

Progressismo anti-progressista

Vivemos em tempos intolerantes. O sujeito não pode expressar uma opinião séria e ponderável que, por ser divergente do mainstream acadêmico ou da opinião pública, logo passa a receber um cardápio de rótulos estultificantes: qualquer-coisa-fóbico, ultra-isso-ou-aquilo, supremacista, radical ou reacionário. Todos os episódios de intolerância a que assistimos frequentemente revelam o afã de uns por controlar a forma de pensar e de atuar dos demais.

Recentemente, numa palestra, ouvi, acompanhado de uma indignação performática, a afirmação de que seria “anti-poliamorista” (!?) pelo fato de defender a monogamia constitucional no casamento e na união estável. Esse tipo de intervenção retórica, manejado pelas técnicas do envergonhamento (shaming) e da rotulagem (labeling), é um exemplo perfeito e acabado da vontade de usar métodos coercitivos, desde a ação estatal ao escárnio público, com o claro propósito de impedir o debate e silenciar quem defende uma opinião distinta daquelas consideradas aceitáveis num ambiente social progressista.

Aliás, a tônica desse atual ambiente não se coaduna com o que dele poderia se esperar. Em suas fontes clássicas, as ideias progressistas sempre buscaram a tutela dos direitos individuais junto ao governo e à lei e o fomento das liberdades de expressão e de consciência, como fizeram Thomas Jefferson na defesa da Primeira Emenda e Stuart Mill nas linhas mestras de sua principal obra filosófica.

Hoje, os fautores do progressismo defendem que, em busca do tão sonhado igualitarismo, a versão deturpada da igualdade, é preciso ir além dos limites constitucionais, dos direitos individuais e das garantias democráticas, meros detalhes a serem solapados, quando o importante é que todos sejam iguais não só nas oportunidades, mas também nos resultados.

Essa turma bem engajada faria Jefferson e Mill removerem-se no túmulo, ao menos a julgar pelos exóticos expedientes “progressistas” já criados: “censura universitária” em cerimônias de colação de grau superior; “linguagem de ódio” que impede a crítica da visão de sexualidade defendida pelo movimento LGBT; “alertas de conteúdo” para ideias que possam incomodar alguns adultos que ainda não superaram suas suscetibilidades juvenis; “mentalidade antinatalista”, que, além da “educação sexual” escolar, anticoncepcional, preservativo, pílula do dia seguinte, ainda quer promover o aborto “seguro”, além dos boicotes públicos a produtos ou serviços de uma empresa quando seu dono resolve abrir a boca na hora errada para defender qualquer pauta tida como conservadora.

Eis o progressismo de nossa era. O progressismo anti-progressista. Existe uma versão dura, como aquela empregada em Cuba e Venezuela, utilizada para perseguir jornalistas e fazer calar dissidentes políticos. E, também, uma versão branda: os censores apresentam-se, frequentemente, como progressistas e, inclusive, operam dentro de sistemas democráticos e comprometidos com a legalidade.

Contudo, tais censores acreditam piamente que a democracia liberal e o Estado de Direito resultam insuficientes para se chegar à igualdade absoluta e, por isso, alguns mecanismos “corretivos” demandariam ser implementados. Em outras palavras, é preciso dar o pulo do gato: quebrar mais alguns ovos para que a torta progressista possa ser terminada e servida na mesa de suas causas clássicas.

O feminismo não procura mais dar às mulheres os mesmos direitos políticos, civis e trabalhistas, porém visa ao combate das estruturas de dominação misógina e da cultura do estupro. A luta contra o preconceito racial não foca mais em garantias legais de igualdade de tratamento e de oportunidade, mas se concentra nas cotas, no racismo sistêmico e na discriminação positiva. O ambientalismo não está mais preocupado com a conservação e o uso racional dos recursos naturais, porque seu objetivo, agora, é o de salvar o planeta da superpopulação e da mudança climática.

Mesmo diante desses tipos de desvirtuamentos utópicos, parece perfeitamente admissível quebrar mais alguns ovos. O problema é que, para a mentalidade do progressismo anti-progressista - o progressismo que não só flerta com a intolerância, mas se apoia nela, por ser um bem em prol das causas defendidas - sempre mais e mais ovos serão necessários. Até que a torta desande na preparação ou morram todas as galinhas da granja. Mas não adianta. Quando se bate o olho na receita e logo se nota que ela é ruim, não há pulo do gato que resolva. Ou, nesse caso, mais ovos.

