

Pablo Fernando Campos Pimentel

& Conservadorismo & Democracia

Pactos de Razoabilidade



Esta obra discute, de forma preponderante, qual tipo de mentalidade operaria melhor um regime de natureza democrática, uma vez que, muito se fala em democracia, no entanto, boa parte das vezes, o discurso pode soar de veras amorfo. O objetivo deste texto, porém, é defender a linha de pensamento que vai na seguinte direção: nos parece razoável pensar que aquela que melhor contribui para a defesa, manutenção e aprimoramento do regime denominado democracia, seja a mentalidade ou predisposição conservadora. A ideia fortemente aprofundada aqui tomará como ponto de partida, o conservadorismo clássico que decorre da obra central de Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução na França*, onde este critica severamente a destruição brutal e irrefletida de instituições na França do século XVIII, em troca de uma inovação completa que não se podia estimar corretamente ao que poderia conduzir as pessoas e a nação. A mentalidade conservadora trará, sem rodeios, aspectos seriamente cruciais, ao que parece, àquilo que positiva e razoavelmente mostra-se eficiente na boa condução do regime democrático. Esse ponto de partida mostrar-se-á um adequado fio condutor ao que se seguirá, com relevantes pensadores como T. S. Eliot, Michael Oakeshott e Russel Kirk. Temas fundamentais como: natureza humana, Estado, contrato social, imaginação moral, racionalismo político, ceticismo moral e político e cultura serão desenvolvidos nos pensadores que integram a mentalidade conservadora desde o seu surgimento com Burke até hoje.



editora *fi*.org



CONSERVADORISMO E DEMOCRACIA

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Alfredo Culleton

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)

Prof. Dr. Gonzalo Tinajeros

Universidade de Brasília (UnB)

Prof. Dr. Marcus Boeira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

CONSERVADORISMO E DEMOCRACIA

PACTOS DE RAZOABILIDADE

Pablo Fernando Campos Pimentel



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Imagem de Capa: D. George Thompson - A literary party at Sir Joshua Reynolds'



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PIMENTEL, Pablo Fernando Campos

Conservadorismo e Democracia: pactos de razoabilidade [recurso eletrônico] / Pablo Fernando Campos Pimentel -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

193 p.

ISBN: 978-65-5917-580-2

DOI: 10.22350/9786559175802

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Conservadorismo; 2. Democracia; 3. Burke; 4. Eliot; 5. Kirk; I. Pich, Roberto Hofmeister; II. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A Cristo Jesus, que me deu forças nos momentos mais penosos e difíceis da jornada intelectual.

A Fran, minha amada e abençoada esposa, que pela graça divina esteve sempre do meu lado, com apoio incondicional e amoroso.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001).

Agradeço, inicialmente e de modo especial, ao Professor Dr. Roberto H. Pich, que mais que meu professor orientador desde os idos da graduação, se tornou um grande amigo e por ter confiado no arriscado empreendimento aqui apresentado, desde que fora vislumbrado em nossas primeiras conversas. Sem esquecer que suas palavras de encorajamento sempre foram um importante estímulo em momentos conturbados da jornada.

Agradeço, também, a participação em minha banca de qualificação e aos estimados e valiosos comentários realizados pelo Prof. Dr. Marcus Boeira e Prof. Dr. Gonzalo Tinajeros, sem os quais, este trabalho não poderia ganhar aprimoramentos decisivos em sua forma, estilo e conteúdo. Também agradeço ao Prof. Dr. Alfredo Culleton, que fará um esforço para participar de minha defesa, com observações, acredito, fundamentais. Agradeço, igualmente, ao Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro, que de maneira solícita, aceitou participar de minha banca de defesa.

Estendo meus agradecimentos à CAPES, que por meio da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, oportunizou meus estudos e pesquisa com dispêndio financeiro. Não posso deixar de reconhecer

que as conversas que tive com colegas como Fabian entre outros, sobre o universo que tangencia o tema deste texto, foram ricos debates e me instigaram a novas leituras e aprofundamentos.

Igualmente, preciso estender meus agradecimentos de forma carinhosa ao querido colega e irmão na fé, Luiz Guilherme Moll, o qual prontamente leu este texto de forma atenta, fazendo observações, possibilitando que eu pudesse fazer alterações importantes, ora no estilo, ora no conteúdo.

Aos meus pais, agradeço a confiança e as recorrentes palavras de incentivo.

À Fran, todo meu amor e reconhecimento, sem a qual, estes quatro anos não teriam sido possíveis, meu porto seguro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

13

1

24

DEMOCRACIA: ORIGEM E DESDOBRAMENTOS

1.1 UMA BREVE HISTÓRIA DA ORIGEM DA DEMOCRACIA	24
1.1.1 GÊNESE E ASPECTOS HISTÓRICOS	24
1.2 CONCEPÇÕES CLÁSSICAS DE DEMOCRACIA	34
1.2.1 ARISTÓTELES, TOCQUEVILLE	34
1.3 CONCEPÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE DEMOCRACIA	39
1.3.1 SCHUMPETER, DAHL E SARTORI	39
1.3.2 DEMOCRACIA LIBERAL, PARTICIPATIVA E DELIBERATIVA	50
1.4 DEMOCRACIA E ESTADO DE NATUREZA	54
1.4.1 NATUREZA HUMANA E OS EMBATES IDEOLÓGICOS	54

2

63

A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO CONSERVADOR

2.1 CONSERVADORISMO COMO MENTALIDADE	63
2.1.1 BURKE E SEU LEGADO	63
2.2 CONSERVADORISMO COMO IDEOLOGIA	73
2.2.1 O MOVIMENTO ANTI-IDEOLÓGICO	73

3

83

EDMUND BURKE: O PAI DO CONSERVADORISMO MODERNO

3.1 INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA SOBRE A ORIGEM DE NOSSAS IDEIAS DO SUBLIME E DA BELEZA	83
3.1.2 O SUBLIME E A BELEZA COMO A GÊNESE DO CONSERVADORISMO BURKEANO	83
3.2 REFLEXÕES SOBRE A REVOLUÇÃO NA FRANÇA	88
3.2.1 O CONTRATO DE ALMAS E O CONSERVADORISMO DE BURKE	88
3.2.2 UM SUPOSTO CONSERVADORISMO BURKEANO NO PENSAMENTO DE HEGEL	106
3.2.3 UMA ANTROPOLOGIA CONSERVADORA E OS PACTOS DE RAZOABILIDADE	126

4

138

O CONSERVADORISMO PÓS-BURKE: ELIOT, OAKESHOTT E KIRK

4.1 T. S. ELIOT: O DEFENSOR DAS COISAS PERMANENTES	138
4.1.1 ELIOT E AS COISAS PERMANENTES COMO A BUSCA DE UMA ORDEM MORAL	138
4.1.2 A POESIA DE ELIOT E A SUTILEZA DE SUAS DENÚNCIAS	148
4.2 MICHAEL OAKESHOTT: O DENUNCIANTE DO RACIONALISMO POLÍTICO	150
4.2.1 CETICISMO E FÉ POLÍTICA	150
4.3 RUSSEL KIRK: O MAIOR INTÉRPRETE DO PENSAMENTO DE BURKE E SEU CONTINUADOR.....	161
4.3.1 KIRK: O LEITOR E ORGANIZADOR DO PENSAMENTO CONSERVADOR ANGLO-AMERICANO	161
4.3.2 A NEGAÇÃO DA IDEOLOGIA E A IMAGINAÇÃO MORAL NO CONTEXTO DA TRADIÇÃO CONSERVADORA	168

CONCLUSÃO

178

REFERÊNCIAS

186

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende investigar aqueles elementos que se creem favoráveis à boa condução do regime democrático, seja este de natureza mais ou menos participativa. É importante ressaltar que este empreendimento foi pensado a partir da compreensão de que o fórum de discussões, acerca das teorias políticas, carece de um estudo mais específico no que tange a qual mentalidade e ação política promoveriam uma democracia pujante e produziriam aquilo que aqui viemos a chamar de *pactos de razoabilidade*. Foi possível, depois de certo tempo e de leituras, compreender, de forma mais profunda e atenta, os elementos que nos parecem favorecer um sistema democrático e aqueles elementos que fazem o oposto.

A partir disso, diante de uma adequada e sintética concepção da natureza e do funcionamento da democracia, a pergunta que embasa este empreendimento é – Qual sistema de pensamento ou qual mentalidade seria mais favorável à produção de pactos de razoabilidade e defesa do regime democrático? Claro que, a partir deste questionamento, outros surgirão naturalmente. A hipótese a ser defendida neste texto é se nos afigura razoável inferir que a atitude ou postura do *conservadorismo*¹ tende a proteger, preservar e aprimorar as instituições que compõem o regime democrático, enfatizando a importância destas

¹ Segue uma pequena lista de alguns autores fundamentais sobre o que é ser conservador em moral e política: Burke (2014); Oakeshott (1996 e 2016); Kirk (2001 e 2014) e Scruton (2014, 2015, 2017 e 2021) oferecem um excelente cardápio acerca do pensamento ou mentalidade conservadores, bem como desdobramentos decisivos desse pensamento.

na estabilidade social, auxiliando na criação de pactos de razoabilidade. Não só isso, mas o pensamento conservador parece entender o perigo por trás de decisões que visam a inovação unicamente por si mesma. Neste sentido, o conservador aconselhará prudência e a tomada de decisão somente após suficiente e cuidadosa reflexão além da análise dos prós e contras envolvidos.

A tônica deste empreendimento não é ser um texto que faz apologia ao pensamento conservador, apesar de correr o risco de parecer sê-lo em certos momentos, mas uma exposição com determinado aprofundamento com a intenção de clarear os princípios que embasam, não apenas a mentalidade conservadora, mas, também, a sua prática. Para isto, far-se-á necessário um aprofundamento, sobretudo do pai do conservadorismo moderno, Edmund Burke, o qual, sendo membro do partido *whig*², curiosamente foi o grande arquiteto intelectual do pensamento ou da mentalidade conservadora. Burke tornou-se o pai do conservadorismo moderno ao reagir aos arroubos da França revolucionária do século XVIII, pois via, com muita preocupação, os fenômenos sociais da época.

Alguns questionamentos poderiam ser feitos com o que afirmamos até aqui, como por exemplo: 1) Só o conservadorismo é compatível com um modelo de democracia constitucional ou outras teorias ou ideologias também o são? e 2) Quais teorias ou ideologias não teriam lugar, no mundo contemporâneo, dentro de uma ideia de democracia constitucional/liberal?

² Partido britânico que aglutinou a tendência liberal de seu tempo, contrapondo-se ao partido Tory, de viés conservador. Essa nota é sempre necessária, uma vez que, sendo Burke o pai intelectual do conservadorismo, ter sido um prestigiado membro do partido oposto ao de caráter conservador em seu tempo.

Esses questionamentos são importantes e, apesar de o esforço aqui empreendido focar-se no motivo de acreditarmos que o pensamento conservador seria o melhor conducente do regime democrático, procuraremos englobar em nosso texto elementos que venham a tangenciar esses importantes questionamentos.

Ponto de capital importância é aquele que diz respeito aos pensadores que integram este grupo um tanto restrito os quais acabam por definir as linhas da mentalidade conservadora. É necessário enfatizar algo que aparece, na maioria destes pensadores a saber, o caráter anti-ideológico. Costuma-se descrever o pensamento conservador como uma postura ou predisposição, portanto, não sendo fruto da adesão a um conjunto de ideias. No entanto, é mister notar que, feitas as devidas identificações do grupo de intelectuais que apresentam uma mentalidade conservadora, podemos inferir que o enfatizar desta concepção se traduz por um apelo que reforça que seus representantes não adiram a um conjunto de ideias, mas identificam em si próprios um conjunto de princípios que norteia suas condutas.

Assim, pode ser entendido que o conservadorismo não se trata da adesão inequívoca a um conjunto de ideias e concepções, mas, sim, o contrário. O conservadorismo emerge da constatação de ideias a partir da identificação de princípios internalizados que balizam a conduta dos indivíduos que apresentam essa mentalidade. Poderíamos dizer, talvez, que isso se deva ao fato de que boa parte dos elementos do pensamento conservador seja natural ao ser humano, como por exemplo, certo receio ou temor com relação ao novo e ao abandono completo daquilo que é conhecido.

Cada pensador que se identifica com esse raciocínio acaba tendendo a uma rota comum aos demais, isto é, uma adesão natural a

determinado grau de ceticismo, não somente epistemológico, mas, sobretudo, moral e político. Aqui, trata-se de não valorizar categoricamente e de maneira hiperbólica, as tradições e o passado, mas de respeitar aquilo que foi consignado ao longo de extensos períodos, mostrando-se estável e viável.

Teremos expediente para discorrer acerca da diversidade de concepções de democracia que convergem, relativamente, para compreensões em comum como também para variações de enfoque do conservadorismo. Os pensadores selecionados transitarão de filósofos a poetas.

De fato, a leitura de poetas como T. S. Eliot não é tarefa simplória tendo em vista que a poesia deste revela uma crítica profunda, mas sutil, à perda gradativa daqueles valores que tinham enorme relevância para a espécie humana; àquilo que ele chamou de as *coisas permanentes*³. Essas coisas permanentes as quais Eliot se refere, parecem compreender, dentre outras coisas, instituições importantes para corpo da sociedade e que auxiliam na manutenção da ordem e da paz, sem prejuízo à liberdade individual. Acreditamos que algo permanente não inviabiliza uma mudança que entendemos ser reconhecida no pensamento de Eliot, de forma prudente e cordata.

Mostra-se, também, de muita importância para o debate em questão, Michael Oakeshott, filósofo que dedicou um bom número de páginas em seus textos a denunciar o caráter danoso do racionalismo aplicado ao campo da moral e da política. A política racionalista é, por parte de Oakeshott, chamada de política da fé, uma vez que se deposita

³ A expressão “as coisas permanentes” é repetidas vezes reproduzida nos escritos de Eliot, bem como nos seus leitores, como por exemplo, Russel Kirk, o qual dedica uma obra inteira à memória de Eliot, intitulada de *A era de T. S. Eliot*. Kirk acredita que a poesia de Eliot buscou um resgate, ou, pelo menos, dar um alerta à perda dessas importantes *coisas permanentes*.

nela uma boa dose de convicção do tipo religioso na resolução dos problemas na esfera humana e terrena. A leitura da obra de Oakeshott enseja expediente para compreender que não há uma rejeição à razão, mas ao uso dela, sem qualquer reconhecimento por parte daquilo que integra o estabelecido e o tentado.

Nosso texto, deste modo, contará com a ordem a qual será descrita a seguir. O primeiro capítulo abordará de forma singular, mas não menos decisiva, a natureza do sistema democrático, sem que, necessariamente, o conectemos num primeiro momento com o pensamento conservador, resgatando seus elementos históricos e sua ressignificação a partir, sobretudo, do século XX com as democracias liberais mundo afora. Daremos assentimento, mais especificamente, à visão da função da democracia defendida Robert Dahl e Karl Popper, uma vez que ambos tendem a reconhecer no sistema democrático um caráter mais voltado para um institucionalismo. Para Dahl, a democracia funciona na esteira do que chamou de *poliarquia*, quando um determinado número de instituições visa garantir a estabilidade e a ordem, a igualdade política e a participação efetiva dos indivíduos no processo decisório. De forma semelhante, Popper acredita que a democracia funcionaria, mais ou menos, como um sistema que retira maus políticos do governo e garante a existência de freios e contrapesos eficazes na intenção de evitar que tiranos cheguem ao poder. Popper entende dessa maneira, justamente por compreender no regime democrático, o exercício efetivo de instituições no fomento da troca saudável de cargos eletivos e na preservação da liberdade em detrimento de eventuais tiranias ou autocracias.

As concepções clássicas e contemporâneas de democracia, passando por Aristóteles, Tocqueville, Schumpeter, Dahl e Sartori serão

trazidas ao debate como uma maneira de ressignificar uma discussão acerca da natureza e do escopo da democracia, uma vez que existem semelhanças na análise dos dois primeiros pensadores e uma percepção mais crítica e pragmática nos dois últimos nomes. Também discutiremos as relativas e pontuais diferenças entre as ditas democracias liberais, participativas e deliberativas, buscando aprofundar algumas concepções que procuraram, ao longo dos últimos 100 anos, mais ou menos, operar o regime democrático e, pelo menos, brevemente, o quão bem-sucedidas ou não essas tentativas foram.

Ainda, dentro do primeiro capítulo, discutiremos o impacto exercido acerca da visão que se pode ter em torno da ideia de “natureza humana” ou “estado de natureza”, uma vez que a forma como se encara a natureza humana pode acabar, eventualmente, definindo as políticas que determinado governo adotará, na intenção de desenvolver a sociedade que acredita ser a desejada. Procuraremos fazer um desenho de como esse olhar sobre o estado de natureza pode ser decisivo para uma boa política em um regime democrático ou para uma política, pelo menos perigosa, em médio e em longo prazo. Porém, este debate antropológico retornará em um subcapítulo mais adiante buscando conectar certa antropologia negativa aos olhos do conservadorismo com aquilo que viemos a designar por pactos de razoabilidade.

No segundo capítulo, discorreremos em torno da tradição conservadora em geral, trazendo aqueles elementos que entendemos ser fundamentais na delimitação da mentalidade conservadora, desde o seu surgimento mais expressivo, a partir de Edmund Burke, no século XVIII. As concepções aqui refletirão, de forma ampla e específica, as diversificadas formas de compreender o conservadorismo, seja enquanto mentalidade, como movimento ou ainda como teoria ou ideologia.

Também procuraremos expor, mesmo que em linhas gerais, alguns traços que permeiam aspectos da sociedade e como esses aspectos afetam o pensamento e a visão de mundo na corrente conservadora. Buscaremos trazer ao debate, uma distinção relativamente interessante, no mesmo capítulo em que discorreremos acerca do conservadorismo como supostamente entendido como ideologia. Buscamos demonstrar aqui a discussão feita por Samuel P. Huntington que, apesar de utilizar a palavra ideologia, procurou diferenciá-la do conceito clássico de ideologia aos moldes do Marxismo.

No terceiro capítulo, introduziremos a discussão do pai do conservadorismo moderno, Edmund Burke e suas principais obras, a saber, sua obra da juventude, *Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e da beleza* (*A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*), e *Reflexões sobre a Revolução na França* (*Reflections on the Revolution in France*). No primeiro tratado, Burke preocupou-se em discutir, com a linguagem do empirismo britânico de sua época, as questões relacionadas à estética, como seria aquilo que produz o senso do sublime e da beleza em nós. Vale ressaltar que a discussão desta obra ocorre por sua sutil, mas interessante conexão com o tópico do conservadorismo político. Já em *Reflexões*, Burke se propõe a analisar os eventos da França revolucionária, visto que, inicialmente, esta obra deveria ter sido apenas uma série de correspondências com um conhecido que vivia na França. Este livro notabiliza Burke, curiosamente um Whig, no campo do que ficou conhecido como conservadorismo. Burke desenvolverá uma série de ideias, como: natureza humana, contrato social e imaginação moral. Essas concepções serão de capital importância para os pensadores que sucederão a Burke no tempo, pois, curiosamente, esses entendimentos serão

ressignificados em alguns pensadores mais recentes como Eliot, Oakeshott e Kirk. No penúltimo subcapítulo de Burke, buscaremos estabelecer uma ponte conceitual entre o conservadorismo desenvolvido por Burke, sua ideia de estado e de sociedade como uma comunidade de almas e, também, a relação existente com a dialética e as noções do escopo do Estado, bem como a eticidade (*Sittlichkeit*) em Hegel⁴. O contratualismo burkeano que compreende o Estado e a sociedade como uma comunidade de almas entre os vivos, os mortos e os que hão de nascer, guarda estreita ligação com a “aufheben” (o superar-conservando e o conservar-superando), traduzida para o português como “suprassunção” discorrida por Hegel em sua dialética clássica, sobretudo como ele a descreve em sua *Fenomenologia do Espírito*. De modo adequado, procuraremos demonstrar aqueles elementos que nos fazem crer que igualmente a Montesquieu – um profundo defensor da separação dos poderes, característica que o levou a ser um grande institucionalista –, o mesmo ocorre com Burke e Hegel, uma vez que entendem ser importante observar as recomendações das instituições de Estado, bem como preservar aqueles institutos que se mostram favoráveis à manutenção da ordem estabelecida, buscando a modernização desses instrumentos pela via institucional, com instâncias mediadoras, visando a preservação das liberdades e evitar a promoção de conflitos.

No terceiro subcapítulo, intentamos apresentar uma série de elementos que caracterizaria o pensamento conservador como adepto a

⁴ Cf. INWOOD, M. J. **A Hegel dictionary: Blackwell philosopher dictionaries**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1992, p. 97. “[...] from early on, he distinguishes between *Sittlichkeit* and *Moralität*: *Moralität* is individual morality, arrived at by one’s own reason, conscience or FEELINGS. *Sittlichkeit* is the ethical norms embodied in the customs and institutions of one’s society”.

uma antropologia negativa no que diz respeito àquilo que, quase geralmente, os conservadores parecem esperar da natureza humana. Daí, possivelmente a insistente defesa da preservação da ordem estabelecida, juntamente com suas instituições. Na sequência da demonstração dos elementos de uma antropologia conservadora, nos propusemos desenvolver um pouco mais daquilo que, de forma pulverizada, foi trabalhado nos pensadores de mentalidade conservadora, a saber, os pactos de razoabilidade em torno dos quais entendemos que o pensamento conservador parece atuar e promover.

No quarto capítulo traremos ao debate o poeta T. S. Eliot, aquele que fez severas críticas ao estado das coisas de seu tempo, evidenciando, sem muitos rodeios, a perda gradativa daqueles valores que considera inegociáveis. A poesia de Eliot reflete uma visão diferenciada acerca da humanidade, de acordo com alguns de seus principais poemas, “*Os homens ocos*” (*The hollow men* – 1925) e “*Terra desolada*” (*The waste land* – 1922). Abordaremos, também, suas obras críticas, como *Notas para a definição de cultura* (1948), sua defesa da cultura como bem herdado, *O uso da poesia e o uso da crítica e outros escritos* (1932-33), em que apresentará uma concepção com relação ao papel exercido pela poesia, inclusive, contra intuitivamente a possibilidade de inovação e/ou mudança em convenções e *A ideia de uma sociedade cristã* (1939). Nesta última, Eliot propõe de forma hipotética e sem proselitismo, que talvez fosse uma interessante alternativa ao mundo secular que se descortinava à sua frente no período entre guerras, a possibilidade de uma sociedade cristã como remédio social para o estado de coisas que via.

Também no quarto capítulo, traremos ao debate o historiador das ideias, Michael Oakeshott, possivelmente o principal denunciante do racionalismo político desde Burke. Oakeshott, que viveu toda sua vida

no século XX, pôde discorrer em seus principais textos, provavelmente sobre sua maior preocupação, o racionalismo político, que é claro, tem seus respingos na questão moral-ética também. Seu texto mais expressivo nesse sentido foi *A política da fé e a política do ceticismo* (*The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*) (1996). Outro texto muito importante de Oakeshott é *Rationalism in politics and Other essays* (1962). Este artigo de 1947 foi traduzido e inserido em uma obra publicada em língua portuguesa sob o título *Conservadorismo* (2016), contendo outros dois artigos importantes deste, a saber, *The masses in representative democracy* (1961) e *On being conservative* (1956). Os três textos aprofundam na temática de defesa de uma política anti-racionalista e dos efeitos concretos que políticas desta natureza provocam em nações que as põem em prática. Oakeshott procurou estabelecer paralelos entre as formas de raciocínio aos moldes do racionalismo e aos moldes do ceticismo. Claro que, o saliente ataque de Oakeshott ao racionalismo político como veremos, não se traduz em uma recusa ou não valorização da racionalidade como capacidade.

Na última parte do quarto capítulo teremos a exposição do pensamento e das obras de Russell Kirk, pensador conservador do século XX, responsável pelo importante resgate das ideias e pelas contribuições dadas por Burke e Eliot, tendo sido amigo deste último. Outro elemento de relevante interesse aqui, é o fato de Kirk ter sido o único conservador que temos notícia a procurar descrever os princípios conservadores em linhas, mais ou menos gerais, através de seis princípios, que mais tarde tornaram-se dez, o que norteia o conservadorismo como um todo. Não podemos nos esquecer de ressaltar um detalhe fundamental, que boa parte das linhas as quais adotamos na investigação empreendida neste texto, segue relativo desenvolvimento realizado por Kirk no decorrer de

suas obras, mesmo não sendo nossa intenção esgotar as análises de seus textos. Isto se dá, sobretudo, porque Kirk, dedicou uma vida inteira à análise de pensadores conservadores, bem como do conservadorismo como movimento que se notabiliza com profundidade, como observa ele, a partir de seu surgimento, com o grande Edmund Burke, estabelecendo os principais pilares do conservadorismo. Kirk dedicou bom número de páginas elogiosas ao pensamento de Burke, não apenas em *Conservative Mind* (1953), como também uma obra inteira ao pensamento e vida deste - *Edmund Burke: A Genius Reconsidered* (1967), obra publicada pela editora É Realizações, em 2016, sob o título *Edmund Burke: redescobrimo um gênio*.

1

DEMOCRACIA: ORIGEM E DESDOBRAMENTOS

1.1 UMA BREVE HISTÓRIA DA ORIGEM DA DEMOCRACIA

1.1.1 GÊNESE E ASPECTOS HISTÓRICOS

A compreensão do termo democracia sofreu alterações ao longo da história. Na antiguidade, por exemplo, especificamente em Atenas, por volta de 510 a.C., o termo se referia a uma espécie de governo direto em que uma parcela determinada da população participava efetivamente do processo decisório, a saber, homens, livres e nascidos de pai e mãe atenienses, a partir dos 18 anos de idade. O preenchimento dos cargos de estado se dava por meio de um sorteio, com a finalidade de não privilegiar ninguém, mas dar a oportunidade a todos os aptos a participar do processo de forma igual e justa.

As decisões legislativas eram tomadas por uma assembleia constituída por cerca de mais ou menos 60 mil cidadãos, tendo em vista os registros históricos desse período. A democracia ateniense foi inaugurada por Clístenes, em 508 a.C., e, apesar de umas poucas intercorrências, permaneceu estável por cerca de 180 anos, até 322 a.C. Aqui, especificamente, o que ficou tardiamente conhecido como experiência democrática, era, na verdade, aquilo que veremos mais adiante, na discussão acerca do pensamento de Aristóteles, como *politeia/república*¹. A perspectiva de Aristóteles, comparando as três formas justas ou

¹ Os termos *politeia* ou *república*, são semanticamente idênticos. O que os diferencia é sua origem etimológica, a saber, enquanto *politeia* tem origem na grafia grega, de *pólis* – cidade-Estado –, *república* deriva do latim. Ambos se referem àquela forma de governo que contempla a conjunção de dois

adequadas de governo – a monarquia, a aristocracia e a república –, cada qual tendo a sua forma degenerada ou corrompida, era a de que a democracia seria a forma corrompida do que viria a ser um governo dos muitos (politeia ou república). Aristóteles afirmará em *A política* que a monarquia degenera em tirania, a aristocracia, em oligarquia e a república em democracia (ARISTÓTELES, 2006). Portanto, essa primeira referência histórica do termo deve ser compreendida, em sua acepção histórico-crítica, como aquilo que chamamos democracia grega nos dias de hoje. Na verdade, era o que pensadores como ele entendiam como sendo a forma degenerada da politeia ou república, um governo de muitos, com a finalidade de promover o bem comum. Contudo, é fundamental que utilizemos expediente de forma a discorrer sobre a definição de democracia aos moldes do que se entende por “democracia liberal”.

Segundo Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 323-324):

[...] foi-se afirmando, através dos escritores liberais, de Constant e Tocqueville e John Stuart Mill, a ideia de que a única forma de Democracia compatível com o Estado liberal, isto é, com o Estado que reconhece e garante alguns direitos fundamentais, como são os direitos de liberdade de pensamento, de religião, de imprensa, de reunião, etc, fosse a Democracia representativa ou parlamentar, onde o dever de fazer leis diz respeito, não a todo o povo reunido em assembléia, mas a um corpo restrito de representantes eleitos por aqueles cidadãos a quem são reconhecidos direitos políticos. Nesta concepção liberal da Democracia, a participação do poder político, que sempre foi considerada o elemento caracterizante do regime democrático, é resolvida através de uma das muitas liberdades individuais que o cidadão reivindicou e conquistou contra o Estado absoluto. A

elementos, um de ordem quantitativa (governo de muitos) e outro de ordem qualitativa, um governo que visa ao bem comum.

participação é também redefinida como manifestação daquela liberdade particular que indo além do direito de exprimir a própria opinião, de reunir-se ou de associar-se para influir na política do país, compreende ainda o direito de eleger representantes para o Parlamento e de ser eleito. Mas se esta liberdade é conceitualmente diversa das liberdades civis, enquanto estas são meras faculdades de fazer ou não fazer, enquanto aquela implica a atribuição de uma capacidade jurídica específica, em que as primeiras são chamadas também de liberdades negativas e a segunda de liberdade positiva, o fato mesmo de que a liberdade de participar, ainda que indiretamente, na formação do Governo esteja compreendido na classe das liberdades, mostra que, na concepção liberal da Democracia, o destaque é posto mais sobre o mero fato da participação como acontece na concepção pura da Democracia (também chamada participacionista), com a ressalva de que esta participação seja livre, isto é, seja uma expressão e um resultado de todas as outras liberdades. Deste ponto de vista, se é verdade que não pode chamar-se, propriamente, liberal, um Estado que não reconheça o princípio democrático da soberania popular, ainda que limitado ao direito de uma parte (mesmo restrita) dos cidadãos darem vida a um corpo representativo, é ainda mais verdadeiro que segundo a concepção liberal do Estado não pode existir Democracia senão onde forem reconhecidos alguns direitos fundamentais de liberdade que tornam possível uma participação política guiada por uma determinação da vontade autônoma de cada indivíduo.

Recai sobre uma democracia liberal, sobretudo, o elemento de participação popular como exercício de liberdade positiva, uma vez que os cidadãos constituídos podem tanto participar do processo indiretamente, elegendo representantes, como candidatarem-se a cargos eletivos. Porém, a característica central de uma democracia liberal é a liberdade reconhecida dentro de alguns direitos fundamentais, os quais vimos, oportunizando “uma participação política guiada por uma determinação da vontade autônoma de cada indivíduo”.

As Democracias, segundo Scruton (2017, p. 11):

[...] devem sua existência às lealdades que supostamente são compartilhadas pelo governo e pela oposição, por todos os partidos políticos e pelo eleitorado como um todo. Onde [...] a experiência de nacionalidade seja fraca ou inexistente, a democracia não consegue criar raízes.

O pensador conservador Roger Scruton (1944-2020) associa claramente o espírito de uma democracia ao compartilhamento da lealdade por parte de governantes, opositores, partidos e eleitores, de modo geral, ao país a que pertencem. Ele crê que a única resposta eficaz aos problemas do governo moderno até o momento é o Estado nacional, apesar de argumentar que essa talvez não seja a única solução, porém, a única eficaz até então. Parece justo salientar também que, já nessa definição dada por Scruton, temos um forte indício daquilo que se quer significar por “Pacto de Razoabilidade”, a saber, aqueles acordos ou pactos que, independentemente – do viés ideológico ou das bandeiras políticas adotadas – são resultados de concordâncias harmônicas.

Para Bobbio (2000), por exemplo, a democracia pode ser caracterizada por uma constituição pactuada, acordada a partir de um conjunto de regras essenciais que estabeleceriam quem seria autorizado a tomar as decisões coletivas e quais procedimentos fazer. Essas regras ou procedimentos são denominadas por ele como “universais processuais”, em que, conforme Bobbio (2000, p. 427):

1) todos os cidadãos que tenham alcançado a maioridade etária sem distinção de raça, religião, condição econômica, sexo, devem gozar de direitos políticos [...]; 2) o voto de todo o cidadão deve ter igual peso; 3) todos aqueles que gozam dos direitos políticos devem ser livres para votar [...]; 4) devem ser livres também no sentido de que devem ser colocados em condições de

escolher entre diferentes soluções [...]; 5) seja para as eleições, seja para as decisões coletivas, deve valer a regra da maioria numérica [...]; 6) nenhuma decisão tomada por maioria deve limitar os direitos da minoria [...].

Apesar de Bobbio não constar em nossa lista de pensadores principais, apenas por uma escolha restringida, é muito importante reconhecer que sua perspectiva acerca da democracia corresponderá, como adiante veremos, de especial modo, com recomendações que serão dadas, por exemplo, por Dahl e Popper, no que tange à função de um regime democrático, quanto a sua defesa e o modo como se relaciona com os indivíduos que visa gerir em sociedade. Parece haver, nesse caso, confluência, novamente, para a questão do regime democrático como constituído e sustentado, necessariamente por instituições fortes e claras.

Democracia, define-se, conforme o *The Century Dictionary and Cyclopedia*² [*O Dicionário e a Enciclopédia do Século*]: “Igualdade política e social em geral; um estado da sociedade no qual não se reconhecem diferenças hereditárias de posição social ou de privilégio de qualquer tipo; oposta à aristocracia”. Afigura-se aparente o modo como, quase que universalmente, as definições de democracia podem trazer uma ideia de igualdade em termos políticos e sociais, sem que se confunda aqui igualdade social com igualdade absoluta. O que a definição quer nos passar, parece ser algo muito mais simples: o berço e o sobrenome, em uma

² Cf. KIRK, Russell. **A Política da Prudência**. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 334. Kirk nos traz essa definição da edição de *O Dicionário e Enciclopédia do Século* como forma de levantar a discussão sobre o uso ideológico que a palavra democracia ganharia duas décadas após sua edição, na obra de John Dewey e seus colegas, a quem Kirk chama de educacionistas. Segundo este, Dewey e asseclas separavam completamente a democracia de dogmas religiosos, almejando igualdade de condições, assemelhando-se muito a um “despotismo democrático” denunciado por Tocqueville em *A democracia na América*, publicada a primeira em 1835. Pois, para Kirk, os pragmatistas de Dewey olhavam para o passado com desprezo, aspirando a uma democracia universal aos moldes utilitários.

democracia, não fazem mais diferença como outrora. Obviamente, valendo-se de uma crítica ao sistema aristocrático e, apesar de não constar na definição, por que não incluímos o sistema monárquico, também. Assim, a democracia pode ser concebida como um sistema imperfeito, contudo, o mais eficiente em termos pragmáticos pensado até o momento. O reconhecimento do caráter imperfectível do sistema democrático por parte dos conservadores, não parece ser um olhar desdenhoso, nem refratário, mas, sobretudo, um olhar desejoso de aprimorá-lo, constante e lentamente, buscando evitar rupturas abruptas no tecido social.

Karl Raymond Popper (1902 – 1994), pensador anglo-austríaco, amparado em seu critério de falseabilidade desenvolvido em sua filosofia da ciência, nos traz uma percepção acerca da democracia que merece um olhar mais atento. No entanto, antes que venhamos a nos deter em seu conceito de democracia, faz-se necessário pontuar o que Popper entendia como um bom critério de demarcação entre aquilo que pode ser considerado ciência em relação à pseudociência. Segundo POPPER (2013, p. 38):

Contudo, só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a verificabilidade, mas a falseabilidade de um sistema. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico.

Popper advoga por uma visão *falsificacionista*³ em filosofia da ciência na qual a ciência avança cada vez que uma *conjectura*⁴ refuta a teoria atual, substituindo-a e permanecendo no aguardo da nova conjectura que irá refutá-la. O mesmo ocorre com respeito à visão popperiana de democracia, uma vez que este compreende o avanço científico não como adesão a provas positivas (comprovação empírica de hipóteses), mas como provas negativas (refutação de hipóteses).

Sendo assim, podem-se ressaltar dois importantes aspectos contidos no pensamento político de Popper, em *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945): i) a democracia consiste em ser um sistema político que permite aos governados livrarem-se dos maus governantes sem derramamento de sangue, o que pode ser obtido por meio de eleições gerais; e ii) a democracia não repousa unicamente no princípio de que a maioria deve governar, mas, antes, na adoção de mecanismos de controle democrático – como o sufrágio universal e o governo representativo – que permitam a proteção das instituições democráticas contra os movimentos que querem destruí-la para instituir em seu lugar a tirania. Portanto, o que mais importa no pensamento político de Popper no que se refere ao tema democracia, é como os governados podem se livrar de maus governantes e como podem ser criados e mantidos os dispositivos de defesa ou salvaguarda para que a democracia não seja destruída por totalitarismos ou tiranias (POPPER, 1974).

³ Visão de que a ciência não é capaz de avançar de forma linear toda vez que uma hipótese é testada e verificada empiricamente, mas, a ciência só avança, ou, o critério adequado para separarmos ciência de pseudociência é a falseabilidade, onde, em vez de, procurarmos testes que verifiquem a hipótese, buscar-se-ão testes que a invalidem.

⁴ O termo *conjectura*, pode ser tranquilamente compreendido aqui, como sendo intercambiável com a palavra “teoria”. O termo integra o título de uma das principais obras de Popper, *Conjecturas e Refutações*. Aqui, Popper sinaliza que o papel de uma teoria (conjectura) é o de refutar hipóteses e não as comprovar de forma cabal e inequívoca.

De forma crítica, Pickel (1989) discordará daquilo que Popper considerou ser o problema central da teoria política, em especial, do regime democrático, a saber, o controle institucional dos governantes. Deste modo, Popper não teria reconhecido corretamente os problemas da democracia, enfatizando, de modo relativo, um dos muitos problemas do regime, a saber, a criação de instituições para o controle efetivo dos governantes *políticos*⁵.

Independentemente de futuramente virmos a anuir com as observações feitas por Pickel, fato é que, aquilo que nos concerne do pensamento de Popper, ocorre justamente daquilo que acreditava ser o principal ponto em teoria política, a saber, “a importância crucial da criação de institutos para o controle efetivo dos governantes políticos”. Isso nos importa porque favorecerá uma visão que procuraremos desenrolar no decorrer deste texto que é relacionar uma visão de democracia conectada a uma forte concepção de que as instituições são, possivelmente, aquilo que haveria de mais importante neste regime político, aderindo melhor à mentalidade conservadora.

Parece razoável que adotemos, por ora, essa concepção popperiana de democracia, uma vez que, não apresenta nenhuma espécie de contradição ao modo como liberais-conservadores ou sociais-democratas

⁵ A passagem completa da crítica realizada: Cf. PICKEL, Andreas. **Never Ask Who Should Rule: Karl Popper and Political Theory**. In Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique. Canada: Cambridge University Press, Vol. 22, No. 1, p. 83-105, Mar. 1989, p. 84: “I will argue that Popper does not recognize the problems which the theory of sovereignty addressed, and that what he claims to be the most fundamental problem of political theory is only one of several fundamental problems, the relative importance of which depends on the political and philosophical problem situation of the time. Popper’s arguments emphasize the crucial importance of creating institutions for the effective control of political rulers remain highly relevant for political theory. However, his own political theory suffers from at least two serious limitations. First, he fails to recognize the fundamental importance of such problems as creating a stable political order and securing the legitimacy of political rule. Second, and as a result, he misinterprets the significance of the theory of sovereignty in the history of political theory”.

podem vir a compreender a ideia de democracia. Não parece ser algo de difícil aceitação o fato de que os sistemas democráticos existentes possuem, em sua estrutura geral, a adoção de um sistema eletivo de cargos e aquilo que chamamos de freios e contrapesos (*checks and balances*). Exatamente nesta mesma direção, Robert Dahl (2001, p. 59) afirma: “A democracia ajuda a evitar o governo de autocratas cruéis e corruptos. O problema fundamental e mais persistente na política talvez seja evitar o domínio autocrático”. No seguimento, o autor nos apresenta uma série de elementos que enquadrariam os chamados governos autocráticos ou despóticos, como por exemplo, lideranças governamentais movidas por megalomania, paranoia, interesse pessoal, ideologia, nacionalismo, fé religiosa, convicções de superioridade inata, pura emoção ou simples impulso (DAHL, 2001).

