos de continuidade. Talvez seja novamente em comunidades de prática, de fé e de memória cultural que a tradição judaico-cristã encontre sua renovação.

Este artigo não pretendeu demonstrar que a tradição judaico-cristã é infalível ou que suas expressões históricas estiveram isentas de contradições e injustiças — os próprios profetas bíblicos nunca cessaram de criticar a infidelidade do povo à aliança original. O que se pretendeu demonstrar é que o projeto de desconstrução radical dessa tradição — conduzido com métodos de engenharia social que colonizam as instituições, manipulam a linguagem e redefinem o humano segundo categorias ideológicas — não conduz à emancipação prometida, mas à anomia, ao vácuo de sentido e, eventualmente, ao autoritarismo que pretendia combater. Dostoiévski, que viveu sob o despotismo czarista e presenciou os horrores do despotismo revolucionário, soube dizer o que precisava ser dito: sem Deus, sem a consciência de que existe uma ordem moral objetiva à qual o homem deve responder, a liberdade humana se autodestrói.

O futuro da civilização ocidental — se é que ela tem um — passa pela redescoberta não necessariamente das formas institucionais do passado, mas de seus fundamentos espirituais: a convicção de que o homem não é a medida de todas as coisas, mas de que existe uma medida que julga o próprio homem; que a liberdade não é ausência de obrigação, mas fidelidade à vocação mais profunda do ser; e que a tradição, longe de ser um obstáculo ao progresso genuíno, é a condição de possibilidade de qualquer progresso que mereça o nome.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BENTO XVI (RATZINGER, Joseph). *Europa: Os Seus Fundamentos Hoje e Amanhã*. Lisboa: Paulus, 2005.
- BERDIAEV, Nikolai. *Dostoiévski*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BLOOM, Allan. *O Fechamento da Mente Americana*. São Paulo: Best Seller, 1989.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.
- CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. Campinas: Ecclesiae, 2013.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Diário de um Escritor*. Tradução e organização de Kenneth Lantz. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução de Nina Guerra e Filipe Guerra. São Paulo: Clube do Livro, 2023.

- ELIOT, T. S. *Notas Para a Definição de Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Anos de Provação, 1850–1859*. São Paulo: EDUSP, 2003. v.2
- _____. *Dostoiévski: O Manto do Profeta, 1871–1881*. São Paulo: EDUSP, 2007. v.5
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 16
- GRAY, John. *Missa Negra: Religião Apocalíptica e a Morte da Utopia*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- KIRK, Russell. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. 7. ed. Washington: Regnery, 1985.
- LASCH, Christopher. *Refúgio num Mundo sem Coração: A Família Sitiada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEGUTKO, Ryszard. *O Demônio na Democracia: Totalitarismo Reencarnado e a Luta pela Alma do Ocidente*. São Paulo: É Realizações, 2019.
- LEWIS, C. S. *A Abolição do Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Cristianismo Puro e Simples*. Tradução de Gabriele Greggensen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- MacINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral*. Bauru: EDUSC, 2001.
- MANENT, Pierre. *Além do Secularismo Radical*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- _____. *O Homem Unidimensional: Estudos da Ideologia da Sociedade Industrial Avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.
- MOCHULSKY, Konstantin. *Dostoevsky: His Life and Work*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PLATÃO. *Teeteto*. Belém: UFPA, 1988.
- RATZINGER, Joseph. *Sal da Terra: O Cristianismo e a Igreja Católica no Limiar do Terceiro Milênio*. São Paulo: Loyola, 1997.
- RIEFF, Philip. *O Triunfo do Terapêutico*. Tradução de Raul Fiker e Ricardo Pinheiro Lopes. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *My Life Among the Deathworks: Illustrations of the Aesthetics of Authority*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006. (Sacred Order/Social Order, v. 1).
- RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Apresentação e notas de Arlette Elkaïm-Sartre; tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2023.
- SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SCRUTON, Roger. *A Face de Deus*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- _____. *O Ocidente e os Outros: A Globalização e a Ameaça Terrorista*. São Paulo: É Realizações, 2004.
- _____. *Tolos, Fraudes e Agitadores: Pensadores da Nova Esquerda*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- SOLJENITSIN, Aleksandr. A Divisão do Mundo (Discurso em Harvard, 1978). In: _____. *O Declínio da Coragem*. São Paulo: Vide Editorial, 2018.
- SPENGLER, Oswald. *O Declínio do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. v. 1–2
- TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

Recebido em 8 de junho de 2026.

Publicado em 30 de junho de 2026.