André Gonçalves Fernandes. Ph.D., é juiz de direito, professor-pesquisador, coordenador acadêmico do IFE, membro da Academia Campinense de Letras e do Movimento Magistrados pela Justiça.

Artigo publicado no jornal Correio Popular, edição 26/09/2018, Página A-2, Opinião.

[Pequeno ensaio sobre a devastação - por Luiz Felipe Ponde](#)



Retrato de estúdio de Edmund Burke por Joshua Reynolds, óleo sobre tela (1767-1769).

Neste pequeno ensaio pretendo dar uma versão, muito pessoal, do meu encontro com o pensamento conservador na minha experiência de formação.

Mas, antes de mais nada, o que é formação?

Entendo formação, sobretudo, como a preparação para o enfrentamento da condição humana em si mesma. Portanto, o próprio conceito de condição humana é princípio organizador da idéia de formação. Formar-se é encontrar a humanidade em nossa alma: coração e intelecto em agonia reparadora, como diriam muitos pensadores cristãos ortodoxos antigos.

* * *

A formação não é o foco principal da educação no mundo contemporâneo, o que é uma pena.

Infelizmente, grande parte da vida acadêmica contemporânea sucumbiu ao medo e à preguiça, a ponto de poder dizer que hoje a educação é um misto de preguiça, oportunismo e medo. Na realidade, uma das idéias que têm dominado meu pensamento é que o medo tornou-se parte

essencial da vida de quem se dedica a atividades de formação.

Certa feita, na faculdade de medicina, perguntei ao professor como um paciente portador de câncer terminal se via diante da possibilidade de estar indo em direção ao Nada. O professor foi taxativo: “O senhor está na aula errada, devia fazer filosofia”. Boa época aquela, em que professores não tinham medo dos alunos nem se preocupavam com teorias pedagógicas.

Hoje, já não acho que meu professor estivesse tão certo. A formação em medicina é uma boa chance de você se medir com essa emoção essencial da vida, o medo, enquanto as ciências humanas podem facilmente cultivar a covardia travestida de grandes e vazias aventuras teóricas sem carne ou sangue - e por isso mesmo sem riscos de se sujar com a vida, que está sempre imersa em carne e sangue. Tenho certeza de que grande parte do que penso hoje como filósofo é devida aos cadáveres que abri durante a noite, aos cérebros que espalhei sobre a mesa de metal, às pessoas que morreram pelas mãos de minha ignorância, e à estranha sensação de que algo de misterioso faz a ponte entre a matéria, sempre fracassada, espalhada sobre o metal, e a alma, sempre em espanto.

* * *

Vejo o advento da modernidade como se tivéssemos entrado no grande delírio da *denegação*, da denegação do mal - como os freudianos dizem -, de um modo cultural e universal. Isso criou uma espécie de fúria do homem moderno em se auto-afirmar como centro do universo, uma negação da sua condição.

Mas a formação que daí resultou - *grosso modo* dos jacobinos para cá - trouxe consigo um esgotamento dos instrumentos intelectuais para compreender o mundo. Simplesmente não tem mais elementos para lidar com o mundo tal como ele se apresenta. E o esforço para lidar com ele, a partir das categorias que temos à mão, é excessivo; por isso, o retorno, a reação perante todas as idéias que não estão alinhadas com esse pensamento, é violento, grosseiro.

Essa dialética sempre me chamou atenção. Eu tinha já uma percepção muito concreta do mal, apesar de não conseguir falar disso, quando estava na faculdade de medicina. Porque, antes de fazer filosofia, fiz medicina; depois, entre uma e outra, ainda quis fazer formação em psicanálise, pensando em salvar a carreira médica, mas depois mudei de idéia.

Quem fez essa passagem para mim foi Pascal. Fui fazer o doutorado em Paris - vinha de cinco anos de estudo, e queria escrever a tese sobre a concepção trágica do ser humano de Freud -, e quando cheguei ali meu orientador foi atropelado por um caminhão na A1 e morreu. Furou um pneu, ele parou no acostamento, abriu a porta, um caminhão passou e o levou. Como se diz em francês, ficamos todos “*catastrofados*”...

Fiquei órfão de orientador, na primeira semana de doutorado em Paris! E isso criou um vácuo em que comecei a ler outros autores que trabalhavam uma visão trágica. Comecei a ler Pascal, e não parei mais.