Ao defendermos o conservadorismo como sendo aquele modo de pensamento ou postura que protegerá o regime democrático e proporá pactos de razoabilidade, examinaremos exatamente isto: que tipo de pensamento ou predisposição melhor compreende os anseios de uma população e promove pactos que podem ser aceitos e defendidos por qualquer viés ideológico? Que pensamento ou disposição de ação pode promover os terrenos comuns? Poderíamos, também, amenizar a questão da seguinte forma: digamos que uma maioria não tão grande assim, tenha pactuado em torno algo, a razoabilidade dos pactos ou acordos que entendemos ser a proposta da mentalidade dos princípios conservadores, não levaria, inicialmente, a parte vencida a buscar retaliação. Podemos conceber os pactos de razoabilidade nesta direção também. Não precisa haver consensos absolutos, inequívocos ou indiscutíveis, mas a simples atitude de não se revoltar por ter sido voto vencido em

uma eventual disputa de pauta, já consignaria a compreensão da *razoabilidade*⁶ que é preciso observar na vida em sociedade.

Entendemos ser viável aceitar o modo popperiano de compreender a realidade política democrática, sendo que, sem exaltar fanática e efusivamente o sistema, Popper alerta para o seu caráter falsificacionista; uma vez que não é possível encontrar melhor sistema ou governante. A democracia é, ao menos, um regime que permite trocas periódicas e cria uma rede de proteção a possíveis e eventuais ameaças ao sistema e às suas instituições, concordando, como veremos, com a poliarquia de Robert Dahl (2001) e a visão institucional de Bobbio (2000).

É fundamental ressaltar que, geralmente, a democracia é entendida como um sistema do, para e pelo povo. Esta última definição vai um pouco além. Por não fazer uma exaltação ao sistema democrático, encara-o muito mais como uma interessante alternativa a maus governantes e a prováveis ataques totalitários. Dizendo de outra maneira, a democracia é o melhor no que tange ao expurgo dos maus operadores e no que diz respeito às instituições que as compõem e as protegem.

Ao contemplarmos a democracia, não como um sistema perfeito e infalível, mas como o mais eficiente no que se refere à mudança de poder, preservação das instituições e manutenção da ordem estabelecida, podemos, perfeitamente, identificar nesse sentido, uma predisposição cética aproximada a uma visão, eventualmente conservadora em

⁶ A oratória muitas vezes persuasiva e eventualmente inflamada, não significam necessariamente, paixão ou emoção política. Cf. PROCHASSON, Christophe. **Emoções e política: primeiras aproximações**. In: Varia História. Belo Horizonte, MG. Vol. 21, No. 34, p. 305-324, Jul. 2005. p. 308: “Os melhores atores políticos raramente se iludem com uma concepção serena de sua atividade profissional. Mesmo nas épocas não revolucionárias, sem dúvida menos propícias ao desenvolvimento das paixões, são incontáveis as reflexões que fazem menção à preponderância dos sentimentos sobre os argumentos”. É nessa direção que os pactos de razoabilidade procurarão ser evidenciados no pensamento conservador, a saber, na contramão da preponderância dos sentimentos sobre a racionalidade. Portanto, a mentalidade conservadora proporrá a valorização do discurso racional, arrefecendo os ânimos.

Popper, mesmo que ele nunca a tenha denominado assim. Isso tornaria Popper um intelectual com ideias tendentes ao conservadorismo, pelo menos no que concerne à democracia, apresentando um olhar receoso e cético de que qualquer outro sistema poderia operar melhor o poder, como faz a democracia, a despeito de suas fragilidades.

1.2 CONCEPÇÕES CLÁSSICAS DE DEMOCRACIA

1.2.1 ARISTÓTELES, TOCQUEVILLE

É bem verdade que a democracia pode ser interpretada de algumas formas não tão homogêneas. Tomemos como exemplo, inicialmente, a dupla utilizada por Cunningham em seu livro *Teorias da Democracia*⁷, Aristóteles e Tocqueville. Cunningham acredita que a visão desses importantes pensadores foram modos interessantes de sumarizar a democracia, tendo em vista que – tanto Aristóteles como Tocqueville –, apesar de um olhar que reconhece méritos na democracia, notabilizaram-se muito mais por suas críticas contundentes ao regime democrático, claro, guardadas as características históricas a que cada um deles estava submetido. Diferentemente, por outro lado, de Schumpeter, Dahl e Sartori, os quais veremos adiante, escrevem e discutem os temas da política e da democracia contemporaneamente.

Aqui, cabe uma ligeira nota explicativa. Não é a intenção de nosso empreendimento relacionar compreensões tão diversas sobre democracia com a tradição de pensamento conservador em um primeiro momento, mas, tão somente, expor ao leitor as visões críticas já produzidas em torno do regime democrático, que hoje desejamos como

⁷ Cf. CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da Democracia: uma introdução crítica**. Tradução de Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009.

civilização, proteger e aprimorar. Expor, mesmo que introdutoriamente essas visões críticas, servirá, sobretudo para defendermos aquela ou aquelas visões de democracia que iremos utilizar para desenvolver o raciocínio em torno das causas de crermos que a mentalidade conservadora seria aquela que melhor poderia conservar, proteger e aprimorar a democracia e suas instituições e, consecutivamente, renovar este mesmo sistema ou regime sem desfigurá-lo parcial ou totalmente.

Aristóteles acreditava que o aparato político, de qualquer composição, quando fazia uso de seu poder para a promoção do bem comum ou da felicidade geral, poderia ser considerado justo. Porém, o discípulo de Platão divide as formas de governar, tomando por critério três modelos de governos justos em detrimento de suas versões degeneradas. Para ele, as três formas justas de governo são – a monarquia (governo de um só); aristocracia (governo de uns poucos) e república (governo de muitos). Nos três casos, governa-se para o bem do ente político e de seus membros, ou seja, para a utilidade pública (ARISTÓTELES, 2006). O *bem comum*⁸ o qual Aristóteles se refere, ao dizer que é a finalidade de um governo justo, é como lembra Cunningham (2009, p.15): “[...] o que é bom para sua comunidade, visto que uma boa comunidade para ele promove o bem-estar de todos os seus membros, permitindo-lhes exercerem seus potenciais próprios e também levar vidas virtuosas e realizadas”.

A seguir, cumpre notar a sintética distinção feita, segundo Aristóteles (2006, p. 106): “Essas três formas podem degenerar: a monarquia

⁸ O bem comum, na esfera da política aristotélica, enreda-se com o conceito de Eudaimonia discutido em sua *Ética a Nicômaco*. Eudaimonia entendida como felicidade, decorre de uma ação considerada virtuosa. Uma ação virtuosa na ética aristotélica é aquela que evita os extremos. Daí que se considera virtude em Aristóteles como meio-termo, justa medida ou equilíbrio. Assim, a pólis é o meio que permitirá ao indivíduo a realização de suas virtudes para cumprir sua finalidade no mundo, de ser feliz.

em *tiranía*; a aristocracia em *oligarquia*; a república em *democracia*. A tirania não é, de fato, senão a monarquia voltada para a utilidade do monarca; a oligarquia, para a utilidade dos ricos; a democracia para a utilidade dos pobres”. Apenas a título de esclarecimento, há duas diferenças pontuais entre as traduções de Aristóteles e Cunningham, em que o primeiro denomina, respectivamente, “monarquia” e “república”, este último chama de “realeza” e “politeia”.

Conforme Cunningham (2009, p. 16):

Dessas seis formas de governo, Aristóteles argumentou que a melhor seria a realeza, em que um governante único e nobre desempenha sua função apropriadamente, seguida por uma aristocracia funcionando de forma apropriada. [...] considerou, contudo, que em um mundo de políticas reais, tais governos dificilmente são encontrados; ele lista muitos modos pelos quais, quando são realizados, degeneram em lideranças interesseiras. Com respeito às formas típicas desviantes de governo, Aristóteles reverte a classificação que ele assinalou para as políticas ideais e considerou a democracia a “mais tolerável” dos três desvios dos governos apropriados: pelo menos se beneficiam de um governo democrático interesseiro; algumas vantagens são obtidas pelas experiências coletivas de muitas pessoas; e a maioria descontente é refreada. Assim, o ponto de vista frequentemente citado de Winston Churchill segundo o qual a democracia é a forma menos pior de governo foi de fato expressado muito antes por Aristóteles.

De fato, é justo reconhecermos que Aristóteles, apesar de sua relativa concordância e desgosto com a democracia de seu tempo, que condenou à morte um justo – Sócrates –, entende que, das piores formas de degeneração dos governos adequados, a democracia é a de menor prejuízo.

No que se segue, muitos tomam conhecimento do pensamento do francês Alexis de Tocqueville por seu elogio à democracia norte-

americana nos anos de 1830 e pela recomendação preocupada com relação à “tirania da maioria”.

De acordo com Tocqueville (2019, p. 58):

Na América, o princípio da soberania dos povos não está escondido ou é estéril como em certas nações; ele é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis; estende-se com liberdade e atinge sem obstáculos suas últimas consequências. Se há um único país no mundo onde se possa esperar apreciar em seu justo valor o dogma da soberania do povo, estudá-lo em sua aplicação às questões da sociedade e julgar suas vantagens e seus perigos, esse país é com certeza a América.

Não podemos negar que Tocqueville reconhecia a natureza profundamente livre e consciente da democracia norte-americana, no entanto, esse olhar elogioso não evitou que deixasse de apresentar ressalvas importantíssimas, a saber, a sociedade necessita do Estado para conter os arroubos da liberdade irrestrita, bem como, da liberdade ordenada para proteger-se de um eventual autoritarismo ou tirania.

Neste quesito, a denominada tirania da maioria que é exposta como um receio verdadeiro de que, em nome da decisão tomada por uma maioria, algo deveria ser simplesmente acatado. Conforme Tocqueville (2019, p. 299-300):

Quando vejo concederem o direito e a faculdade de fazer tudo a um poder qualquer, quer o chamem de povo ou rei, democracia ou aristocracia, quer o exerçam numa monarquia ou numa república, digo que aí está o germe da tirania e procuro ir viver sob outras leis. O que mais crítico no governo democrático, tal como organizado nos Estados Unidos, não é, como muitos afirmam na Europa, sua fraqueza, mas, ao contrário, sua força irresistível. E o que mais me desagradava na América não é a extrema liberdade que ali reina, é a pouca garantia que encontramos contra a tirania. [...] Imagine, ao contrário, um corpo legislativo composto de tal modo a representar a

maioria sem necessariamente ser o escravo de suas paixões, um Poder Executivo que tenha uma força que lhe seja própria e um Poder Judiciário independente dos dois outros poderes; você ainda terá um governo democrático, mas nele não haverá praticamente mais nenhuma chance de tirania.

Apesar de valorizar notavelmente a igualdade de condições, Tocqueville fez ressalvas fundamentais sobre a democracia norte-americana. De acordo com Cunningham (2009, p. 17): “O resultado jacobino da Revolução Francesa, [...], foi o pior exemplo do cume de uma história igualitária, mas mesmo a mais benigna democracia americana, na qual a soberania popular significou a regra da maioria desenfreada, exibiu uma opressiva “tirania da maioria”.

Fica muito evidente que Tocqueville é um claro defensor de instituições com prerrogativas representativas, porém, não cegas à vontade da maioria. A regra das instituições, sejam elas – o legislativo ou o judiciário –, servem como freios e contrapesos de poder. É justamente neste ínterim que Tocqueville é constantemente enquadrado na concepção conservadora, uma vez que valorizou a liberdade exercida na democracia norte-americana, mas também recomendou instituições fortes para conter possíveis ou eventuais arroubos por parte de uma “tirania da maioria”.

Merece nossa atenção, no entanto que, mesmo com críticas a uma perigosa “tirania da maioria” possibilitada pela democracia bastante livre dos Estados Unidos dos idos anos de 1830, Tocqueville reconhece, de forma inequívoca, os méritos do regime aplicados. Admirou profundamente a democracia americana a qual entendia dar maior vigor ao país, algo que reputava faltar ao Velho Mundo, esperando, desejoso, que a Europa que parecia condenada a tornar-se cada vez mais igualitária,

aprendesse um pouco a partir do exemplo americano, sobretudo, como melhor engendrar esse vigor, evitando, simultaneamente, a violência e outras desgraças associadas às revoluções igualitárias (CUNNINGHAM, 2009).

1.3 CONCEPÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE DEMOCRACIA

1.3.1 SCHUMPETER, DAHL E SARTORI

Joseph A. Schumpeter (1883-1950) foi um economista e cientista político austríaco, responsável por uma definição de democracia, podemos dizer, mais realista, talvez, irônica. Contrariando a teoria clássica que entende que em uma democracia o povo age na tomada de decisões políticas aqui, Schumpeter convidará o leitor a inverter essa ordem e realizar uma outra leitura a respeito do real funcionamento do sistema democrático. Ele acreditava que a função da população era produzir um governo o qual seria efetivado pelo método democrático, cujo método é entendido como um arranjo institucional para se alcançar decisões políticas em que indivíduos adquirem o poder de decidir através de uma luta competitiva pelos votos do povo⁹.

Até a primeira metade do século XX, era um tanto mais comum compreender as democracias existentes, como sistemas que visavam depositar, nas mãos da população, a maioria das decisões da nação, sobretudo da escolha de seus representantes. Porém, Schumpeter, a

⁹ Segue o texto original, cf. SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalism, Socialism and Democracy**. London and New York: Routledge, 1994, p. 269: “[...] we now take the view that the role of the people is to produce a government, or else an intermediate body which in turn will produce a national executive or government. And we define: the democratic method is that institutional arrangement for arriving at political decisions in which individuals acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people’s vote”.

despeito de admitir, algumas vezes, que a mais bem sucedida experiência democrática era a norte-americana, acaba propondo que podemos compreender o regime democrático de maneira ligeiramente diversa. Exatamente com relação a isso, Cunningham (2009, p. 19), afirma:

A conclusão de Schumpeter foi que a concepção clássica deveria ser substituída por uma outra em harmonia com o funcionamento real da democracia no mundo moderno. Assim, ele reduziu a democracia a um método para selecionar políticos, e definiu este método simplesmente como “aqueles arranjos institucionais para chegar a decisões políticas nos quais indivíduos adquirem o poder de decidir por meio de disputa competitiva pelos votos das pessoas”.

Esse olhar retrata uma percepção não apenas muito objetiva em torno do que realmente é o sistema democrático, mas, sobretudo, ultrapragmática, uma vez que o regime democrático não teria outra função senão a de selecionar indivíduos para cargos de representatividade. Neste sentido, mesmo que brevemente, é possível relacionar de forma superficial aquilo que Popper nos fala, ao dizer que pelo menos a democracia permite a troca de maus governantes, uma vez que ao fazer um governo inapropriado, a disputa pelos votos das pessoas, é prejudicada. Apesar de uma leitura objetiva do autor, conforme Cunningham (2009, p. 19): “[...] qualquer sociedade política em que haja eleições livres é tão democrática quanto qualquer outra [...]”; [...]Schumpeter pensou que as democracias poderiam ainda ser classificadas de acordo com quão bem elas preenchem as condições para o método democrático ter sucesso”.

Para além da esfera política, Schumpeter foi, acima de tudo, um economista. No segundo subcapítulo sobre Burke, abordaremos as importantes aproximações feitas entre o pensamento deste com Hegel. No

entanto, cumpre aqui fazer uma breve observação que busca relacionar um aspecto importante do pensamento econômico de Schumpeter com a “aufheben” (suprassunção) de Hegel, a saber, a ideia de realidade como processo *evolutivo*¹⁰, que evoluiria de uma necessidade inerente.

Compete notarmos a interessante expressão utilizada aqui, “processo evolutivo”, algo que dessa ou de outra forma, aparece no pensamento de Hegel. Assim, ao avaliar a contribuição de Hegel para o campo do pensamento social, é possível destacar sua compreensão de que a própria realidade é um processo evolutivo. Tanto para Hegel ou para Schumpeter, o processo de desenvolvimento passaria pelo estágio da destruição criativa, em que uma forma especial de ação seria necessária para romper o equilíbrio atual e dar início à *mudança*¹¹.

Deste modo, temos neste interregno, a possibilidade de relacionar aquele aspecto que remonta importante, não apenas no pensamento de Hegel, mas do próprio conservadorismo, que diz respeito a romper um equilíbrio existente e dar início a uma mudança. Sabe-se que no conservadorismo, essa mudança ou inovação ocorre quando se reconhece que o processo de conservar exige, em certa medida, um alterar-se.

Voltando, especificamente, ao tópico da política e da democracia, apesar de aparentemente reducionista, a concepção de Schumpeter em torno da democracia como sistema que oportuniza, por meio de processos eleitorais e a disputa de votos, a participação no governo, se presta, no entanto, como um campo de visão, sobretudo mais pragmático em

¹⁰ Citação completa, Cf. PRENDERGAST, Renee. Schumpeter, Hegel and the vision of development. In: Cambridge Journal of Economics. Oxford, UK. Vol. 30, No. 2, p. 253-275, Mar. 2006, p. 253. “The essence of this vision might be summed up as ‘the idea ... that reality, as we know it from experience, may be in itself an evolutionary process, evolving from inherent necessity, instead of being a set of phenomena that seek a definite state or level, so that an extraneous factor ... is necessary in order to move them to another state or level’ (Schumpeter, 1961, History of Economic Analysis (HEA), p. 437)”.

¹¹ Ibid., p. 256.

torno do que seja a política no regime democrático. Claro que a democracia vai muito além de arranjos institucionais para selecionar indivíduos da sociedade civil para ocupar cargos no governo a fim de orientar as políticas a serem adotadas com consequências para todos os envolvidos.

Robert Dahl (1915 – 2014), cientista político norte-americano, se debruçou sobre o estudo dos sistemas políticos, em especial, a democracia, que em seu pensamento e obras ganha outro nome – Poliarquia –, designando aquilo que Dahl realmente entende que são os regimes que vêm se denominando de democracias ou democráticos no século XX. Em *Sobre a democracia*, obra de 1998, traduzida aqui no Brasil em 2001, Dahl se perguntará o que é, afinal, democracia? Discorrerá, entendendo que muitos regimes se compreendem como democráticos, apesar de não ser muito claro se realmente o são.

No entanto, apresentará uma série de fatores que fazem com que a democracia proporcione oportunidades para, por exemplo, de acordo com DAHL (2001, p.50): “1. Participação efetiva; 2. Igualdade de voto; 3. Aquisição de entendimento esclarecido; 4. Exercer o controle definitivo do planejamento e 5. Inclusão dos adultos”. Dahl quer dizer por “participação efetiva” que todos os membros da associação em questão ou do país, devem ter oportunidades iguais e efetivas para fazer os outros membros conhecerem suas opiniões sobre as políticas a serem adotadas. No caso da “igualdade de voto”, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas de voto e todos os votos devem ser contados como iguais. Um “entendimento esclarecido” significa dizer que cada membro deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre as políticas alternativas importantes e suas prováveis consequências. Por “controle do programa de planejamento”, quer dizer

que cada membro deve ter a oportunidade exclusiva para decidir como e, se preferir, quais questões devem ser colocadas no planejamento. Aqui no caso, essas regras ou elementos democráticos estão sendo pensadas quando indivíduos se reúnem ou se associam com a finalidade de desenvolver uma constituição. Nesse caso, as políticas da associação devem estar sempre abertas para mudança pelos membros, se assim desejarem. Em se tratando de “inclusão de adultos”, Dahl entende que todos, ou de alguma forma, a maioria dos adultos residentes permanentes, deveriam ter o pleno direito de cidadãos implícito no primeiro desses critérios. Esta nota é importante, pois Dahl reconhece que antes do século XX, esse não era um critério aceito para a maioria dos defensores da democracia e, portanto, justificá-lo, exigiria que examinássemos porque devemos tratar os outros como nossos iguais políticos (DAHL, 2001).

Conforme Dahl, a democracia como regime político, apresentaria consequências desejáveis, e, por isso, é interessante e importante defendê-la. As seguintes consequências desejáveis decorrem de uma democracia, conforme lista DAHL (2001, p. 58): “1. Evita a tirania; 2. Direitos essenciais¹²; 3. Liberdade geral; 4. Autodeterminação; 5. Autonomia moral; 6. Desenvolvimento humano; 7. Proteção dos interesses pessoais essenciais; 8. Igualdade política; 9. A busca pela paz e 10. A prosperidade”. Logo após apresentar as consequências desejáveis de uma democracia, nos é dito, segundo DAHL (2001, p. 58): “A democracia

¹² Acerca dos direitos essenciais, Dahl destacará, sobretudo, a participação efetiva, incluindo aí, direito de expressar suas ideias sobre questões políticas, direito de ouvir o que outros cidadãos têm a dizer, direito de discutir questões políticas com outros cidadãos, direito de votar e ter seus votos contados com justiça, direito de investigar as opções viáveis e direito a de participar na decisão de como e o que deve entrar no planejamento. Cf. DAHL, Robert A. **Sobre a Democracia**. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 62.

tem pelo menos dez vantagens em relação a qualquer alternativa viável”.

É necessário esclarecer que, pela rubrica *poliarquia*, Dahl a define como uma democracia representativa moderna. Portanto, para Dahl, o conceito de poliarquia está intimamente relacionado às democracias representativas, contempladas nos últimos 100 anos. Segundo DAHL (2001, p. 104): “[...] uma democracia poliárquica é um sistema político dotado das seis instituições democráticas listadas [...]. Portanto, a democracia poliárquica é diferente da democracia representativa com o sufrágio restrito – como a do século XIX”. As seis instituições a que Dahl faz referência são: 1. Funcionários eleitos; 2. Eleições livres, justas e frequentes; 3. Liberdade de expressão; 4. Fontes de informação diversificadas; 5. Autonomia para as associações e 6. Cidadania inclusiva (DAHL, 2001).

São, segundo DAHL (2001, p. 99): “[...] estas, as exigências mínimas para um país democrático”. Portanto, se adotamos a visão dahlsiana sobre regime democrático, qualquer que seja o país a se considerar democrático, deveria contemplar as instituições ora mencionadas. Nessa direção, Dahl afirmará que sua poliarquia, como forma de definição de democracia, se diferenciaria, também, das democracias e repúblicas antigas, não somente por conta do sufrágio restrito, mas porque faltavam a elas, muitas outras características fundamentais, como partidos políticos, o direito de formar organizações políticas para influenciar ou fazer oposição ao governo existente, a grupos de interesse organizados etc. (DAHL, 2001). Também se diferenciava daquelas experiências democráticas muito pequenas, cujos membros poderiam se reunir diretamente e tomar as decisões políticas (ou recomendá-las), bem como fazer as leis.

Deste modo, uma poliarquia é um tipo de democracia de larga escala, como da ordem de grandeza de países ou Estado-nação. As seis instituições mencionadas estão profundamente ligadas a democracias poliárquicas em que há uma extensa parte de terra e de pessoas a serem administradas e que sobre elas serão tomadas todas as decisões políticas. Fica bastante evidente o caráter institucional desta forma de conceber o que seja a democracia, uma vez que não é possível conceber um sistema político de larga escala que se autodenomine democrático, sem um sistema de freios e contrapesos – as instituições –, a título de exemplo aqui, as seis instituições listadas por Dahl.

Não parece prematuro afirmar que, em se reconhecendo o caráter eficaz e desejável das instituições mencionadas e se desejamos viver em um regime democrático, deveríamos defender esses institutos e não querer destruí-los para reconstruí-los do zero, sem saber que tipo de resultado poderíamos obter. Se concordamos com a democracia tal como Dahl a entende, a saber, uma poliarquia, em que instituições muito específicas garantirão que tudo conspira favoravelmente para o bem comum, como diria Aristóteles, talvez possamos consignar que seja fundamental a preservação e o aprimoramento desses institutos e não o contrário.

Giovanni Sartori (1924 – 2017), cientista político italiano, em “*A teoria da democracia revisitada – o debate contemporâneo*” de 1987, traduzida no Brasil em 1994, debaterá o legado teórico em torno da democracia a partir da aproximação das perspectivas normativa e descritiva. O autor tem o intuito de reconstruir uma corrente dominante da teoria da democracia tendo em vista o seguinte pressuposto: as tensões fato-valor são elementos constitutivos da democracia (SARTORI, 1994). Isso significa que os fatos expoentes das propriedades

democráticas são padrões de comportamento moldado por ideias. Sartori não diferenciará as questões: “o que é a democracia?” e “o que ela deve ser?”, pois assume os dois questionamentos ao definir o regime político (SARTORI, 1994). Assim, o ideal democrático não define a realidade e vice-versa; o regime político em questão resulta de interações entre ideais e a realidade.

As décadas posteriores à segunda Guerra Mundial testemunharam o uso indisciplinado e impreciso da palavra democracia. De repente, todos se autoproclamam partidários desse regime dando uma abrangência sem precedentes ao conceito de democracia. Sartori faz um esforço intelectual no sentido de “arrumar a casa”, ou seja, contribuir para diminuir a indefinição que paira sobre o credo democrático. O autor dedica seu tempo ao estudo da democracia política, pois esta é quem fornece condições para o funcionamento das micro democracias e, portanto, detém mais importância. A intenção dele não é propor nem descobrir uma “nova teoria” acerca do tema referido, mas consiste em considerar de uma forma nova, a perspectiva da tomada de decisões. De maneira sucinta, o autor compreende a democracia como teia de processos de tomada de decisão realizadas por várias unidades.

Sartori vê a definição etimológica de democracia como governo do povo como um primeiro passo da investigação. A análise do termo “povo” utilizada por ele é traduzida em termos de regra de contagem; mais especificamente, é entendida como o princípio da maioria limitada. Este princípio afirma que nenhum direito de maiorias pode ser ilimitado, mas sim, restringido pelos direitos das minorias. O povo é dividido aqui, em maioria e minoria por um procedimento de tomada de decisão, apesar disso, persiste o fato de que o povo se compõe da maioria somada à minoria. A meta desse princípio é evitar conceder “todo o

poder” às maiorias ou às minorias. Na opinião do autor, o princípio da maioria aparece como método que melhor satisfaz os requisitos da democracia no quesito eleições. Dada a complexidade da categoria tomada de decisões, o procedimento da maioria deve ser reservado apenas ao contexto eleitoral. Assim, a maioria decide apenas “quem vai decidir” e não possui poder deliberativo para questões políticas concretas.

Fundamental, porém, é que as democracias modernas dependem de três fatores: (1) poder limitado da maioria, (2) procedimentos eleitorais e (3) transmissão do poder dos representantes. Conforme Sartori, as eleições foram concebidas, inicialmente, como um instrumento de seleção no sentido qualitativo do termo. Com o decorrer do tempo, a ênfase quantitativa usurpou o lugar da qualitativa, tornando a democracia um regime cuja má seleção parece inevitável. A essa situação é necessário contrapor utilizando uma pressão de valores, diz o autor, a fim de diminuir o peso exclusivo dos números no processo seletivo. A sociedade engendrou uma democracia representativa sem a sustentação de valor e ainda tornou os ideais hostis – sobretudo na década de sessenta – ao modelo de representação. Sartori visa à uma teoria operativa, pois está mais interessado na forma pela qual a teoria se relaciona com a prática e se traduz nesta. A maior dificuldade do autor vai ser, então, dar um embasamento teórico à tão criticada democracia representativa.

Antes de definir propriamente o que a democracia é, Sartori considera prudente dizer o que ela não é – delimitar a democracia no negativo. Dessa forma, é possível obter uma demarcação precisa de onde começa (ou termina) o regime aqui discutido e um foco claro no qual reside sua identidade. A democracia representa um sistema vinculado ao princípio de que ninguém pode se autoproclamar governante,

ninguém pode assumir em seu próprio nome um poder irrevogável e ninguém detém “propriedade” sobre o poder (SILVA, 2009).

Sartori (1994), proporrá uma teoria democrática como processo decisório, no entanto, se propõe a distinguir inicialmente, os quatro tipos de decisão que entende cabíveis: (1) individual; (2) grupal; (3) coletiva e (4) coletivizada. Fará questão de diferenciar entre uma decisão coletiva e uma decisão coletivizada a qual se destina o processo decisório democrático em sua perspectiva. As decisões coletivizadas são, de acordo com SARTORI (1994, p. 287): “[...] decisões que se aplicam e são impostas a uma coletividade independentemente de serem tomadas por uma pessoa, por algumas ou pela maioria. O critério de definição não é mais quem toma as decisões, mas seu alcance: seja quem for que tome as decisões, decide por todos”.

Toda coletividade organizada submete-se às decisões coletivizadas apesar de assumir diferentes formas na contemporaneidade. Como forma de aproximar-se das resoluções, Sartori levanta a seguinte questão: quando e como devemos coletivizar uma área de decisões? Esta pergunta foi resolvida com base em dois instrumentos – custos internos e riscos externos. Entende-se por custos internos que toda decisão de grupo tem custos para os próprios tomadores de decisões; os riscos externos são ameaças para os destinatários (SARTORI, 1994). Quanto maior o número de pessoas no órgão responsável pelas decisões, maior serão os custos internos ou custos decisórios. Inversamente, os riscos externos diminuem à medida que o órgão decisório aumenta o número de indivíduos. Os dois instrumentos analíticos estão inversamente relacionados, pois o desempenho positivo de um está ligado ao prejuízo do outro.

No entanto, como achar o ponto de equilíbrio neste caso? Três variáveis possíveis são discutidas por Sartori para tentar uma solução viável. Além do número de pessoas que tomam decisões, está incluso no problema a forma de selecionar os indivíduos e as regras da tomada de decisões. O problema é passível de solução porque os riscos externos estão em função bem mais do método de formação do grupo decisório do que do número de participantes desse órgão. O método representativo aparece, então, como a única possibilidade para lidar com os riscos externos, pois encher o grupo decisório de pessoas inviabiliza a tomada de decisões. Apenas a redução drástica do universo dos representados para um pequeno grupo de representantes permite uma redução importante dos riscos externos sem agravar os custos internos (SARTORI, 1994).

A visão da democracia construída por Sartori tem como foco várias unidades formadoras da teia de processos de tomada de decisão. Essas unidades referidas pelo autor consistem nos comitês imersos nos regimes democráticos. O comitê é definido como um grupo de pessoas com base em três características: durável e institucionalizado, pequeno e de interação face a face e um grupo que toma decisões em relação a um fluxo de resoluções. Conforme Sartori, uma das razões para esclarecer a definição de comitê é o fato de que todas as decisões tomadas por qualquer sociedade política são antes examinadas, discutidas e propostas por um comitê ou mais; inclusive, um governo é tido como comitê (SARTORI, 1994). Estes órgãos decisórios não agem apenas de maneira isolada, tendo em vista que todo comitê está inserido numa teia de outros semelhantes – eis o sistema de comitês.

Os comitês têm passado por um processo de proliferação profundo nos regimes que se consideram democráticos. Somente em grupos pequenos, nos diz Sartori, a participação tem implicação significativa; e os

comitês representam a parcela dessa população. Esses órgãos resolvem, desse modo, o problema daqueles que prezam por participar, mas deixa pendente o caso dos excluídos. Novamente, o autor recorre ao modelo representativo para solucionar a problemática dos contingentes. Os membros dos comitês podem cumprir o papel de representar aqueles situados fora desses órgãos. Sartori concluirá, fazendo uma avaliação favorável aos comitês, afirmando que eles constituem unidade de excelência na formação das decisões; usam a intensidade desigual das preferências de forma eficiente e, no caso dos “comitês de representantes”, permitem uma redução drástica dos riscos externos sem aumento dos custos internos; produzem resultados de soma positiva para coletividade em geral; por fim, há boa probabilidade das reivindicações mais intensamente preferidas pelas minorias serem atendidas (SILVA, 2008).

Após a exposição do pensamento de Sartori, que valoriza a questão das decisões e coloca no centro do debate os comitês como órgãos ou instituições fundamentais para o processo democrático, podemos, então, reavaliar a pergunta: seria a mentalidade conservadora uma boa alternativa para orientar as pessoas a conservar, proteger e aprimorar esse regime denominado democracia, uma vez que concordamos ser este um sistema político desejável?

1.3.2 DEMOCRACIA LIBERAL, PARTICIPATIVA E DELIBERATIVA.

Seguindo o roteiro de Cunningham, cumpre observar adequadamente, os formatos de democracia desenvolvidos no último século e todas as discussões em torno das diferenças na composição de cada uma dessas formas. Devemos estabelecer aqui, neste subcapítulo, qual das

três visões democráticas parece ser aquela que é mais imune a ataques ou a fragilidades que podem ser apontadas.

Vejam. Cunningham (2009) inicia apresentando aquele que é considerado o primeiro a ter defendido, em termos conceituais, uma visão de democracia liberal: John Stuart Mill (1806-1873). Segundo Cunningham, Mill pode ser lido como aquele que sustentou esforços para confrontar o reconhecido problema da tirania da maioria (abordado por Tocqueville, o qual Mill concorda), pelo método direto de combinar democracia e liberalismo.

Democracias liberais, grosso modo, tendem a enfatizar o papel das liberdades como direitos inegociáveis. Liberdades estas que, segundo Mill listou, são: i) liberdade de consciência, pensamento e sentimento; ii) de sustentar e expressar opiniões; iii) buscar seus próprios planos de vida e iv) se associar a outros para qualquer fim (não malicioso) (CUNNINGHAM, 2009). Obviamente, diferentes teóricos da democracia sustentarão variações entre essas liberdades e como garanti-las apropriadamente. Apesar de o liberalismo ter relação com a proteção de liberdades individuais e a democracia - conforme aponta *Teorias da Democracia*, identificado por Tocqueville em sua obra *Democracia na América* - relacionar-se não só com a igualdade política, mas, também, a promoção de medidas de implementação de igualdade social e econômica, uma coisa não exclui a outra. A busca pela proteção das liberdades individuais não invalida, de forma alguma, o reconhecimento da igualdade política, tampouco a implementação de um sistema que busque dar igualdade de condições ou oportunidades e a redução dos abismos econômicos existentes.

Da discussão sobre democracias liberais, identificam-se problemas os quais não nos cabe tratar aqui, mas vale mencionar alguns que

consideramos mais importantes, como, por exemplo: a massificação da cultura, a tirania da maioria, o desafio do republicanismo cívico, governo ineficaz, conflitos étnicos/nacionais, espaços vazios da democracia, irracionalidade etc.

As democracias liberais ensejam, de modo rico, discussões sobre outras possibilidades, a partir da identificação de um pluralismo de pensamento. A segunda teoria democrática a ser brevemente discutida é aquela desenvolvida nos escritos de Rousseau, a denominada democracia participativa. Diferentemente das democracias liberais em que, geralmente, se tem um sistema representativo no poder e a participação popular é limitada ao voto e a outras possibilidades, aqui, temos, realmente, a participação da população na tomada de decisões. Conforme Cunningham (2009, p. 148): “[...] os democratas participativos consideram a apatia como uma falha e como uma tarefa maior dos democratas maximizar o engajamento ativo do cidadão”. A leitura da democracia participativa, de fato, assemelha-se, profundamente, com aquilo que Rousseau pensava sobre a possibilidade de alguém não querer se engajar no processo decisório, ele seria constrangido pela maioria, pois só é livre aquele que cumpre o duplo papel – cidadão, ao ajudar criar leis com e para todos, e súdito, ao ser capaz de a elas se submeter.

Esse é um dos pontos problemáticos na teoria democrático-participativa, pois ninguém pode se excluir da tomada de decisão coletiva. Outro ponto relevante lembrado por Cunningham é o sexismo de Rousseau ao recusar, segundo sua visão, a participação feminina na democracia, pois ele entendia que as mulheres eram feitas somente para servirem aos homens. Cunningham (2009, p. 152) afirma: “Na perspectiva participativo-democrática, a democracia é o controle pelos cidadãos de seus próprios afazeres, que algumas vezes, embora nem

sempre, envolve instruir os corpos governamentais a realizar os desejos dos cidadãos”.

Numa outra direção, no entanto, surge a democracia deliberativa., ao serem inseridos no grupo dos defensores dessa teoria democrática, Joshua Cohen (1951-), Seyla Benhabib (1950-), Habermas (1929-) e outros, podemos condensar a teoria democrático-deliberativa como aquela que permite aos cidadãos e aos políticos a possibilidade de conviverem com desacordos morais de um modo moralmente construtivo. Suas políticas são essenciais para integrar em um Estado constitucional as dimensões da vida pragmática, moral, sendo sua prática central para legitimar arranjos políticos e resultados, entendendo que essa deliberação democrática sincera encoraja os cidadãos a buscarem consenso sobre aquilo que se considera bem comum (CUNNINGHAM, 2009).

Os possíveis problemas contidos nessa visão são o de lidar com os conflitos existentes. Os defensores da democracia deliberativa acreditam que a fonte dos conflitos seja assunto que se refere a divergências de valores morais. Nesse sentido, segundo Cunningham (2009), a abordagem realista da democracia deliberativa trata desses conflitos, encorajando fóruns formais e informais que buscam acordos que tornem possíveis a sua busca para todos e pela identificação de princípios de acordo com os quais a deliberação deveria ser conduzida.

Essas concepções de democracia cumprem o papel de nos dar um panorama mais rico acerca desse sistema, uma vez que estamos discutindo que tipo de mentalidade parece operar melhor um regime dessa natureza.

Se quisermos, preliminarmente, relacionar um desses modelos de democracia à forma como alguns pensadores buscaram descrever sua natureza e finalidade, sobretudo para um adequado funcionamento,

parece que seria oportuno afirmar que, a partir da menção dos direitos e liberdades cuja democracia de cunho liberal expressa, inspirada em Stuart Mill, demonstraria maior aderência do que as demais no que tange conectá-la com a visão de Dahl e Popper e à mentalidade conservadora.

No capítulo a seguir, discutiremos as implicações existentes em cada forma de compreensão da natureza humana e o impacto disso na operação da democracia. Aqui, poderemos, de antemão, observar aqueles aspectos típicos de uma antropologia conservadora de caráter negativo.

1.4 DEMOCRACIA E ESTADO DE NATUREZA

1.4.1 NATUREZA HUMANA E OS EMBATES IDEOLÓGICOS

É preciso discutir a importância das formas de conceber a natureza humana e o impacto ou não que isso produz em um sistema democrático. Conforme o presidente Abraham Lincoln (1809 – 1865), em seu famoso *Discurso de Gettysburg*¹³: “[...] que nós aqui afirmemos que esses mortos não morreram em vão — que esta nação, sob Deus, haja um renascimento de liberdade — e que o governo do povo, pelo povo, para o povo, não pereça na Terra”. Esta fala foi feita, exatamente em relação aos *checks and balances*¹⁴, entre o poder dos estados e o poder popular emanado do povo. Sendo a Democracia um governo popular do, pelo e para o povo, é prudente compreender, deste modo, o pensamento e os

¹³ Trecho do famoso discurso de Lincoln retirado de: <https://ensaiosnotas.com/2018/06/15/lincoln-o-discurso-de-gettysburg/>. Acesso em: 21/04/2020.

¹⁴ Os famosos freios e contrapesos já mencionados, não servem apenas para a tripartição do poder. Se refletirmos com cuidado, perceberemos que eles podem ser evocados pelos indivíduos para se protegerem do poder do estado contra a sociedade civil.

hábitos desse povo para, assim, geri-lo. As pessoas aceitam melhor aquilo que conhecem e suspeitam, em primeira mão, daquilo que desconhecem ou pouco sabem.

Aparentemente, poder-se-ia indagar, por exemplo: Que mal faria uma simples concepção acerca da natureza humana? No entanto, ao tomarmos conhecimento da percepção de Thomas Sowell, esse raciocínio fica claro. Para Sowell, a visão do estado natural ou da natureza humana pode ser de dois tipos, a saber, aquilo que denominou de *visão restrita*¹⁵ e *visão irrestrita*.¹⁶ Esses conceitos são praticamente autoexplicativos, pois, ao dizer que a natureza humana pertence a uma visão restrita, está se afirmando que o ser humano possui limitações morais e certo egocentrismo em particular. Sowell utiliza como figura representativa da visão restrita, *Adam Smith*¹⁷, que, em vez de lamentar essa clara natureza imperfeita e procurar alterá-la, busca proceder da melhor forma dentro dessa limitação, sem gastar energias para mudar o curso dessa natureza. Porém, conforme Cropsey (2013, p. 572): “[...] se empregarmos “altruísmo” e “egoísmo” em seu sentido literal, o homem pode ser descrito, de acordo com Smith, como sendo por natureza altruísta e egoísta – [...] impulsionado pelo amor de si mesmo e por sentimentos de fraternidade para com os outros”.

¹⁵ Cf. SOWELL, Thomas. *Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas*. Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 24–28.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28–30.

¹⁷ A obra utilizada por Sowell para explicitar sua definição de visão restrita de Natureza Humana, é *The Theory of Moral Sentiments (1759)*, de Adam Smith. Nessa obra, Smith descreve a natureza humana como sendo essencialmente limitada em sentido moral, em grande medida voltada para o egocentrismo, porém, se corretamente incentivada, pode vir a agir da maneira adequada.

Porém, do outro lado, acerca da visão irrestrita a qual tem por referência principal o versátil *William Godwin (1756-1836)*¹⁸, Sowell (2012, p. 29) afirma: “[...] o homem era capaz de sentir diretamente as necessidades das outras pessoas como mais importantes do que as suas próprias e de agir, portanto, de forma imparcial, mesmo quando estavam presentes seus próprios interesses ou os de sua família”. Apesar de reconhecer que há um comportamento egocêntrico no ser humano, não significava que essa conduta era natural ou que não pudesse ser alterada. De fato, esse anseio pode ser evidenciado, não apenas em Godwin, mas caracteriza-se como uma postura do que se costuma chamar de progressista, ou, social-democrata, uma vez que acreditam poder operar ajustes na natureza do ser humano a fim de promover aperfeiçoamento contínuo na sociedade.

É fácil perceber que visão restrita e visão irrestrita de natureza humana, referem-se, fundamentalmente, à forma como concebemos os limites do que a natureza humana pode ou não alcançar em termos de avanços morais e sociais na busca pelo aperfeiçoamento da sociedade. E nesse sentido, claramente Sowell faz uma crítica quanto ao fato de que os conflitos ideológicos têm forte raiz na forma de se conceber a natureza humana em que, de um lado, reserva-se o direito a trabalhar com o material humano que se tem à disposição, e que, não sendo ele o ideal, é o único de que se dispõe. Do outro lado, tem-se a pretensão de que é possível moldar a natureza humana que, apesar de reconhecidamente possuir traços egocêntricos e imperfeitos, não precisa de incentivos psicológicos ou econômicos para agir da forma correta, como pensava Adam

¹⁸ A obra de William Godwin, utilizada nesse caso pelo autor, para o exemplo de visão irrestrita de Natureza Humana, é o famoso “*Enquiry Concerning Political Justice*”, obra publicada em 1793 na Inglaterra.

Smith, mas necessita tomar conhecimento de soluções, como afirma Godwin, para fazer o certo, inclusive, contrariando interesses pessoais e familiares.

De outro modo, teríamos, de um lado, uma concepção ou tradição de pensamento que emergiu na suspeita do homem consigo mesmo, e, do outro lado, uma tradição que acredita na possibilidade de redenção desse mesmo homem por sua tendência de ir em direção a uma melhoria infinita.¹⁹ Essa propensão a uma melhoria infinita foi chamada por Russel Kirk de *melhorismo*²⁰. Falaremos de forma mais detida neste ponto ao apresentarmos os acréscimos feitos por Kirk em seus *Princípios Conservadores*²¹.

A crença no fato de que a natureza humana é passível de aprimoramento contínuo até o estágio da perfeição, deriva da dificuldade e do incômodo, conforme Scruton (2015), em aceitar as recomendações imperfeitas contidas nos costumes e no senso comum, ansiando outro tipo de futuro em que as antigas formas de compromisso não sejam mais exigidas, assim, os otimistas inescrupulosos acreditam que as desordens da humanidade podem ser superadas por um tipo de ajuste ou de

¹⁹ Cf. AMED, Fernando. **Thomas Sowell: Da obrigação moral de ser cético**. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 56.

²⁰ Cf. KIRK, Russel. **The Conservative Mind – From Burke to Eliot**. Washington, D.C.: Regnery Publishing; 7th Seventh Edition, 2001, p.10. "The perfectibility of man and the illimitable progress of society: meliorism. Radicals believe that education, positive legislation, and alteration of environment can produce men like gods; they deny that humanity has a natural proclivity toward violence and sin". O que podemos perceber claramente é que, aquilo que Kirk denomina meliorismo é a forma como progressistas encaram a natureza humana, a saber, passível de perfectibilidade e progresso ilimitado em termos sociais. Tanto é o caso que, na sequência, Kirk apresenta sua concepção em torno daquilo que acredita ser a maneira habitual em como os radicais encaram essa questão, ao afirmar, categoricamente, que esses acreditam que a educação, a legislação positiva e a alteração do meio ambiente podem, realmente, produzir seres humanos como deuses, ou seja, perfeitos. Kirk acredita que os radicais negam que o ser humano tenha uma tendência natural para a violência e o pecado.

²¹ Kirk afirmará também em *The conservative mind*, como em *A política da prudência* que não pretende esgotar, nem ser a última palavra, mas que acredita ter captado de forma razoável o espírito do conservadorismo nos princípios que se propõe a apresentar nessas duas obras.

refinamento em larga escala. É justamente neste sentido que os criadores do *National Review*²², dentre todas as bandeiras que afirmaram lutar está a luta dos engenheiros sociais, que procuraram ajustar a humanidade às utopias científicas, e supostos discípulos da verdade que, defendem uma ordem moral *orgânica*²³. Scruton (2015) nos convida a observar as vantagens de ter um olhar pessimista, no sentido filosófico, sobre a realidade como visão restrita ou cética no que tange a natureza humana e o que essa natureza pode alcançar em termos de melhoria, em nível individual ou coletivo.

É possível pensar, dentro de um sistema democrático, por exemplo, o anseio pela redução do sofrimento sentido por certos grupos ou determinada parcela da população, seja no Brasil ou fora. No entanto, as formas de buscar a redução do sofrimento ou melhorar as condições de vida das pessoas, variam de democracia para democracia ou de país para país. Sowell, tem um estudo o qual buscou, por meio de pesquisa, encontrar uma resposta para o impacto ou efeito, de fato, em países os quais foram implementados o sistema de cotas “raciais”, as chamadas *Ações Afirmativas*. As aspas no termo *raciais* se dão pelo fato de o conceito raça, cientificamente não existir na aplicação a seres humanos, no entanto, adeptos desse tipo de política, descritas por Sowell como políticas preferenciais, acabam tendo de utilizar esse termo que, ao fim e ao cabo, parece não contribuir eficazmente para o combate ao preconceito e à discriminação. Ele nos apresenta um vasto estudo produzido em países como Índia, Malásia, Sri Lanka, Nigéria e Estados Unidos.

²² Revista crítica de viés conservador fundada por William F. Buckley Jr. em 1955.

²³ Cf. NASH, George H. **The conservative intellectual movement in America since 1945**. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2006, p. 148.

Sowell é um exemplar vivo de intelectual cético, e de forma propositiva, busca apresentar problemas e questões a serem refletidos, em vez de levantar bandeiras em favor de “A” ou “B”. Com relação às políticas de *Ação Afirmativas*, o autor acredita que em boa parte dos países, essas políticas se transfiguraram em formas de produzir benefícios relativamente pequenos para poucos e problemas bastante expressivos para a sociedade como um todo. Tanto os defensores quanto os críticos dessas *Ações* tenderam a superestimar os benefícios que foram transferidos.²⁴

Fator importante nesse quesito é o modo como se entendem as ações a serem tomadas para a resolução dos problemas sociais. Aqueles que pretendem promover uma completa mudança nas formas de se fazer política e enxergar a sociedade, crendo que suas ideias farão a sociedade prosperar, são sempre chamados de *revolucionários*. Porém, os que se levantam em oposição a essas atitudes revolucionárias, por temerem que exageros possam ser cometidos, são chamados *reacionários*. Muitos são aqueles que rotulam conservadores de reacionários pelo fato de insurgirem-se contra uma postura revolucionária, já que o conservadorismo é antiutópico. Contudo, esse rótulo não é correto. O reacionário não passa de um “revolucionário do avesso”, pois, ao contrário do revolucionário que intenta um projeto de felicidade utópica com vistas ao futuro, o reacionário pretende implementar um projeto de felicidade utópico para o passado (COUTINHO, 2016).

Justamente nesta direção, Huntington (1957, p. 460) argumenta: “[...] the unsuccessful conservative who remains attached to the ideals of his old ideational philosophy becomes a reactionary, i.e., a critic of existing society who wishes to recreate in the future an ideal which he

²⁴ Cf. SOWELL, Thomas. **Ação afirmativa ao redor do mundo: um estudo empírico sobre cotas e grupos preferenciais**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 219.

assumes to have existed in the past”. Por este motivo é asseverado que o reacionário romantiza o passado, pois dá suporte ao retorno a uma era de ouro, que de fato, nunca existiu.

E é nesse sentido que o *conservadorismo político*²⁵ rejeita, nega os apelos do pensamento utópico, sejam eles provenientes de revolucionários ou reacionários. É possível afirmar isso com base no fato de o conservadorismo entender o potencial de violência e desumanidade que a maneira utópica de enxergar o mundo carrega, e nesse sentido, o conservadorismo reagirá de forma defensiva contra os utopismos²⁶. É nessa perspectiva que Kirk (2016) comenta que Burke detestava abstrações políticas, não sendo amado pelo sujeito paranoico por uniformidade igualitária impessoal na sociedade, tampouco pelo entusiasta por mudança ou revolução permanente.

A política, tal como a conhecemos, não deveria, jamais, ser compreendida como “política imaginativa”, isto é, a ideia de que a política pode ser feita através da boa vontade de um teórico que formula teorias e produz abstrações sobre como deve ser a natureza humana, o funcionamento da sociedade e do Estado. Segundo Russel Kirk, em *A Política da Prudência* (2013), é feita a defesa de uma política prudencial em oposição a uma política ideológica/utópica. A principal preocupação deste pensador é com o chamado fanatismo político e com os esquemas utópicos. Para Michael Oakeshott, em *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*²⁷ (1996), há uma forte preocupação acerca daquilo que este chama de política da fé, em que projetos racionalistas em política

²⁵ Cf. COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2016, p. 26.

²⁶ Cf. COUTINHO, João Pereira. 2016, loc. cit.

²⁷ Cf. OAKESHOTT, Michael. *A política da fé e a política do ceticismo*. Tradução de Daniel Lena Marchiori Neto. São Paulo: É realizações, 2018. Edição brasileira do texto de Oakeshott.

imperam, a saber, exercer conhecimento efetivo a respeito do funcionamento da vida política, onde esse conhecimento é retirado única e exclusivamente da razão, sem qualquer apelo à experiência e ao saber acumulado ao longo do tempo. Políticas da fé são aquelas cujos perigos da vaidade do governante ou legislador ofuscam a virtude da precaução e da prudência que deveriam guiar o governante, como já lembrado por Burke, em suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (2014). Nesta obra, ele critica profundamente o caráter eufórico do revolucionário que anseia por um combate com a finalidade de gravar seu nome na história em nome da mudança e da inovação as quais, geralmente, são levadas a cabo sem qualquer precaução ou prudência.

Apesar deste texto não ter a pretensão de apresentar uma solução definitiva para um perfeito funcionamento de algum tipo de Democracia, busca-se, por meio de alguns pensadores, como Oakeshott (2016), chamar a atenção ao racionalismo aplicado à política, causador de políticas impraticáveis e utópicas. Essas políticas, como bem diz Sowell (2011), em sua maioria apelam para uma visão irrestrita de natureza humana, concebendo a possibilidade de um aprimoramento humano completo. O racionalismo aplicado à política – que desde Aristóteles é considerada uma ciência prática –, a visão de que a natureza humana pode alcançar um aperfeiçoamento absoluto, a visão utópica de mundo e o desejo por inovação constante carregam, em si, uma gama de problemas e preocupações que aparecerão, também, na obra de outros pensadores colocados na corrente do conservadorismo. Essas percepções encontram enorme eco ao longo da história, e não gratuitamente, muitos são os que acreditam haver algo que causa incômodo nestas formas de perceber o mundo e procurar alterá-lo.

No capítulo seguinte, traremos uma série de concepções acerca do conservadorismo. O que pensam os conservadores? O que defendem em termos políticos e morais? Como acreditam que a política deve ser administrada? A democracia é um sistema apto à visão conservadora de mundo? O que democracia e conservadorismo podem querer um do outro? Seria possível dizer que a democracia necessita de uma visão conservadora? Estes questionamentos serão trabalhados, buscando apresentar ao leitor atento um leque de possibilidades e novas leituras que expandirão o campo de visão.

2

A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO CONSERVADOR

2.1 CONSERVADORISMO COMO MENTALIDADE

2.1.1 BURKE E SEU LEGADO

O pensamento conservador, apesar de soar um tanto estranho, possui data de surgimento, teve seu início marcado com o irlandês *Edmund Burke* (1729 – 1797)¹. É justo que se faça o seguinte questionamento: Há pensamento conservador anterior a Burke? A resposta seria, talvez. O mais impressionante é que esse pensamento teria surgido muito tempo atrás, em uma obra de capital valor ao pensamento filosófico ocidental, *A Política*, de Aristóteles (Wiker, 2016). Dirá Wiker (2016), que há, nesta obra, a ideia de que a vida política e a moral são naturais, contrariamente, aos que afirmam que elas sejam inteiramente construções ou criações humanas². Aristóteles critica, nesse ponto, os sofistas que tinham por hábito relativizar a prática moral e política.

Analisando a diferença entre conservadores e liberais sob a óptica de Aristóteles, poderíamos, segundo Wiker (2016), afirmar que os conservadores adotam uma política cautelosa por acreditarem que o homem não é maleável e pelo fato de a moralidade ser objetiva, colocando limites no que se pode e no que se deve fazer, ao passo que os liberais relativizam a moral, entendendo o homem como ser maleável, podendo ser manipulado politicamente para a promoção de algum bem

¹ Para os que desejarem conhecer um pouco mais acerca da biografia de Burke, segue uma breve lista: Russel Kirk (2016, 2020), Leo Strauss e Joseph Cropsey (2013) e Ivone Moreira (2019).

² Cf. WIKER, Benjamin. *Dez livros que todo conservador deve ler – mais quatro imperdíveis e um impostor*. Tradução de Mariza Cortazzio. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016, p. 19.

comum ou na agilização de algum projeto “progressista”. Para Wiker (2016, p. 20), “Conservadores, como Aristóteles, preferem a experiência à teoria – na verdade, os conservadores recuam diante de esquemas filosóficos utópicos, que os liberais tendem a abraçar para reforçar ou justificar os seus esforços de engenharia social”. Conforme Lord (2013, p.111), “[...] sua preocupação de que é excessiva a influência que sofrem os homens políticos dos argumentos teóricos sobre a política apresentados por intelectuais – Aristóteles parece pensar, sobretudo, nos sofistas – que carecem de qualquer compreensão ou capacidade prática”. Isto é evidenciado, especialmente, na diferenciação que Aristóteles fazia questão de estabelecer ao separar ciência teórica de ciência prática, posicionando de maneira inequívoca, a política e a ética como ciências práticas. É preciso reconhecer que, apesar da compreensão de Wiker ir nesse sentido, entendendo Aristóteles como um conservador, não é possível fazer tal aproximação de forma categórica entre o pensamento de Aristóteles e a negação de pensamento abstrato nos assuntos práticos, como fazem os conservadores desde a modernidade, sobretudo, desde Burke.

Wiker não foi o único a arriscar-se em inserir Aristóteles no universo do pensamento conservador, pois Scruton (2015) também o coloca juntamente com Hume e T.S. Eliot como sendo de uma linha de conservadores articulados, em contrapartida aos conservadores contemporâneos que têm dificuldade em se articular em máximas que definam seu conservadorismo de forma mais objetiva. Novamente, do mesmo modo que Wiker, Scruton não se propõe a discorrer em torno da questão do porquê Aristóteles se enquadraria, exatamente, como um conservador, ou, em que parte de sua obra poderiam ser encontrados aqueles elementos que o colocariam dentro deste cenário de

pensadores. Cabe observar que o conservadorismo de Hume se transfigura em seu ceticismo epistemológico. No entanto, como não incorrer na *falácia naturalista*? Poderíamos afirmar que o fato de Hume ser classificado como um cético é razão suficiente para enquadrá-lo no pensamento conservador. O raciocínio, aqui, seria construído assim: P1 – Todo conservador enfatiza o papel da experiência e do ceticismo (epistemológico ou político-moral). P2 – David Hume enfatiza o papel da experiência e do ceticismo epistemológico e político-moral, logo, Hume é um conservador. Podemos considerá-lo um cético com relação à moral, pois em diversas passagens da obra *Tratado da natureza humana* (1739), ele faz afirmações categóricas quanto à capacidade da razão em orientar a conduta humana. Segundo HUME (2009, p. 498): “As distinções morais, portanto, não são frutos da razão”. Também, conforme HUME (2009, p. 501): “Em resumo, portanto, é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, já que essa distinção influencia nossas ações, coisa de que a razão por si só é incapaz”. Os exemplos são inúmeros, não deixando, assim, espaço para que duvidemos das reservas tidas de sua parte com relação ao papel desempenhado pela razão, não só no âmbito da aquisição de conhecimento como também no quesito moralidade.

O conservadorismo de Eliot faz crítica ao esvaziamento de valores que nos permite esquecer aquilo que ele chama de “as coisas permanentes”. Estes aspectos de conservadorismos diversificados serão discutidos apropriadamente mais adiante.

³ Falácia desenvolvida por Hume e discutida posteriormente por Moore. Está falácia implica em que é incorreto passar de premissas descritivas a conclusões prescritivas ou normativas, como por exemplo: P1 – Todo ser humano é racional. P2 – Pablo é ser humano. Logo, Pablo deve agir racionalmente. Portanto, a falácia naturalista consiste em derivar um dever a partir de premissas fáticas.

Hume afirmou, com segurança, que aquilo que conhecemos como lei de causa e efeito ou de causalidade, na verdade, não é um princípio derivado da razão uma vez que a razão não seria capaz de extrapolar a experiência. A ideia de que existem efeitos derivados de determinadas causas, segundo Hume é, sobretudo, algo que surge em decorrência do hábito. Assim, no que diz respeito às questões de moralidade, a título de exemplo, conforme Hill (2013, p. 486): “Quando se diz que uma ação é virtuosa, nada se afirma, além de que dá origem a um sentimento de aprovação, tal como, quando se diz que um objeto é a causa ou o efeito de outro, nada se quer dizer, além de que estão habitualmente unidos na imaginação”.

Hume, sem dúvida, é um daqueles pensadores de fôlego, pois mantém a coerência interna de sua filosofia, tanto no campo epistemológico como no moral-político. Isso fica mais evidente quando seu ceticismo se declara avesso à capacidade de a *razão*⁴ extrair grandes conclusões acerca do universo empírico. Sua inserção no grupo de pensadores conservadores é devida, justamente, pelo peso que este delega à experiência, relegando papel de menor importância à razão, consequentemente. Hume (2009, p. 116 – 118):

É apenas pela EXPERIÊNCIA, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro. [...] Tendo já visto que a transição que fazemos de uma impressão, presente à memória ou aos sentidos, para a ideia de um objeto que denominamos causa ou efeito está fundada na experiência

⁴ Cf. HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 121: “A razão jamais pode nos mostrar a conexão entre dois objetos, mesmo com a ajuda da experiência e da observação de sua conjunção constante em todos os casos passados.” Portanto, quando a mente passa da ideia ou da impressão de um objeto para a ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação.

passada e em nossa lembrança de sua conjunção constante, a próxima questão é: a experiência produz a ideia por meio do entendimento ou da imaginação? É a razão que nos determina a fazer a inferência, ou uma certa associação e relação de percepções? Se fosse a razão, ela o faria com base no princípio de que os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência, e de que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo.

Deveria ser mais usual o debate em torno da filosofia de Hume como sendo de vital importância para a discussão do conservadorismo, uma vez que, igualmente a Burke e seus sucessores, Hume rejeita de forma cabal a capacidade da razão em encontrar uma série de princípios, afirmando ser papel de a experiência fazê-lo por meio do hábito, do costume.

Afirmamos, constantemente, que os conservadores tendem a rejeitar inovações imprudentes, costumam acatar as recomendações consagradas pelo tempo, alcançadas por meio de tentativa e erro, tendo um respeito profundo pelo hábito e por tudo que diz respeito à experiência. Por este motivo, teríamos a possibilidade de enquadrar o pensamento de Hume de forma razoável como um conservador, de acordo com o que menciona Hill (2013, p. 498):

[...] há limites para o que pode ser feito quanto a inovações e, ainda mais importante, quanto ao que deve ser feito, uma vez que a novidade também tem seus encantos. Jamais são justificáveis as inovações violentas. Abalar a autoridade do costume e da antiguidade não a transfere para a razão, que é um guia inconstante com pouca influência sobre o homem, mas para os interesses particulares de cada homem, disfarçados de razão. O estadista sábio, portanto, “fará reverência diante daquilo que carrega as marcas da idade”. Na tentativa de melhorar uma constituição, adaptará suas inovações à “estrutura antiga”, de modo a não perturbar a sociedade. Sua cautela pode

ser reforçada pela reflexão sobre os limites da previsão humana. Medidas políticas têm muitas consequências que não se podem prever; é preciso guiar-se pela experiência; é preciso aprender com os erros, percebendo sua inconveniência quando ocorrem. O tempo não só fortalece as instituições políticas, como também as aperfeiçoa. [...] Hume inicia com os princípios mais fundamentais dos ensinamentos acerca da moderna lei natural, e chega a consequências que são, em grande medida, semelhantes às de Locke. Ao mesmo tempo, e partindo dos mesmos princípios, rejeita elementos importantes dos ensinamentos de Locke e se torna um grande defensor do conservadorismo.

Sem dúvida, portanto, Hume figura na chamada tradição de pensamento ou mentalidade conservadora. É correto evitar o uso superficial da palavra tradição aqui, com a regular confusão de seu uso no sentido de tradições quaisquer. Quando falamos em tradição de pensamento, não estamos tratando de uma ideologia nem de um grupo de pensadores que se reuniam em um clube secreto ou com integrantes que, sob uma bandeira, confessam determinados princípios. O correto é que essa tradição pode ser mais evidentemente identificada a partir de Burke. Este é mencionado porque *Reflexões sobre a Revolução na França* (1792) promoveu importantes discussões em torno do caráter de uma mudança e o valor daquilo que se deseja e merece ser conservado.

Do mesmo modo, pode ser dito que, em termos gerais, o conservadorismo em algum sentido denomina-se, também, de movimento, uma vez que se identificou em determinadas épocas, movimentos espontâneos por parte de alguns pensadores, políticos e partidos, um desejo de conservação daquilo que se acreditava merecer preservar. Também é possível afirmar que em um sentido mais estrito, foi um movimento intelectual, uma vez que, seu objetivo não era apenas compreender o

mundo, mas, também, *alterá-lo, restaurá-lo e preservá-lo*⁵. George H. Nash (1945-), historiador norte-americano, notabilizado por escrever acerca da história do conservadorismo norte-americano pós-guerra, afirma, categoricamente, o quão difícil é a tarefa de tentar definir o conservadorismo de forma abstrata. Ele reconhece o caráter multifacetado do movimento e, o fato de os próprios conservadores terem dificuldade em se definirem de forma cabal e inequívoca. Conforme Nash (2006) é duvidoso existir uma definição única, satisfatória e abrangente a tal ponto que compreenda o complexo fenômeno chamado conservadorismo cujo conteúdo varia enormemente com o tempo e o lugar.

São mencionadas, por exemplo, algumas estruturas históricas e sociais bastante relevantes ao se referir ao pensamento conservador de Burke, conforme Nisbet (1987, p. 15-16): [...] tais como a família patriarcal, a comunidade local, a Igreja, as associações e a região, as quais, sob a influência centralizadora e individualizante da filosofia da lei natural, quase tinham desaparecido do pensamento político europeu nos séculos XVII e XVIII. Este final, conforme os leitores de Nisbet sabem, há uma crítica ao caráter impessoal das ideias contidas no contratualismo de Hobbes, Locke e Rousseau, pois a sociedade tradicional, juntamente com

⁵ Cf. NASH, George H. **The conservative intellectual movement in America since 1945**. Wilmington, DE: ISI Books, 2006, p. xiii-xiv. Lê-se: "An intellectual movement in a narrow sense it certainly was, yet one whose objective was not simply to understand the world but to change it, restore it, preserve it. Because this is an examination of what I have labeled "conservatism" in the postwar period, readers may perhaps expect a definition: what is conservatism? For those who have examined the subject, this is a perennial question; may are the writers who have searched for the elusive answer. Such an a priori effort, I have concluded, is misdirected. I doubt that there is any single, satisfactory, all-encompassing definition of the complex phenomenon called conservatism, the content of which varies enormously with time and place. It may even be true that conservatism is inherently resistant to precise definition. Many right-wingers, in fact, have argued that conservatism by its very nature is not an elaborated ideology at all". Segundo Nash, o esforço de procurar compreender o conservadorismo *a priori* é mal direcionado, acreditando que, talvez, seja verdade o que muitos que se confessam de direita afirmam, a saber, que o próprio conservadorismo não é uma ideologia elaborada. Deste modo, compreendendo que os conservadorismos são diversos, variando com o tempo e o lugar.

seus grupos e tradições historicamente evoluídos, teriam sido vagamente reconhecidos como a melhor opção para resolver as mazelas da vida humana; essencial mesmo era considerar simplesmente a dura realidade do indivíduo, deixando, assim, as instituições à margem da discussão (NISBET, 1987). Claramente, ao se referir à “dura realidade do indivíduo”, Nisbet quer fazer referência ao preponderante papel que as concepções de natureza humana desempenham nos respectivos contratualismos, possibilitando, desse modo, o desenvolvimento da ideia de Estado que cada um terá.

Em um sentido objetivo e autoconsciente, o conservadorismo pode ser caracterizado como uma abordagem dos assuntos humanos que desconfia tanto do raciocínio a priori quanto da revolução, preferindo colocar sua confiança na experiência e no aperfeiçoamento gradual de arranjos experimentados e testados (O'Hear, 1998). Justamente nesta direção, afirma-se que à medida que os *philosophes* proclamavam a excelência das suas doutrinas dos direitos naturais, mais os filósofos e historiadores nas universidades, que eram majoritariamente orientadas pela religião, faziam apelo às tradições que tinham sustentado a Europa no decorrer de mais de mil anos (NISBET, 1987).

Parece ser algo comum entre os pensadores que se denominam conservadores ou pelo menos para os estudiosos do conservadorismo que possamos enquadrá-lo de forma superficial ou apressada como uma ideologia. Dizendo de forma simples, é claro que de maneira genérica, o conservadorismo expressa uma série de ideias e conceitos, porém, muito cuidado ao inferirmos isso de forma apurada. As ideias e conceitos expressos pelo conservadorismo não são extraídas de dentro para fora; todos que quiserem ser conservadores devem aderir a uma quantidade específica de bandeiras se quiserem fazer parte. O movimento

parece ser um tanto diferente aqui como bem observado anteriormente. A complexidade do conservadorismo é tamanha, que não se deixa captar de forma abstrata, variando bastante, dependendo do tempo e do lugar, sendo necessário compreender o movimento que ocorre na adesão ao conservadorismo.

Muitos indivíduos os quais passam a integrar movimentos ou partidos, quando tomam conhecimento das pautas e das ideias defendidas por eles, aderem quase que instantaneamente a toda cartilha. Porém, aqui, parece ser algo bastante diverso. Os indivíduos que tomam contato com a literatura conservadora, com pensadores conservadores, reconhecem que as afirmações feitas por esses pensadores refletem questões pragmáticas, seja de caráter moral ou político. Fato é que, a título de exemplo, se você fizer o seguinte questionamento a um conhecido “Você preferiria apostar suas fichas na reconstrução total da sociedade, mesmo que não saiba no que isso pode culminar ou ir reformando-a aos poucos, mesmo que isso leve tempo?”. Muitos, possivelmente diriam que, num cálculo custo/benefício, é desejável reformar aos poucos do que apostar numa reconstrução total que possa colocar em risco tudo o que hoje conhecemos, que foi testado e que se encontra em seu estado aprimorado, mesmo que imperfeito. Portanto, esse medo ou receio natural do ser humano, quando pensa que o totalmente novo pode ser desastroso, é justamente o que denota a natureza conservadora que muitos possuem. Este, provavelmente, seja um dos principais impulsos conservadores, a saber, o medo da inovação incauta, pouco pensada, sem levar em consideração o cálculo custo-benefício e o que isso poderia vir a representar socialmente, caso a aderência à mudança ocorra.

Com respeito, portanto, à tentativa de definir o conservador, é possível dizer que ele não se trata da aderência a rótulos. O conservadorismo é uma tradição ou prática da *política*⁶. É justamente neste sentido que o conservadorismo deve ser encarado, muito mais conectado à ação política enquanto tal, do que ideias abstratas retiradas de uma teoria ou ideologia.

Fawcett (2020) defende, categoricamente, a ideia de que não é possível enquadrar os conservadores nem o conservadorismo em fórmulas, e até mesmo o entendimento de que a sua prática é complexa. A compreensão adequada acerca do que é o conservadorismo, portanto, repousa, parece, num esforço genuíno de compreendê-lo historicamente, sobretudo buscando compreender a conexão entre os três elementos aludidos por Fawcett, a saber, sua história, seus participantes e a perspectiva que o orienta.

Oakeshott (2016, p. 136) nos apresenta uma concepção bastante distinta e interessante acerca do que é ter uma predisposição conservadora, conforme segue:

Em suma, é uma predisposição típica de quem acredita ter algo a perder, algo que o tempo o ensinou a amar; um homem de certo modo rico em oportunidades de aproveitar a vida, mas nem tão rico assim que se permita dar-se ao luxo de ser indiferente à perda. Ela aparecerá com mais naturalidade

⁶ Cf. FAWCETT, Edmund. **Conservatism – The fight for a tradition**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020. The terms in play are tricky, but "what is conservatism?" is not about labels or meanings. The question bears on conservatism's character and its kind, which have to be understood historically. If you ask what kind of thing conservatism is, you will hear that it is a party-political family, counsel of government, philosophy of society, mouthpiece of the haves, voice of all classes, unexalted picture of humankind, or universal human preference for the steady and familiar against the changeable and strange. Each answer catches some aspect of conservatism. All are partial. Conservatism as understood here is a tradition or practice of politics. As with any practice, that involves three things. Conservatism has a history, it has participants in the practice - politicians, thinkers, backers, voters - and it has an outlook to guide them. Neither who conservatives are nor what they think can be put into a phrase or formula. Its practice is complex, but that is poor reason to stop before the story starts.

no velho do que no jovem, não porque aquele seja mais sensível à perda, mas porque está mais apto a entender melhor a escassez de recursos disponíveis no mundo, e, portanto, lhes dá mais valor. Em algumas pessoas essa tendência é mais fraca por serem mais ignorantes a respeito do que o mundo pode lhes prover; o presente surge a elas como um desolador campo de falta de oportunidades.

Na sequência, nos é trazida uma importante concepção do ser conservador. Oakeshott procura relacionar a postura conservadora com um aspecto caro ao conservador e ao seu respectivo antagônico, como por exemplo, ao afirmar que o conservador prefere aquilo que é *familiar ao estranho, o tentado do que experimentar, o facto ao mistério*⁷ etc.

2.2 CONSERVADORISMO COMO IDEOLOGIA

2.2.1 O MOVIMENTO ANTI-IDEOLÓGICO

Embora não seja algo comum, há os que denominam o conservadorismo utilizando a rubrica “ideologia”. Neste sentido é que Samuel Huntington denomina o conservadorismo por teoria ou ideologia em um famoso texto escrito em 1957, intitulado *Conservatism as an Ideology*. Ao perguntar se o pensamento político conservador tem lugar na América de seus dias, claramente referindo-se à década de cinquenta, o autor afirma que a resposta a essa questão dependeria da natureza geral

⁷ Cf. OAKESHOTT, Michael. **Conservadorismo**. Tradução de André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Ayiné, 2016, p. 137: “Ser conservador é, pois, preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante, o suficiente ao abundante, o conveniente ao perfeito, a risada momentânea à felicidade eterna”. O texto original sob o título “*On being conservative*” de 1956, encontra-se em *Rationalism in politics and Other essays*. London: Methuen, 1962, p. 169: “To be conservative . . . is to prefer the familiar to the unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distant, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to utopian bliss.

do conservadorismo como ideologia, procurando identificar suas características distintivas, sua substância e as condições sob as quais surge. Segundo Huntington (1957, p. 454): “Interpretations of the role and relevance of conservative thought on the contemporary scene vary greatly. Underlying the debate, however, are three broad and conflicting conceptions of the nature of conservatism as an ideology”.

Se é verdade que até aqui os conservadores e estudiosos do movimento vinham relutando para defini-lo como *ideologia*⁸, Huntington o faz e apresenta algumas razões que a afasta da compreensão mais abstrata do termo, a saber, de como Karl Marx entendia a palavra, por exemplo. Seria importante, contudo, discorrer brevemente acerca dessas três concepções as quais, segundo Huntington, refletem características do conservadorismo como ideologia. Segundo ele, o conservadorismo pode ser dividido em três definições ideológicas: i) *aristocrático*, ii) *autônomo* e iii) *situacional*.

Conforme Huntington (1957, p. 454):

[...] the aristocratic theory defines conservatism as the ideology of a single specific and unique historical movement: the reaction of the feudal-aristocratic-agrarian classes to the French Revolution, liberalism, and the rise of the bourgeoisie at the end of the eighteenth century and during the first half of the nineteenth century. In Mannheim’s words, modern conservatism is “a function of one particular historical and sociological situation”. Liberalism is the ideology of the bourgeoisie, socialism and Marxism the

⁸ Cf. HUNTINGTON, Samuel P. **Conservatism as an Ideology**. In: The American Political Science Review. Cambridge, UK. Vol. 51, No. 2, p. 454, Jun. 1957. Lê-se: “By Ideology I mean a system of ideas concerned with the distribution of political and social values and acquiesced in by a significant social group”. Tradução direta do original: “Por ideologia, entendo um sistema de ideias preocupado com a distribuição de valores políticos e sociais e consentido por um grupo social significativo”. Diferentemente de Marx, que entendia o termo ideologia como sendo um sistema de dominação da classe burguesa sobre o proletariado, Huntington concebe o termo muito mais próximo de uma compreensão que o senso comum poderia ter acerca do mesmo.

ideologies of the proletariat, and conservatism the ideology of the aristocracy.

O conservadorismo, em sua primeira acepção ideológica – a aristocrática – é uma espécie de oposição aos resultados da Revolução Francesa, porta-voz de uma classe agrária-feudal-aristocrática que se opôs ao liberalismo burguês desse período e ao socialismo-Marxismo do proletariado revolucionário. É neste sentido que será afirmado que o conservadorismo estaria indissociavelmente ligado ao feudalismo, ao status, ao *ancien régime*⁹, aos interesses de terra, ao medievalismo e à nobreza (HUNTINGTON, 1957).

Por outro lado, com respeito à segunda concepção ideológica do termo, a autônoma, segundo Huntington (1957, p. 455):

[...] the autonomous definition of conservatism holds that conservatism is not necessarily connected with the interests of any particular group, nor, indeed, is its appearance dependent upon any specific historical configuration of social forces. Conservatism is an autonomous system of ideas which are generally valid. It is defined in terms of universal values such as justice, order, balance, moderation. Whether or not a particular individual holds these values high depends not on his social affiliations but upon his personal capacity to see their inherent truth and desirability. Conservatism in this sense, is, as Russel Kirk says, simply a matter of “will and intelligence”; the principles of conservatism “are not confined to the interests of a single class”; conservatives may be drawn from “all classes and occupations...”.

Aqui, temos aquela concepção de conservadorismo que, apesar de intitular-se ideológica, alinha-se completamente ao modo como conservadores se veem, muito também, pelo fato de ter sido citado

⁹ O modo como costumeiramente se refere ao regime monárquico, anterior à Revolução Francesa de 1789.

diretamente o nome de Kirk como responsável por esta compreensão do termo. É fundamental assinalarmos a seguinte nota contida nesta definição, a saber, a de que o conservadorismo não serve a interesses de quaisquer grupos específicos, tampouco dependem de alguma configuração histórica ou forças sociais. De fato, justiça, ordem, equilíbrio e moderação são virtudes que conservadores, desde Aristóteles passando por Burke e toda tradição posterior, reverberam, inequivocamente, em praticamente todos os textos.

Tal definição está diretamente alinhada ao modo como os “new conservatives” concebem a si mesmos, de acordo com Huntington (1957, p. 455): “It implies not only that conservatism is relevant and desirable in contemporary America, but that it is the preferable political philosophy under any historical circumstances”. Este trecho, especificamente e aparentemente, parece conter uma espécie de sarcasmo ou ironia com o fato de afirmar que esse modo de o conservadorismo, como tradição, se autocompreende, seria uma filosofia política desejável sob quaisquer circunstâncias.

Por fim, a terceira definição – a situacional –, de acordo com Huntington (1957, p. 455): “[...] views conservatism as the ideology arising out of a distinct but recurring type of historical situation in which a fundamental challenge is directed at established institutions and in which the supporters of those institutions employ the conservative ideology in their defense”. Parece que a terceira concepção, apesar de não ser muito abrangente, contém um elemento central do conservadorismo enquanto mentalidade. É possível dizer que o conservadorismo é uma espécie de situação histórica em que instituições estabelecidas estão passando por desafios e o conservadorismo surge como uma

ideologia que visa proteger aquilo que se considera estabelecido em oposição ao novo ou ameaçador.

Caberiam aqui, os seguintes questionamentos: seria o conservadorismo, um sistema de ideias empregadas na tentativa de justificar qualquer ordem social estabelecida, sem importar onde ou quando ela exista, contra qualquer desafio fundamental à sua natureza? Seria a essência do conservadorismo, uma afirmação apaixonada acerca dos valores das instituições existentes? Colocamos essas questões, pois as mesmas são afirmadas por Huntington. O que percebemos até aqui, no entanto, é que, em parte, os conservadores desejam proteger instituições consagradas pelo tempo contra desafios ou inovações imprudentes. Não nos parece ser o caso de querer justificar qualquer ordem social posta, mas aquelas que se mostram estáveis e eficientes na boa condução da vida em sociedade. De outro lado, também não nos parece que a essência do conservadorismo seria uma defesa apaixonada em torno dos valores das instituições existentes, uma vez que o conservador, conforme vimos, preocupa-se em preservar aquilo que se apresenta razoável e objetivamente eficaz e concorda com mudanças refletidas, lentas e graduais.

Curiosamente, Huntington (1957) afirma que as três concepções de conservadorismo, apesar de poucas diferenciações, convergem com a maior parte de seus elementos. Contudo, Huntington defenderá a definição de conservadorismo situacional, e para isso, afirmará categoricamente que todos os adeptos das concepções ora explanadas, defendem elementos derivativos do conservadorismo contido no pensamento de Burke. Ao fazer isso, nos são apresentados princípios constitutivos do conservadorismo burkeano os quais, segundo Huntington (1957, p. 456):

(1) Man is basically a religious animal, and religion is the foundation of civil society. A divine sanction infuses the legitimate, existing, social order.

(2) Society is the natural, organic product of slow historical growth. Existing institutions embody the wisdom of previous generations. Right is a function of time. "Prescription", in the words of Burke, "is the most solid of all titles...."

(3) Man is a creature of instinct and emotion as well as reason. Prudence, prejudice, experience, and habit are better guides than reason, logic, abstractions, and metaphysics. Truth exists not in universal propositions but in concrete experiences.

(4) The community is superior to the individual. The rights of men derive from their duties. Evil is rooted in human nature, not in any particular social institutions.