Em algum momento em que eu estava trabalhando com ele, alguma coisa começou a virar. Isso mudou completamente a minha forma de ver o mundo; não que tenha perdido de forma alguma a minha herança anterior, científica e biológica - tanto assim que continua presente no meu trabalho -, mas me levou às minhas reflexões atuais.

Devastação e ceticismo

E o que ficou do médico em mim, afinal? A consciência de um fracasso fisiológico essencial como condição humana. Esta experiência de fracasso é minha ontologia do humano.

E por que o medo? Porque conhecer é correr o risco de visitar mundos devastados. Visitar mundos devastados é contemplar a fronteira do sentido das coisas. O ceticismo (a dura suspeita da existência desse fracasso no plano do conhecimento) tem sido evidentemente uma ferramenta essencial.

Ceticismo, para mim, é a vigília contínua sobre este mundo em pedaços. Contra o domínio das teorias abstratas, escolho o risco da vida autoral. A coragem é virtude essencial quando se contempla a devastação.

* * *

Qual a relação entre este sentimento de devastação e o encontro com a tradição conservadora? A experiência humana fala de uma ontologia frágil; por isso, antes de tudo, devemos ter cuidado ao lidar com esta fragilidade.

Segundo a fortuna crítica ^[1], o pensamento conservador tem três grandes raízes, o ceticismo de David Hume (seu “Iluminismo às avessas”), em meados do século XVIII; a crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa no final do mesmo século; e a viagem de Alexis de Tocqueville aos Estados Unidos (laboratório da democracia moderna nascente) na primeira metade do século XIX - mesmo que nenhum dos três autores tenha usado especificamente o termo “conservador” em suas obras. Há controvérsias quanto ao estabelecimento destas origens, mas não vou me ater a elas porque não ferem o conteúdo deste pequeno ensaio.

Segundo Russel Kirk, os termos “*conservatif*” ou “*conservative*” ^[2] surgem na França nos primeiros anos do século XIX para se referir àqueles que se opunham à “era napoleônica” e à sua herança revolucionária. Grosso modo, o *ethos* da atitude conservadora era preservar as instituições políticas, sociais e morais que estavam no alvo dos desdobramentos de 1789. No limite, tratava-se de combater a dissolução das instituições e dos comportamentos ancestralmente cultivados.

Vemos, portanto, que o foco era uma defesa da sociedade em face da devastação em processo. Reencontramos assim, a oposição entre devastação e conservação a que fiz referência acima.

* * *

Este *ethos* me pareceu significativo ^[3]. A relação histórico-filosófica entre ceticismo e importância da ancestralidade data da Grécia ^[4]:

diante da dúvida acerca da operacionalidade da Razão ^[5], hábitos e costumes se revelam como opção contra o erro. Hábitos e costumes são comportamentos e instituições de razoável sucesso diante das pressões sofridas pela humanidade em sua agonia ancestral.

No restante deste pequeno ensaio, discutirei introdutoriamente alguns traços do que seria um “espírito conservador” ou mesmo uma atitude, ou sensibilidade, ou caráter conservador. Para tal, dialogarei com Russel Kirk em seu *The Conservative Mind*. Pessoalmente, gosto cada vez mais da idéia de um *temperamento* conservador ^[6].

Ao contrário de grande parte das pessoas que se aproximam da tradição conservadora, o que me levou à leitura e ao confronto com esta tradição (ou pelo menos com uma parte significativa dela) não foi qualquer sentimento religioso (apesar de tê-lo), mas sim minha experiência cética. Se não conseguimos justificar racionalmente o mundo (nem moral nem epistemologicamente) e incorremos facilmente em abstrações, como não nos destruimos ainda?

O “temperamento conservador”

1. Os problemas humanos são essencialmente morais e religiosos e não políticos, como pensa a tradição moderna de raiz iluminista francesa. Quando tentamos “resolver” a vida politicamente, incorremos facilmente em simplificações da realidade. A política é bem-vinda quando se apóia nos hábitos e não quando inventa soluções para a vida humana.

No fundo, somos seres atormentados pela falta essencial de sentido das coisas. Esta marca é moral e religiosa, não política. Suspeito que forças maiores do que nosso entendimento seja capaz de compreender marcam nosso destino. Todavia, esta suspeita se materializa muito mais, para mim, na adesão a hábitos que as supõem e as respeitam, do que a rituais que imaginam acessá-las ou abstrações racionais que visam a dissolvê-las.