(5) Except in an ultimate moral sense, men are unequal. Social organization is complex and always includes a variety of classes, orders, and groups. Differentiation, hierarchy, and leadership are the inevitable characteristics of any civil society.

(6) A presumption exists "in favour any settled scheme of government against any untried project...." Man's hopes are high, but his vision is short. Efforts to remedy existing evils usually result in even greater ones.

Após essa interessante classificação dos princípios que norteiam o conservadorismo de Burke, Huntington exporá as razões pelas quais as definições "aristocrática" e "autônoma" do conservadorismo como ideologia falham em compreender o que realmente é conservadorismo. No entanto, afirmará, categoricamente, que a essência do conservadorismo é a racionalização de que existem instituições em termos de história, Deus, natureza e homem (HUNTINGTON, 1957).

Ao revelar um olhar atento ao conservadorismo constituído ao longo da história, sobretudo a partir de Burke, Huntington (1957) percebe aquilo que talvez seja a recomendação mais fundamental dada por todos os conservadores, de todas as épocas – a essência do conservadorismo é, literalmente, política sem *ideal*¹⁰, pois se mostra muito diferente de termos como “liberalismo”, “democracia”, “comunismo”, “fascismo” os quais dizem respeito à forma em como deve ser distribuído o poder e outros valores em sociedade, a importância relativa do estado e de outras instituições sociais, a relação entre economia, política e estrutura militar, o sistema geral de governo e representação, as formas das instituições legislativa e executiva (HUNTINGTON, 1957). Inserir o termo democracia, como o fez Huntington, pode passar a ideia de que ela e o conservadorismo não são compatíveis, ou mesmo, poderiam ser contraditórios. No entanto, a democracia como regime político possui ideais, como garantir a participação efetiva dos adultos no processo decisório, permitir a criação de associações, garantir a liberdade de expressão e outras liberdades necessárias, bem como a igualdade jurídica. Neste sentido, o pensamento político conservador, portanto, ensejará o desapego de ideias que possam ser resultado de abstrações ou paixões políticas. A prática política, então, deveria ser encarada como algo pragmático, sem o envolvimento de paixões ou sentimentos, sem apego ao poder, exceto a afeição e a proteção daquelas instituições que têm conseguido, em maior ou razoável grau, manter a estabilidade e ordem social.

¹⁰ Aqui, Huntington faz referência ao parlamentar alemão Hans Mühlenfeld (1901-1969), membro do Partido Democrático Liberal, o qual escreve uma obra de mesmo título “Politik ohne Wunschbilder: die konservative Aufgabe unserer Zeit”. Em uma tradução literal; “Política sem ideais: a tarefa conservadora de nosso tempo”.

Os ideais propagados pelo regime democrático encontram-se em total consonância com a prática, com a experiência e com o teste do tempo. O conservadorismo aderiria, com certa tranquilidade, a defesa dos ideais democráticos, uma vez que eles possuem lastro na experiência e nos usos consagrados. Assim, o conservadorismo enquanto mentalidade e pensamento, funcionaria como mecanismo de defesa, conservando, protegendo e aprimorando as instituições propaladas pelo regime democrático.

No entanto, poderia parecer que Huntington coloca, equivocadamente, o papel do conservadorismo na preservação da sociedade ao afirmar que só age na iminência da constatação de um número grande de pessoas desejosas de uma mudança que possa colocar em risco as instituições estabelecidas. Contudo, é preciso que coloquemos alguma suspensão de juízo para analisar os acontecimentos com maior cautela, pois a percepção de que o conservadorismo é uma espécie de ideologia específica, ganha um reforço. Nash (2006) afirma que Huntington o associa com uma ideologia situacional que surgiria de um tipo distinto, mas recorrente, de uma situação histórica, cujo desafio fundamental é dirigido a instituições estabelecidas¹¹.

Tal afirmação é curiosa, mas parece ter amparo empírico. Com certa boa vontade, é possível perceber que conservadores, de modo bastante expressivo, preferem manter-se nos bastidores, à exceção de raríssimos casos. Porém, outra afirmação interessante é feita com respeito à definição situacional de conservadorismo de Huntington. Nash

¹¹ Cf. NASH, George H. **The conservative intellectual movement in America since 1945**. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2006, p. 133: "Rejecting definitions of conservatism that associated it either with feudalism and aristocracy or with some immutable, universal truths, Huntington argued that conservatism was a situational ideology "arising out of a distinct but recurring type of historical situation in which a fundamental challenge is directed at established institutions".

(2006, p. 133) diz que “Situational conservatism had its uses – to preserve liberal gains”. Se fizéssemos uma leitura leviana, tanto do conservadorismo como da leitura que Nash fez de Huntington, poderíamos interpretar como sendo algo equivocado ou crítico. É preciso lembrar, contudo, de que ganhos do liberalismo são: o reconhecimento dos direitos naturais/individuais, o respeito às diversas liberdades etc., portanto, estes institutos, todas as vezes que correm risco de vida, têm em sua defesa vozes conservadoras que entendem que essas conquistas humanas, históricas e sociais são merecedoras de conservação, proteção e aprimoramento em detrimento de tudo que se mostrou ineficiente e pouco afeito esses valores institucionais consagrados. Fawcett (2020, p. 56), menciona acerca de Huntington: “Samuel Huntington, in contrast, argued in 1957 that conservatism was "situational". Its "essence" was defense of the prevailing order, whatever and whenever”. Fawcett não para nesta constatação, continua ao afirmar, sem qualquer sombra de dúvida, que os liberais não são os verdadeiros inimigos do conservadorismo (no sentido progressista do termo), mas, sim, os radicais. Seguindo as palavras de Fawcett (2020, p. 59): ““The Enemy of conservatism”, Samuel Huntington wrote, ‘is not liberalism, but radicalism’. Conservatives, it is true, have often complained of radicals on the right”. De modo a fortalecer nosso argumento, fica evidente o caráter anti-ideológico aqui, pois conforme reconhece o próprio Fawcett, conservadores insurgem-se, também, contra radicais de direita, os reacionários, que conforme dissemos, visam uma utopia de resgate de um passado idolatrado que nunca existiu.

De acordo com o pensamento de Huntington (1957), o conservador pegaria em armas para lutar, deste modo, de maneira alguma seria lugar comum dizer que a predisposição conservadora tende a uma valorização

adequada daquilo que se conhece, em detrimento do desconhecido ou do não tentado. Vale ressaltar que isso tudo que temos arguido até aqui, não se reflete em aversão à mudança ou ao novo, mas, sim, a um desejo de preservar aquilo que se conhece, que se mostra e mostrou viável ao longo do tempo, aquilo que, mesmo sendo imperfeito, serviu para bem dirigir as ações em sociedade.

No capítulo que segue, será levada adiante a tarefa de expor duas das principais obras de Edmund Burke e a forma singular com que esses textos podem ser relacionados, uma vez que mantém fundamental coerência entre seu pensamento no campo da estética e no campo da política.

3

EDMUND BURKE: O PAI DO CONSERVADORISMO MODERNO

3.1 INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA SOBRE A ORIGEM DE NOSSAS IDEIAS DO SUBLIME E DA BELEZA

3.1.2 O SUBLIME E A BELEZA COMO A GÊNESE DO CONSERVADORISMO BURKEANO

Publicada em 1756, *Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e da beleza* é o primeiro grande trabalho de fôlego de Burke que trata do tema Estética. Será oportuno observarmos que, embora esta não seja a principal obra cujo viés conservador aparece, é possível notar elementos embrionários de seu pensamento político já aqui. Daqui em diante, denominaremos apenas de *Investigação*.

Burke aborda o tema do sublime e da beleza como um autêntico empirista, buscando contrastar diversos elementos envolvidos na apreciação desses tópicos, partindo de uma análise subjetiva das sensações de dor, perigo, prazer e deleite. Inicialmente, Burke procura compreender mais claramente, as sensações de dor e de prazer e se ambas devem ser concebidas apenas em contraste uma com a outra. A conclusão é que, a dor não é a cessação do prazer, bem como, o prazer não é a interrupção da dor. O corpo ou a mente parece experimentar, um pouco antes dessas sensações, um estado de indiferença.

O que vem após essas diferenciações chama atenção quando Burke relaciona as ideias de dor, prazer e suas modificações a dois tópicos: *autopreservação* e *sociedade*. Segundo Burke (2016, p. 51): “As paixões que dizem respeito à autopreservação voltam-se principalmente para a dor

ou o perigo. [...] As paixões, portanto, ligadas à preservação do indivíduo compreendem principalmente a dor e o perigo, sendo as paixões mais poderosas de todas”. Seria muito justo se, a essa altura, alguém perguntasse: Que contribuição fundamental teria a discussão estética feita por Burke para o conservadorismo de modo geral? A resposta pode não ser tão óbvia, no entanto, cumpre notar que, mesmo se tratando de tema acerca do sublime e da beleza, logo, temas relacionados à estética, o autor toca em aspectos fundamentais a serem discutidos no âmbito do pensamento conservador, como paixões ou ideias ligadas à autopreservação e à sociedade. Por consequência lógica, o que ele dirá no âmbito da estética, impactará, posteriormente, o que escreverá no campo do pensamento político. Mesmo que aqui o objeto de investigação de Burke sejam as emoções estéticas, será possível relacioná-las com a parcela política do pensamento dele.

Para Burke, a resposta estética é imediata, a natureza e as obras de arte operam em nossa mente diretamente, sem muita interferência da reflexão racional entre o estímulo e a sensação (QUINTON, 1961).

Conforme as palavras de Burke, tudo que for capaz de excitar as ideias de dor e de perigo, tudo que, de maneira análoga, for terrível ou causar horror será fonte do *sublime* (BURKE, 2016). Segundo este, o sublime é a emoção mais forte que a mente é capaz de sentir. Burke não hesita em afirmar, categoricamente, que as ideias de dor são mais poderosas do que as ideias suscitadas pelo prazer. Assim diz Quinton (1961, p. 71 – 72):

Ele visa identificá-los, descobrir quais propriedades das coisas os evocam e descobrir como essas propriedades produzem seu efeito. Uma de suas principais afirmações é que a resposta estética é imediata, que a natureza e as obras de arte operam em nossa sensibilidade diretamente, sem muita

interposição de reflexão racional entre estímulo e sentimento. Além disso, ele sustenta que o mecanismo fisiológico da transação estética é relevante e detectável. No decorrer da Investigação, ele enumera primeiro as disposições emocionais e instintos que estão por trás das respostas estéticas dos homens: a autopreservação e as "paixões sociais" do sexo e da sociabilidade geral. Na autopreservação repousa o nosso sentido do sublime, que é aquilo que nos aterroriza e surpreende, em particular tudo o que é vasto, obscuro ou poderoso. Nosso senso de beleza não é influenciado pela proporção ou adequação das coisas, mas por sua capacidade de evocar afeição e ternura, em particular por sua pequenez, suavidade, variação gradual, delicadeza e suavidade de cor. O sublime e o belo são precisamente opostos em seu funcionamento fisiológico. O terror produz uma tensão no sistema corporal e é agradável, desde que não seja muito ameaçador, porque dá exercício às "partes mais delicadas" desse sistema¹.

Não é algo comum associarmos uma reflexão estética com o pensamento político de quem quer que seja. No entanto, aqui, tratando-se de Edmund Burke, afigura-se extremamente importante reputar a primeira obra escrita por ele, a qual, embora aborde a estética, possui estreita relação com a mentalidade política, inauguradora do *movimento conservador*². As disposições e instintos por trás das respostas estéticas

¹ Texto original do qual traduzimos, Cf. QUINTON, Anthony. **Burke on the Sublime and Beautiful**. Philosophy. Cambridge University Press. Vol. 36, Nº 136, p. 71-73, jan. 1961, p. 71-72: He aims to identify them, to discover what properties of things evoke them and to find out way in which these properties produce their effect. One of his main contentions is that the aesthetic response is immediate, that nature and works of art operate on our sensibility directly without much interposition of rational reflection between stimulus and feeling. Furthermore, he holds that the physiological mechanism of the aesthetic transaction is relevant and discoverable. In the course of the Enquiry he first enumerates the emotional dispositions and instincts which underly men's aesthetic responses: self-preservation and the "social passions" of sex and general sociability. On self-preservation rests our sense of the sublime which is that which terrifies and astonishes us, in particular whatever is vast, obscure or powerful. Our sense of beauty is not influenced by the proportion or fitness of things but by their capacity to evoke affection and tenderness, in particular by their smallness, smoothness, gradualness of variation, delicacy and mildness of colour. The sublime and the beautiful are precisely opposite in their physiological working. Terror produces a tension of the bodily system and is enjoyable, provided that it is not too menacing, because it gives exercise to the "finer parts" of that system

² Salienta-se aqui, o termo movimento, pois em uma leitura mais atenta dos pensadores conservadores, fica patente o quão anárquica é a produção do pensamento conservador. O conservadorismo jamais

dos homens são a “autopreservação” e as “paixões sociais” do sexo e da sociabilidade em geral. Fica claro, portanto, que na autopreservação repousa o nosso senso do sublime. Mas o que seria o sublime? Tudo aquilo que nos aterroriza e surpreende, tudo aquilo que é vasto, obscuro ou poderoso. O que seria o belo? Nosso senso de beleza não é influenciado pela proporção ou adequação das coisas ou objetos, mas pela capacidade de evocar afeição e ternura, em particular, por sua pequenez, suavidade, variação gradual, delicadeza e suavidade de cor (QUINTON, 1961). Não seria equivocado afirmarmos que o princípio que anima o pensamento conservador, qual seja, conservar a sociedade promovendo mudanças lentas e graduais, acaba por beber da fonte estética do belo, conforme descrição dada acima.

Portanto, na contemplação do belo, o prazer é puro, e Burke o chama de ‘prazer positivo’. Já no sublime, temos dois momentos: primeiramente a contemplação de uma ameaça que nos causa temor, e o segundo momento, o da conscientização de nossa própria segurança que nos traz, finalmente, o prazer.

Tudo o que, de algum modo, é capaz de incitar as ideias de dor e de perigo, tudo que é, de alguma maneira, terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua de um modo análogo ao terror constitui uma fonte do sublime, isto é, produz a mais forte emoção de que o espírito é capaz (BURKE, 2016). Poderíamos assim dizer, que toda vez que entendemos que as instituições que conhecemos e desejamos preservar, sofrem

deve ser compreendido como um movimento, pois conservadores tendem a adotar uma postura reservada e introspectiva, portanto, não aderem a grupos e coletivos. Conservadores tendem a defender ideias e práticas muito mais em conversas reservadas a cafés e a escrita de livros do que com a agitação promovida por movimentos organizados. Um movimento, geralmente, faz barulho por intentar, justamente, mudanças rápidas, e o conservadorismo deseja mudanças lentas, graduais e profunda e exaustivamente refletidas.

ataques destrutivos a fim de eliminá-las por completo, sentimos o sublime em sua forma mais aterradora e só voltamos a experimentar o prazer quando o perigo ou o terror passam e a segurança novamente se faz presente.

Em suma, o sublime burkeano afirma que sentimos alívio por estarmos em segurança quando contemplamos o perigo de uma força da natureza que se distanciou, e é o alívio que gera prazer, o que faz da segurança um elemento fundamental de sua teoria sobre o sublime e desnecessária para a apreciação do belo. Diante das diferenças entre o belo e o sublime, vemos o filósofo posicionando cada um deles em esferas diferentes da natureza humana: o belo está associado ao instinto social, ao passo que o sublime se liga ao instinto de conservação. A tensão, o temor e a solidão (seção XI) estão presentes na experiência do sublime, enquanto o belo procura a calma e a harmonia. No sublime, dado o instinto de conservação, os sentimentos são mais poderosos, tornando o deleite (prazer negativo) a mais forte emoção da alma.

Notemos que, a discussão sobre a beleza e o sublime não repousa em algo dubio ou ambíguo, mas ambas as sensações estéticas as quais Burke reputa fundamentais - a autopreservação e as paixões sociais (sexo e sociabilidade), parecem ser intrínsecas à natureza humana. No subcapítulo a seguir, trataremos de discorrer sobre uma antropologia conservadora que, de maneira evidente, possui um olhar mais negativo ou pessimista em torno da natureza humana. Deste modo, será de capital relevância para nossa discussão no capítulo seguinte, relacionar essas emoções estéticas à ideia de contrato que Burke nos apresentará, contrato esse entre Estado e sociedade que será denominado por ele de “comunidade de almas”. A autopreservação e as paixões sociais parecem, mesmo que de maneira não tão ostensiva, relacionadas à forma

como Burke pensará a relação que se dá entre o presente, o passado e o futuro, certa organicidade social contida no tempo.

3.2 REFLEXÕES SOBRE A REVOLUÇÃO NA FRANÇA

3.2.1 O CONTRATO DE ALMAS E O CONSERVADORISMO DE BURKE

A obra do período maduro de Burke, *Reflexões sobre a Revolução na França (1790)* refletem o pensamento antirrevolucionário. Essa obra é resultado de uma troca de correspondências com um amigo francês que buscava a percepção de Burke acerca dos eventos que vinham ocorrendo na França revolucionária. Depois de muita insistência desse contemporâneo francês, as respostas vieram a público nesta obra que, a partir de agora, chamaremos apenas de *Reflexões*.

Em *Reflexões*, Burke está muito mais empenhado em apresentar conselhos e expressar suas preocupações do que fazer uma reprimenda. Desde as primeiras páginas podemos perceber essa preocupação, reconhecendo o imenso receio demonstrado nelas.

Há uma ideia de pacto ou contrato social já em Burke quando ele afirma que esse pacto ou contrato seria algo firmado entre os vivos, os mortos e os que *hão de nascer*³. Essa ideia pode ser utilizada em resposta

³ Cf. BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 115. A seguir a passagem completa do pensamento de Burke acerca do pacto ou contrato firmado entre sociedade e Estado: "A sociedade é, certamente, um contrato. Contratos de natureza inferior que recaem sobre objetos de mero interesse ocasional podem ser desfeitos à vontade; mas o Estado não deveria ser considerado em pé de igualdade com um acordo de parceria em um comércio da pimenta, do café, do algodão, do tabaco ou em qualquer outro negócio inferior dessa espécie, uma sociedade instituída para a satisfação de um interesse temporário e dissolvida de acordo com o desejo das partes? Certamente que não. Deve ser encarado com outra reverência, porque não se trata de uma parceria em coisas inferiores apenas para satisfação da grosseira existência animal de uma natureza efêmera e perecível. O Estado é uma associação que participa de todas as ciências, de todas as artes, de todas as virtudes e de todas as perfeições. Como os fins dessa associação não podem ser obtidos em muitas gerações, ela torna-se uma parceria não só entre os vivos, mas também entre os mortos e os que *hão de nascer*."

àqueles que, ao contrário dos que querem que tudo seja do Estado e o Estado seja de todos (socialismo-comunismo), querem a total ausência deste, os defensores da Anarquia. Os que defendem uma sociedade anárquica, ou seja, sem Estado, geralmente e, possivelmente com boa fé, formulam a seguinte questão: Como este pacto ou contrato pode ser legítimo, se nunca se assinou nem se concordou com nada?

De fato, quando Burke afirma que há uma associação entre os vivos, os mortos e os que ainda nascerão, está querendo dizer, justamente, que a legitimidade do pacto está no fato de que este é herdado, na perspectiva de que aqueles que nos precederam, procuraram no ato da firmação desse pacto, os melhores interesses disponíveis para si próprios, para sua comunidade e descendência, buscando conservar para a posteridade, as instituições herdadas dos antepassados que melhor dirigiram suas vidas e a sociedade. É digna de nota a importância dada por Burke ao *herdado*⁴. Burke, recorrentemente, apela à cautela afirmando que uma sociedade a qual pretende avançar, deve ser capaz de se conservar naquilo que há de bom e *respeitável*⁵. E nesse sentido, considera-se o conservadorismo como um tipo de filosofia sobre o vínculo afetivo, pois nos sentimos sentimentalmente conectados àquilo que amamos e desejamos proteger contra a decadência (SCRUTON, 2016).

⁴ Ibid., p. 113-114. “Mas um dos principais e mais importantes princípios sob o qual a nação e as leis são consagradas consiste na precaução que se deve ter para que aqueles que têm o usufruto temporário e são inquilinos vitalícios, indiferentes com o que tenham recebido de seus ancestrais ou com o que se deve transmitir à posteridade, não ajam como se fossem os mestres absolutos; não pensem que entre os seus direitos estejam o de interromper ou dilapidar a herança, destruindo, a seu bel-prazer, todo o edifício original de sua sociedade, arriscando deixar para os que vierem depois deles nada além de ruínas no lugar de uma habitação – e ensinando esses sucessores a ter por suas obras um respeito tão grande quanto o que eles tiveram em relação às instituições de seus antepassados.”

⁵ Ibid., p. 44. “Um Estado sem meios para mudar, não tem meios para se conservar.”. Essa passagem nos ajuda a escapar da velha e repetida crítica de que o pensamento conservador é antimudança ou contra toda e qualquer inovação. O pensamento ou mentalidade conservador é contra a mudança pela mudança, ou a inovação pela inovação.

O peso de Burke para o Conservadorismo é imenso, e, além disso, é colocado como um dos fundadores da chamada “Escola Inglesa” de teoria internacional, apesar de permanecer incerta a qual delas pertença. Martin Wight divide os pensadores em escolas tricotômicas de Realistas, Racionalistas e Revolucionários, Maquiavélicos, Grocianos e Kantianos. Recentemente, porém, teóricos têm redefinido as categorias trinitárias tradicionais em Realismo, Liberalismo e Socialismo e de Realismo Empírico, Ordem Moral Universal e Razão Histórica (ARMITAGE, 2000). Burke é também responsável por influenciar liberais-conservadores como *Macaulay*, *Fenimore Cooper* e *Alexis de Tocqueville* (KIRK, 2014). Tal fato mostra o lastro decorrente do conservadorismo de Burke e o quão abrangente é sua influência sobre os distintos intelectuais.

A preponderância de Burke é de tal forma quanto à crítica da teoria sobre a prática que, segundo Harvey Mamfield, Jr. (2013, p. 615-617):

Se há um tema recorrente nas cartas, discursos e escritos de Burke, trata-se de sua ênfase sobre os males morais e políticos que decorrem da intrusão da teoria na prática política. [...] Desde o início estiveram sob a mira de Burke os danos causados à prática pela sólida teoria. [...] Entretanto, foi na Revolução Francesa que os males da especulação na política tornaram-se visíveis em toda sua extensão e como um todo. Burke foi surpreendido pela eclosão da revolução, mas fora preparado pelas grandes preocupações de sua carreira política anterior para identificá-la como uma revolução filosófica, a primeira “revolução completa”, uma revolução “em sentimentos, modos e opiniões morais” que atingiu “até mesmo a constituição da mente humana” (II 352; III 350; V 76, III). A Revolução Francesa exibiu e resumiu todos os males da política especulativa. [...] “Nada universal se pode afirmar de modo racional sobre qualquer assunto moral ou político” (III 16).

A questão acerca da intrusão dos raciocínios metafísicos nos assuntos práticos será novamente discutida e problematizada em

Oakeshott, Eliot, Kirk entre outros conservadores que, de forma semelhante, preocuparam-se com a crescente crença de um resgate do iluminismo franco-germânico em que a razão pode solucionar todos os problemas filosóficos, políticos e existenciais que viermos a nos debruçar. Nesta direção, o texto de Dwan enfatiza (2011, p. 571): “In 1790, Edmund Burke defended the virtues of sentiment against the ‘conquering empire of light and reason’. If France had succumbed to this new empire, it was a consolation to Burke that the English had preserved most their natural feelings:”. Parece haver, neste momento, um pontual reconhecimento aqui, em que, ao enfatizar o termo “feellings” ou “sentiment” Dwan (2011), esteja se querendo dizer o que vínhamos afirmando até o momento, o apreço do universo inglês em não desconsiderar os conselhos da experiência. Esses “sentimentos”, contrariamente à razão, são os guias confiáveis, na opinião de Burke, uma vez que reputa o fracasso à razão como condutora das ações.

Em sequência, é reforçada a ideia de que Burke, até seus últimos dias, recomendara confiar no sentimento, no senso. Não usamos aqui “bom senso” porque este teria sido, igualmente, distribuído entre os homens, embora nem todos façam o mesmo uso dele. A confiança de Burke no sentimento ou nos sentidos como uma espécie de bússola moral da humanidade é uma característica bem conhecida de sua carreira. Enquanto a razão seria uma faculdade “precária” e, muitas vezes, uma falsa amiga. Ele confiava em si mesmo “não nos raciocínios humanos, mas na natureza humana da qual a razão é apenas uma parte e de modo algum a maior parte⁶.”

⁶ Cf. DWAN, David. **Edmund Burke and the emotions**. In: *Journal of the History of Ideas*. Philadelphia, Vol. 72, No 4, p. 571-593, Oct. 2011, p. 571: “Burke's trust in sentiment as humanity's moral compass is a well-known feature of his career. He insisted right to the end of his life that there never was “a jar or discord between genuine sentiment and sound policy”. Reason, on the other hand, was a “precarious”

Dwan (2011) faz questão de retomar, aqui, a fala feita por Burke em sua *Investigação*⁷, a saber, de que, frequentemente, os seres humanos agem de forma correta, a partir de seus sentimentos, noções etc. A bússola moral parece estar internalizada em cada um de nós, uma vez que carregamos nos ombros toda experiência acumulada ao longo dos séculos, em boa medida e de forma inconsciente, do que é adequado ou não.

Apesar de Dwan (2011) em seu texto reconhecer que muitos estudiosos, incluindo Mary Wollstonecraft, teria denunciado uma profunda antipatia de Burke ao racionalismo, acreditando ser a sensibilidade algo infalível, por outro lado, afirma que muitos outros têm reconhecido que ele também endossou o papel da razão acima do sentimento, muitas vezes. Isso é bem possível, uma vez que observaremos adiante, ao tratarmos do pensamento de Oakeshott que os conservadores não recusam a importância da razão ou da racionalidade, já que esta é uma faculdade importante em auxílio aos nossos apetites, mas criticam o racionalismo ou o racionalista, como sendo aqueles que depositam fé cega na razão puramente como aquela capacidade que irá ajudar na resolução de todo e qualquer problema da esfera humana, portanto, da experiência prática.

Sobre o pensamento de Burke, conforme Kirk (2016, p. 297):

Somente em um Estado governado pela constituição, pela convenção e pelos usos consagrados, os direitos – ou as aspirações – dos homens podem ser

faculty and often a false friend. He trusted himself "not to human reasonings, but to human nature; of which the reason is but a part, and by no means the greatest part".

⁷ BURKE, Edmund. **Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e da beleza.** Tradução, introdução e notas de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2016. A obra original é de 1757, publicada sob o título *"A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful"*. Neste texto, Burke procurou abordar de forma bastante extensiva, o papel das sensações, não apenas na esfera da Estética, mas como um desenrolar disso, conforme comentamos no subcapítulo anterior, no pensamento humano em geral.

realizados. Os discípulos de Jean-Jacques Rousseau destroem a estrutura que torna possível os direitos patentes dos homens e assim reduzem os homens à anarquia ou à escravidão – incluindo a servidão às paixões, pois “o homem de mente intemperada nunca pode ser livre; suas paixões forjam seus grilhões”.

O reforço dado por Burke às ideias de convenção e usos consagrados não é algo de menor valor, pois essas concepções se repetirão no pensamento conservador pós-Burke. Novamente, é necessário que resaltemos que os termos “convenção” e “usos consagrados” não são concepções religiosas ou ideológicas, aqui, parece ser algo muito mais simples. O conservador valoriza, de forma inequívoca, o papel das convenções e os usos consagrados, pois, mesmo com suas explícitas imperfeições, ambas orientaram, razoavelmente bem, a humanidade desde há muito.

Maistre, Burke e Chateaubriand seriam nomes importantes os quais teriam dado essencial munição à direita contra a esquerda ou aos conservadores contra os progressistas no sentido de que, respectivamente, os revolucionários negavam a ação da providência divina, os costumes e a tradição ou o *encantamento*⁸.

É bem verdade a aversão de Burke pelo pensamento abstrato inserido no mundo pragmático da política. Ele anteviu os efeitos que esse modo de pensamento metafísico aplicado à política produziria na

⁸ Cf. FAWCETT, Edmund. **Conservatism – The fight for a tradition**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020, p. 24-25: “Maistre, Burke and Chateaubriand each handed down to conservatism an intellectual target for use by the right against the left. The target could be thought of as a triangle that might be hit on any one of its sides: as apostasy or denial; a wrong way of thinking; and a suspect kind of thinker. First, revolutionaries denied divine providence (Maistre), custom and tradition (Burke), or enchantment (Chateaubriand). Second, they thought about politics in the wrong ways, whether by corrosive “raison individuelle” (Maistre), delusory “pure metaphysical abstraction” (Burke), or the deadening “l’esprit positif” (Chateaubriand). Just what those highly general charges were and whether they were one charge or many were left to conservatives to wrestle later in the twentieth century, when efforts were made to give the idea rationalism in politics more philosophical shape and weight”.

França revolucionária, ao ter afirmado que os eventos só poderiam culminar num banho de sangue, o que acabou se confirmando no período do terror, diferentemente da Revolução Gloriosa, também conhecida como revolução sem sangue. Não sem razão, é dada a Burke boa reputação, uma vez que ele foi capaz de descrever os estágios pelos quais passaria a França *revolucionária*⁹.

O conservadorismo de Burke buscou opor-se ao radicalismo que predominou durante todo o século XVIII¹⁰, na Europa. E, neste sentido, Kirk (2020, p. 111-112) arrisca elencar os princípios do radicalismo que imperava ao final do século XVIII:

- 1) Se há uma autoridade divina no universo, essa nitidamente difere em natureza da ideia cristã de Deus: para alguns radicais, é o Ser distante e impassível dos deístas; para outros, o nebuloso e recém-fabricado Deus de Rousseau; 2) A razão abstrata ou (alternativamente) a imaginação idílica

⁹ Ibid., p. 11: Drawing on a classical sequence of constitutional decline familiar since the Greeks, Burke foresaw growing instability and a descent into anarchy that would be met by popular disorder, growing violence, and, eventually, military rule. Burke's awesome vision, fixed and clear when he began to write late in 1789, struck readers across Europe as prophetic. His reputation as the seer of war, Terror, and Napoleon lent him continent-wide credit in the 1790s [...].

¹⁰ Cf. KIRK, Russel. **A mentalidade conservadora**. Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2020, p. 110-111: "O argumento conservador de Edmund Burke foi uma resposta a três escolas radicais independentes: o racionalismo dos *philosophes*; o sentimentalismo romântico de Rousseau e seus discípulos, e o utilitarismo nascente de Jeremy Bentham (1742-1832). É difícil poder elencar aqui os infinitos projetos e teorias de Voltaire; Paul-Henri Thiry (1723-1789), Barão de D'Holbach; Claude Adrien Helvétius (1715-1771), Denis Diderot (1713-1784); Anne Robert Jacques Turgot (1727-1787); o Marquês de Condorcet; abade de Emmanuel Joseph Sièyes (1748-1836), Jean-Jacques Rousseau; Étienne-Gabriel Morely (1717-1778); Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785); Thomas Paine; William Godwin (1756-1836); Richard Price (1723-1791); Joseph Priestley (1733-1804); e todo o resto dos eloquentes inovadores da Era da Razão, muito menos distingui-los com precisão. Burke estava bem ciente da hostilidade entre o racionalismo dos companheiros de Voltaire e o idealismo romântico dos adeptos de Rousseau; investiu contra ambos, embora, em geral, tenha preparado artilharia pesada contra Rousseau, o "Sócrates insano". No curso de sua investida junto a esses sistemas diferentes, Burke repudiou uma grande parcela dos princípios de Locke, o filósofo oficial do whiggerismo. As teorias lockianas foram herdadas por diversos legatários como Jean-Jacques Rousseau em Genebra, Richard Price na *Old Jewry*, Charles James Fox em St. Stephen, Jeremy Bentham em sua biblioteca e Thomas Jefferson em Monticello, mas entre as ideias gerais daquele filósofo, o conservadorismo pós-Burke reteve quase nada, salvo a contenda de Locke de que o governo se origina da necessidade de proteger a propriedade.

deve ser empregada não apenas para estudar, mas para dirigir, o curso do destino social; 3) O homem é naturalmente benévolo, generoso, sadio, mas, nessa época, está corrompido pelas instituições; 4) As tradições da humanidade, em grande parte, são mitos complicados e ilusórios dos quais pouco temos a aprender; 5) A humanidade, capaz de um melhoramento infinito, está lutando para subir aos Campos Elísios e deveria fixar o olhar sempre no futuro; 6) O propósito do reformador moral e político é a emancipação – a libertação das antigas crenças, dos antigos juramentos, das antigas instituições. O homem do futuro deve regozijar-se na liberdade genuína, na democracia ilimitada, no autogoverno, na autossatisfação. O poder político é o instrumento mais eficaz da reforma – ou, de outro ponto de vista, a demolição do poder político existente.

Sem dúvida, ao refletirmos sobre os princípios condensadores do radicalismo que reinava ao final do século XVIII, podemos, de modo inequívoco, concordar que esse radicalismo não desapareceu por completo. Aliás, esse radicalismo apenas ganhou novos contornos, nova identidade, mas ele permanece com a mesma base. Os radicais têm uma confiança absoluta na redenção do homem pelo próprio homem, um descrédito total à instituição religiosa como pilar social estável. Eles creem que a razão é capaz de conduzir a humanidade a uma redenção absoluta e que a política deve ser o instrumento pelo qual qualquer instituição existente deva desaparecer, oportunizando a era do autogoverno, da autossuficiência etc. Contrariamente a estas percepções é que, de acordo com Nash (2006, p. 163): “Conservatism seeks ‘community’, tradition, Harmony, and quiescence”. De fato, esta breve definição de conservadorismo concorre, opostamente, ao modo radical de viver, conforme exposto acima. Nessa acepção parece repousar o modo como uma imensa parte das pessoas prefere e, de fato, vive suas vidas – cuidando de seus projetos pessoais, tanto profissionais como de

felicidade pessoal, aceitando com respeito as tradições herdadas (sem excluir eventuais críticas que possam ser tecidas às mesmas), procurando uma vida em harmonia social e quietude.

Neste sentido, com respeito aos conselhos advindos de um Burkeanismo, é possível dizer que essas pessoas se concentravam em uma gestão prudente daquelas mudanças consideradas inevitáveis, com a finalidade de minimizar a perturbação social e mitigar as rupturas, conforme aquilo que os padrões da época considerassem “*disruptivo*”¹¹.

Uma vez mais, Burke é apresentado como um sujeito pouquíssimo afeito ao pensamento abstrato e que acreditava que os tolos são os que depositam fé irrestrita na inovação. Criticar o caráter do pensamento abstrato ou metafísico em questões morais e políticas, no caso de Burke, reflete, justamente, um apreço claro ao papel desempenhado pela prática. Não sem razão, Kirk (2016, p. 285) afirma com respeito à Burke, “Opôs-se firmemente a todas as políticas calculadas para reduzir as liberdades privadas[...]”. Por esta razão, costuma-se afirmar que Burke é o inimigo das ideias abstratas em *política*¹².

Afigura-se de maneira inequívoca, para todos os leitores de Burke, sua recusa central às ideias abstratas na política que é apresentada por parte deste ceticismo bastante acentuado, uma vez que não deposita qualquer fé na capacidade dessas ideias as quais ele considera, na

¹¹ Cf. FAWCETT, Edmund. **Conservatism – The fight for a tradition**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020, p. 14-16.

¹² Cf. SABINE, George H. **A history of political theory**. New York: Henry Holt and Company, 1937, p. 614: Burke the enemy of abstract ideas in politics. Such ideas are always too simple to fit the facts. They assume a degree of inventiveness that even the wisest statesman does not possess and a degree of pliability that institutions do not possess. Institutions are not invented or made; they are alive and grow. Hence they must be approached with reverence and touched with caution, for the planning and contriving politician, with venturesome, speculative plans for new institutions, can easily destroy what it passes his wit to rebuild. Old institutions work well because they have ages of habituation and familiarity and respect behind them; no new invention, however logical, will work until it has amassed a similar body of habit and sentiment”.

maioria dos casos, simples na resolução de questões factuais. Portanto, evitar a intromissão do pensamento especulativo em matéria política, não procurar reconstruir as instituições do zero, correndo o risco de destruí-las, no entanto, ao contrário, as instituições trabalham bem porque estão amparadas em eras de habituação, familiaridade e respeito. É evidente que Burke acredita que as instituições, em seu início, carecem daquilo que só pode ser obtido através do tempo, pois elas necessitam acumular corpo de hábitos e sentimentos que as instituições consagradas pelo tempo já possuem.

No sentido de um apreço ao herdado e a constatação de que o conservar requer, necessariamente, um elemento de aprimoramento Burke (2014, p. 55) diz:

Esta política parece-me ser o resultado de uma profunda reflexão, ou então o feliz resultado de uma conduta que seguiu a natureza, que é sabedoria sem reflexão, pois está acima dela. [...] Um povo que não cultiva a memória de seus ancestrais não cuidará de seus descendentes. Ademais, o povo inglês sabe bem que a ideia de herança proporciona um princípio seguro de conservação e um princípio de transmissão, sem excluir totalmente um princípio de aperfeiçoamento”.

É mister observarmos que de maneira contrária ao que costumeiramente se enfatiza acerca do conservadorismo, o autor afirma de modo categórico aqueles princípios que fundamentam a postura ou mentalidade conservadora. Para Burke, portanto, a herança desenvolve a pressuposição da conservação, da transmissão e do aperfeiçoamento (aperfeiçoamento este que muitos acusam conservadores de não buscar com a veemência necessária ou sequer fazê-lo).

Deste modo, Nisbet (1952) constatará que o cientista social de forma contumaz e generalizada, costuma utilizar a rubrica

“conservatism” ou “conservative” em sentido pejorativo para desqualificar. Conforme analisa Nisbet, seus pares tendem a conceituar o pensamento conservador de modo inversamente análogo ao qual, primeiramente, este intento pretende apresentar, ou seja, remover alguns mal-entendidos em torno do conceito, uma vez que pertencer a uma tradição de pensamento conservador não pode ser qualificado de modo solto, como indivíduo A, B ou C, que desejam ou querem definir.

Neste sentido, conforme Nisbet (1952, p. 167):

[...] in effect, accuse the conservative of “tending to maintain existing institutions or views’ and of being ‘opposed to change or innovation”? Put in this light the social scientist is likely to conclude that those qualities most essential to the humanist or scientist – originality, independence, audacity, and disdain for tradition – are the very opposite of conservatism. But conservatism in any full view, cannot be restricted to the psychological terms of attitude and evaluative response. In the contextual terms of history there are also conservative ideas. Such ideas as *status, cohesion, adjustment, function, norm, ritual, symbol*, are conservative ideas not merely in the superficial sense that each has as its referent an aspect of society that is plainly concerned with the maintenance or the *conserving* of order but in the important sense that all these words are integral parts of the intellectual history of European conservatism.

Nisbet (1952) parece reconhecer que seus pares, os sociólogos, buscam enquadrar a mentalidade conservadora como tendente a manter as instituições e as visões existentes opostas à mudança ou à inovação. Para facilitar o uso desta categoria de pensamento ou do indivíduo de forma depreciativa, uma vez que, os sociólogos afirmam de forma solta e descontextualizada que conservadores são a favor da manutenção das instituições e das visões existentes e se opõem à mudança e à inovação, faz com que qualquer pessoa de bom senso rejeite esse pensamento e

seus adeptos. Contudo, na sequência, Nisbet faz questão de discorrer um pouco mais sobre as ideias conservadoras, demonstrando que aquilo que a mentalidade conservadora defende, não seria, necessariamente, algo estanque e imutável, apresentando ideias que se conformariam de maneira mais adequada ao pensamento conservador, como por exemplo, as ideias de status, coesão, ajuste, função, norma ritual e símbolo. Ao fazer isso, Nisbet acredita demonstrar serem essas ideias a compor boa parte do conservadorismo Europeu, uma vez que esse continente sempre se mostrou importante à preservação das tradições.

Kirk dispõe de um bom número de palavras para descrever a enérgica mente de Burke, já que ele foi considerado uma espécie de profeta em que os entusiastas, por inovação da Revolução Francesa, promoveriam em termos de mudanças pautadas por uma violência preponderante. Segundo Kirk (2016, p. 286):

Dotado da visão do profeta, vislumbrou, de modo maravilhoso, todo o curso dos acontecimentos que acompanhariam a tentativa francesa de reconstruir a sociedade segundo um modelo abstrato. A revolução depois de correr feroz por uma série de estágios de violência histórica, terminaria em despotismo, mas nessa ocasião teria levado à ruína a maior parte do que é nobre e tradicional na sociedade. Burke determinara que a Grã-Bretanha não partilharia a tolice da França e que a totalidade do mundo civilizado deveria ser despertada para a ameaça dessas abstrações de especuladores impraticáveis, que exporiam a humanidade à crueldade do bruto que se esconde por trás de nossa natureza humana decaída, em vez de conjurar o Bom Selvagem da ficção romântica.

Não seria novidade inferirmos que Russel Kirk foi, provavelmente, aquele que mais ostensivamente procurou discorrer em torno da obra e do pensamento de Burke, procurando captar os aspectos mais

profundos e importantes de seu pensamento, reforçando, de modo enfático e cabal, o inequívoco desacordo que Burke guardava com revoluções em termos gerais e com o pensamento abstrato revestido por um manto de bondade que, em boa parte dos casos, redundava em violência e banhos de sangue.

Justamente nesse sentido que se dirigem as recomendações, segundo Kirk (2016, p. 287): “Diferente da “Revolução Gloriosa” de 1688, a Revolução Francesa pretendia extirpar o crescimento delicado que é a sociedade humana; [...]. Na busca de pretensos direitos abstratos, os homens perderiam todos os direitos consagrados pelo uso”.

Curiosamente, com respeito à natureza humana, contrariamente a Rousseau que afirmava ser o homem bom, dizendo que a sociedade o corrompia, em Burke, vemos algo diverso, conforme Fawcett (2020, p. 424):

A useful contrast from which to start a brief overflight is the broad commonplace that for liberals (following Rousseau), people are good, Society bad, whereas for conservatives (following Burke), society is good and only mischievous liberals thought otherwise. Good people, Rousseau thought, could perfect a flawed society. For Burke, society was needed to restrain imperfect people. So far, so simple.

Fato deveras interessante, já que raramente vemos nos autores conservadores uma discussão mais explícita em torno do estado de natureza. Porém, tendo em vista as recomendações dadas pela totalidade dos pensadores conservadores, era de se esperar que possuíssem uma concepção de natureza humana mais voltada a um olhar pessimista, contrariamente a Rousseau. Como se aconselha, o tempo todo, que haja precaução com relação aos perigos nas inovações imprudentes, tem-se

a noção do mal contido em revoluções sem a devida cautela e cuidado por considerarem o ser humano com alto potencial à violência e à destruição.

Nada mais correto, portanto, uma vez que Rousseau é o antagonista central do conservadorismo clássico, conceber a natureza humana como sendo boa, corrompida pelo resultado do contato com a sociedade estabelecida. De outro lado, Burke acredita que a corrupção está contida em potência nos indivíduos, e que estes precisam dos freios e dos contrapesos da sociedade para contê-los, ou, pelo menos, mitigar os impulsos impróprios da natureza humana, pois é a partir da sociedade que aprendemos o valor da bondade, da generosidade e da reciprocidade.

Concernente ao tema da natureza humana, é possível dividi-la no pensamento de Burke de duas maneiras: um uso ontológico e moral, que exprimiria uma ordem do ser e do dever-ser, e um uso pragmático, o qual apontaria para aquilo que na análise empírica quase sempre ocorre associado a determinadas características do homem (MOREIRA, 2019).

Assim, conforme Moreira (2019, p. 59):

No sentido ontológico e moral, o termo natureza equivale à afirmação de uma ordem arquetípica, modelar, que confere sentido ao momento presente: “natural” é o que a apreensão possível de uma ordem dada e estabelecida por Deus, que se manifesta na caminhada humana na história, mas que não é completamente desvendável pela razão humana.

De forma clara, é possível reforçarmos aquilo tudo que tem sido afirmado sobre a perspectiva Burkeana em torno da ideia de natureza humana, pois em seu sentido mais fundamental, o ontológico-moral e a experiência humana acumulada ao longo da história permitiu um

vislumbre razoável de uma ordem que poderia se entender como *perene*, embora a razão humana não possa apreender a totalidade dessa realidade e sobre ela agir. Nesta direção, continua Moreira (2019, p. 59-60):

O homem precisa se manter atento a todas as manifestações da ordem natural, que estão presentes na tradição, no preconceito, nos costumes, e deve não confiar exclusivamente no exercício individual da razão. ‘Ponhamo-nos a salvo de um excesso de sabedoria própria e faremos as coisas razoavelmente bem’, desse modo, consegue seguir a natureza e ser bem-sucedido: “Esta política parece-me ser resultado de uma profunda reflexão – ou, antes, o feliz efeito de seguir a Natureza, que é sabedoria sem reflexão e acima dela”.

Reforçando pontos já apresentados em outros momentos, é possível afirmar que a maneira de Burke conceber a sociedade se dá como um ordenado integrador das partes com a interconexão entre os diversos aspectos que caracterizam o desenvolvimento humano e social, cujo crescimento se faz sobre o patrimônio já existente, evoluindo de suas formas prévias. E é justamente neste sentido e direção que se encaminha o debate, segundo Moreira (2019, p. 61): “[...] e, em parte, forjando no presente as formas futuras do homem e da sociedade, num desenvolvimento que não é inteiramente previsível, nem totalmente fechado ao fortuito e em que todos os elementos que compõem o quadro cultural podem ter uma importância vital [...]”.

Não sem motivos que, corretamente compreendido o pensamento de Burke, concordamos com Moreira (2019, p. 61):

A interação sutil entre os vários aspectos da realidade, associada à incapacidade da razão humana para abarcar todas essas implicações, obriga a contar com a prudência ao lidar com a sociedade, prudência que se

manifesta na valorização da tradição e do preconceito como formas cristalizadas de um saber infuso presente nas sociedades.

Uma vez mais, sem hesitação, critica-se o caráter do pensamento abstrato sobre a capacidade de compreender suficientemente bem aspectos fundamentais da realidade humana e social. Ao diferenciar o olhar jurídico como se encarava o contrato no século XVIII e o olhar organicista do século XIX, Moreira (2019, p. 63) nos diz: “[...] não se poderia duvidar de que lado estaria Burke nessa classificação, [...] ao incluir os laços vivos e íntimos que se desenvolvem, gradualmente, entre os vários membros e as várias classes do corpo político [...]”. Sendo, deste modo, próprio de um olhar de tipo organicista o reconhecimento de que uma das leis fundamentais da natureza é a lei da mudança, a qual é inevitável, no entanto, deve ocorrer gradualmente, para que a identidade do conjunto continue sendo reconhecível (MOREIRA, 2019).

Este ponto é aprofundado pelo próprio Burke, utilizemo-nos, então, a tradução feita por Ivone Moreira em seu *A filosofia política de Edmund Burke* (2019, p. 65):

Através de um lento mas bem sustentado progresso, o efeito de cada passo é observado, o bom ou mau resultado do primeiro ilumina-nos no segundo; e assim, da luz para a luz, somos conduzidos com segurança através de toda a série. (...) Tem sido a partir dessa visão das coisas que os melhores legisladores têm frequentemente conseguido estabelecer um princípio de governo seguro, sólido e dominante – um poder como aquele que alguns dos filósofos chamaram uma Natureza plástica; e, tendo fixado o princípio, deixaram-no depois agir por si próprio. Proceder dessa maneira, isto é,

proceder com um princípio dominante e uma energia prolífica, é, quanto a mim, um critério de profunda sabedoria¹³.

Não gratuitamente, mas com plena razão, é constantemente reafirmado por Burke que mudança e progresso são forças naturais que no Estado devem ser reconciliadas de forma prudente e racional. Não é difícil supor que o receio de Burke, aqui, é justamente o contrário de muitas acusações que ele e outros conservadores sofrem por serem defensores do atraso e da imobilidade. No entanto, esse trecho é evidentemente claro, pois uma vez que Burke recomenda um progresso lento, mas bem sustentado, o faz, justamente com a intenção de que, uma vez realizada certa mudança, não seja necessário retornar e ajustá-la. O entusiasta por inovação corre o risco de precisar voltar atrás e fazer uma série de ajustes nas rotas adotadas, uma vez que o progresso ou a mudança foram adotados de maneira imprudente e rápida.

Por isso, para Sabine (1937, p. 614): “A government may be changed and improved but only a little at a time and always in accordance with the habits of its people and in the spirit of its own history. [...] for him was the art of the statesman, to preserve by changing”. Não podemos negar que Burke, realmente, acredita que a única forma de preservar um estado de coisas, sobretudo, o próprio governo, seria por meio de mudanças constantes, lentas e graduais, respeitando o espírito de um povo e seus hábitos.

Por outro lado, se num sentido ontológico-moral a natureza humana repousa sobre um princípio de aprimoramento lento e gradual, que obedece a um desígnio superior, temos a concepção pragmática que muitos poderiam interpretar como sendo aquela natureza humana

¹³ Cf. Burke (1865), RRF, *Works* III, p. 456-457.

voltada para o fazer prático. Porém, não é o sentido que a autora quer significar ao tratar de uma manifestação de natureza pragmática.

O sentido pragmático de natureza em Burke está muito mais relacionado com aquilo a que nós, seres humanos, estamos submetidos e, de certa forma, não temos muito como alterar, mas apenas lidar da melhor forma que pudermos. Descrevemos a visão de Burke sobre esse lado pragmático da natureza, segundo Moreira (2019, p. 75):

Seres sujeitos a paixões, em sua manifestação coletiva, como acontece com as multidões, os homens manifestam uma natureza não livre, para a qual Burke reserva a expressão “a população” [*the mob*]. Sendo as paixões idênticas e a natureza animal uniforme, o comportamento das massas pode ser considerado determinado. Daí que Burke, quando está apreciando os acontecimentos da Revolução Francesa e fazendo previsões sobre o desenrolar da situação na Irlanda, acentue uma interpretação determinada, da qual a carta a William Whindam é um exemplo. [...] De fato, num nível empírico, Burke não duvida que um conjunto de indivíduos em determinadas circunstâncias, influenciados por leis universais e invariáveis e sujeitos a outras causas imediatas que interferem com essas leis, possa ter um comportamento não livre, previsível, e que isso conduza obrigatoriamente a certo desfecho.

Essa compreensão de Burke é aceitável, apesar de guardar uma armadilha: não podemos confundir a constatação que é feita acerca de um fato, na percepção deste com aquilo que, em tese, ele definiria como sendo de natureza humana, determinada e irremediavelmente condicionada a certo fim. É justamente nesta direção que continua Moreira (2019, p. 75): “Nesse caso, usa o termo *natureza* para se referir à manifestação das vicissitudes humanas e de suas repercussões, e do que faz poder predizer um determinado comportamento, por se tratar de uma dimensão condicionada dos sujeitos”. Fica evidente que as concepções

de natureza em Burke são harmônicas e complementares, uma vez que uma não invalida a outra.

Assim, Burke se mantém coerente com a estrutura central de seu pensamento, já que concebe duas naturezas humanas, ambas em consonância com sua ideia de contrato social, a saber, Estado e sociedade compreendidos como uma comunidade de almas, em que os vivos estão ligados aos mortos pela herança recebida, que os conecta com os que ainda nascerão, cuja herança deve ser preservada e aprimorada no melhor dos interesses, o da sociedade. Esta sociedade, conforme vimos no pensamento de Moreira (2019), é um organismo vivo que progride lenta e gradualmente, conservando aquilo que há de melhor e aprimorando a passos lentos, às vezes, o que se mostra carente de aperfeiçoamento.

Sendo assim, Burke reconhece uma natureza humana orgânica em termos coletivos, cuja espécie, que é sabia, busca aprimorar constante, mas, prudentemente, as instituições e os costumes e, entende, também, haver natureza pragmática em que o ser humano se encontra preso à determinação das vicissitudes dessa própria natureza.

3.2.2 UM SUPOSTO CONSERVADORISMO BURKEANO NO PENSAMENTO DE HEGEL

Este capítulo buscará apresentar elementos na compreensão da filosofia moral-política e dialética de Hegel que, quando confrontados com pontos importantes da tradição conservadora, por exemplo, aqueles que aparecem nas *Reflexões* de Burke e em dois dos dez princípios conservadores levantados por Russel Kirk (1918 – 1994) em sua obra *A Política da Prudência*, nos ajudarão a fazer uma conexão bastante razoável entre o pensamento de Hegel e o conservadorismo político.

O pensamento conservador visa à manutenção da ordem social buscando, lenta e gradualmente, corrigir aquilo que ainda se apresenta e se verifica injusto ou passível de aprimoramento. O indivíduo conservador prefere conviver com uma *desigualdade natural*¹⁴ a um igualitarismo forçado, amplamente tentado por regimes influenciados por pensadores revolucionários. A mentalidade conservadora tem por característica fundamental incentivar e respeitar as tradições que mantêm laços fortes entre a comunidade. O conservadorismo, nesse sentido, parece ser muito mais uma predisposição à cautela e ao cuidado com tudo aquilo que se desconhece, do que imobilidade ou apego irrestrito ao passado (OAKESHOTT, 2016).

Conforme Oakeshott (2016, p.137):

Ser conservador é, pois, preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante, o suficiente ao abundante, o conveniente ao perfeito, a risada momentânea à felicidade eterna.

Portanto, é correto afirmar que o pensamento conservador procura, não a resignação com a situação tal qual se apresenta, mas, tão somente, a aceitação daquilo que se tem provado positivo em detrimento do desconhecido que pode ser desastroso ao ser tentado

¹⁴ O tema da desigualdade pode gerar algum desconforto, sobretudo quando encarado de forma apressada. Para evitar alguma imprecisão, mas também, para não nos delongarmos muito, faremos uma breve nota. O conservador acredita, não muito diferente do libertário, que basta a obtenção da igualdade política e jurídica. Essas duas formas garantiriam a igualdade necessária. Desigualdades materiais ou de resultado seria consequência das diferenças naturais entre os indivíduos, de seus esforços e de suas decisões. Scruton, em texto publicado postumamente, afirma que o mundo real, vivo e social é algo específico, vital e, se quiser prosperar, deveria disseminar a vida das formas mais variadas e desiguais entre as partes, pois a igualdade abstrata do socialismo e do liberalismo não teriam lugar neste mundo e só poderia ser concretizada através de um controle tão opressivo que se autodestruiria. Cf. SCRUTON, Roger. **How a Conservative Should Oppose Socialism and Liberalism**. Disponível em: <<https://theimaginativeconservative.org/2020/10/conservative-oppose-socialism-liberalism-timeless-sir-roger-scruton.html>>. Acesso em: 19/04/2022.

imprudentemente. É nesta direção que, segundo afirma Nisbet (1952), a orientação majoritária não é enxergar pelo viés da mudança, mas sim, da ordem.

Assim, pretendemos demonstrar, preliminarmente, que os elementos contidos no pensamento de Hegel os quais nos levam a afirmar que o sistema hegeliano, por meio de sua dialética e de sua concepção de moralidade objetiva ou eticidade, possui alguns indícios da mentalidade conservadora. Parece ser o caso, muitos concordam, que é possível fazer uma leitura da obra de Hegel, principalmente de sua *Fenomenologia do Espírito* (1807) e *Princípios da Filosofia do Direito* (1821) e extrair, de forma razoável, concepções que levem a compreender que seu pensamento possa ser lido a partir de um viés conservador.

É mister notar que a dialética ou o movimento dialético foi utilizado posteriormente ao pensamento de Marx. No entanto, este se utiliza do movimento dialético para explicar o desdobramento da história no que tange aos processos materiais humanos em relação ao trabalho e à economia.

Porém, para compreender a dialética e o seu movimento em loco, Hegel (1992, p.22) escreve:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.

É bastante evidente a passagem entre uma etapa e outra no movimento dialético apresentado por Hegel, no trecho acima. A superação

de uma etapa não significa, necessariamente, a aniquilação completa e irrestrita da anterior, mas, sim, cada etapa é um momento preciso e necessário no todo do movimento. A flor está contida em potência no botão, mas ainda não é flor; o fruto está contido na flor em potência também. É crucial perceber que as etapas do processo dialético também estão contidas em potência umas nas outras. Desse modo, o todo orgânico do processo possui uma interdependência entre os incompatíveis. Sendo assim, é possível dizer que aquilo que é superado, conserva algo, bem como o contrário é correto, a saber, conservar pressupõe superar algo em certa medida, pois, só se pode falar em conservar ou guardar se, em algum sentido, alguma coisa foi superada.

O conceito *Aufheben*¹⁵ central à filosofia fenomenológica de Hegel, em geral quer significar o movimento efetivado pelo Espírito, não apenas metafisicamente, mas no próprio desenrolar da história que seguiria um movimento racional. Dizendo de outra forma, o desenvolvimento da Razão ocorre de forma conjunta com a história real, havendo, assim, um surgir, um conservar e um superar concomitantes. Por esta razão, muitos atribuem esse movimento à explicação do desdobramento daquilo que Hegel chama de espírito, à história. Daí, afirma Hassner (2013, p. 655): “O desdobramento da Razão segue em paralelo ao processo da história universal, ou seja, o processo histórico é fundamentalmente racional. [...] Hegel não quer construir um Estado ideal, mas reabilitar o Estado real ao demonstrar que é racional”. Não somente a “aufheben”, que pressupõe a conservação e a superação como

¹⁵ Termo polissêmico, reconhecido por grande parte dos estudiosos do pensamento de Hegel como de complexa articulação, pois, não fora utilizado unicamente em sua principal obra – *Fenomenologia do Espírito* –, tendo sido, também, abordado na *Ciência da Lógica*. Em geral, utiliza-se esse conceito para representar o movimento dialético descrito por Hegel, onde há um “levantar”, um “suprimir” e um “guardar”.

movimentos íntimos e intrinsecamente ligados, são passíveis de relação com o conservadorismo a partir de Burke, mas, sobretudo, a concepção hegeliana de *Sittlichkeit*¹⁶. A eticidade em Hegel guarda próxima relação com o pensamento conservador, uma vez que há importante reconhecimento das instituições e dos costumes no relacionamento existente entre o Estado, de um lado, e o indivíduo, de outro (HASSNER, 2013). Hegel admite (1997, p. 147):

Na simples identidade com a realidade dos indivíduos, a moralidade objetiva aparece como o seu comportamento geral, como costume. O hábito que se adquire é como que uma segunda natureza colocada no lugar da vontade primitiva puramente natural, e que é a alma, a significação e a realidade da sua existência. É o espírito dado como um mundo cuja substância assim ascende pela primeira vez ao plano do espírito.

Há um elemento central na mentalidade conservadora: seu caráter consuetudinário. Hegel reconhece o caráter fundamental das instituições e dos costumes aproximando-se do pensamento conservador. Patente, então, fica seu institucionalismo, do mesmo modo que os de Burke e de seus sucessores, incluindo aqui, outro grande nome, Montesquieu (1689 – 1755). Com respeito à virtude em uma república democrática, segundo Montesquieu (2005, p. 53-54):

A virtude, numa república, é uma coisa muito simples: é o amor pela república; um sentimento, e não uma série de conhecimentos; o último homem do Estado pode possuir este sentimento, assim como o primeiro. Uma vez que o povo possui boas máximas, ele as guarda por mais tempo do que o que chamamos os homens de bem. É raro que a corrupção comece com ele. Muitas vezes, ele tirou da mediocridade de suas luzes um apego mais forte ao

¹⁶ Palavra que usualmente é traduzida nas obras de Hegel como vida ética, mas ocasionalmente como moralidade social ou consuetudinária.

que está estabelecido. O amor à pátria leva à bondade dos costumes, e a bondade dos costumes leva ao amor à pátria.

Este trecho reforça, de modo veemente, como devem ser levados a sério os costumes ou os hábitos de um ente político, sejam eles uma cidade, um Estado, país ou uma pequena comunidade. Seguindo a linha do raciocínio exposto, os bons costumes ou hábitos de um povo, de acordo com Montesquieu (2005), derivariam do quanto se ama a pátria. Com base nisso, poderíamos dizer, em algum sentido, que o desejo de conservar aquelas instituições que se entendem eficientes, também ocorreria por um reconhecimento de que elas fomentam na sociedade, bons costumes e práticas. Não sabemos se seria possível inferir que o desejo de preservação de um instituto ou de um conjunto de costumes teria outra razão ou fundamento que não fosse o reconhecimento de sua funcionalidade e, por outro lado, o amor dedicado à pátria. Mas, parece haver, nesse aspecto, um bom ponto.

Após inserirmos Montesquieu no grupo de pensadores com tendência conservadora e como um claro institucionalista, devemos retornar a uma explanação em torno de como devemos compreender a complexa ideia *aufheben*, em Hegel, que nos foi ofertada por Pertille, em sua tese de doutoramento, no ano de 2005. Conforme Pertille (2005, p. 67):

Reconhecendo a presença dos três sentidos do verbo *aufheben* na conceitualização da dialética do ser / nada / devir (*Sein / Nichts / Werden*) e sua passagem para o ser-aí (*Dasein*), Hegel afirma ser este um dos mais importantes conceitos da filosofia, uma determinação fundamental. Afinal, no devir, o ser e o nada estão *suprimidos* enquanto ser e nada, enquanto duas entidades autônomas uma frente à outra; ao mesmo tempo, eles estão *conservados*, na medida que o devir é justamente a alternância entre o ser que

deixa de ser (torna-se *nada*) e o nada que deixa de ser nada para ser algo (vem a *ser*); e assim, concomitantemente, eles estão elevados na unidade do ser-aí que contém em si, em seu próprio conceito, esta dialética. Nesse sentido, o ser-aí marca a suspensão (*aufhebung*) desse movimento: ele é, nesse caso, o suspenso (*das Aufgehobene*), isto é, a supressão / conservação / elevação do ser / nada / devir, em uma forma de expressão que tem tudo a ver com o conteúdo expresso.

Assumindo o contexto do Estado afirmado anteriormente como sendo o fim pelo qual os indivíduos cumprem por meio das instituições e dos costumes – ao tratarmos de uma instituição como a lei –, poderíamos aplicar a lógica dialética da *aufheben*, uma vez que um indivíduo adulto, devidamente constituído como cidadão de uma determinada pátria onde há uma constituição estabelecida se propõe a deliberar em torno de uma lei que foi herdada. Digamos que esse indivíduo tenha a possibilidade de debater com seus pares em torno da exequibilidade dessa lei com a probabilidade de seu aprimoramento, viabilizando uma nova lei em substituição. A lei herdada é o ser, enquanto a lei que não existe é o nada, ao passo que o devir é a lei que decorrerá da alteração ou aperfeiçoamento dela que se torna “ser-aí”.

De modo simplificado, o aprimoramento de um instituto como uma lei específica é a expressão mais pura da *aufheben* e, consecutivamente, em verdade, como se constitui a forma de pensar a mudança na mentalidade conservadora, uma vez que o ser-aí é a superação daquilo que entrou imperfeito, sofreu mutação e saiu em sua forma mais aprimorada, mas não sem considerar e guardar, de forma necessária, aquelas partes das etapas anteriores fundamentais para se alcançar o atual estado *ser-aí*. Se quisermos pensar de maneira análoga, poderíamos inserir aqui a própria democracia como instituto passível de

transformação ou de aprimoramento constante. O pensamento conservador recomendará um olhar atento e prudente ao estado atual das coisas, ou seja, ao estado presente como se encontra o regime democrático, propondo que melhorias que, o nada/devir que será um ser-aí, seja alcançado apenas posterior a sucessivas e profundas análises e considerações em torno do custo/benefício acerca da alteração desejada.

O movimento racional do superar/conservando ou conservar/superando não necessariamente nos impedirá de promover mudanças negativas. É nesse sentido que a mentalidade conservadora recomendará que as mudanças ocorram de maneira lenta e gradual para que, uma vez iniciada a inovação não seja preciso dar dois passos para trás depois de ter dado um para frente. Talvez seja nesse sentido que de maneiras implícitas e obscuras Hegel tenha abordado o terror jacobino na Revolução Francesa em sua Fenomenologia do Espírito. Na seção B, do capítulo VI (a liberdade absoluta e o terror), Hegel não faz uso em momento algum, conforme observa Engelmann (2017), dos esperados termos “Revolução Francesa”, “jacobinismo”, “Robespierre” ou de alguns outros os quais poderiam facilitar a identificação de seu comentário.

Segundo Engelmann (2017, p. 52), na seção A, do capítulo VI, Hegel reserva tempo para tecer comentários críticos ao Iluminismo:

[...] essa postura do Iluminismo – não reconhecer como verdade senão o que a consciência produz a partir da razão – vai originar uma oposição à instituições do mundo real, dentre as quais a religião e o Estado. O obsoleto, nesse sentido, vai representar as estruturas da sociedade que não correspondem àquela postura, qual seja, a de somente reconhecer como verdade as instituições racionais, instituições que espelhem a vontade da consciência-de-si, que é a essência absoluta. E, em tal modelo de conceber as

instituições, somente por uma razão muito forte se poderia manter em funcionamento estruturas que não foram criadas por essa consciência-de-si: se essas instituições, ainda que não criadas pela razão independente da consciência-de-si, forem úteis.

Mesmo que aqui ainda não se esteja discutindo temáticas mais ligadas à moralidade objetiva e ao Estado, curiosamente, ao discorrer sobre a questão da “consciência-de-si”, tal como exposta por Hegel, já é possível observar algumas afirmações feitas no sentido de que a transformação promovida pelo Espírito, aqui representado pela consciência-de-si, pretende executar tal transformação ou mudança, se as instituições existentes se mostrarem eficientes, a despeito de terem sido constituídas de modo a espelhar a vontade da consciência-de-si. Não é difícil observar que isso entra, de certa maneira, em consonância com aquilo que a grande maioria dos conservadores reafirma, a saber, a mudança deve ser reconciliada com o princípio da permanência, conforme veremos adiante na exposição dos princípios conservadores elencados por Russel Kirk (2011).

Repetimos aqui, que embora Hegel não tenha abordado de maneira explícita os termos que fariam referência direta à Revolução Francesa, podemos, aqui e acolá, no capítulo VI, seção B, perceber seu comentário ao discorrer em torno da “liberdade absoluta” e do “terror”.

Conforme Hegel (1992, p. 96-97):

Como nessa *obra universal* da liberdade absoluta a consciência-de-si singular não se encontra enquanto substância aí-essente, tampouco ela se encontra nos *atos* peculiares e nas *ações individuais* de sua vontade. Para que o universal chegue a um ato, precisa que se concentre no uno da individualidade [...] pois a vontade universal só uma vontade *efetiva* em um Si que é uno. Mas dessa maneira, *todos os outros singulares* estão excluídos da

totalidade desse ato, e nesse só tem uma participação limitada; de modo que o ato não seria ato da efetiva consciência-de-si universal. Assim a liberdade universal não pode produzir nenhuma obra nem ato positivo; resta-lhe somente o agir negativo; é apenas a fúria do desvanecer. [...] Com efeito, essa universalidade que não se deixa à realidade da articulação orgânica, e que tem por fim manter-se na continuidade indivisa, ao mesmo tempo se distingue dentro de si por ser movimento ou consciência em geral. De certo, em virtude de sua própria abstração, divide-se em extremos igualmente abstratos: na universalidade fria, simples e inflexível, e na rigidez dura, discreta e absoluta, e pontilhismo egoísta, da consciência-de-si efetiva. Depois que levou a cabo a destruição da organização real, e agora subsiste para si, é isso seu único objeto, - um objeto que não tem nenhum outro conteúdo, posse, ser-aí e expansão exterior, mas que é somente este saber de si como um Si singular, absolutamente puro e livre. Esse objeto, no que pode ser captado, é só seu ser-aí abstrato em geral. Por conseguinte, a relação entre esses dois termos, já que são indivisamente e absolutamente para-si, e assim não podem destacar parte alguma para o meio-termo através do qual se enlacem, - é a pura negação totalmente não-mediatizada; e na verdade é a negação do singular como essente no universal. A única obra e ato da liberdade universal é portanto a morte, e sem dúvida uma morte que não tem alcance interior nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água.

Pedimos escusas pelo longo excerto, mas entendemos ser importante. Em parte de sua Fenomenologia, Hegel teria oferecido algumas notas, conforme Engelmann observa e Bicca (1988) assentirá. É fundamental enfatizar que, inicialmente concordar, como boa parte dos alemães dessa época, com os princípios que inspiraram o levante revolucionário, se mostra muito diverso anuir à liberdade absoluta e ao terror que decorre da oposição na tentativa da quebra do antigo regime

com o falho constitucionalismo utilitário da Monarquia de 1791. Hegel discordará do resultado dessa liberdade absoluta e do terror causado por decorrência dessa liberdade.

Em sua dissertação de mestrado, é possível reconhecer por parte de Engelmann (2017, p. 61):

Uma consequência da liberdade absoluta e do terror que Hegel não deixa de lamentar é a eliminação das instâncias mediadoras da liberdade: “são eliminados todos os ‘estados’ que são as potências espirituais, em que o todo se organiza”. A “consciência singular”, enquanto antigo integrante de uma determinada ordem (Stand), “suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal, sua obra, a obra universal”. Tudo o que faz a consciência-de-si é obra imediatamente universal. A eliminação das mediações da liberdade – a Filosofia do Direito trata com bastante precisão os distintos estamentos e suas funções – é produto daquela negatividade radical que emana da liberdade absoluta: ela destrói o mundo real de que não foi parte constitutiva, mas, segundo Hegel, não coloca nada no lugar. É, nesse sentido, pura vacuidade.

Notemos a observação feita no excerto acima, qual seja, a da inexistência de “instâncias mediadoras da liberdade”. Como vimos, Burke não expressou exatamente nesses termos, mas observa que o afã revolucionário levou à destruição daquelas instituições que haviam sido consagradas pelo tempo, e, note, com todas as ressalvas e reformas que poderiam vir a sofrer, o próprio Hegel observou, sem “colocar nada no lugar”.

Alexis De Tocqueville (1805 – 1859), um dos maiores burkeanos, desferiu um golpe semelhante à França revolucionária, reforçando o pensamento de Burke e Hegel com relação ao respeito que deve ser dado ao Estado. Conforme Tocqueville (1955, p. 147):

Our revolutionaries had the same fondness for broad generalizations, cut-and-dried legislative systems, and a pedantic symmetry; the same contempt for hard facts; the same taste for reshaping institutions on novel, ingenious, original lines... [for reconstructing] the entire system instead of trying to rectify its faulty parts.

Apesar de ressaltar corretamente as características que dominam boa parte daqueles que desejam refundar o Estado com um pensamento revolucionário, Tocqueville aponta para algo muito semelhante ao que fora dito por Burke e Hegel, a saber, observar cuidadosamente a racionalidade para a qual o Estado aponta e, acima de tudo, respeitá-lo, buscando corrigir suas partes defeituosas. A despeito da concordância que Hegel guardava para com os princípios que inspiraram a Revolução Francesa, ele não se omitiu de apresentar uma crítica bastante contundente, especificamente ao período do terror jacobino. De acordo com Bicca (1988, p. 50-51):

A postura geral das manifestações do jovem Hegel acerca da revolução de 1789 acompanha a de grande parte da intelectualidade alemã da época: defesa nítida dos princípios que a inspiraram, sem se confundir de maneira alguma com um apoio incondicional aos eventos particulares ou formas de exteriorização política que marcaram inúmeras vezes o acontecimento histórico revolucionário. Os atos dos jacobinos em 1793-94 jamais receberam uma palavra de anuência de sua parte. Suas preferências partidárias à distância moviam-se noutra direção, como atesta Dieter Henrich: “Antes do encontro com Hölderlin em Frankfurt, Hegel era um crítico da Igreja e um analista das relações históricas e políticas afinado com a Gironda”. Sua maior identidade com os girondinos é sugerida também por Lukács e por Jacques d’Hondt. Sua recusa do “terror”, nome pelo qual passa a designar doravante a figura do jacobinismo, se faz sentir nessa mesma época. [...] Ter mostrado repugnância a respeito da fúria sanguinária dos jacobinos não é, a meu ver, o aspecto decisivo da crítica, como um todo, dirigida por Hegel à

revolução francesa. Mais importante – como se procurará mostrar a propósito da “Fenomenologia do Espírito” – são as reservas feitas à contrapartida necessária dessa negatividade incessante, ao fato dela não permitir nenhuma solução estável, duradoura. [...] mais que a mera preocupação nacionalista com a unificação alemã, com a constituição de um Estado nacional, merece destaque o interesse pela modernização da vida política, das instituições e das relações jurídicas.

Neste ínterim, evidenciam-se pelo menos duas questões fundamentais: I) a visão crítica de Hegel ao famigerado período do terror, concordemente a Burke, e II) a menção à falta de solução estável e duradoura por um lado, ao criticar a negatividade e a sanguinolência dos revolucionários, e por outro lado, sua preocupação em modernizar a vida política, as instituições e as relações jurídicas. Deste modo, Hegel aproxima-se de forma decisiva da mentalidade conservadora, uma vez que repugna, de forma veemente, o período do terror jacobino e também anseia pelo aprimoramento dos campos da política os quais envolvem as instituições e as leis.

Não parece tarefa difícil relacionarmos o pensamento de Burke, Montesquieu e Hegel como importantes defensores de um institucionalismo. Sobre Hegel, Hassner afirma (2013, p. 656): “Somente o Estado pode agir universalmente por meio da instituição de leis. A moral, que busca a universalidade, pode ser atualizada somente por ser encarnada em instituições e costumes. A vida ética (*Sittlichkeit*) é a “vida do Estado nos indivíduos”.

Podemos, aqui, fazer uma breve nota que será mais bem explanada no subcapítulo a seguir, quando abordaremos a visão favorável do conservadorismo a um certo de tipo de antropologia negativa que não nutre grandes expectativas com respeito ao ser humano. Conforme afirma

Hassner (2013, p. 655-656), Hegel acredita que: “É em sua devoção ao Estado que o indivíduo vai além de seu egoísmo primitivo espontâneo; é a atividade de instrução do Estado que lhe dá uma formação e uma educação”. Este aspecto é elemento típico da mentalidade conservadora, uma vez que não se criam expectativas com respeito à bondade ou à benevolência humana. A partir de Burke e do pensamento de Hegel que afirmamos que o conservadorismo é institucionalista, pois são nas instituições criadas, desenvolvidas e aprimoradas da entidade política ou se a chamamos de país, Estado-nação, cidade ou comunidade que transcendemos o Eu e precisamos nos conformar com os usos e costumes consignados com a finalidade de garantir a convivência e harmonia social.

Segundo Branco (2016, p. 122): “[...] o pensamento de Hegel é não somente progressista, mas também conservador, de que a ideia de superação, em Hegel, requer a ideia de preservação e de que, para se atingir a liberdade, tem-se que ter passado pelo trabalho e pela servidão.” Aqui, o autor faz alusão à famosa passagem “senhor e escravo” encontrada na primeira parte da Fenomenologia do Espírito, de Hegel.

Desse modo, na gênese do pensamento conservador, Burke apresenta-nos um movimento dialético-temporal no qual o Estado só pode cumprir seu fim quando os vivos observam e respeitam aquilo que foi herdado, conservando aquilo que há de bom, fazendo melhorias lentas e graduais no que se demonstra ainda defeituoso. Assim, ao prestar zelo à herança dos antepassados, legarão àqueles que ainda não nasceram, as melhores instituições e valores na boa condução da vida humana. Então, em Burke, a dialética assume um movimento temporal em que o herdado deve ser conservado no seu melhor e aprimorado em seus aspectos deficitários. Essa dialética conservadora em Burke não leva em

consideração apenas aqueles que, efetivamente, estão vivos e participando de uma comunidade política, mas as instituições herdadas e constituídas ao longo do tempo e o respeito com aqueles que nos sucederão no tempo e no espaço. Burke apela, recorrentemente, à cautela. Repetidas vezes afirma que uma sociedade orientada ao progresso deve ser capaz de se conservar naquilo que há de bom e respeitável.

Nessa direção, Pierre Hassner (2013, p.656) diz:

O Estado [...] É a fonte da arte, da filosofia e da religião, que, de certa forma, transcende o Estado. Quando Hegel fala do Estado como divino, está apenas insistindo que seja respeitado, ao demonstrar que é fundamentalmente informado pela racionalidade que, apesar de seus aparentes defeitos e contingência, é o que deveria ser.

Esta passagem é crucial para percebermos o zelo que Hegel, semelhantemente a Burke dedica ao *Estado*¹⁷. É no Estado e no respeito a ele que indivíduo e comunidade encontram seus fins mais nobres. Esse ponto reafirma aquilo que conservadores creem com certa força: há uma racionalidade evolutiva na instituição Estado que transmite a indivíduos e comunidade a sensação de segurança e pertencimento, seja em seus aspectos culturais, filosóficos ou religiosos. Tal racionalidade evolutiva compreendida no Estado é alcançada no pensamento conservador há muito tempo, como na tentativa e erro, na consagração pelo uso etc. Assim, podemos ligar, então, o pensamento de Hegel ao movimento dialético do conservar-superando à mentalidade conservadora.

¹⁷ Cabe uma breve diferenciação entre as formas como a Europa continental vê o Estado e como um britânico, como Edmund Burke, compreende o government. Um alemão como Hegel não possui, exatamente, a mesma ideia de Estado/Government que Burke, apesar da discussão na passagem acima. Enquanto a Europa continental tem uma visão de Estado cujo poder é impessoal e despersonalizado, um aparato burocrático para operar o poder central, para Burke e os britânicos de modo geral, a personalização e a sucessão das famílias se mostra algo fundamental na simbolização do poder ou da ordem das coisas.

É fundamental que façamos uma importante nota no que diz respeito à racionalidade evolutiva na história. Conforme vimos, para Hegel, é o espírito que se desenvolve como razão na história. No entanto, por outro lado, em Burke, esse desenvolvimento racional não ocorre por conta de um espírito ou de uma razão que se descortinam historicamente, pois como observou Nash (2006, p. 61): “Classical political philosophy strove for truth and did not fear “value judgments”; modern political philosophy was unsure that universal truth exists and was thoroughly suffused with pernicious doctrine like positivism and historicism”. Assim, para além das concordâncias entre Burke e Hegel, aquele não apostará em uma razão histórica que se descortina de maneira fria e distante ao longo do tempo.

Conforme Burke (2014, p. 118): “Acreditamos que os métodos tradicionais eram capazes de receber e melhorar e, acima de tudo, preservar as aquisições da ciência e da literatura, conforme fossem sucessivamente produzidas pelos ditames da Providência”. Há uma Providência, um Deus criador que conduz a história humana para além do livre-arbítrio que é um dado concreto da filosofia política de Burke, que nunca foi um determinista.

Segundo Moreira (2019, p. 494-495):

Burke concede ao desvelamento dos princípios e ao desenvolvimento cultural da natureza humana uma historicidade semelhante à que se encontra em Hegel. Há que reconhecer a presença desses elementos e as semelhanças existentes, motivo pelo qual estariam, em parte, justificadas as interpretações que o veem como um prenúncio da visão hegeliana da história. No entanto, há também diferenças fundamentais que o afastam do pensamento hegeliano. Não se encontra nunca em seus textos a ideia de um princípio divino ínsito na natureza nem a dispensa da intervenção transcendente.

Em especial, a parte final da citação, refere-se a Hegel e não a Burke. Moreira (2019) está claramente reconhecendo que, embora Hegel nunca tenha negado a presença de uma Providência, de um transcendente na história, nunca a fez de forma explícita e categórica como Burke a fez. Moreira, dirigindo-se a Burke (2019, p. 495) diz: “As referências à Providência como transcendente são explícitas, abundantes, e estão presentes não apenas em seu pensamento político público, mas também em seu pensamento apolítico, como é o caso de seu pensamento de juventude, ou privadamente [...]”.