2. Acredito profundamente na máxima “radicais amam a humanidade e detestam seus semelhantes”. Isso porque esses radicais se relacionam com uma idéia do humano que responde à homogeneidade de uma abstração lógica (suas abstrações de gabinete).

Ao mesmo tempo, tenho uma atração natural (sem sustentá-la em nada que postule uma “dignidade intrínseca do ser humano”) pelos seres humanos reais e sua rica e intratável heterogeneidade. A própria possibilidade de podermos estabelecer uma “lógica definitiva” do ser humano, me tornaria profundamente desinteressado pelos meus semelhantes. Relaciono esta variedade, como diz Kirk, com um certo mistério que perpassa esta multiplicidade.

3. Os seres humanos não são iguais; uns poucos são melhores do que os outros. Estas diferenças demandam tempo pra se revelar, mas são essenciais. A insistência em negar este fato (igualitarismo) fere a relação entre as pessoas e a organização da vida.

4. Não existe “a liberdade” como idéia, mas apenas formas materiais que evitam a violência de uns sobre os outros. Homens não são ovelhas. No seu limite mínimo, a propriedade privada marca esta materialidade da liberdade possível; por isso, a tentativa de igualdade abstrata fere a defesa concreta contra a violência que visa a destruir a propriedade privada.

5. A famosa frase de Burke sobre a desconfiança para com “sofistas, calculadores e economistas” resume a dúvida conservadora contra *designs* abstratos da sociedade. Aqui a relação entre dúvida e hábito se revela na sua face mais evidente: engenharias (sofistas, calculadas ou econômicas) sempre põem em risco esse equilíbrio frágil da vida no tempo e no espaço duramente compartilhado. Se duvido dessas engenharias, por conseqüência duvido das mudanças calculadas por elas.

Em conseqüência...

6. Duvido da possibilidade de fabricarmos novos homens pela educação, legislação ou engenharias culturais de qualquer tipo. O homem não é passível de perfectibilidade projetada e acumulativa; daí

a recusa da noção de “meliorismo” por parte dos conservadores.

7. Prefiro o conhecimento ancestral às “novidades da Razão”. Radicais desprezam a tradição, optam pelo império do racionalismo. O racionalismo desvaloriza o hábito ancestral em nome de sua força de cálculo. Neste sentido, a religião é preservada contra a sua crítica apressada.

8. A democracia direta é um risco e leva a fúria da sem-razão, travestida de “*political levelling*”, “nivelamento político”, para o interior do tecido cotidiano.

9. A idéia de justiça social, atacada também por David Hume, é um risco na medida em que dissolve a fronteira entre a violência da liberdade abstrata e o cuidado com esta violência presente na defesa irrestrita da propriedade privada.

10. Por último - resumo da posição burkeana e central para a definição de Kirk -, a sociedade é uma comunidade de alma que reúne os mortos, os vivos e os que ainda não nasceram.

Os mortos são nossa sabedoria ancestral viva na memória e nos hábitos. Os vivos são o presente; diante da insegurança estrutural de nossa Razão, são responsáveis por legar aos ainda não nascidos o cuidado com a vida da humanidade, sob a ameaça ancestral de nossa ontologia do fracasso.

Luiz Felipe Pondé é Doutor em Filosofia Moderna pela USP, professor de Ciências da Religião na PUC-SP e titular de Filosofia na Fundação Armando Álvares Penteado. Escreve semanalmente no jornal A Folha de São Paulo. Já publicou os livros *Conhecimento na Desgraça* (Edusp), *Crítica e Profecia* (Editora 34), *Guia politicamente incorreto da filosofia* (LeYa, 2012), entre outros.

NOTAS:

[1] Muller, J. Z. *Conservatism, an Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present* (Princeton University Press, Princeton. 1997). Kirk, R. *The Conservative Mind, from Burke to Eliot* (Regnery Publishing, Inc., Washington DC. 2001). *Id. The Conservative Reader* (The Viking Portable Library, New York. 1982).

[2] Kirk, R. *Edmund Burke, a Genius Reconsidered* (Intercollegiate Studies Institute, Wilmington, 1997).

[3] A dúvida sistemática com relação ao alcance da Razão, marca do ceticismo filosófico, lega um sentimento de grande risco com relação aos malabarismos racionais diante da realidade. A dúvida conservadora de Burke com relação às engenharias sociais herdadas do jacobinismo se aproxima muito desta intuição cética. Ambas tendem a ser econômicas no que se refere à confiança nos produtos concretos destas engenharias (produtos da Razão que pretende moldar o mundo).