A esse respeito, poderia ser indagado por alguém: se o princípio do desenrolar da história é Deus, como pode a história transcorrer, às vezes, de forma catastrófica ou em determinados lugares? Sobre isso, discorreu Moreira (2019, p. 496-497):

Encontraram-se, isso sim, referências a uma tutela da Providência em relação à história, sem que se consiga afirmar quais os sinais que guiam o homem no reconhecimento dessa tutela, admite-se que o sucesso dos eventos, a corroborar ou a contrariar as disposições prudentemente tomadas, possa ser uma confirmação do cumprimento da vontade da Providência, sem que o homem disponha de outro critério para a reconhecer já que os caminhos de Deus são misteriosos. [...] Burke parece postular dois tipos distintos de causalidade: uma causalidade imanente, ou segunda, que determina de modo imediato acontecimentos não queridos diretamente pela Providência, mas permitidos por ela; e uma causalidade transcendente, ou primeira, de ordem providencial que conduz, em última instância, a história, aproveitando mesmo os atos de liberdade humana como um grande encenador aproveita a criatividade do artista no desempenho de seu papel.

O fato de Burke encontrar considerável amparo em uma Providência que conduz o desenrolar da história, a despeito da liberdade de escolha que o ser humano possui, não inviabiliza nossa aproximação a

Hegel e o quanto ambos são favoráveis a uma ordem institucional vibrante e pujante, estabelecida.

Mais recentemente, ao adentrarmos os princípios conservadores enumerados por Russel Kirk (1918 – 1994) em *A Política da Prudência*, pelo menos dois desses princípios parecem corroborar à visão dialética processual no pensamento conservador: “o conservador adere aos costumes, à convenção e à continuidade” (2º princípio) e “o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa” (10º princípio) (KIRK, 2011).

Os dois princípios acima deixam a mentalidade conservadora muito clara, a saber, de que o pensamento conservador não busca manter irrestritamente toda e qualquer tradição ou costume ao longo do tempo. E, ainda, de que o progresso não integra o pensamento conservador, pelo contrário, o verdadeiro progresso deve ser conciliado com a permanência também, aqui o velho dito hegeliano do “superar conservando” ou “conservar superando”, a “aufheben” (suprassunção), discutida previamente neste capítulo. Por isso, o pensamento conservador não deve, nesse sentido, jamais ser compreendido como pensamento do passado, retrógrado e atrasado, mas, sim, reflexivo, cauteloso e prudente, e ainda, lento, gradual-processual e perfectível. É o reconhecimento da imperfeição humana que deve conscientizar o homem de que o progresso deve ser relacionado com um processo de tentativa e erro, responsável e cauto.

Para que algo mude, algo precisa ser mantido, conservado e preservado. Para que algo seja conservado, mantido ou preservado é preciso mudar, a saber, nos aspectos evolutivos ou naquilo que carece de aprimoramento moral e político dos indivíduos e das sociedades

humanas que, desde os primórdios, nos fazem conhecer seu desenvolvimento, tanto no que tange à moralidade quanto à techne.

Feitas as devidas exposições, desde a mais preliminar colocação da dialética de Hegel, o contratualismo burkeano e a menção aos dois princípios conservadores expostos por Kirk, é possível notar que há, na dialética de Hegel e em sua visão de Estado, um tom ou características bastante claras de representantes importantes do pensamento Conservador.

Seja do mais imediato ao mais mediado, seja do mais indeterminado ao absoluto, seja no campo das possibilidades daquilo que podemos conhecer ou no campo do agir ou fazer ético e político, parece inegável que a definição de contrato em Burke e a exposição de dois dos dez princípios conservadores em Kirk pressupõem um movimento dialético.

Assim, o pensamento conservador ou mentalidade conservadora compreende um movimento que respeita as conquistas históricas da humanidade, tendo em vista que um indivíduo pode equivocarse, contudo, há sabedoria na espécie humana que é capaz de legar à posteridade as instituições e os modos de vida úteis à sua preservação e seu aprimoramento sensato.

O contrato descrito por Burke segue a linha dialética temporal ao estabelecer um contrato de almas, ou seja, um contrato em que os vivos preservam a herança dos antepassados, buscando legá-la àqueles que ainda farão parte da sociedade um dia.

Nesse ínterim, dos dez princípios aventados por Kirk, dois se mostram profundamente alinhados ao movimento dialético e à “Sittlichkeit”, em Hegel, pois aderir aos costumes, à convenção e à continuidade, e ainda procurar conciliar permanência e mudança, significa observar, com cuidado, o movimento ocorrido a nível ético, político e

social. Parece correto inferir que uma mudança prudente só pode resultar de um processo cauteloso e reflexivo acerca dos costumes e das convenções adotadas por determinada comunidade política, seja ela grande, média ou pequena. Do mesmo modo, inversamente, parece que só é possível concordar que aquilo que deve ser conservado, deve merecer sê-lo, pois passou pelo teste do tempo e mostrou-se hábil e eficiente na boa condução da vida em sociedade, podendo, portanto, ser continuado.

Parece ser o caso, ao menos de forma singela que, - o pensamento de Hegel alinha-se ao pensamento conservador - ao apostarem um olhar cuidadoso ao movimento que deve ser feito em termos de entidade política, propõem certo tipo ou modelo de pacto o qual poderíamos, sem equívoco algum, chamar de *pacto de razoabilidade*.

Até aqui não dedicamos muito tempo a desenvolver o que, de fato, queremos significar por esses tais pactos de razoabilidade. No subcapítulo a seguir, procuraremos apresentar alguns pontos elementares o qual entendemos que os pactos de razoabilidade transitam entre consensos, acordos ou contratos e não se dão somente no campo da política, mas em diversas temáticas, como a ética, moral, linguagem, religião etc. Isso ficará mais evidente ao apresentarmos alguns pontos específicos no pensamento dos fundamentais desde Burke, incluindo, também, o sociólogo norte-americano Robert Nisbet.

Necessário também expor que, mesmo em linhas gerais, há uma determinada antropologia cujo conservadorismo demonstra natural aderência, que tende a um modo negativo de encarar essa natureza.

3.2.3 UMA ANTROPOLOGIA CONSERVADORA E OS PACTOS DE RAZOABILIDADE

O pensamento conservador, desde Burke, parece anuir a uma determinada forma de antropologia minimamente negativa. Esta antropologia tem lastro na percepção de que a natureza humana ou o estado natural é frágil. A natureza humana, aqui, é entendida numa chave de leitura semelhante ao modo de contratualistas, como Hobbes e Locke a compreendem: o primeiro concebe a natureza humana como egoísta e desejosa de satisfazer os próprios interesses – causando a guerra de todos contra todos, uma vez que se vive um medo constante de morte violenta –, daí afirmarem que, para Hobbes, o homem é mal em seu estado natural, ao passo que, para Locke, o ser humano tende a agir pelas paixões e pela parcialidade em seu estado natural, o que pode gerar conflitos em sociedade. Nesse sentido, veremos que o pensamento conservador não atribuirá grandes expectativas à natureza humana, procurando a preservação daquelas instituições que considera ter mantido a ordem e a paz até então.

Essa antropologia tem um viés negativo visto que, em lugar de depositar esperança na natureza do ser humano, faz opção inversa, prescrevendo a adoção de reservas quanto a essa natureza. Parte dessa reserva, quanto ao que esperar do estado de natureza humana, pode ser observado no trecho em que, segundo Burke (2014, p. 115):

Cada contrato de cada Estado particular é apenas uma cláusula no grande contrato primitivo da sociedade eterna, que liga as naturezas inferiores às superiores, conectando o mundo visível ao invisível, de acordo com um pacto fixo sancionado pelo inviolável juramento que mantém todas as naturezas morais e físicas em seus respectivos lugares. Essa lei não está sujeita à vontade dos que, por uma obrigação que os ultrapassa e que lhes é

infinitamente superior, são obrigados a submeter-lhe sua vontade. As corporações municipais desse reino não são moralmente livres para, conforme sua vontade e sobre suas especulações de uma melhora contingente, desmembrar por completo e rasgar em pedaços os liames de sua comunidade subordinada e dissolvê-la em um caos antissocial e incivil de princípios elementares desconexos.

Evidente que aqui, Burke está se referindo aos eventos da França revolucionária. Parece ser o caso afirmar que as administrações terrenas fazem e desfazem daquilo que bem entendem em relação aos assuntos políticos, sociais e morais, desconsiderando uma provável ordem perene. Burke estaria demonstrando sua pouca esperança na natureza humana, pois logo na sequência, afirma que, se formos intransigentes a respeito de melhoras contingentes, possivelmente, se cairia em um “caos antissocial e incivil, de princípios elementares e desconexos”. Claro que não podemos deixar de concordar que o excerto acima também se refere à parte em como Burke concebe o contrato social, que, aliás, conecta-se de modo relevante com o que queremos significar por pactos de razoabilidade. É preciso, sempre que se desejar produzir algum acordo, pacto ou consenso consultar a sabedoria da espécie, pois, apesar da imperfeição do indivíduo, há sabedoria na espécie, conforme propõe Kirk (2011). A observância que se deve ter para com o contrato da sociedade eterna mencionada pelo autor requer, por parte de todos aqueles que pertencem a certa pátria mãe, que respeite aquilo que foi consignado ao longo de extensos períodos, buscando preservar a ordem social, política e moral, aprimorando-as adequadamente e, aos poucos, para que nenhum retrocesso tenha lugar.

Essa antropologia negativa tende a aparecer em diversos pensadores conservadores de maneiras específicas. Por exemplo, ao discutir o

custo-benefício e o meio pelo qual se pode alcançar a liberdade, ao considerarmos sua obtenção em detrimento da teorização, ou seja, da abstração em relação à prática ou experiência, Scruton (2015, p. 52-53) diz:

[...] mesmo que descartemos como antiquadas todas as teorias que não colocam a ideia da liberdade no centro de sua visão – mesmo que façamos tudo isso, uma dose de pessimismo ainda irá nos persuadir de que aquela liberdade, por mais valiosa que seja por si só, não é uma benção da natureza, mas sim o resultado de um processo educacional, algo que temos que nos esforçar para adquirir por meio de disciplina e sacrifício. Por mais que essa pequena dose de pessimismo nunca está disponível nas mentes daqueles que abraçam a causa da “libertação” é uma questão que tem frequentemente perturbado as pessoas contemplativas, assim como perturbou Burke em suas *Reflexões sobre a Revolução na França*. Como as instituições da monarquia francesa foram destruídas uma a uma, e no seu lugar surgiu, em vez da libertação prometida pela Revolução, um terror sem precedentes que se expandiu rapidamente, não ocorreu aos jacobinos nenhum outro remédio se não o de decepar ainda mais cabeças. Cada traço de evidência de que a destruição da ordem acarretou também uma perda da liberdade foi interpretado no sentido oposto, como prova de que as coisas não tinham ido longe o suficiente.

Burke alerta para a reserva que devemos ter com a natureza humana, não depositando muita expectativa em melhoras contingentes, pois tudo pode degenerar em caos antissocial e em incivilidade. Diferentemente, Scruton (2015) apela a um chamado pessimismo que identificará aqueles que desejam empreender projetos de melhoria constante de otimistas inescrupulosos. Esse pessimismo evidencia-se de forma clara quando Scruton evocar os desastrosos

eventos do período do terror jacobino na França revolucionária, expondo uma natureza humana profundamente apta a causar o mal.

Com o horizonte de justificar adequadamente aquilo que os conservadores entendem como “natureza humana”, podemos observar, de forma atenta e fundamental, não somente o modo como articulam essa ideia, mas como relacionam esse contexto com um pensador que, costumeiramente, não se inclui na lista de pensadores do conservadorismo, devido a insistente, mas não sem razão, ligação de seu pensamento com o marxismo, progressismo e, de modo geral, com a esquerda – Hegel.

Conforme Scruton (2016, p. 181):

O negócio do conservadorismo não é corrigir a natureza humana ou moldá-la de acordo com alguma concepção ideal de um ser racional que faz escolhas. O conservadorismo tenta compreender como as sociedades funcionam e criar o espaço necessário para que sejam bem-sucedidas ao funcionar. O ponto de partida é a psicologia profunda da pessoa humana. Quem melhor apreendeu a sua filosofia fundamental foi Hegel, no livro *Fenomenologia do Espírito*, em que mostra como a autoconsciência e a liberdade surgem pelo aventurar-se do Eu rumo ao Outro; como as relações de conflito e de dominação são superadas pelo reconhecimento dos direitos e deveres mútuos, e como, no decorrer disso, o indivíduo conquista não somente a liberdade de agir, mas também adquire um sentido do próprio valor e do valor dos demais.

Crucial enfatizar este ponto, qual seja, conservadores não desejam moldar a natureza humana, somente adaptá-la ao funcionamento específico das diversas sociedades em que estejam inseridos. Ademais, relacionar Hegel e o pensamento conservador não é tarefa simplória, por isso, encaramos esse empreendimento no subcapítulo anterior.

De modo interessante, Scruton (2016) continua na sequência, afirmando que o processo por meio do qual os seres humanos adquirem a

própria liberdade, também auxilia na construção de vínculos afetivos, nas instituições da lei, do ensino e da política, não coisas que escolheríamos livremente, a partir de uma posição de distanciamento. Claramente aqui, há uma observação em tom crítico aos planejadores racionalistas que, à distância, creem ser possível inferir abstratamente sobre o funcionamento do âmbito da prática.

Ao adentrarmos a exposição de Oakeshott em *On being conservative* (1956) traduzido no Brasil em 2016, sob o título de *Conservadorismo*, apresenta sua preocupação com respeito a aspectos da natureza humana. Ao discorrer acerca disso, Oakeshott (2016, p. 136) afirma: “[...] uma predisposição típica de quem acredita ter algo a perder, algo que o tempo o ensinou a amar; um homem de certo modo rico em oportunidades de aproveitar a vida, mas nem tão rico assim que se permita dar-se ao luxo de ser indiferente à perda”. Assim, parte do modo de conceber a natureza humana, conforme boa parte dos conservadores – Oakeshott – que, no entanto, não é contraditório com outros pensadores aqui analisados, ocorre por um evidente e importante receio de que é bastante grande a possibilidade de se perderem aquelas coisas que se aprendeu a amar, coisas com as quais criamos vínculos afetivos, coisas que foram conquistadas, muitas vezes, a duras penas. Esse receio ou medo não surge gratuitamente, pois parece, novamente, decorrer de uma suspeita do ser humano consigo mesmo.

Ao inserirmos, agora, a discussão sobre o sentido da expressão “pactos de razoabilidade”, uma vez que é sobre ela que parte do nosso texto se propõe a debater, teremos expediente para observarmos brevemente que pactos ou contratos devem ser compreendidos como acordos, semelhantemente àquilo que se discute em teoria contratualista. No entanto, o enfoque aqui será outro, a saber, em uma sociedade

constituída, em um país ou Estado-nação já existente, mas que sofre com a divisão ideológica das pessoas. Neste caso, como seriam aqueles pactos ou acordos tácitos em que, independentemente de credo religioso ou pensamento político, os indivíduos tendem a entrar em consonância? Algum tipo de mentalidade ou pensamento poderia auxiliar na produção desse tipo de consenso, acordo ou pacto?

Por razoabilidade, queremos nos referir àquilo que não criaria grandes embates para ser aceito como algo merecedor de consenso quase que unânime. Utilizamos a palavra “quase”, justamente para não soarmos arrogantes, pois acreditamos que afirmar algo de forma categórica acerca de consensos unânimes não se consignaria uma discussão filosófica séria. Poderíamos, ainda, buscar associar o termo “razoabilidade” com aquilo que procura equilibrar os extremos. A cautela, a sagacidade e a prudência, tão admiradas e cultivadas segundo o que o pensamento conservador, vêm nos sendo proposto desde seu pai fundador, Edmund Burke. Ao enfatizarmos o termo prudência, parece não ser possível desconsiderarmos a forma como o clássico Aristóteles o concebe. Conforme Höffe (2008, p. 182): “[...] uma virtude intelectual com poder de conduzir a ação. Aristóteles a chama de *phronêsis*, que se traduz de preferência como ‘prudência’”. Também serão encontradas versões da tradução para a língua portuguesa que, no lugar de prudência, aparece a expressão “sabedoria prática”. Portanto, prudência ou sabedoria prática é, de acordo com o próprio Aristóteles (1991, p. 127): “[...] o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, [...] mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral”.

A razoabilidade aqui trabalhada convergiria para uma virtude prudencial, herdeira da tradição grega, pois ela derivaria já do pensamento

de Platão, não somente de Aristóteles. Conforme Kirk (2013, p. 255): “[...] a virtude da prudência, segundo Platão (427-347 a.C.) e Edmund Burke, é a virtude mais necessária ao estadista”. O estadista, então, é o indivíduo que, por excelência, tem a função de administrar os conflitos em sociedade, aquele, portanto, que deve auxiliar na produção dos pactos de razoabilidade.

Algo de natureza prudencial e relativa a essas formas de pactos foi afirmado, segundo o próprio Burke (2014, p. 118):

Somos tão tenazes quanto aos antigos métodos e modos da instituição eclesiástica, que poucas mudanças foram feitas desde os séculos XIV ou XV, fiéis que somos, nesse particular como em todos os demais, à nossa velha máxima de nunca desviarmos inteira ou repentinamente daquilo que é antigo. Julgamos que essas antigas instituições eram, em seu conjunto, favoráveis à moralidade e à disciplina e achávamos que era possível corrigi-las sem destruí-las. Acreditamos que os métodos tradicionais eram capazes de receber e melhorar e, acima de tudo, preservar as aquisições da ciência e da literatura, conforme fossem sucessivamente produzidas pelos ditames da Providência.

Fato essencial ao excerto em questão é observar atentamente o termo utilizado por Burke: o “antigo”. Antes da exposição deste importante termo, Burke enfatiza a questão da máxima de não se desviar “inteira” ou “repentinamente” daquilo que é antigo. O termo antigo não guarda, necessariamente, relação com aquilo que é velho ou ultrapassado. Por essa razão, nos afigura que Burke tenha afirmado que não deveríamos nos desviar total e rapidamente daquilo que conhecemos há um bom tempo para nos utilizarmos de linguagem similar. Fazendo expediente da ideia central de contrato aos moldes burkianos, podemos justificar aqui, o uso dos pactos de razoabilidade.

Os pactos de razoabilidade que intentamos debater neste texto ocorrem, justamente, no sentido em que o patrono do conservadorismo aponta, a saber, instituições perenes que, consideradas em conjunto, mostram-se “favoráveis” à “moralidade” e à “disciplina”, abrindo a possibilidade de correção, sem a necessidade de aniquilação dessas instituições. Parece-nos razoável concordar com o fato de que seja possível produzir pactos, acordos e consensos de modo a entendermos que, aquilo que temos a perder, é enorme, e que terrenos comuns devem ser buscados, porquanto, como indivíduos que partilham dos mesmos limites geográficos, seria prudente pacificarmos determinadas questões.

Acreditamos que o pensamento conservador radicado na vertente herdeira de Burke e de seus sucessores, teriam discussões bastante produtivas com os sociais-democratas, uma vez que ambas as linhas de pensamento buscam equilibrar as pautas defendidas por seus respectivos extremos. Ainda assim, parece razoavelmente possível que muitos leitores de obras conservadoras viessem adquirir alguma simpatia com esse pensamento. Pudemos observar, no entanto, que seus defensores não desejam a manutenção das tradições e daquilo que é estabelecido a qualquer custo, mas aceitam, de bom grado, mudanças lentas, graduais e racionais¹⁸. Essa assertiva é arriscada, apesar disso, nós a fizemos por acreditar que muitos parecem evitar a mentalidade ou o pensamento conservador por desconheçê-lo ou conhecê-lo apenas por meio de seu filtro ideológico e rotular – como retrógrado e afeito ao passado de forma irrestrita.

¹⁸ Utilizamos o termo racionais aqui no sentido mais próximo ao senso comum, a saber, uma mudança que tenha passado pelo escrutínio da opinião pública e tenha se mostrado de alguma forma aceitável para a grande maioria das pessoas. Também poderíamos entender o termo como aquilo que seguindo um raciocínio lógico indutivo, mostra-se altamente provável a ponta de ser aceito pela maioria das pessoas que participam daquela comunidade, daquela, cidade, estado ou país.

Em torno de pautas fundamentais, parece ser o caso, que o conservadorismo propõe pactos de razoabilidade, terrenos comuns que podem ser alcançados por meio de discussões que levam em conta o saber e a cultura estabelecidos e acumulados e o quanto todos poderiam perder se esse saber e cultura viessem a ser destruídos.

É razoável, por exemplo, propor ao indivíduo A e ao indivíduo B que analisem determinada questão e busquem chegar a um consenso, a um acordo ou a um terreno comum. Digamos que foi solicitado para esses dois indivíduos que pactuassem acerca do que seria mais desejável para sua comunidade ou sociedade, o seguinte questionamento: vocês acreditam que a melhor forma de mudar ou alterar um estado de coisas na sociedade em que vivemos é reconstruir tudo do zero ou reformar aqueles aspectos que se encontram carentes de melhoria? Se ambos tomassem algum tempo para reflexão e debatesses o que o questionamento coloca em jogo, possivelmente, buscariam na retrospectiva da história, exemplos dos tipos de alterações produzidas para cada tipo de ação tomada. Feito isto, o pensamento conservador parece que dispararia um alerta para o seguinte fato: quando se tentou reconstruir do zero o estado de coisas na sociedade, ficou claro que muitas coisas tornaram-se desastrosas, como a própria Revolução Francesa, que Burke tanto criticou por descartar tudo que estava relacionado às tradições, como não sendo elas dignas ou merecedoras de preservação.

Hipoteticamente, se pudéssemos perguntar a Robespierre, que, conhecendo a história até os dias atuais, mostrando ainda tudo que decorreu da revolução que ele próprio ajudou a levar a cabo, como sua própria morte na guilhotina, possivelmente ele se mostraria cético ou temente em promover essa mudança social. Vale lembrar que, apesar de se poder dizer que algo precisa ser tentado para saber se é recomendável

ou não, nem sempre isso seria o caso. Recordemo-nos, uma vez mais, das previsões feitas por Burke em torno do que ficou conhecido como o Período do Terror da Revolução Francesa, em que a menor das desconfianças acerca da lealdade de seus adeptos poderia acarretar em guilhotina sumária. Isto foi alertado pelo espírito treinado e perspicaz de Burke, em *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790).

Robert Alexander Nisbet (1913 – 1996) foi um sociólogo norte-americano e professor da Universidade da Califórnia e Berkeley. Possui algumas importantes obras das quais destacamos duas: *The quest for Community* (1953) e *Conservatism: dream and realidade* (1986). De maneira interessante, daremos preferência à primeira, uma vez que ela aborda temas fundamentais tratados aqui, como os valores da comunidade e seu eventual resgate de um universo de perda de sentido dessa entidade política. cada vez mais evidente, segundo a visão de Nisbet (1953).

Ao nos voltarmos aos pactos de razoabilidade e aos elementos que podem constitui-los, podemos encontrar aqui e acolá, nos pensadores até então suscitados, evidências que nos levam a afirmar que o pensamento ou a mentalidade conservadora auxiliam na promoção e no desenvolvimento de pactos ou acordos deste tipo.

Em 1953, Nisbet afirmará em seu livro, o qual propõe um resgate da comunidade, que os temores dos conservadores do século XIX é o mesmo dos estudiosos do homem nos dias de hoje, a saber, o individualismo, o secularismo e o sentimento de deslocamento social (NISBET, 1953). Aqui, cabe um questionamento: é possível dizer que algo dificultaria a produção de pactos de razoabilidade na sociedade seriam o individualismo e o desapego do senso de pertencimento, seja religioso ou étnico, e a desintegração social vivida pelo esfacelamento do sentido de comunidade outrora mais evidenciado?

De acordo com NISBET (1953, p. 1):

The widening concern with insecurity and disintegration is accompanied by a profound regard for the values of status, membership, and community. In every age there are certain key words which by their repetitive use and re-definition mark the distinctive channels of faith and thought. Such words have symbolic values which exert greater influence upon the nature and direction of men's thinking than the techniques used in the study or laboratory or the immediate empirical problems chosen for research.

Relativo a esse ponto, Nisbet parece conceber que a partir do século XIX o qual chamou de era do individualismo e do racionalismo, palavras como “indivíduo”, “mudança”, “progresso”, “razão” e “liberdade”, que não apenas notabilizadas por serem boas ferramentas linguísticas em livros, ensaios etc, mas, sobretudo, por seu valor simbólico nas convicções de um imenso número de homens, parece ter começado a perder sentido compartilhado (NISBET, 1953). É possível que esse partilhar de convicções comuns que, em parte, Burke se refere ao afirmar que a sociedade é uma comunidade de almas. Se partilharmos convicções comuns, ao nos depararmos com conceitos como os acima citados, imagens e símbolos borbulham como que evocados pelas ideias das quais derivam. Porém, o autor parece querer dizer que, a partir do século XIX, houve uma perda deste partilhar comum. As palavras deixaram de evocar os mesmos sentimentos de outrora, inviabilizando um senso de comunidade e, conseqüentemente, dificultando a promoção de pactos de razoabilidade, de terrenos comuns.

Por essa razão, ao se evocar a palavra democracia, seria fundamental que houvesse uma ideia, imagem ou símbolo trazido à mente a todo indivíduo pertencente a um país ou Estado-nação de natureza democrática. Tomemos aqui a seguinte imagem de regime democrático,

conforme discorremos em capítulos anteriores, regime cuja existência de instituições é fundamental como instrumento garantidor de participação efetiva dos cidadãos adultos que, fazendo uso do sistema de instituições, inviabilizaria a perpetuação no poder ou na administração pública, de maus políticos, não permitindo que tiranias tomem o poder subjugando o restante da população.

Se todos puderem evocar a imagem de regime democrático, conforme acabamos de descrever que corresponde aos modos como Robert Dahl e Popper concebem a democracia, poderemos encarar o pensamento ou a mentalidade conservadora como facilitador de acordos comuns. Uma vez que o conservadorismo trata da preservação, proteção e do aprimoramento das instituições estabelecidas, conhecidas e notoriamente eficientes, e democracia se refere a um regime composto por importantes instituições, parece ser possível inferir que, nesse caso, a mentalidade a viabilizar eficazmente a manutenção, proteção e aprimoramento das instituições democráticas, por entender sua importância na estabilidade social, seja a mentalidade conservadora.

4

O CONSERVADORISMO PÓS-BURKE: ELIOT, OAKESHOTT E KIRK

4.1 T. S. ELIOT: O DEFENSOR DAS COISAS PERMANENTES

4.1.1 ELIOT E AS COISAS PERMANENTES COMO A BUSCA DE UMA ORDEM MORAL

*Thomas Stearns Eliot (1888 – 1965)*¹ foi um dos mais respeitados poetas e ensaístas do último século, tendo sua obra frequentemente citada por críticos literários, filósofos e teólogos. Sua produção literária foi bastante versátil, passando da poesia para o teatro, pela crítica cultural e literária. Isso levou Eliot a receber o Nobel de Literatura em 1948 pela profunda contribuição feita no campo da poesia. Kirk costuma, em suas referências frequentes à Eliot, mencionar as chamadas “coisas permanentes”. Claro que aqui, podemos relacionar essas coisas permanentes como um apreço demonstrado por Eliot àquilo que reputava de estima e merecedora de zelo. Em Eliot perceberemos uma crítica contundente ao declínio vivido pela humanidade no século XX, sobretudo pelo fato de ele ter presenciado os horrores de duas grandes guerras mundiais, regimes totalitários no poder de grandes nações, como Alemanha e União Soviética e o vazio deixado pela devastação desses regimes e guerras.

Possivelmente, Eliot pode ser considerado o principal nome a desenvolver de maneira profícua aquilo que Burke chamara de imaginação moral, segundo nos informa Kirk (2011, p. 139):

¹ Para uma introdução à vida e obra de T. S. Eliot, recomendamos Russel Kirk (1956, 1971, 2011 e 2013). Kirk não foi simplesmente o principal biógrafo de Eliot, como também foi um amigo próximo.

[...] desde *Prufrock and Other Observations* [Prufrock e Outras Observações] até os ensaios publicados postumamente, Eliot trabalhara para renovar o “guarda-roupas da imaginação moral”, de modo que uma geração poderia se unir à outra – e com isso, para além do tédio e do horror, os homens poderiam perceber a glória.

Não é difícil estabelecermos a correlação entre a comunidade de almas do contrato de Burke e entre as palavras de Eliot, já que, facilmente, percebemos a preocupação com a conexão de uma geração com a outra. Soma-se a isso, o fato de haver uma imensa valorização pelo herdado, assim, uma geração só pode unir-se a outra quando há, de certa maneira, apreço e admiração por aqueles que vieram antes, que os precederam no tempo e no espaço os quais são legadas coisas, como por exemplo, valores e instituições importantes para a boa condução e correta manutenção da vida em sociedade. Conforme Kirk (2011, p. 140):

T. S. Eliot foi o principal defensor da imaginação moral no século XX. [...] A expressão é de Edmund Burke. Por ela, Burke queria indicar a capacidade de percepção ética que transpõe as barreiras da experiência privada e dos acontecimentos do momento – “especialmente”, como o dicionário a descreve, “as mais altas formas dessa capacidade praticadas na poesia e na arte”. A imaginação moral aspira apreender a justa ordem da alma e a justa ordem da comunidade. Foi o dom e a obsessão de Platão, Virgílio e Dante. Na retórica de Burke, o ser civilizado se distingue do selvagem por possuir imaginação moral, por “todas as ideias decorrentes disso, guardadas pelo guarda-roupa da imaginação moral, que vem do coração e que o entendimento ratifica como necessárias para dissimular os defeitos de nossa natureza nua e elevá-la à dignidade de nossa estima. Inferidas dos séculos de experiência humana, essas ideias de imaginação moral são novamente expressas de uma era para a outra. Portanto, é assim que os homens de literatura e humanidades de nosso século, cujos trabalhos parecem ter mais chances de perdurar, não são “novilinguistas”, mas portadores de um

padrão antigo, agitado pelos ventos modernos da doutrina: os nomes de Eliot, Frost, Faulkner, Waugh e Yeats devem bastar para dar a entender a variedade dessa imaginação moral na era moderna.

Novamente, a tarefa de fixar uma ponte entre tudo que temos apresentado até aqui e o pensamento de Eliot afigura-se de modo relativamente aparente. A leitura feita por Kirk é inequívoca neste tocante. Eliot, igualmente como outrora o intento de Platão, sobretudo na análise de Burke com a imaginação moral, busca compreender a ordem da alma e da comunidade. Lembremo-nos da expressão primeiramente utilizada por Burke, a de que a sociedade é um contrato que se traduz por meio de uma comunidade de almas. Sendo assim, nada mais importante e crucial do que apreender a justa ordem da alma e da comunidade. E é especialmente neste sentido que Kirk afirmará que: 1º) O conservador acredita que há uma ordem moral duradoura. Este é o primeiro de dez princípios elencados por Kirk para apresentar numa espécie de setlist, aquelas ideias que comporiam, de forma mais ou menos unívoca, o seu *intellectualis corporis*² de princípios gerais do conservadorismo, tomado ao longo do tempo.

O peso que Eliot atribui à denominada comunidade de almas como uma forma de supervalorizar a relação atemporal partilhada entre os vivos, os mortos e os que hão de vir a este mundo ficam patentes em seu pensamento. Conforme Eliot (1989, p. 39):

Nenhum poeta, nenhum artista tem sua significação completa sozinho. Seu significado e a apreciação que dele fazemos constituem a apreciação de sua relação com os poetas e artistas mortos. Não se pode estimá-lo em si; é preciso situá-lo, para contraste e comparação, entre os mortos. Entendo isso

² O corpo de ideias central a integrar determinada corrente ou linha de pensamento.

como um princípio de estética, não apenas histórica, mas no sentido crítico. É necessário que ele seja harmônico, coeso, e não unilateral; o que ocorre quando uma nova obra de arte aparece é, às vezes, o que ocorre simultaneamente com relação a todas as obras de arte que a precedem. Os monumentos existentes formam uma ordem ideal entre si, e esta só se modifica pelo aparecimento de uma nova (realmente nova) obra entre eles. A ordem existente é completa antes que a nova obra apareça; para que a ordem persista após a introdução da novidade, a *totalidade* da ordem existente deve ser, se jamais o foi sequer levemente, alterada: e desse modo as relações, proporções, valores de cada obra de arte rumo ao todo são reajustados; e aí reside a harmonia entre o antigo e o novo.

É inegável a familiaridade existente entre esta passagem de Eliot para se referir ao significado de um poeta e sua obra para o seu tempo e para a história como um todo, e a forma como Burke compreende a sociedade e o Estado como uma comunidade de almas, entre os vivos, os mortos e os que hão de nascer. Notamos, neste interregno, um movimento dialético claro. Não é apenas nas partes apartadas umas das outras, tampouco no todo (tomado genericamente) que reside a justa ordem das coisas, mas sim, num todo que contempla correta e adequadamente cada parte integrante. Como bem lembrado nas palavras de Kirk (2011, p. 506): “O que uma cultura totalmente nova, distinta do contínuo crescimento da tradição cultural, deverá ser, ninguém pode dizer; assim, tudo o que um amigo da cultura pode fazer é renovar e melhorar a cultura em que nasceu”.

Essa imaginação moral, ao abraçar a tradição, olha para a teologia, para a história e para as humanidades, em especial, em busca de indícios da natureza humana e das coisas permanentes. Por intermédio da imaginação moral, escapamos do solipsismo, ou seja, a ordem moral é percebida como sendo algo maior do que as circunstâncias de tempo e

da experiência privada (KIRK, 2011). Segundo Kirk (2011, p. 185): “[...] tornamo-nos cientes de nossa adesão como membros da comunidade das almas; aprendemos que a consciência e a racionalidade não começam com o eu ou com os contemporâneos”.

Disso, podemos extrair as seguintes conclusões, de certo modo, nada novas: a razão de um eu envaidecido ou da iluminação da razão contemporânea, ombreada, primeiramente pelo século das luzes (iluminismo), não é capaz de suplantiar tudo que o guarda-roupas da imaginação moral construiu e consagrou como irrefutável. A razão pura desprovida do arcabouço da experiência não passa de uma capacidade vazia.

Podemos encaminhar esse debate para o campo da cultura em que Eliot era um grande participante. De acordo com Eliot (2011, p. 140):

Meu último apelo é para os homens de letras da Europa, que têm uma responsabilidade especial pela preservação e pela transmissão de nossa cultura comum. Podemos defender visões políticas muito diferentes: nossa responsabilidade é preservar nossa cultura comum, sem a contaminação por influências políticas. Não é uma questão de sentimento: não importa tanto se gostamos uns dos outros, ou se elogiamos os escritos uns dos outros. O que importa é que deveríamos reconhecer nossa relação e mútua dependência. O que importa é nossa incapacidade, se não tivermos uns aos outros, de produzir aquelas obras supremas que marcam uma civilização superior. [...] podemos ao menos tentar salvar alguma coisa daqueles bens de que somos depositários comuns; o legado da Grécia, de Roma e de Israel – e o legado da Europa ao longo dos últimos 2 mil anos. Em um mundo que testemunhou tanta devastação material quanto o nosso [...].

Em *Notas para a definição de cultura* (1948), Eliot nos lembra, claramente, de bens que devem e merecem ser preservados. Algo que observamos no início deste capítulo, a saber, o período que contempla a

ocorrência de duas grandes guerras mundiais, pesa na obra de Eliot de maneira decisiva. A todo o momento, o autor nos lembra sobre a existência de divergências, e elas sempre existirão; embora não tenhamos grande apreço por nossos concidadãos, há uma missão comum: proteger e salvaguardar a herança cultural estabelecida ao longo de séculos a qual nos fez chegar ao patamar civilizacional de hoje, a despeito dos espíritos tirânicos e totalitarismos vivenciados.

Aqui, algo inequívoco afigura-se de forma clara. Segundo as recomendações de Eliot, teria de haver bens ou valores que, independentemente de lado político que as pessoas se encontrem ou do apreço que reservamos uns aos outros, deveríamos estabelecer pactos de razoabilidade, pois, a despeito de qualquer outra questão menor, há cultura, valores e bens herdados que foram sendo aperfeiçoados por tentativa e erro ao longo dos séculos que merecem nosso respeito e reverência. Não sem razão, que em *The conservative intellectual movement in America – since 1945* (1976), Nash afirma (2006, p. 308): “Hart's point of departure was "the habitually antagonistic, and sometimes even treasonous, relationship" of intellectuals "to their surrounding society". Deste modo, Eliot parece estar correto ao propor que, para além das convicções político-ideológicas em que os homens das letras possam vir a ter, e se entre eles há algum apreço, deveria existir terrenos comuns – nesse caso, a cultura construída e desenvolvida ao longo do tempo – que precisaria ser protegida indistintamente por todos. Poderíamos, a título de exemplo, corporificar aquela famosa imagem recorrente quando, em jogos de Copa do Mundo, todos se orgulham em usar camisetas com as cores da bandeira, todos se regozijam em cantar de peito estufado o hino nacional antes do início da partida. Porém, o cessar fogo que simboliza a união de todos sob uma bandeira, com o

pretexto de uma partida esportiva, não se expande para outros momentos da vida cotidiana.

Parece ser nesse sentido que Kirk (2020, p. 700) diz:

Todo esforço de Eliot foi assinalar um caminho de fuga da Terra Desolada, rumo à ordem na alma e na sociedade. “O conservadorismo é, com muita frequência, a conservação das coisas erradas”, escreveu T. S. Eliot em *The Idea of a Christian Society* [A Ideia de uma Sociedade Cristã]. “O liberalismo é o relaxamento da disciplina; a revolução, a negação das coisas permanentes”. O conservadorismo de Eliot não é a atitude do dragão Fafnir ao murmurar: “Deixe-me descansar – Isto é meu”.

Sem dúvida, Eliot não deixa de reconhecer que há, de fato, a possibilidade de existir pessoas que desejam conservar tradições, institutos, em suma, práticas que a grande maioria não considera apta ou aceitável à preservação. Exemplo disso seriam formas de preconceito e de discriminação cristalizadas que hoje são socialmente inaceitáveis. O conservadorismo que aqui discorreremos não se trata daquele impulso que deseja conservar pelo conservar, mas, sim, daquilo que desde Burke se deseja, isto é, preservar a ordem estabelecida, enquanto esta ordem lida adequadamente com os conflitos sociais e conduz corretamente a sociedade, sempre oportunizando espaço para a melhoria e o aprimoramento necessários.

Sem deixarmos de fazer a devida menção, em *A ideia de uma Sociedade Cristã* (1939), Eliot não visa defender uma sociedade religiosa em termos socio-políticos. Porém, no que diz respeito à sua preocupação quanto a uma visão cristã, vale ressaltar, conforme Eliot (2016, p. 46):

Tenho confiança de que o leitor compreenderá desde já que este livro não defende nenhuma “retomada religiosa” [...] contudo, que aquilo em que

estou interessado aqui não são as instituições espirituais em seus aspectos separados, mas sim a organização de valores e uma direção do pensamento religioso que deve inevitavelmente passar a uma crítica dos sistemas políticos e econômicos.

Portanto, o intento de Eliot aqui, não é empreender uma defesa fervorosa de uma sociedade pautada espiritualmente pelos dogmas do cristianismo, mas que os sistemas político e econômico passem pelo crivo de uma análise do pensamento cristão religioso, diferentemente de daquilo que se entende por sentimento religioso. Isso fica mais claro e estabelecido nas palavras de Eliot (2016, p. 48-49):

Não estou neste momento interessado quanto aos meios para fazer surgir uma sociedade cristã; não estou sequer fundamentalmente interessado em fazer com que ela pareça desejável; estou muito interessado, porém, em tornar claras suas diferenças com relação ao tipo de sociedade em que vivemos hoje. [...] O filósofo político do presente, mesmo quando ele próprio é um cristão, não costuma se preocupar com a possível estrutura de um Estado cristão. Ele está ocupado com a possibilidade de um Estado justo em geral, e quando não é adepto de um ou outro sistema secular, está inclinado a aceitar nosso presente sistema como devendo ser aperfeiçoado, porém não fundamentalmente alterado.

De fato, em nenhum outro pensador conservador anterior ou posterior a Eliot, a preocupação foi essa. No entanto, cumpre observarmos com a devida cautela que Eliot não visa uma defesa apaixonada de um Estado cristão, mas, sim, observar que um Estado pautado em valores cristãos no que tange a uma crítica dos sistemas político e econômico, seria uma alternativa mais interessante em relação ao que temos no momento. Isto fica patente, pois, conforme Eliot (2016, p. 51): “Aqui

estou interessado apenas secundariamente na vida do devoto cristão: meu interesse primário é em uma mudança em nossa atitude social”.

Um pouco adiante no texto, Eliot chama atenção para formas que, tanto o liberalismo quanto o conservadorismo podem ser repulsivos, colocando perguntas fundamentais a qualquer conservador que deseje o fomento de uma sociedade justa, ordenada e governada por instituições fortes e perenes. Segundo Eliot (2016, p. 56): “No sentido segundo o qual o liberalismo contrasta com o conservadorismo, ambos podem ser igualmente repulsivos: se o primeiro pode significar o caos, o segundo pode significar a fossilização”. Novamente, é fundamental reforçarmos a honestidade intelectual de Eliot ao reconhecer fragilidades em um conservadorismo que pode tender à inércia, ao imobilismo.

Ao fazer as perguntas: “O que deve ser destruído?” e “O que deve ser preservado?”, Eliot, curiosamente, afirmará que nem liberalismo, nem conservadorismo são capazes de nos guiar satisfatoriamente, talvez pensando no conservadorismo e no liberalismo reinante em seu tempo. No entanto, dando o exemplo da *Política* e da *Poética* de Aristóteles, como sendo obras que conseguiram captar sabedoria universal, Eliot apresenta um projeto. Para Eliot (2016, p. 57): “[...] o que quero dizer com uma filosofia política não é simplesmente a formulação consciente dos objetivos ideais de um povo, mas o substrato do temperamento coletivo, formas de comportamento e valores inconscientes que fornecem material para a formulação”. Em outra obra importante, *A política da prudência* (1993), Kirk faz uma lista de títulos conservadores a qualquer leitor interessado em compreender melhor essa mentalidade e seus artifícios. Neste ensejo, menciona como obra fundamental, *A ideia de uma sociedade cristã* de Eliot, considerando-o um livro sobre “a ordem civil e social” (KIRK, 2013).

É necessário, no entanto, ressaltar a diversidade do espírito de Eliot, em *O uso da poesia e o uso da crítica* (1932-33), pois aqui, ao explicar por que não oferecerá nenhuma definição de poesia, ele nos apresenta um lado conciliador com aquilo que merece proteção e conservação aliado à inovação. Esta nota se faz fundamental, pois não são poucos aqueles que insistem que o principal traço da mentalidade conservadora é ser retrógrado, atrasado ou hipervalorizar o passado a ponto de não querer qualquer mínima alteração ou mudança que seja. Parece-nos que, já neste ponto, isso possa estar claro ao leitor. Porém, por se tratar de grave e repetida acusação, se faz crucial reforçarmos a característica que concilia conservação com inovação constante, porém, prudente, como aspectos centrais à mentalidade conservadora.

Segundo Eliot (2015, p. 156):

É claro que a poesia não deve ser definida pelos seus usos. Se ela comemora uma ocasião pública, ou celebra um festival, ou decora um rito religioso, ou diverte uma multidão, tanto melhor. Ela pode efetuar revoluções na sensibilidade, tais como as que são periodicamente necessárias. Pode ajustar e romper as maneiras convencionais de percepção e avaliação que estão perpetuamente se formando, e fazer as pessoas verem o mundo de uma nova maneira, ou alguma nova parte dele.

É tarefa fundamental, nas páginas que compõem este texto – acreditar que a mentalidade conservadora compreende e opera, eficientemente, um regime democrático no que tange a protegê-lo, mantê-lo e aprimorá-lo, além de demonstrar, sempre que possível, a versatilidade característica dos pensadores que se enquadram no conservadorismo. Isso não poderia ser mais óbvio, uma vez que Eliot seguiu a recomendação dada outrora por Burke de que uma sociedade que se

pretenda conservar, deve ser conciliada com um princípio de inovação eficiente e racional.

Desse modo, é correto enfatizarmos que a mentalidade conservadora, geralmente demonstrada por todos os pensadores até aqui trabalhados, não exclui, de forma alguma, a necessidade de inovação ou de romper convenções elas quando forem necessárias. Por isso, conservar implica mudar. Conservação, neste contexto, requer alteração e aprimoramento, mesmo que lento e gradual.

4.1.2 A POESIA DE ELIOT E A SUTILEZA DE SUAS DENÚNCIAS

Dos diversos e importantes poemas de Eliot, discorreremos, detidamente, sobre dois deles: *Os homens ocios* (1925) e *A terra desolada* (1922). Os homens ocios do poema de Eliot, não eram somente os *Prufrocks*³, mas, também, os defensores do comunismo e do nazifascismo – ideólogos que, servindo-se do legado do racionalismo iluminista e do positivismo cientificista, desejavam expulsar Deus da história humana. Curiosamente, Hitler assume o comando do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães na mesma década em que Eliot publica *The hollow men*, e Josef Stalin, então secretário geral do Partido Comunista da União Soviética, expande cada vez mais a rede de campos de trabalhos forçados, os Gulags. O clamor levantado por Eliot se direcionaria para as classes instruídas e aos formadores de opinião, que se tornariam os corresponsáveis pelo fortalecimento dos regimes genocidas da era do totalitarismo (SOUTO).

A terra desolada é outro dos principais poemas de Eliot. Este longo poema que versa a respeito do vazio espiritual da geração que viveu nas

³ Referência ao poema *The Love Song of J. Alfred Prufrock*, de 1915.

trevas no período entre guerras, não poupa críticas ao abandono das coisas permanentes. Segundo consta, a poesia possuía sintaxe desconexa, linguagem enigmática, alusões mitológicas, fragmentos e citações de todas as épocas, de Virgílio a Shakespeare. Esses recursos estilísticos justificam-se porque, para Eliot, a poesia deve ser entendida, basicamente, como um “fenômeno de cultura”, como um processo capaz de trazer à tona do momento presente o conhecimento e as experiências espirituais acumuladas ao longo de tantos momentos *passados*”.

A *Terra Desolada* foi publicada, inicialmente, na revista *Criterion*⁵, fundada e dirigida por Eliot. Consciente da complexidade da obra, ele elaboraria, posteriormente, sete páginas de explicações e referências, um mapa que acreditava ser importante para a compreensão de seu poema. Os versos foram consumidos vorazmente pelos escritores da época, causando profundo impacto principalmente no grupo da geração perdida de Gertrude Stein (1874-1946), Ernest Hemingway (1899-1961) e Francis Scott Fitzgerald (1896-1940).

Tanto nas obras críticas literárias, como em seus poemas, Eliot alerta para as ditas coisas permanentes, entendendo o potencial destrutivo contido nos arroubos revolucionários e totalitários da natureza humana.

Segundo Kirk (2020, p. 704):

Tanto quanto qualquer homem de seu tempo, T. S. Eliot anteviu a destruição da ordem, e trabalhou para evitar a ruína total. [...] Até o fim dos tempos, Eliot sabia, os leões precisariam de carcereiros e a fé encontraria mártires. Ao longo de todos os escritos de Eliot perpassa a ideia de uma comunidade

⁴ Cf. SOUTO, Bernardo. *Importância e legado de T. S. Eliot*. Disponível em: <<https://portalconservador.com/importancia-e-legado-de-t-s-eliot/>>. Acesso em 13/01/2022.

⁵ Revista fundada pelo próprio Eliot, que esteve em atividade entre os anos de 1922 e 1939.

de almas: um elo de amor e dever a unir todos os vivos, e também todos os que nos precederam e todos que nos seguirão nesse momento do tempo.

Entendemos que, embora não encontremos expediente para discorrer acerca de trechos decisivos dos poemas de Eliot, o que dissemos até aqui faz a devida reverência a seu pensamento. Quando seus poemas e suas críticas literárias são comparados, a diferença se dá apenas na forma, pois o conteúdo continua sendo a preocupação central da vida de Eliot, a saber, a perda gradual daqueles valores fundamentais que sustentaram a fina camada de civilidade da existência humana e as coisas permanentes que os sistemas totalitários do século XX trataram de destruir sem qualquer pudor. Por outro lado, de modo semelhante, Kirk faz alusão à comunidade de almas de Burke ao mencionar tal elo de amor e dever que uniria vivos, mortos e futuros viventes. Não podemos, no entanto, destacar que a observação de Kirk de que Eliot teria antevisto a destruição da ordem por conta do que presenciou, aproxima-se, e muito da previsão realizada por Burke sobre a França revolucionária.

4.2 MICHAEL OAKESHOTT: O DENUNCIANTE DO RACIONALISMO POLÍTICO

4.2.1 CETICISMO E FÉ POLÍTICA

Michael Oakeshott (1901 – 1990), pensador e historiador das ideias inglês, dedicou tempo e energia para denunciar o danoso *racionalismo político*⁶, buscando enfatizar o caráter intrínseco da postura conservadora. Recorrentemente, o autor apela à observância que devemos ter

⁶ Oakeshott está querendo referir, ao criticar o “racionalismo político”, aquele tipo de pensamento inequivocamente desconectado da realidade, que não possui relação com o concreto. Assim, Oakeshott entende o racionalismo político como sendo, simplesmente, um raciocínio abstrato no campo da política, o considerando algo muito perigoso por entender guardar muito pouca relação com a realidade mesma, com a práxis.

para com o familiar, com aquilo que é próximo e com aquilo que é possível. Como usualmente ocorre no pensamento conservador, Oakeshott rejeitava qualquer tipo de desenvolvimento histórico racional, como apontavam pensadores como Marx, por exemplo, que viam a história numa perspectiva materialista-dialética. Nesta direção, ao comentar a visão de *Voegelin*⁷, de um antirracionalismo na história, que Fawcett afirma (2020, p. 311): “Knowledge of the past required not the finding and confirming of causal laws; rather, it required imaginative understanding with how people thought about and symbolized their historical experience. Collingwood and Oakeshott would have agreed”. Dizer que a compreensão imaginativa de como as pessoas pensam e simbolizam sua história, significa dizer que, para além da procura de princípios abstratos que guiarão a história dos povos, é mais válido compreender sua forma de pensar e seus símbolos. Isso foi apreciado no pensamento de Nisbet que afirma, sem reservas, que determinados conceitos que outrora evocavam imagens comuns aos homens, não o fazem mais.

De acordo com Smith (1996, p. 591): “Oakeshott's searching scepticism has made him one of the least ideologically-fettered and most original political thinkers of the twentieth century”. Esta passagem pode dissolver qualquer dúvida relativa ao carácter anti-ideológico os quais conservadores tendem a se autoproclamar. Aqui jaz uma afirmação interessante, a de que o tipo de ceticismo professado por Oakeshott o teria levado a ser o pensador político do século XX menos preso ideologicamente.

⁷ Eric Voegelin (1901 – 1985) foi professor de filosofia política na Universidade de Viena, o mesmo lugar em que se formou. Em 1938, por conta do avanço nazista, tiveram de fugir de Viena.

Trará grande benefício para nossa discussão retomar, acuradamente, o que se quer dizer e o que se entende por conservador e conservadorismo. Ao trazermos para o debate o ceticismo, que é o componente fundamental da visão conservadora, não podemos deixar de esclarecer que, ao passo que o conservador observa determinado ceticismo quanto àquilo que o ser humano consegue promover em termos de aprimoramento moral, social e político, por outro lado, o *liberal*⁸ ou “progressista” crê, profundamente, na capacidade de aperfeiçoamento da natureza humana rumo a uma sociedade ou a um Estado perfeito, e nesse sentido, Oakeshott se mantém coerente com a tradição conservadora de pensamento, pois repudia, veementemente, a intromissão excessiva do pensamento metafísico, do racionalismo em questões práticas, conforme veremos. Segundo Fawcett (2020, p. 390):

Scruton sought to draw out Oakeshott’s cross-party intimations about limited social knowledge and the character of political allegiance, turning them to openly conservative purpose. [...] Authority, institutions, and allegiance formed, for Scruton, an interlocking core of requirements for order in society. To preserve and hand on social order was for Scruton the overriding political task. The requirements worked together in chain: without authority, no order; without institutions, nothing with which authority could make its demands and save itself from arbitrariness; without

⁸ É de extrema importância diferenciar os usos existentes para a palavra “liberal”. O termo *liberal*, como compreendido em seu sentido clássico, não deve ser confundido com liberal-progressista (liberal na tradição norte-americana). O Liberal, em sentido clássico, compreende aquela tradição de pensadores como John Locke e Adam Smith, pais do Liberalismo político e econômico. Essa visão compreende a defesa das liberdades individuais, econômicas e o respeito à propriedade privada. Boa parte dos liberais clássicos vê com muita simpatia a mentalidade conservadora. Por outro lado, a tradição liberal norte-americana cujo termo “liberal” é traduzido para o português por “progressista”, compreende aquela visão de que é possível, mediante a criação de leis e regulamentações, moldar a natureza humana e buscar um Estado em que as injustiças sociais serão plenamente corrigidas e todos viveremos num paraíso terreno. A visão progressista acredita que seja possível o aperfeiçoamento do Estado e da natureza humana por meio de leis as quais seriam os únicos modos para isso. Ao passo que o termo liberal, em sentido clássico, é tradicionalmente colocado no espectro político da chamada “Direita”, o liberal em sentido progressista norte-americano é colocado no espectro da “Esquerda”.

allegiance, no institutions, for institutions required not prudent acquiescence but an unreflecting acceptance that Scruton spoke of as awe or piety.

Esta é, sem dúvida, uma referência fundamental acerca da conclusão de Scruton, da parte central do arcabouço filosófico de Oakeshott, uma vez que suas afirmações têm inspiração na perspectiva para além dos partidos que este tinha.

Sem dúvida, a insistente recomendação oferecida por Oakeshott no que tange evitar o racionalismo na política e preservar a ordem social estabelecida, tinha profunda relação com aquilo que Kirk denominou de melhorismo, ou seja, a crença em um aperfeiçoamento ilimitado. Porém, esse desejado aperfeiçoamento revela, de alguma forma, uma insatisfação profunda, infundada, na maioria das vezes, dentro do pensamento conservador, uma vez que o aprimoramento proposto desconsidera toda e qualquer conquista histórica alcançada, ansiando, boa parte das vezes, pela mudança unicamente pelo novo. Obviamente, a crença em um aperfeiçoamento infinito na natureza humana causa certo receio no indivíduo de mentalidade conservadora. A premissa básica do pensamento conservador é justamente a recusa de que se possa moldar a natureza do ser humano e aperfeiçoá-lo até que não haja mais necessidade.

Segundo Thomas Sowell (2011, p. 99): “A rough summary of the vision of the political left today is that of collective decision-making through government, direct toward – at least rationalized by – the goal of reducing economic and social inequalities”.⁹

⁹ Tradução livre: “Um resumo aproximado da visão da esquerda política hoje é a da tomada de decisão coletiva por meio do governo, direcionada - pelo menos racionalizada - com o objetivo de reduzir as desigualdades econômicas e sociais”. Cf. SOWELL, Thomas. **Intellectuals and Society**. Revised and Enlarged edition. New York: Basic Books, 2011, p. 99.

A definição de Sowell é muito clara e objetiva quanto ao papel que o pensamento progressista impõe ao Estado, o de reduzir as desigualdades econômicas e sociais existentes. E isso só é possível por meio de políticas progressistas ou esperançosas que buscam, mediante a criação de legislações, a construção de uma sociedade perfeita.

Por isso, justamente no sentido de relacionar ceticismo e antirracionalismo que, de acordo com Fuller (2018, p. 16): “O ‘ceticismo’ em questão acha a experiência humana tão vasta e complexa que nenhum plano para ordenar e reconstruir as atividades humanas poderia ter sucesso”. O receio demonstrado com respeito a projeções acerca do futuro é uma tônica no pensamento conservador. A mentalidade conservadora mostra-se profundamente em dúvida com a capacidade do ser humano colocar em prática projetos idealizados.

Tendo em vista os aspectos observados, é justo anuir que alguns dos principais elementos a compor a perspectiva conservadora é o ceticismo e o antirracionalismo político.

O conservador observa, com muitas ressalvas, os projetos utópicos de sociedade, prefere mudanças ou progressos lentos e graduais de modo a não prejudicar as conquistas históricas da humanidade. Opta por reformas pontuais e cuidadosas, em detrimento de projetos revolucionários. Conforme Fawcett (2020, p. 296):

Michael Oakeshott added second-order thoughts about the style of political action to be preferred. His "anti-rationalist" pleas for intellectual quiet and political modesty were taken by some (in non-Oakeshottian spirit) to epitomize a genuine conservatism and by others, topically, as a gloved polemic against left-liberal social reform. A different reading of Oakeshott would put him squarely in no partisan box but hear him as calling for moderation

against zealotry, system-think, and extremism, whatever their stripe, which Oakeshott had seen much of during the 1920s to 1940s.

É fundamental notar que Fawcett adverte que aqueles que olham de forma benevolente para as recomendações antirracionalistas e céticas de Oakeshott, não deveriam enquadrá-lo em alguma bandeira ideologia. As defesas enfáticas de pensar de maneira antirracionalista e de aconselhar a prudência se deram, justamente, por aquilo que ele teria presenciado entre os anos 1920 e 1940.

Ainda na direção do antirracionalismo e do legado deixados por Oakeshott e Burke para Kirk, Fawcett (2020, p. 391) diz:

Historically, Scruton's picture was of cosmopolitan parentage. It stood in the line of descent from Oakeshott and Burke. In denying politics aims besides preserving social order, or "establishment", Scruton echoed Oakeshott's proscription of "rationalism" in politics. In linking custom to "costume", Scruton adopted Burke's metaphor of social norms as clothes for our animal being.

Interessantemente, Fawcett (2020) enfatiza o caráter do antirracionalismo político feito por Oakeshott, indicando que Scruton, da mesma forma que Oakeshott, manteve uma recomendação política central em seu pensamento, a saber, o de que a ordem política tem a função principal de manter e de preservar a ordem social, aquilo que está estabelecido.

Uma vez mais é reforçada a ideia de um antirracionalismo e o desejo de conservar a ordem social ou o que foi estabelecido. Fawcett (2020) atribui esse mérito como sendo transmitido de Burke para Oakeshott chegando a Scruton, sendo este o continuador direto desta mentalidade. Isso reforça a ideia de como, na percepção de notáveis

nomes do conservadorismo, o racionalismo na política sempre foi uma das teses principais de luta. Tanto é o caso que Nash (2006) comenta a preocupação que rondava o então conselheiro dos presidentes Kennedy e Johnson, Richard Goodwin, na década de 1960, mais precisamente no ano de 1967, que teria lamentado o crescimento do poder federal sobre o indivíduo. Ocorre que, de maneira simples, acreditou-se que um planejamento racional, de cima para baixo, poderia resolver os problemas da ordem social vigente. Neste sentido, Nash (2006, p. 336) menciona: “By the end of the decade, expressions of disenchantment with what Michael Oakeshott called “rationalism in politics” seemed almost commonplace”. Já ao final da década de 1960, portanto, tornou-se lugar comum desacreditar em políticas racionalistas. Contudo, esses pensamentos ou tendências parecem ser cíclicos, ou nunca, de fato, o ideário político-partidário foi abandonado, uma vez que o século XX inteiro foi recheado de experiências racionalistas na política.

Archer (1979) acredita que aquilo que Oakeshott denominou de racionalismo na coleção de ensaios da obra de 1962, *Rationalism in Politics*, não representam um ataque ao pensamento racional ou um apelo à irracionalidade, pois sua preocupação é justamente o pensamento racionalista, portanto, relativo à abstração separada ou desvinculada de qualquer experiência. É importante que se reforce esse ponto. Oakeshott vê o racionalismo como inimigo, sobretudo, porque, conforme Archer (1979, p. 153): “The rationalist believes that he can understand all the mechanics of society and organize our lives accordingly. Rationalists believe in “certainty”, “perfection”, “uniformity,” and do not recognize change unless it is self-consciously induced”.

No capítulo acerca da democracia e seus pensadores, tivemos a oportunidade de nos debruçar sobre alguns nomes importantes dos

quais destacamos dois – Robert Dahl e Karl Popper. Dahl nos deixou a ideia de democracia como Poliarquia, ou seja, um modelo de democracia que, cimentado em sociedades de larga escala, como países ou Estados-nação, necessitam de uma série de institutos que venham a garantir a efetiva e razoável participação de todos os cidadãos adultos no processo político de modo a manter a ordem. Por outro lado, também discorremos sobre a ideia de democracia apresentada por Popper, em que a democracia se mostra, não simplesmente como um regime político, mas como uma instituição capaz de expurgar do poder maus governantes, bem como suas instituições se propõem a evitar que tiranos tomem à força o poder. Dahl e Popper convergem de maneira singular para um ponto central: a importância fundamental das instituições no fomento de uma democracia saudável e inclusiva, de modo a inviabilizar qualquer arroubo autoritário no poder.

Parece que aquilo que Archer (1979) afirma acima sobre Oakeshott, compatibiliza-se efetivamente com o modo como Dahl e Popper entendem ser o papel do regime democrático. Contudo, o pensamento conservador aconselhará justamente na via contrária da certeza, da perfeição, da uniformidade. Os seres humanos são imperfeitos, então, carentes de aprimoramento constante. Os indivíduos são diversos por sua própria constituição, portanto, procurar uniformidade é o mesmo que colocar todos na mesma fôrma, sem reconhecer a riqueza da diversidade humana existente. Não é possível alcançar certeza acerca de assuntos do universo empírico, e é exatamente nessa busca que se crê que os indivíduos são aptos a compreender toda a mecânica e o funcionamento da sociedade.

De maneira peculiar, Archer (1979) afirmará algo que nos interessa. O ataque de Oakeshott ao racionalismo não é total e irrestrito, mas

apenas àqueles racionalistas que acreditam que o conhecimento técnico é o conhecimento completo das coisas. Apresentar essa nota é fundamental, pois nem todos os críticos ou leitores de Oakeshott parecem ter captado corretamente sua visão acerca do racionalismo, como fez Archer e tantos outros. Isso fica evidente quando, no início de seu artigo, Harwell Wells (1994) menciona, algumas vezes, que Oakeshott fez uma crítica à *racionalidade*¹⁰. O termo racionalidade refere-se à capacidade humana do uso da razão, por esse motivo, a corrente de pensamento que acredita que o conhecimento tem origem na razão e não na experiência ficou conhecida como “racionalista” ou “racionalismo”. Desse modo, não é adequado o uso da palavra racionalidade, uma vez que seu sentido não se aproxima da ideia de racionalismo ou racionalista.

Por outro lado, é necessário reconhecer que Wells (1994) acerta na análise quando afirma que é preciso entender, primeiramente, o texto *Experience and its modes* (1933) para entender o pensamento pós-guerra de Oakeshott a fim de compreender as motivações de ele ter se tornado um pensador de cunho conservador, pois é nesse texto que aparecem observações de Oakeshott que enfatizam a importância do papel da experiência, não apenas de tipo metodológico-científico, mas em suas várias formas.

Conforme o próprio Oakeshott nos faz saber, desde a modernidade, os polos em que a política europeia tem gravitado – e poderíamos estender essa análise a boa parte do mundo ocidental – é entre a política da fé e a política do ceticismo. Na primeira, acredita-se de forma otimista na capacidade da razão em empreender melhorias ininterruptas no arranjo social e político, por outro lado, na última, não se nutrem

¹⁰ O termo utilizado em língua inglesa é “rationality”.

grandes esperanças na capacidade de aperfeiçoamento, preferindo uma moldura política em que o poder seja esvaziado, permitindo maior protagonismo nos diversos agentes sociais, não apenas na política ou no Estado. Para Oakeshott, então, em *A política da fé e a política do ceticismo* (2018), o político possui sempre determinado campo de visão e certa variedade de oportunidades; o que ele pode contemplar, desejar ou tentar está sujeito aos limites históricos de cada situação. Essa é uma perspectiva bastante clara da visão cética e contrária ao racionalismo político, pois os limites da ação política estão circunscritos aos limites históricos. Não se pode transcender o prisma histórico em troca da tentativa de um ajuste ou de um cálculo racional que possa trazer perfeição, desconsiderando todos os avanços e melhorias conquistados ao longo da trajetória humana.

Em *Conservadorismo* (2016), coletânea traduzida para o português que reúne três artigos importantíssimos de Oakeshott – *Rationalism in politics* (1947), *The masses in representative democracy* (1961) e *On being conservative* (1956) – o autor nos apresenta de forma ostensiva sua percepção em torno do racionalismo político e dos racionalistas políticos. Acerca do racionalista político, Oakeshott (2016, p. 16-17) diz:

No fundo ele defende (ele sempre defende alguma coisa) a independência da mente em todas as ocasiões, ou seja, o pensamento livre de obrigações perante qualquer autoridade, exceto a autoridade da “razão”. As circunstâncias do mundo moderno o deixaram belicoso: ele é o inimigo da autoridade, do preconceito, do meramente tradicional, costumeiro ou habitual. Sua mentalidade é ao mesmo tempo cética e otimista: cética porque não há nenhuma opinião, hábito, crença, nada tão bem enraizado ou aceito de corpo e alma que ele não hesite em questionar ou julgar sob o prisma do que chama de “razão”; otimista porque o racionalista nunca duvida do poder de sua “razão” (quando devidamente aplicada) para determinar o valor de

alguma coisa, a verdade de uma opinião ou a propriedade de determinada ação.

Difícil acrescentar elementos extras depois de Oakeshott se propor a analisar tão cuidadosamente o que compõe o pensamento racionalista. Porém, sua abrangência não para aqui. Conforme Oakeshott (2016, p. 17): “Para ele é difícil acreditar que qualquer um que pense de maneira honesta e clara não venha a pensar como ele”. Aqui parece emergir um problema bastante presente deste nosso tempo: a intolerância com o pluralismo de ideias. De fato, essa afirmação se concretiza uma vez que sabemos o que acontecia com aqueles que pensavam diferente, por exemplo, no comunismo soviético, pois eram enviados aos campos de trabalhos forçados na Sibéria (os Gulags).

Não precisamos ir tão longe. Se tomarmos como exemplo qualquer discussão entre duas ou mais pessoas em que uma defende uma visão política de sociedade ideal e outra esteja defendendo uma visão cética, antirracionalista e conservadora em termos políticos e de sociedade, não raras vezes aquele tende a condenar este por não coadunar com seu projeto político-social ou com sua visão de como o mundo deve funcionar. Essas pessoas não entendem como é possível alguém discordar de suas ideias, sendo elas tão benevolentes e generosas. Seria plausível passarmos um bom tempo apresentação a visão de Oakeshott em torno do ser racionalista em política e das consequências do racionalismo em política e sociedade. Porém, nos contentemos com a síntese. De acordo com Oakeshott (2016, p. 17-18):

Ele não negligencia a experiência, mas frequentemente aparenta assim o fazer por insistir sempre que é sua experiência que conta (a ideia de que tudo tem que recomeçar do zero) por causa da rapidez com que ele reduz o

emaranhado e a variedade de experiências a um conjunto de princípios, os quais eventualmente vai atacar ou defender mediante bases racionais. Ele não leva em conta o acúmulo da experiência, somente da prontidão da experiência quando esta foi convertida em uma fórmula: o passado é para ele somente um obstáculo. Ele não dispõe da capacidade negativa (a qual Keats atribuiu a Shakespeare), o poder de aceitar os mistérios e as incertezas da experiência, livre da irritante busca por ordem e distinção.

Curiosamente, apesar de não negligenciar a experiência, Oakeshott não a utiliza com nenhum tipo de finalidade positiva, exceto para fins racionalistas e individuais. Portanto, se o caso for a validação de uma tese ou a experiência mais imediata, despida de qualquer carga atemporal, de tentativa e erro e da experiência acumulada ao longo do tempo, daí teremos a salvaguarda do racionalista.

A partir do estabelecimento de que na maioria dos textos de Oakeshott é observado, de forma recorrente, uma recusa inequívoca à permissão irrestrita do uso da razão em questões concernentes à prática, parece ser possível inferir que qualquer pacto de razoabilidade que venha a ser firmado ou qualquer forma de manutenção ou preservação da democracia como regime estabelecido, só poderia ser viabilizado pelo uso restringido da razão, possibilitando maior escopo ao papel da experiência e das vivências históricas pontuais.

4.3 RUSSEL KIRK: O MAIOR INTÉRPRETE DO PENSAMENTO DE BURKE E SEU CONTINUADOR

4.3.1 KIRK: O LEITOR E ORGANIZADOR DO PENSAMENTO CONSERVADOR ANGLO-AMERICANO

Importante nome do pensamento conservador, Russel Kirk (1918 – 1994) afirmou categoricamente que (2013, p. 98): “Ser ‘prudente’

significa ser judicioso, cauto, sagaz. [...] no estadista, a prudência é a primeira das virtudes. Um estadista prudente é aquele que olha antes de se lançar; que tem visão de longo alcance, que sabe que a política é a arte do possível.” É crucial para esse debate ressaltar o trecho final da citação, de “[...] que a política é a arte do possível”, ou seja, a política está no campo das coisas que são factíveis em prejuízo de uma política como arte da imaginação ou da utopia. Kirk dispôs de Dez Princípios Conservadores os quais admite não serem eles inquestionáveis, ser de caráter conclusivo ou que não se possa diferir de um autor para outro. Kirk nos oferece tais princípios como forma de delinear, minimamente, o caráter da mentalidade conservadora. No entanto, antes de expormos os princípios elencados em *A política da prudência*, é interessante que se possa dispor de algum espaço para apresentar a primeira vez em que Kirk discorreu acerca desses princípios, que não eram dez, mas seis princípios em sua lista primeira ou original da obra de 1953, *The Conservative Mind*. Esta obra, inclusive, é considerada um dos grandes pilares do pensamento conservador norte-americano.

Em *A mentalidade conservadora* contam-se os seguintes princípios, conforme Kirk (2020, p. 86 – 87):

- 1) Crença em uma ordem transcendente, ou em um corpo de leis naturais, que rege a sociedade, bem como a consciência. Problemas políticos, no fundo, são problemas morais e religiosos. Uma racionalidade limitada, que Samuel Taylor Coleridge chamou de Entendimento, não pode, por si, satisfazer as necessidades humanas. “Todo Tory é um realista”, diz Keith Feiling (1884-1977): “sabe que há grandes forças no Céu e na Terra que a filosofia dos homens não pode sondar ou penetrar”. A verdadeira política é a arte de perceber e aplicar a Justiça que deve preponderar em uma comunidade de almas.
- 2) Afeição pela prolífera diversidade e mistério da existência humana, em oposição à uniformidade limitadora, ao igualitarismo e aos

propósitos utilitaristas da maioria dos sistemas radicais; os conservadores resistem ao que Robert Graves chama de “Logicalismo” na sociedade. Tal predisposição foi chamada de “conservadorismo de prazer” – um senso de que a vida vale a pena ser vivida. Segundo Walter Bagehot (1826-1877), “a fonte adequada de um conservadorismo vibrante”; 3) Convicção de que a sociedade civilizada requer ordens e classes, oposta à noção de uma “sociedade sem classes”. Com razão, os conservadores muitas vezes são chamados de “o partido da ordem”. Se as distinções naturais entre os homens forem eliminadas, oligarcas preencherão esse vazio. A igualdade definitiva no julgamento divino e a igualdade perante a lei são reconhecidas pelos conservadores; mas igualdade de condição, acreditam, significa uma igualdade na servidão e no tédio; 4) Crença de que liberdade e propriedade estão estreitamente ligadas: separemos a propriedade da posse privada, e o Leviatã se tornará o mestre absoluto. Igualdade econômica, defendem, não é progresso econômico; 5) Fé no uso consagrado e desconfiança dos “sofistas, calculistas e economistas” que reconstruirão a sociedade com base em projetos abstratos. O costume, a convenção e os antigos usos consagrados são freios tanto para o impulso anárquico do homem quanto para a avidez do inovador pelo poder; 6) Reconhecimento de que a mudança pode não ser uma reforma salutar: a inovação impetuosa pode ser uma conflagração destruidora, em vez da tocha do progresso. A sociedade deve se modificar, pois a mudança prudente é o meio da preservação social; no entanto, um estadista, em seus planos, deve levar em conta a Providência, e a maior virtude de um estadista, segundo Platão (427-347 a.C.) e Edmund Burke, é a prudência ¹¹.

Os princípios conservadores acima citados são revistos e ampliados, conforme Kirk (2013). 1º) o conservador acredita que há uma ordem moral duradoura; 2º) o conservador adere aos costumes, à convenção e

¹¹ Cf. KIRK, Russel. **Conservative mind – From Burke to Eliot**. Washington, D.C.: Regnery Publishing; 7th Seventh Edition, 2001, p. 8-9. Estes são os seis princípios elencados por Kirk em *A mente conservadora (The conservative mind)*, obra publicada no ano de 1953. Esses princípios foram repensados e expandidos em *A política da prudência (The politics of prudence)* de 1993.

à continuidade; 3º) os conservadores acreditam no que se pode chamar de princípio da consagração pelo uso; 4º) os conservadores são guiados pelo princípio da prudência; 5º) os conservadores prestam atenção ao princípio da variedade; 6º) os conservadores são disciplinados pelo princípio de imperfectibilidade; 7º) os conservadores estão convencidos de que a liberdade e a propriedade estão intimamente ligadas; 8º) os conservadores defendem comunidades voluntárias da mesma forma que se opõem a um coletivismo involuntário; 9º) o conservador vê a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas e 10º) o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa.

É fundamental observar que os princípios, não apenas foram ampliados, mas seus lugares foram alterados.

Os dez princípios correspondem, especificamente, às concepções de natureza humana, ao pacto ou contrato social e ao Estado que, de modo geral, os conservadores possuem. Acreditar numa ordem moral duradoura é o mesmo que crer em “assim como a natureza humana é constante, as verdades da moral são *permanentes*”.¹² Aderir aos costumes, à convenção e à continuidade significa dizer que quando os conservadores defendem os costumes, a convenção e a continuidade, eles os fazem por preferirem conviver com o mal que conhecem ao mal que não conhecem¹³. O princípio da consagração pelo uso, nada mais é que a anuência dada à moral, à política ou ao gosto pela sabedoria antiga pelo dos antepassados, pois há sabedoria na espécie humana, apesar de

¹² Cf. KIRK, Russel. **A Política da Prudência**. Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 105.

¹³ *Ibid.*, p. 106.

qualquer mesquinho raciocínio individual¹⁴. Ser guiado pelo princípio da prudência é ser guiado por aquela que, segundo Burke, concordando com Platão, era a maior das virtudes de um estadista. Significa, entre outras coisas, agir somente após cuidadosa e suficiente reflexão.¹⁵ O princípio da variedade discorre sobre a preferência racional dos conservadores em conviverem com uma desigualdade natural entre os seres humanos do que suportarem um igualitarismo sufocante gerado por sistemas radicais.¹⁶ Ser disciplinado pelo princípio da imperfectibilidade significa, pura e simplesmente, compreender a natureza humana como sendo imperfeita, logo, incapaz de realizar projetos políticos e de sociedade utópicos e revolucionários. Para Kirk, pelo fato de o homem ser imperfeito é impossível que possa ser criada uma ordem social perfeita, pois a natureza humana sofreria irremediavelmente com certas falhas, como sabem os conservadores.¹⁷ O fato de os conservadores estarem convencidos de que a liberdade e a propriedade estão intimamente ligadas, quer dizer que só há propriedade privada onde há liberdade para posse, ou seja, onde o Estado garante e protege os frutos do trabalho, sendo esses frutos também propriedade daquele que trabalha e é livre para assim fazê-lo. Liberdade, conforme Quinn (2014), Röpke¹⁸ e Adam Smith sabiam, vêm com limites e são esses limites que nos libertam. É

¹⁴ Ibid., p. 107.

¹⁵ Ibid., p. 107.

¹⁶ Ibid., p. 108.

¹⁷ Ibid., p. 108.

¹⁸ "Wilhelm Röpke dedicou sua carreira acadêmica a combater o coletivismo na teoria econômica, social e política. Como estudante e proponente da Escola Austríaca, contribuiu para sua estrutura teórica e visão política, alertando para os perigos da consolidação política e ressaltando a conexão entre cultura e sistemas econômicos. Mais do que qualquer outro austríaco de seu tempo, ele explorou os fundamentos éticos de uma ordem social baseada no mercado". (RITENOUR, Shawn. **Biography of Wilhelm Röpke (1899 – 1966) Humane Economist**. 2012. Disponível em: <<https://mises.org/library/biography-wilhelm-roepke-1899-1966-humane-economist>>. Acesso em: 08/10/2017. Tradução nossa).

nesse sentido que Edwards (2003) ressalta o fato de o triunfo do conservadorismo repousar em grande medida nos últimos 50 anos, sobre a chamada “liberdade ordenada”. Defender comunidades voluntárias e opor-se a coletivismos involuntários é afirmar a adesão do conservador em associações cooperativas livres em oposição aos coletivismos forçados, pois é a execução de nossos deveres em comunidade que nos ensina valores uteis como a prudência, a eficiência e a caridade.¹⁹

O fato de o conservador ver a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas não significa que ele os quer eliminar, mas, tão somente, que não deposita fé ou confiança cega na benevolência humana. Ele crê ainda, que restrições por meio da constituição, de freios e contrapesos políticos, de um cumprimento adequado das leis e das restrições sobre a vontade e o apetite são tensões saudáveis entre as pretensões da autoridade e as pretensões da liberdade.²⁰ Por fim, dizer que o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa é dizer que, apesar da péssima propaganda progressista de que o conservador é inimigo de melhorias sociais, o verdadeiro fato é, como muito bem apontado pelo próprio Kirk (2013, p.111): “O conservador sabe que qualquer sociedade saudável é afetada por duas forças, que Samuel Taylor Coleridge (1772 – 1834) chamou de permanência e progressão”. Portanto, dentro dos próprios princípios conservadores está salvaguardada a ideia de progresso ou mudança. Porém, o que o conservador não deseja é o progresso irrefletido e sem moderação, pois para o ele, a progressão consistiria naquele espírito ou mentalidade que almejam a

¹⁹ KIRK, Russel, op. cit., p. 110.

²⁰ Ibid., p. 111.

reforma e melhoria prudentes²¹. É nesse sentido que Andreasson (2014) afirma que o conservadorismo pode ser considerado como uma abordagem que procura gerenciar ou administrar a mudança e preservar a tradição.

É por isto que ressaltamos a aplicação de uma política prudencial, conforme Kirk (2013, p. 99):

[...] a palavra conservador, na realidade, como sinônimo da expressão “político prudente”. É o líder conservador que, determinado a resistir a todas as ideologias, é guiado pelo que Patrick Henry (1736-1799) chamou de “o lume da experiência”. No século XX, foi o conjunto das opiniões geralmente denominado de “conservador” que defendeu as “coisas permanentes²²” contra os assaltos dos ideólogos.

Nesta direção é que podemos estabelecer alguns breves paralelos uma vez que a democracia, conforme vimos em grandes pensadores, de Aristóteles passando por Tocqueville e outros tantos, é considerada o menos ruim dos regimes políticos. Qual seria a mentalidade que operaria mais eficientemente este sistema? Apesar de parte da compreensão de Kirk residir na passagem acima, interessante, segundo Kirk (2013, p. 343):

No século XX, sem dúvida a palavra “democracia!”, proclamada como um bordão ideológico, continuará a ecoar pelo mundo; mas algo que se pareça bastante com a verdadeira democracia será, então, difícil de encontrar, talvez até mesmo na Europa. De um modo ou outro, porém, a democracia norte-americana, provavelmente, permanecerá. Se sobreviverá como uma comunidade política baseada na amizade civil, ou como uma

²¹ Ibid., p. 112.