[4] Hankinson, R.J. *The Sceptics* (Routledge, London. 1995).

[5] É importante lembrar, contra o senso comum corrente, que o ceticismo filosófico desde a Grécia, passando por autores como Montaigne (séc. XVI), Pascal (séc. XVII) - naquilo em que ele “usa” o ceticismo -, Hume (séc. XVIII) e Oakeshott (já no século XX), atacam a validade da Razão, e não a validade de crenças ditas “religiosas”. Não porque essas devam ser preservadas, mas porque


simplesmente são “fáceis” de ser atacadas (objeto de fé apenas), enquanto a Razão, sim, demonstra sua arrogância dogmática travestida de evidência universal. Por isso é tão comum, como por exemplo em Montaigne e Pascal, o convívio, até certo ponto, entre fé e ceticismo. Em Hume ou Oakeshott (para referências, ver nota 1), a fé está contida no hábito que conduz a vida para fora dos dogmas da Razão frágil. Em Burke, a fé se inscreve na vali

dade da aceitação de uma dimensão de mistério na condução da história (Providência divina opaca à Razão de *ethos* jacobino).

[6] Não vou aqui citar o texto de Russel Kirk propriamente dito. Remeto o leitor para o *The Conservative Mind* (para referências, ver nota 1), págs. 8 a 10.

Artigo publicado originalmente na revista-livro do Instituto de Formação e Educação (IFE), *Dicta&Contradicta*, Ed. nº 4, Dezembro de 2009, [link da edição aqui](#).

[Em busca do equilíbrio \(por João Pereira Coutinho\)](#)

 **I.** Conservador é um bom termo de insulto. Vivemos num tempo progressista: um tempo que acredita na missão transformadora da política rumo a um fim determinado. O conservador é a pedra na engrenagem. Ele levanta dúvidas. E, levantando dúvidas, ele coloca em causa a suprema vaidade do ser humano: a vaidade na sua razão e na capacidade da razão para produzir resultados perfeitos.

Este é o tom vulgar do insulto: o conservador como obscurantista, retrógado, reacionário. Mas existe um segundo insulto, mais erudito, que os especialistas do pensamento político gostam de colar ao de conservador clássico. Dizem eles que o conservadorismo, como ideologia, surge destituído de um ideal substantivo. Os liberais abraçam a liberdade como valor fundamental. Uma sociedade será mais liberal, e conseqüentemente mais perfeita, quanto maior for a área de liberdade individual de um ser humano - a “liberdade negativa” que fez fama e fortuna para Isaiah Berlin. O mesmo acontece com a família socialista: a igualdade (ou, como dirão os discípulos de Rawls, a equidade) é o fim máximo de uma sociedade que se deseja mais justa e fraterna.

E o conservador? Que valor terá ele para apresentar? Que cartilha reconhecida e reconhecível poderá ele defender? Existirá uma ontologia no ideário conservador, capaz de se apresentar inalterada e inalterável face às “intimações” do tempo? Ou, pelo contrário, e como afirmam os críticos mais ferozes da ideologia conservadora, o conservadorismo é uma forma de relativismo sob outro nome? Ou, pior ainda, uma ideologia paradoxal que se apresenta, e assim se derrota, ao assumir-se como “ideologia não-ideológica”, ou seja, ideologia destinada a desautorizar qualquer atitude ideológica?

Esse parece ser o sentido que Benjamin Disraeli tem em vista na sua carta a Lady Bradford:

“Existem tantos planos, e tantos esquemas, e tantas razões para não existirem planos nem esquemas”. Não se trata de um mero jogo de palavras, ao gosto do autor de Sybil ou Coningsby. Ao desautorizar “planos” e “esquemas”, Disraeli apenas revelava o caráter mais profundo da ideologia conservadora: ser um corpus teórico que gosta de se definir pela sua natureza anti-teórica.

Uma tal natureza, que constitui para os críticos do conservadorismo o seu inegável “calcanhar de Aquiles”, é vista pelos próprios conservadores como força vital. Longe de ser uma “dogmática”, o conservadorismo é uma “disposição”, na eloqüente proposta de Michael Oakeshott, primus inter pares dos conservadores modernos. Uma “disposição” que levaria o conservador a comportar-se de determinada forma porque essa seria a sua natural disposição. Trata-se, para Oakeshott, de uma forma de relacionamento com o mundo que tende a valorizar o que existe e a rejeitar o que não existe. Neste sentido, o conservadorismo, mais do que “ideologia”, seria antes um “espírito”, como o classificou John Buchan.

II.

A apresentação do conservadorismo como um “espírito” ou uma “disposição” parece captar algo de essencial na gramática conservadora. Hugh Cecil, muito antes de Michael Oakeshott, dedicou algumas páginas sublimes a esse conservadorismo “puro” e “natural”: o conservadorismo dos homens que desfrutam das condições presentes que sobreviveram aos “testes do tempo” e que se revelam ainda úteis e benignas na condução das suas vidas e das vidas das sociedades humanas. Mas importará questionar se o conservadorismo se poderá limitar, tão só, a uma mera “disposição” natural, sem valor teórico fundamental.

Foi uma tal questão que Samuel Huntington, muito antes das polémicas tardias do seu “choque de civilizações”, formulou no clássico ensaio de 1957, “Conservatism as an Ideology”. O próprio título é, em si mesmo, uma provocação: contra toda a tradição conservadora, e não falamos apenas dos seus críticos mais evidentes, Huntington apresentava positivamente o conservadorismo como uma ideologia. Mas esse entendimento pressupõe uma distinção, operada por Huntington, entre três teorias que, historicamente, se propuseram explicar o conservadorismo como ideologia.

A primeira teoria é designada pelo autor como “teoria aristocrática”. Segundo a “teoria aristocrática” do conservadorismo, estaríamos na presença de uma ideologia localizada num tempo específico e personificada num grupo social particular. Os “conservadores” pertenceriam, assim, às classes feudo-aristocrático-agrárias que se opuseram à Revolução Francesa de 1789, defendendo os seus interesses. Numa visão que surge a Huntington como claramente simplificadora, mas que permite um certo entendimento esquemático, o conservadorismo seria a ideologia da aristocracia, da mesma forma que o liberalismo e o socialismo expressariam as preocupações e as mundividências da burguesia e do proletariado, respectivamente.

Mas a “teoria aristocrática” não esgota todas as tentativas de explicação do conservadorismo. Existe uma segunda teoria, designada por Huntington como “teoria autônoma” e que afirmará, contrariamente à “teoria aristocrática”, que a ideologia conservadora não se limita a um tempo e a uma classe em particular. O conservadorismo pode ser entendido como “um sistema autônomo de idéias”, e idéias que são válidas independentemente do tempo e dos agentes sociais que articulam uma defesa conservadora.

Antes de apresentarmos a terceira teoria, que será eleita por Huntington como a que melhor explica o conservadorismo como ideologia, interessará ter em conta que o autor nega as duas primeiras. Começará por negar a “teoria aristocrática” pela afirmação de que, historicamente falando, a defesa de posições conservadoras não se limitou à classe aristocrática. Ao longo da história, e sobretudo ao longo da história moderna, é possível encontrar vários autores reputadamente conservadores que, não sendo aristocratas, ainda assim tomaram posições conservadoras. E, se dúvidas houvesse, Huntington evoca o caso matricial de Edmund Burke (1729/30-1797), o primeiro dos conservadores modernos e, pormenor fundamental, parlamentar Whig (e não Tory).

Mas se a “teoria aristocrática” do conservadorismo não explica o conservadorismo como ideologia, o mesmo parece suceder com a “teoria autônoma”, essencialmente dispersiva na sua tentativa de explicação sistemática. Aceitar o conservadorismo como “teoria autônoma” implicaria desligá-lo de qualquer acontecimento histórico, inscrevendo-o na mais pura ontologia. Trata-se de uma posição que comporta riscos evidentes, na medida em que a elaboração de qualquer lista axiológica a priori nem sempre permite responder às “intimações” práticas do desenvolvimento histórico.

Samuel Huntington acabará por eleger uma terceira teoria como a mais rigorosa para definir o conservadorismo como ideologia. Designa-a Huntington como “teoria situacional” e, como o próprio nome indica, tenderá a afirmar que o conservadorismo é uma ideologia que necessita de uma situação para se articular como ideologia. A ideologia conservadora possui, aqui, uma natureza essencialmente reativa (não confundir com reacionária), emergindo em momentos de particular dramatismo e ameaça para as instituições que sobreviveram aos “testes do tempo”. Abusando da metáfora fantasista, o conservadorismo seria como a fábula da Bela Adormecida: só com o beijo do príncipe potencialmente revolucionário, a donzela despertaria.