²² Claramente uma referência ao poeta e amigo T. S. Eliot, o qual defendeu o resgate e conservação das coisas permanentes, tanto nos poemas, como nas críticas que escreveu.

pseudorrelição que mascara apetites decadentes, isso dependerá das convicções morais do povo norte-americano.

Parece ser exatamente neste caminho que Kirk aponta quando fala de uma geração por volta dos idos das décadas de 80 e 90 que não conheceram os Estados Unidos de um tempo tranquilo, em que a diversão das famílias e dos casais era passear durante a noite no Central Park de Nova York, no Belle Isle Park de Detroit ou no MacArthur Park em Los Angeles. Conclui, pesaroso, dizendo que grande parcela da geração emergente vivenciou pouco em termos de continuidade e estabilidade. A expectativa de mudanças desoladoras foi, de longe, maior. Entretanto, muitos sentem que ainda resta muito para ser conservado e muito deveria ser restaurado (KIRK, 2013).

A seguir, buscaremos apresentar os aspectos que enquadram a cosmovisão conservadora dentro de uma espécie de anti-ideologismo. Kirk afirma que as ideias que animam os conservadores são autoidentificadas e ratificadas por uma práxis natural e não por um conjunto de ideias abstratas que encontram dificuldade em sua execução prática.

4.3.2 A NEGAÇÃO DA IDEOLOGIA E A IMAGINAÇÃO MORAL NO CONTEXTO DA TRADIÇÃO CONSERVADORA

Aqui será discutido de forma objetiva, o tópico da negação da ideologia e da imaginação moral, imaginação esta que é uma expressão que, segundo consta, teria sido criada e desenvolvida no contexto do pensamento conservador. Desse modo, é necessário enfatizar que o conservadorismo enquanto conduta pode e deve ser compreendido extensivamente, tanto no campo da política como no âmbito da ética e da moral. O Conservadorismo é, conforme boa parte dos pensadores

conservadores, a negação da ideologia²³. Aqui, talvez seja mister discorrermos brevemente sobre o significado dessa afirmação, pois ela seria, não apenas a espinha dorsal do conservadorismo de Kirk, mas de uma boa parcela dos conservadores.

De forma introdutória, ao iniciar a discussão em torno da concepção de ideologia no capítulo “Erros da ideologia”, buscando contrapor a forma de pensar do conservadorismo em relação à ideologia, é afirmado, conforme Kirk (2013, p. 91): “O ideólogo, ao contrário, pensa na política como um instrumento revolucionário para transformar a sociedade e até mesmo a natureza humana. Em sua marcha para a utopia, o ideólogo é impiedoso”. Para a conceituação histórica do termo ideologia, Kirk (2013) evoca um nome inicialmente, Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836), o qual, juntamente com seus discípulos, planejavam uma larga reforma educacional que seria fundada sobre uma denominada ciência de ideias. Assim, conforme Kirk (2013, p. 92): “Rejeitando a religião e a metafísica, esses primeiros ideólogos acreditavam que poderiam descobrir um sistema de leis naturais – sistema que, caso obedecido, poderia tornar-se o fundamento da harmonia e do contentamento universais”. No entanto, na sequência, será exposta a mudança no termo ideologia operada por Marx. Para Marx, as ideias não seriam nada além da expressão de interesses de classe, definidos em relação à produção econômica, desse modo, a ideologia se torna uma apologia sistemática das demandas de uma classe (KIRK, 2013).

É possível que uma maneira de posicionarmos o conservadorismo como anti-ideológico seja evocar o que diferencia o pensamento conservador de uma ideologia na sua acepção tradicional conforme vimos.

²³ Russell Kirk, em seu *A política da prudência* menciona Henry Stuart Hughes (1916-1999) como tendo sido aquele que teria cunhado essa expressão: “o conservadorismo é a negação da ideologia”.

Kirk afirma (2013, p. 93): “Tais ideólogos eram, em geral, inimigos da religião, da tradição, dos costumes, das convenções, dos usos e dos antigos estatutos”.

No entanto, se ainda repousa alguma dúvida em torno do que caracteriza a identidade do termo ideologia no pensamento conservador, aqui, em de Russell Kirk, seria oportuno trazeremos de forma mais contundente um trecho que nos parece fundamental para esse propósito. De acordo com Kirk (2013, p. 94):

Para resumir a análise da ideologia levada a cabo por estudiosos tais como os já citados Kenneth Minogue e Raymond Aron, bem como por Jacob Talmon (1916-1980), Thomas Molnar (1921-2010), Lewis Feuer (1912-2002) e Hans Barth (1904-1965), esta palavra – ideologia – significa, desde a Segunda Guerra Mundial, qualquer teoria política dogmática que consista no esforço de colocar objetivos e doutrinas seculares no lugar de objetivos e doutrinas religiosas; e que prometa derrubar dominações presentes para que os oprimidos possam ser libertados. As promessas da ideologia são o que Jacob Talmon chama de “messianismo político”. O ideólogo promete a salvação neste mundo, declarando, ardentemente, que não existe outro tipo de realidade.

Nessa direção, Kirk (2013) elencará três vícios dos quais padece a ideologia, a saber: i) a ideologia é uma religião invertida, buscando a substituição da religião cristã, que promete a salvação na eternidade, ao prometer, por meio da revolução e da violência, a salvação terrena; ii) a ideologia não permite desvios da verdade absoluta de sua revelação secular e iii) ideólogos competem entre si, acerca de uma imaginada fidelidade à sua verdade absoluta, denunciando rapidamente qualquer que se desvie de sua ortodoxia partidária.

Para compreender de forma mais direta o que diferencia a mentalidade conservadora da mentalidade ideológica, podemos dizer que é o seu apelo à experiência. Segundo Kirk (2013, p. 99): “[...] utilizei, deliberadamente a palavra *conservador*, na realidade, como sinônimo da expressão ‘político prudente’. É o líder conservador que, determinado a resistir a todas as ideologias, é guiado pelo que Patrick Henry (1736-1799) chamou de ‘o lume da experiência’”. Ainda assim, podemos discorrer algumas linhas a mais, para tratar desta importante diferenciação, uma vez que não é tema de menor valor dentro de nossa discussão. Se Kirk – que talvez tenha se dedicado dentro do pensamento conservador a debater de forma mais alongada esta questão – ainda não tenha deixado claro a diferenciação proposta, faz-se necessária a seguinte menção, a qual, conforme o pensamento de Kirk (2013, p. 101):

[...] a ideologia está fundamentada meramente sobre ‘ideias’ – isto é, sobre abstrações, sonhos, sem relação, na maior parte das vezes, com a realidade pessoal e social; enquanto visões conservadoras estão fundadas sobre costumes, convenções, na longa experiência da espécie humana.

Basicamente, o que foi dito por Kirk até aqui, em oposição à ideologia é que, enquanto o conservadorismo se propõe como uma atitude ou uma predisposição pautada na experiência humana e nos costumes, a ideologia se radica na abstração que, segundo o autor, geralmente se encontra em desconexão com a realidade em si.

Nessa direção, surge a discussão acerca da Imaginação Moral. Apesar de vastamente alardeado que a expressão “imaginação moral” tenha tido sua inauguração no pensamento conservador com Burke, é possível rastrear sua concepção, mesmo sem o uso da expressão, em Adam Smith

(1723 – 1790). Concordemente ao que será entendido posteriormente por Burke, segundo Smith (2015, p. 5 – 6):

Como não temos experiência imediata do que outros homens sentem, somente podemos formar uma ideia da maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante. Embora nosso irmão esteja sendo torturado, enquanto nós mesmos estamos tranquilos, nossos sentidos jamais nos informarão sobre o que ele sofre. Pois não podem, e jamais poderão, levar-nos para além de nossa própria pessoa, e apenas pela imaginação nos é possível conceber em parte quais as suas sensações. [...] Que essa é a fonte de nossa solidariedade para com a desgraça alheia, que é trocando de lugar, na imaginação, com o sofredor, que podemos ou conceber o que ele sente ou ser afetados por isso, poder-se-ia demonstrar por muitas observações óbvias [...].

Sem desejar que evoquemos nesse momento o debate em torno do termo empatia que, de maneira indubitável, parece integrar a ideia de imaginação moral, é fundamental inserirmos nesse ponto, Adam Smith, como pensador central à discussão sobre esse tema. Curiosamente, Smith falece no ano em que Burke publica *Reflexões sobre a revolução na França* (1790), obra que discorrerá a respeito da expressão “imaginação moral” como componente básico da mentalidade ou da predisposição conservadora.

No mesmo sentido, portanto, conforme afirma Kirk (2011, p. 118): “Burke está falando daquele poder de percepção ética que atravessa as barreiras da experiência individual e de eventos momentâneos”. Pode-se extrair dessa concepção que, imaginação moral seria aquela capacidade que teríamos de extrapolar o individual e momentâneo, projetando as condutas morais que seriam as mais desejáveis.

Segundo Lockerd Jr. (2011, p.118-119):

Kirk define a imaginação moral em oposição àquilo que Irving Babbitt (1865-1933) chamou – referindo-se a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – de “imaginação idílica”, que ignora a experiência trágica do passado e inventa visões da perfeição humana surgidas dos programas ideológicos racionalistas. Como posteriormente Kirk expõe [...] “Assim como Burke, Eliot veio a temer não o intelecto propriamente dito – certamente não receava a reta razão – mas, em vez disso, veio a temer a racionalidade refinada, arrogantemente apartada das grandes fontes de sabedoria”. Assim, o primeiro princípio do pensamento de Eliot – o sentimento trágico – é inerente ao segundo – a confiança na sabedoria das épocas – pois somente aquele que não crê no mal pode supor que será capaz de pensar soluções racionais para todos os problemas.

Faz-se necessário um respeito ao legado deixado para que, realmente, possamos compreender o que a expressão imaginação moral quer significar, pois ela denota reverência com o passado e preocupação com o futuro. Essa ideia resta clara e inequívoca na passagem em que Burke descreve a destruição de maneiras civilizadoras por parte dos revolucionários franceses.

De acordo com Burke (2014, p. 96):

Toda a vestimenta decente da vida deverá ser rudemente rasgada. Todas as ideias sobrepostas guarnecidas pelo guarda-roupa de uma imaginação moral, ideias próprias ao coração e que a inteligência ratifica como necessárias para encobrir os defeitos de nossa natureza nua e trêmula, e para elevá-la à dignidade de nossa estima, deverão ser abandonadas como ridículas, absurdas e antiquadas.

É fundamental observar que a expressão *Imaginação Moral* a qual teve sua fundação em Burke, guarda, de fato, profunda relação com outro importantíssimo aspecto do pensamento desse autor, a saber, sua

concepção de contrato social que, apesar de pouco alardeada e difundida, pode ser comparada às teorias de Hobbes, Locke e Rousseau.

Gertrude Himmelfarb, aos nos falar de uma de suas alunas – a qual viu na defesa acerca da tradição, feita por Burke, uma importante defesa da herança, das tradições e das instituições religiosas – nos reforça uma concepção em torno da imaginação moral relacionada ao próprio ser conservador que recorre a tudo o que a história e a humanidade oferecem a fim de conservar-se e revigorar-se: às tradições antigas, cujos primórdios se podem ter apagado ao longo dos séculos; às instituições santificadas pelo tempo e pela experiência, unindo as pessoas na existência comum da vida cotidiana; aos preconceitos e às superstições que sinalizam as verdades mais abrangentes da virtude e da sabedoria; e, de modo igualmente importante, à “imaginação moral”, que enche de coração, alma e espírito uma fé viva (HIMMELFARB, 2018).

É possível perceber que a imaginação moral, não apenas em Burke, mas no pensamento de boa parte dos conservadores, encontra-se atrelado ao campo da política, da cultura, da religião etc. Um exemplo disso repousa na própria de ideia de contrato segundo Burke, que reconhece a importância do vínculo de almas estabelecido entre os vivos (presente), os mortos (passado) e os que hão de nascer (futuro). Essa comunidade de almas, reconhecida nessa concepção de contrato Burkeana valoriza o herdado, enfatiza aquilo que Oakeshott chama de “tentado” em detrimento do desconhecido. A imaginação moral, portanto, reconhece que, apesar de imperfeitas as prescrições da conduta moral verificadas ao longo do tempo, é prudente evitar correr riscos desnecessários, agindo, tanto moral como politicamente de forma precipitada, buscando a substituição daqueles valores e condutas que têm orientado a existência humana até os nossos dias. Pode-se dizer que a

imaginação moral, parafraseando Burke, é, realmente, como um guarda-roupa no qual nos servimos quando necessitamos de conselhos práticos relativos àquilo que auxiliou e vem contribuindo para a boa condução da vida em sociedade, da sua preservação e da sua continuidade.

Em direção contrária, como vimos brevemente em passagem anterior, surge a análise de uma imaginação idílica, adicionando, também, a da imaginação diabólica. A imaginação idílica atribuída ao pensamento de Rousseau por Irving Babbitt (1865 – 1933), é aquela que rejeita antigos dogmas e costumes e se alegra com a noção de emancipação do dever e da *convenção*²⁴. Em se tratando de imaginação diabólica, segundo Kirk (2011, p. 375): “A ortodoxia ([...] daquilo que a humanidade aprendeu das coisas reveladas, do discernimento das pessoas geniais e da experiência histórica) alimenta a imaginação moral, mas a heresia pode levar o escritor para o outro lado da imaginação idílica, para a imaginação diabólica”.

Com respeito a essa imaginação diabólica no pensamento de Eliot, nos diz Kirk (2011, p. 376-377):

Se alguém negar a encarnação divina, acreditava Eliot, deveria afirmar um poder diferente, embora inferior. O diabólico entra na literatura, e na sociedade, quando crescemos fascinados pela “personalidade pecaminosa, que por um lado ilude-se e por outro é irresponsável e, por causa de sua liberdade, terrivelmente limitada pelo preconceito e arrogância, é capaz de um grande bem ou de um grande mal segundo a bondade natural ou impureza do homem; e todos somos, naturalmente impuros”. Essa foi a influência da heresia moderna na literatura. Precisamos voltar, concluiu Eliot, àqueles padrões de crítica que fazem a distinção entre “o permanente e o

²⁴ Cf. KIRK, Russell. **The moral imagination**. Disponível em: <<https://kirkcenter.org/imagination/the-moral-imagination/>>. Acesso em: 11/04/2022.

temporário, o essencial e o acidental”. Como Eliot conferenciou nos Estados Unidos, tal personalidade pecaminosa subiu ao poder na Alemanha. E a ideologia, precipitando-se para preencher o vazio criado pela perda da tradição e da ortodoxia, demonstraria, pela atuação na sociedade, aquelas antigas e duras verdades que o ideólogo negou.

Dentre os principais erros de todas as ideologias, Eliot aponta a ideia de perfeição imutável na Terra (KIRK, 2011). Deste modo, se de um lado a imaginação moral é o arcabouço de nossa consciência abastecido pela sabedoria acumulada historicamente que nos leva a projetar a melhor ação em detrimento das demais, a imaginação idílica rejeita os apelos das convenções e dos costumes, culminando numa imaginação diabólica que de acordo com o próprio Eliot, em seu ciclo de palestras intitulado *After Strange Gods* (1934), define como sendo aquele tipo de imaginação que se deleita com o perverso e o subumano. Kirk afirma que após ter observado a existência da imaginação moral, idílica e diabólica, atreve-se a nos lembrar do verdadeiro propósito das humanidades, a saber, o de expressar a imaginação moral, semelhantemente à finalidade dos grandes livros que é um objetivo ético, nos ensinando o que significa ser genuinamente *humano*²⁵.

Depois de termos empreendido essa explanação no decorrer das últimas páginas, vale ressaltar um pequeno aspecto em torno de uma importante separação entre a imaginação moral e a ideologia, propriamente dita. Enquanto a ideologia, geralmente observada por conservadores como um conjunto de ideias que, frequentemente, encontra-se apartada das experiências humanas, dos costumes e dos usos consagrados, a imaginação moral, por sua vez, busca, justamente nesta

²⁵ Cf. KIRK, Russell. **The moral imagination**. Disponível em: <<https://kirkcenter.org/imagination/the-moral-imagination/>>. Acesso em: 12/04/2022.

experiência humana, nos costumes e nos usos consagrados e toda sua diversidade, os conselhos para levar a cabo escolhas e ações concretas. Nesta direção é possível levarmos nossa compreensão em torno do afastamento entre ambos os conceitos. Conforme Himmelfarb (2018, p. 213): “[...] tratava daquilo que Trilling chamaria de ‘imaginação’ ou, como o próprio Oakeshott preferia, ‘disposição conservadora’: uma condição mental em vez de um conjunto de ideias; um espírito e uma atitude em vez de uma filosofia ou um credo”.

Se nos dispusermos a conceber “ideologia” num sentido menos rígido do ponto de vista conservador, como sendo, simplesmente, um conjunto de ideias derivadas da realidade vivida concretamente, podemos aproximar à imaginação moral, uma vez que ela diz respeito a um conjunto de percepções da realidade que foram constituídas pelo arcabouço providenciado pela experiência que, conseqüentemente, produziu determinadas ideias no entendimento.

CONCLUSÃO

A democracia pode ser encarada, conforme vimos, como um regime operado por um aparato burocrático que decide de tempos em tempos seus representantes e, eventualmente, delibera sobre algumas matérias – por meio de plebiscitos ou referendos, oportunizando, a inserção direta nas decisões políticas por parte dos indivíduos. Schumpeter compreende a democracia como um sistema burocratizado que oportuniza, periodicamente, a troca dos cargos eletivos, possibilitando a disputa por votos por parte daqueles que desejam participar do maquinário estatal. Enquanto isso, Dahl entendia que a democracia era, na verdade, uma poliarquia, ou seja, um sistema consignado por seis instituições I) funcionários eleitos, II) eleições livres, justas e frequentes, III) liberdade de expressão, IV) fontes de informação diversificadas, V) autonomia para associações e VI) cidadania inclusiva. Estes institutos vêm garantir uma série de direitos e participações dos adultos no processo político, reconhecendo algo que igualmente Popper acreditava ser fundamental à democracia, ou seja, evitar que maus governantes permaneçam na política e que tiranias tomem o poder. Por outro lado, Sartori concebe o regime democrático, um pouco diversamente, porém, não contraditório com o que foi dito até aqui. Ele entende que a democracia é um sistema em que sempre haverá um grupo ou um indivíduo cujas decisões coletivizadas serão tomadas. Coletivizadas e não coletivas, pois essas decisões têm consequências na coletividade. Tais

decisões podem ser tomadas por uma maioria, por um grupo ou por um indivíduo. Fato é que elas se estendem depois de serem feitas, a todos.

Dos três modelos clássicos de abordagem do regime democrático – liberal, participativo e deliberativo, entendemos ser a democracia liberal aquela que melhor se conforma com as visões de democracia que Dahl e Popper possuem, em que ela é concebida como um regime composto por uma série de institutos que, para o primeiro, por meio de seis instituições, visa-se a garantia das liberdades, algumas igualdades e a efetiva participação popular no processo político. Para o último, a democracia funciona muito mais como um recurso negativo que auxilia o expurgo de maus governantes do aparato político visando também, por meio de certas instituições, barrar o avanço de qualquer modalidade de tirania ou de poder autocrático.

A partir de uma compreensão fundamental e histórica sobre Democracia, aderimos às concepções de Robert Dahl e Popper, pois concebem a democracia ou o regime democrático constituído por instituições que possibilitam a igualdade política efetiva entre os indivíduos, bem como uma série de direitos, e a troca de eventuais maus governantes sem derramamento de sangue por possuir um sistema de instituições que funcionam como mecanismos que visam impedir a implantação de uma tirania ou de um totalitarismo.

Após essa breve contextualização cuja democracia liberal é apresentada como um regime político que permite direta e indiretamente a inserção da população no processo como um todo, pautado, sobretudo, pela defesa das liberdades e direitos fundamentais como instituições consagradas, buscou-se determinado aprofundamento em um sistema de pensamento, o conservadorismo, que, como mentalidade, parece que operaria o regime democrático de modo a defendê-lo, a preservá-lo e a

aprimorá-lo. A intenção deste estudo nunca foi esgotar a natureza, os defensores e a abrangência da mentalidade conservadora, mas defender a hipótese de que a atuação do pensamento conservador é fundamental para produzir pactos de razoabilidade e da conservação, de proteção e de aprimoramento de um regime político – a democracia.

Para isso, evocamos a autoridade de Edmund Burke, o pai do conservadorismo na modernidade. Entende-se que sua autoridade repousa no fato de ter antecipado os eventos que viriam a assolar a França revolucionária entre os anos de 1793-94, o famigerado período do terror. Burke entendeu que a destruição irrestrita das instituições vigentes à época, com todas as imperfeições constatadas, não poderia culminar em bom resultado.

Ao apresentarmos, já no início da discussão – Edmund Burke, com seu texto crítico à Revolução Francesa – pretendíamos demonstrar os principais aspectos da mentalidade conservadora, que se manteriam nos pensadores subsequentes, sobretudo, do final do século XIX e decorrer do XX. Em sequência, tivemos ocasião para aprofundar o conservadorismo identificado no pensamento epistemológico e moral de David Hume, o qual, sendo contemporâneo de Burke, alertou para questões bastante importantes, como por exemplo, o perigo da inovação imprudente, a substituição do conhecimento contido no hábito, resultado de longos experimentos pelo uso da razão; algo que segue na mesma linha do pensamento de Burke.

Assim, em Burke e Hume, observamos claramente a recomendação de confiar na experiência como guia prático da vida cotidiana, seja ela no âmbito da moralidade ou da política. Entendemos que a defesa das instituições em um regime político, sobretudo considerando um modelo

de democracia liberal é valor fundamental. Isso aproxima, portanto, a mentalidade conservadora clássica do institucionalismo.

Os pensadores pós-Burke não só mantiveram os principais tópicos abordados por ele, como também inseriram problemáticas determinantes no debate em voga. Em Eliot, que vivenciou as duas grandes guerras do século XX e, conseqüentemente, via um mundo em decadência de valores importantes em dissolução tanto em seus poemas quanto em seus textos de crítica literária, faz a defesa das *coisas permanentes*. Ainda, propõe que, independentemente do sentimento que se possa nutrir uns pelos outros ou dos espectros políticos, aqueles que reconhecem a grande herança legada dos antepassados deveriam unir-se com as gerações passadas em amor às gerações futuras; aquilo que encontramos no pensamento de Burke sob a expressão “comunidade de almas”.

Em Oakeshott, a compreensão da política praticada nos últimos 500 anos em uma Europa diversa o faz denunciar um pernicioso *racionalismo político*, o desapego por tudo que é familiar e conhecido em detrimento do novo e não tentado. O perigo da racionalidade excessiva sem o termômetro da experiência, portanto, sem o intermédio dos hábitos, costumes e dos usos consagrados enraizados no seio da sociedade, eleva o risco de ruptura do tecido social. Isto posto e devidamente compreendido, devia ser razão suficiente para uma ação política prudential e cautelosa, uma vez que se deseja proteger a democracia que, na percepção de Oakeshott seria, enquanto regime político, o tentado, o conhecido, o próximo etc.

Em Kirk, a busca por realizar um profundo rastreamento de toda genealogia do pensamento conservador e, com isso, elencar princípios ou máximas que podem ser tratados como aqueles que embasam ou pautam, de modo praticamente unânime, o pensamento de boa parte

dos conservadores desde Burke, o torna fundamental. Deste modo, como pensador conservador a defender a ideia de conservação, proteção e aprimoramento gradual e racional das instituições, e sendo a democracia a instituição por excelência, ela é, portanto, merecedora dessa conservação, proteção e aperfeiçoamento constante no tempo. Em contraste com esses elementos, o melhorismo denunciado por ele o qual acredita na capacidade humana de aperfeiçoamento infinito, poderia colocar todas as instituições estabelecidas, incluindo a democracia, a perder.

O objetivo desta tese focou-se em investigar os alicerces do pensamento conservador, desde o seu nascimento pujante em Burke e procurar desenvolver uma linha de raciocínio que pudesse se mostrar razoável no que tange a demonstrar se essa postura ou mentalidade denominada conservadora, seria ou não a melhor na conjunção com e na operação de um sistema democrático, uma vez que outras mentalidades já tentaram operá-lo e a democracia ainda parece estar longe de alguns aprimoramentos importantes bem como de uma estabilidade saudável em termos institucionais por conta de condutas políticas irrefletidas e imprudentes.

A consulta aos grandes pensadores acerca da natureza do que é democracia, nos levou à conclusão de que nenhuma outra mentalidade ou disposição, seja o pensamento reacionário, que intenta o resgate de um passado utópico que nunca existiu ou de um pensamento revolucionário – o qual acredita que uma sociedade realmente justa e perfeita só pode emergir de uma reconstrução total da política e do governo – desconsiderando completamente qualquer instituição consignada ao longo do tempo, conseguiriam operar adequadamente uma sociedade de regime democrático.

Restou claro, após o arcabouço de leituras e de pensadores que tivemos ocasião de adentrar que conservadores, conforme vimos, costumam aconselhar prudência, cautela, cuidadosa e suficiente reflexão em assuntos que tenham reflexo público uma vez que boa parte das decisões políticas podem ter consequências irreversíveis. A conservação deve ser levada a contento sempre que o risco da inovação for tal que as consequências não possam ser estimadas adequadamente, causando dano para o tecido social que pode ser irreparável. Este empreendimento afirmou, também, de forma inequívoca, embora, mais em alguns do que em outros, que a experiência em relação à abstração é sempre preferível. Há muita sabedoria contida nos costumes e nos hábitos que foram constituídos no decorrer de longos e extensos períodos.

Parece evidente, depois desse debate, afirmarmos que os aspectos que integram a mentalidade ou a predisposição conservadora, de fato, colaboram de maneira decisiva para a defesa, manutenção e o aperfeiçoamento do regime democrático. Isso é melhor evidenciado visto que as mudanças sempre são recomendadas depois de longos e suficientes debates que levam em consideração, sobretudo, a opinião e a sabedoria popular contida nos costumes e o sopesar dos prós e contras, e dos dispositivos que possam fazer retroceder determinada decisão, caso seja danosa. Mudanças lentas, graduais e prudenciais possibilitam inovações adequadas e eficientes.

Assim, o conservadorismo, sem exaltar exageradamente a igualdade, independentemente da natureza desta igualdade, tampouco, sem prestar enormes elogios às liberdades irrestritas, propõe outra postura. Contrariamente às outras mentalidades que procuraram operar a democracia, mesmo que apenas em projetos, o conservadorismo não apostou nem no avanço e na defesa irrestrita de quaisquer liberdades,

nem naquele sistema que prevê a participação direta e irrestrita dos indivíduos na tomada de decisões políticas, buscando completa alteração no tecido social e político, refundando a sociedade.

O conservadorismo buscou uma postura muito mais abrandada neste sentido. Ele entende a natureza humana como capaz de cometer atrocidades em nome de projetos políticos utópicos e, por esse motivo, propõe uma espécie de pacto que perdura desde os tempos de Burke, a saber, a comunidade de almas. Esta vai ser retomada por uma boa parte de conservadores subseqüentes, sobretudo, àqueles de que nos dispomos tratar aqui, como Eliot, Oakeshott e Kirk.

É fundamental para esta comunidade de almas reverenciar de forma adequada a herança deixada pelos mortos, conservando o que há de bom e aprimorando aquilo que se mostra ineficiente, na intenção de legar às futuras gerações instituições fortes e bem estabelecidas que conduzirão, de forma relativamente estável, a vida em sociedade. Para a comunidade de almas transcorrer relativamente bem, algumas atitudes são necessárias e basilares. Rejeitar todo e qualquer apelo ao racionalismo na política, abdicar de abstrações descoladas totalmente da experiência não são bem-vindas aqui, devendo ser respeitadas as instituições consignadas ao longo do tempo e aquilo que é conhecido e foi tentado (Burke/Oakeshott). Valorizar a cultura ocidental herdada de gigantes como os antigos, ressignificar e reconstruir aqueles valores que se compreendem universais e dignos de resgate, conservar as coisas permanentes que independem de tempo e espaço, justamente por apreenderem a justa ordem da alma e da comunidade (Eliot/Kirk).

Como demonstrado ao longo do texto, o conservadorismo, desde o seu surgimento com Edmund Burke, apresentou uma característica fundamental, isto é, um modelo de pensamento ou de mentalidade

institucionalista que favorece os pactos de razoabilidade estabelecidos dentro desse escopo. Visando a preservação, a manutenção e o aprimoramento de uma comunidade de almas, deveria ser terreno comum evitar a intromissão de abstrações na política e na moral, preservando aquelas coisas permanentes que nada mais são do que aqueles valores que apreendem a justa ordem da alma e da comunidade, valorizando e conservando a cultura como legado histórico e fundamental na construção de uma natureza humana que é orgânica e viva. O instituto da democracia, desde meados do século XIX, consignou-se como aquele valor cujo pensamento conservador deve operar com o propósito de conservar, proteger e aprimorar; lenta, gradual e prudentemente sem que a essência do que seja uma democracia cujos valores contemplam as liberdades fundamentais sejam deturpadas.

REFERÊNCIAS

- AMED, Fernando. **Thomas Sowell: Da obrigação moral de ser cético**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- ANDREASSON, Stefan. **Conservatism**. In: V. Geoghegan, & R. Wilford (Eds.), *Political Ideologies: An Introduction*. 4th. ed. London: Taylor and Francis, 2014. p. 47-70.
- ARCHER, J. R. **Oakeshott on Politics**. In: *The Journal of Politics*. Chicago, Vol. 41, No. 1, p. 150-168, 1979.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Ética a Nicômaco; Poética**. Tradução de Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e Eudoro de Souza. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARMITAGE, David. **Edmund Burke and reason of state**. In: *Journal of the History of Ideas*. New York, Vol. 61, No 4, p. 617-634, Out. 2000.
- BICCA, Luiz. **A Revolução Francesa na filosofia de Hegel**. In: *Síntese*. Belo Horizonte, No. 42, p. 49-60, 1988.
- BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. 11. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- _____; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. 11ª ed. Brasília: Editora UnB, 1998, 2v.
- BRANCO, Daniel Artur Emidio. **Conservadorismo em Hegel: servidão e liberdade na primeira parte da Fenomenologia do Espírito**. In: *REVISTA REFLEXÕES*. Fortaleza-CE. Ano 5, No. 9, julho-dezembro, 2016, p. 109-124.

BURKE, Edmund. **Investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e da beleza.** Tradução, introdução e notas de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. **Reflexões sobre a Revolução na França.** Tradução, apresentação e notas de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014.

COUTINHO, João Pereira. **As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários.** São Paulo: Três Estrelas, 2016.

CROPSEY, Joseph. **Adam Smith.** In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política.* Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 566-586.

CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da democracia: Uma introdução crítica.** Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DAHL, Robert A. **Sobre a Democracia.** Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

DWAN, David. **Edmund Burke and the emotions.** In: *Journal of the History of Ideas.* Philadelphia, Vol. 72, No 4, p. 571-593, Oct. 2011.

EDWARDS, Lee. **The Origin of the Modern American Conservative Movement.** In: *Heritage Lectures.* In: The Heritage Foundation. Washington, DC. No. 811, p. 1-8, Nov. 2003.

ELIOT, T. S. **Notas para a definição de cultura.** Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: É Realizações, 2011.

_____. **Ensaio.** Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989.

_____. **O uso da poesia e o uso da crítica: estudos sobre a relação da crítica com a poesia na Inglaterra.** Tradução de Cecília Prada. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. **A ideia de uma sociedade cristã: e outros escritos.** Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: É Realizações, 2016.

ENGELMANN, João Gilberto. **O idealismo prático e o terror: a Revolução Francesa aos olhos de G. W. F. Hegel**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7478>. Acesso em: 08 mar.2022.

FAWCETT, Edmund. **Conservatism – The fight for a tradition**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020.

FEULNER, Edwin J. **The Roots of Modern Conservative Thought from Burke to Kirk**. First Principles series. In: The Heritage Foundation. Washington, DC. No. 19, p. 1–10, Jul. 2008.

HASSNER, Pierre. **Hegel**. In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 655-680.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: VOZES, 1992, 2 v.

_____. **Princípios de Filosofia do Direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HILL, Robert. S. **David Hume**. In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 479-499.

HIMMELFARB, Gertrude. **A imaginação moral: Jane Austen e George Eliot, Burke e Stuart Mill, Disraeli e Churchill, Oakeshott e Trilling e outros grandes nomes da política e da literatura**. Tradução de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2018.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUNTINGTON, Samuel P. **Conservatism as an Ideology**. In: The American Political Science Review. Cambridge, UK. Vol. 51, No. 2, p. 454-473, Jun. 1957.

- _____. **O choque de civilizações: E a recomposição da ordem mundial.** Tradução de M. H. C. Côrtes. São Paulo: Objetiva, 1997.
- INWOOD, Michael J. **A Hegel dictionary: Blackwell philosopher dictionaries.** London: Blackwell publishing Ltd, 1992.
- KIRK, Russell. **A Política da Prudência.** Tradução de Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013.
- _____. **A mentalidade conservadora – de Edmund Burke a T. S. Eliot.** Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2020.
- _____. **Edmund Burke – Redescobrimo um gênio.** Tradução de Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. **The Conservative Mind – From Burke to Eliot.** Washington, D.C.: Regnery Publishing; 7th Seventh Edition, 2001.
- _____. **A era de T. S. Eliot: a Imaginação Moral do Século XX.** Tradução de Márcia Xavier de Brito; São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. **Eliot and his age: T. S. Eliot’s moral imagination in the twentieth century.** 2nd ed. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2008.
- _____. **The moral imagination.** Disponível em: <<https://kirkcenter.org/imagination/the-moral-imagination/>>. Acesso em: 11/04/2022.
- LINCOLN, Abraham. **O discurso de Gettysburg.** Disponível em: <https://ensaiosnotas.com/2018/06/15/lincoln-o-discurso-de-gettysburg/>. Acesso em: 21/04/2020.
- LOCKERD JR, Benjamin G. In: KIRK, Russel. **A era de T. S. Eliot: a Imaginação Moral do Século XX.** Introdução. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 118-119.
- LORD, Carnes. **Aristóteles.** In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política.* Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 109-141.
- MAMFIELD, Jr, Harvey. In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph. *História da filosofia política.* Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 613-634.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Murachco. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MOREIRA, Ivone. **A filosofia política de Edmund Burke**. São Paulo: É Realizações, 2019.

MÜLLER, Jan-Werner. **Comprehending conservatism: A new framework for analysis**. Journal of Political Ideologies. In: Routledge. Princeton, NJ, Vol. 11, No. 3, p. 359-365, Oct. 2006.

NASH, George H. **The conservative intellectual movement in America since 1945**. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2006.

NISBET, Robert. **The Quest for Community**. Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2010.

_____. **Conservatism and Sociology**. In: American Journal of Sociology. Chicago, IL, Vol. 58, No. 2, p. 167-175, Sep. 1952.

_____. **O Conservadorismo**. Tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

OAKESHOTT, Michael. **Conservadorismo**. Tradução de André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

_____. **Rationalism in Politics and Other Essays**. London: Methuen, 1962.

_____. **The Politics of Faith and the Politics of Scepticism**. Edited by Timothy Fuller. New Haven and London: Yale University Press, 1996.

_____. **A política da fé a política do ceticismo**. Tradução e posfácio de Daniel Lena Marchiori Neto. São Paulo: É Realizações, 2018.

O'HEAR, Anthony. **"Conservatism"** In: Routledge Encyclopedia of Philosophy, E. Craig (ed.), London: Routledge, 1998.

PERTILLE, José P. Faculdade do **Espírito e riqueza material: face e verso do conceito "vermogên" na filosofia de Hegel**. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/5491>. Acesso em: 08 de Mar. 2022.

- PICKEL, Andreas. **Never Ask Who Should Rule: Karl Popper and Political Theory.** In Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique. Canada: Cambridge University Press, Vol. 22, No. 1, p. 83-105, Mar. 1989.
- POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica.** Tradução de Leonidas Hegenberg, Octanny Silveira da Mota. 2ª edição. São Paulo: Cultrix, 2013.
- _____. **A sociedade aberta e seus inimigos.** Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, 2v.
- PRENDERGAST, Renee. **Schumpeter, Hegel and the vision of development.** In: Cambridge Journal of Economics. Oxford, UK. Vol. 30, No. 2, p. 253-275, Mar. 2006.
- PROCHASSON, Christophe. **Emoções e política: primeiras aproximações.** In: Varia História. Belo Horizonte, MG. Vol. 21, No. 34, p. 305-324, Jul. 2005.
- QUINN, Dermot. BACEVIC, Andrew J. et al. **The Essence of Conservatism.** USA: The American Conservatism, 92p. 2014.
- QUINTON, Anthony. **Burke on the Sublime and Beautiful.** Philosophy. In: Cambridge University Press. Vol. 36, N° 136, p. 71-73, Jan. 1961.
- RITENOUR, Shawn. **Biography of Wilhelm Röpke (1899 – 1966) Humane Economist.** 2012. Disponível em: <<https://mises.org/library/biography-wilhelm-roepke-1899-1966-humane-economist>>. Acesso em: 08/10/2017.
- SABINE, George H. **A history of political theory.** New York: Henry Holt and Company, 1937.
- SARTORI, Giovanni. **A teoria da Democracia revisitada: o debate contemporâneo.** Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 1994. V. 1.
- SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalism, Socialism and Democracy.** London and New York: Routledge, 1994.
- SCRUTON, Roger. **O que é conservadorismo.** Tradução de Guilherme Ferreira Araújo. São Paulo: É Realizações, 2015.
- _____. **Conservadorismo: um convite à grande tradição.** Tradução de Alessandra Bonrruquer. 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

_____. **As vantagens do pessimismo: e o perigo da falsa esperança.**

Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. **Como ser um conservador.** Tradução de Bruno Garshagen;

revisão técnica de Márcia Xavier de Brito. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

_____. **Uma Filosofia Política: argumentos para o Conservadorismo.**

Tradução de Guilherme Ferreira Araújo. São Paulo, É Realizações, 2017.

_____. **How a Conservative Should Oppose Socialism and**

Liberalism. Disponível em: <<https://theimaginativeconservative.org/2020/10/conservative-oppose-socialism-liberalism-timeless-sir-roger-scruton.html>>.

Acesso em: 19/04/2022.

SILVA, Pedro Gustavo de Sousa. **Teorias da democracia: contribuições de Sartori, Dahl e Schumpeter.** In: Revista Urutágua. Maringá, BR. No. 15, p. 159-165, abr./mai./jun./jul. 2008.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais.** Tradução de Lya Luft. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

SMITH, Thomas W. **Michael Oakshott on history, practice and political theory.** In: History of Political Thought. Imprint Academic Ltd., Vol. 17, No. 4, p. 591-614, dez. 1996.

SOWELL, Thomas. **Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas.** Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. **Ação afirmativa ao redor do mundo: um estudo empírico sobre cotas e grupos preferenciais.** Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. **Intellectuals and Society.** Revised and Enlarged edition. New York: Basic Books, 2011.

SOUTO, Bernardo. **Importância e legado de T. S. Eliot.** Disponível em: <<https://portalconservador.com/importancia-e-legado-de-t-s-eliot/>>. Acesso em 13/01/2022.

STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política.** Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

TOCQUEVILLE, A. De. **The Old Regime and the French Revolution**. New York: Doubleday, 1955.

_____. **A democracia na América – Edição Integral**. São Paulo: Edipro, 2019.

WELLS, Harwell. **The philosophical Michael Oakeshott**. In: Journal of the History of Ideas. Philadelphia, Vol. 55, No 1, p. 129-145, 1994.

WIKER, Benjamin. **Dez livros que todo conservador deve ler – mais quatro imperdíveis e um impostor**. Tradução de Mariza Cortazzio. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2016.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org