A análise de Huntington ainda hoje desperta adesões ou repúdios na literatura crítica sobre o assunto. Mas seria injusto não afirmar o óbvio: o estudo apresenta vantagens evidentes. Em primeiro lugar, ele constitui uma insofismável valia ao estabelecer uma distinção entre o conservador, por um lado, e o radical (e o reacionário), por outro. Porque se o conservadorismo se afigura como uma ideologia posicional, tal implicará um específico relacionamento com as ideologias ideacionais (e, conseqüentemente, não-conservadoras) que tenderão a aproximar-se da sociedade presente e das suas instituições com uma atitude e intenção diferentes das do conservador: a atitude e a intenção de verificar a distância entre a realidade e o ideal, avaliando-se a realidade, e eventualmente propondo a sua alteração, de forma a que o mundo se aproxime do ideal. O radicalismo será maior quanto maior for a distância entre o ideal e a realidade, e a vontade humana de eliminar essa distância.

O conservador, ao defender e articular uma ideologia posicional, será aquele que, pelo contrário, defenderá o mundo presente e as suas instituições, não porque esse mundo corresponde a um “ideal conservador” - mas porque as instituições se mostraram, e ainda mostram, necessárias para a preservação desse mundo.

Mas o conservador não se distingue apenas da mentalidade radical pela forma como defende as instituições. A natureza posicional do conservadorismo como ideologia permitirá, ainda segundo Huntington, distinguir o conservador do reacionário. Vimos como, para o autor, a resposta conservadora tenderá a emergir perante uma ameaça particular; e como essa resposta tenderá a cessar com a cessação da ameaça que justificou a sua emergência. O reacionário tenderá a surgir

quando, depois do fracasso da resposta perante a ameaça, a resposta continua a ser articulada apelando-se a um ideal passado que seja possível recriar no futuro.

Por último, será justo reconhecer que a apresentação do conservadorismo como ideologia situacional não será apenas aquela que melhor expressa a ideologia conservadora per se mas, mais ainda, a que mais firmemente permite a definição do conservadorismo como ideologia burkeana, isto se tivermos em conta a figura de Burke como precursor do conservadorismo moderno de feição anglo-saxônica. A condenação de Burke em relação à Revolução Francesa começa por ser, não uma condenação ideologicamente sistematizada e articulada - mas, precisamente, uma reação.

III.

Repetimos: o ensaio de Samuel Huntington constitui um dos mais sérios contributos para a Filosofia Política contemporânea. Mas torna-se necessário indagar, confrontados com a exclusiva explicação situacional de Huntington, se o conservadorismo, e mesmo o conservadorismo particular de Burke, se esgota numa simples definição situacional.

Como dissemos, parece-nos evidente que *Reflections on the Revolution in France* (1790), obra maior no percurso político e filosófico de Burke, jamais teria sido escrita sem os acontecimentos de Paris em 1789. Mas o que nos deve interessar na obra de Burke não será apenas o seu lado reativo, ou seja, a crítica articulada por Burke aos revolucionários de Paris e à confiança na capacidade exclusivamente humana para proceder à aplicação direta de um paradigma de perfeição teórico, alicerçado em doutrinas políticas abstratas sobre “Direitos do Homem” imutáveis e universais. Se Burke é, ainda hoje, o precursor do conservadorismo anglo-saxônico moderno; e se as *Reflections* ocupam lugar central no cânone conservador, isso deve-se, logicamente, à capacidade do autor e da obra de transcenderem o tempo e apresentarem aos homens de hoje uma proposta política com validade transtemporal. E essa validade será melhor entendida se percebermos o conservadorismo como ideologia situacional, mas também como uma ideologia pluralista.

Por pluralismo pretendemos significar uma via media - uma alternativa, no fundo - entre o absolutismo, por um lado, e o relativismo, por outro. Se os absolutistas parecem acreditar que existe um standard universal e objetivo capaz de resolver todos os problemas políticos, os relativistas, por outro lado, negam tal possibilidade, afirmando que os problemas, em política, serão apenas resolvidos pelos valores relativos a determinadas culturas ou sociedades.

O conservadorismo pluralista deverá ser visto como uma tentativa de resgatar no absolutismo e no relativismo o que deve e merece ser resgatado. Do absolutismo, o conservadorismo resgatará a noção de que existem certos valores (certos valores, mas não todos os valores) que devem ser vistos como fundacionais e fundamentais para a sobrevivência e a existência de comunidades políticas. Serão “valores primários”, na feliz formulação do eloqüente filósofo americano John Kekes; e “primários” porque exigidos, ou exigíveis, por uma concepção universal e comum de natureza humana.

Mas será um erro perceber a política como dependente, apenas, de “valores primários”. Os conservadores pluralistas saberão que diferentes sociedades e tradições oferecem uma multiplicidade de valores morais - “valores secundários”, ainda nas categorias de Kekes - que são escolhidos em determinadas circunstâncias mas não em outras.

Assim se entende como o conservadorismo pluralista tenderá a olhar para diferentes conflitos morais com uma dupla consideração. Por um lado, apelando para um standard externo que foi estabelecido pelos mínimos requisitos da natureza humana; e, por outro, apelando também para um standard que é interno a determinadas sociedades. Trata-se, no fundo, de reafirmar a necessidade de garantir condições mínimas para que a natureza humana seja protegida e respeitada – na sua dimensão física, moral ou psicológica; sabendo-se, também, que respeitado esse mínimo, diferentes tradições e sociedades tendem a escolher diferentes valores e a organizarem-se de acordo com essa escolha.

Tal como John Kekes o afirma no magistral *A Case for Conservatism*, uma das mais brilhantes reflexões contemporâneas sobre o conservadorismo, os “valores primários” habitam um universo de necessidade moral; os “valores secundários”, um universo de possibilidade moral. Tal significa que é possível defender uma concepção pluralista em que valores fundacionais são condição prioritária para a existência dos restantes. É possível, em suma, defender mínima moralia (“mínimos morais”) que, embora não determinem aquilo que os seres humanos elegem como fins últimos de vida, não se furtam a afirmar aquilo de que eles, enquanto seres humanos, necessariamente não serão capazes de prescindir.

IV.

Entender o conservadorismo como uma ideologia implicará entendê-lo como uma ideologia pluralista. E um tal entendimento será sempre um convite para regressar às *Reflections on the Revolution in France*, verdadeira fonte do ideário, e divisar na obra meteórica de Burke duas linhas de argumentação que a percorrem da primeira à última página.

A crítica de Burke à Revolução de Paris começa por concentrar-se na forma como os procedimentos revolucionários golpeiam a natureza humana ao não atenderem à aversão primordial que existe nos Homens perante atos de injustiça ou crueldade. Na linguagem poética de Burke, que recorre a Shakespeare para conferir textura dramática, mas também moral aos seus argumentos, os revolucionários teriam suspenso as “compungidas visitas da Natureza”. É por isso que a primeira resposta contra-revolucionária do autor será articulada em nome dessa aversão “natural”, e “natural” porque inscrita pelo Criador na nossa natureza, e que nos permite reconhecer atos de intolerável violação dessa mesma natureza.

Mas as *Reflections* não se limitam a percorrer esse “fio naturalista”. Burke, como conservador pluralista, entende que a Revolução não apenas violou “valores primários” como constituiu um assalto à segunda natureza dos Homens: uma natureza “social” pela forma como estes foram acomodando valores, princípios e formas de vida particulares e localizadas. Ao destruírem as instituições dos seus antepassados, os revolucionários destruíram também um património de idéias, hábitos e tradições que complementavam a natureza dos Homens. E aqui reside a validade dos “valores secundários” que o conservadorismo visa igualmente proteger: habitar uma tradição particular (ou, se preferirmos, relativa) será habitar um reservatório de conhecimentos coletivos e válidos que permitem ao agente enfrentar as dificuldades da sua ação política.

V.

Isso merece um exame um pouco mais detalhado.

Já na sua época, a reação de Burke aos acontecimentos de Paris, com a publicação das *Reflections*, gerou controvérsias e acusações de que o autor teria atraído o legado intelectual e reformista de toda a sua vida. Se a Revolução Francesa era, por definição, um movimento em prol da liberdade e contra o despotismo político, como explicar que alguém que dedicara uma carreira política à defesa desse valor tivesse “atraído” o seu próprio passado político?

A questão seria revisitada regularmente pelos seus críticos, nomeadamente por Joseph Priestley: “Que um amigo confesso da Revolução Americana viesse a ser inimigo da dos Franceses”, escreve ele, “é incompreensível para mim”. O caso agrava-se, ainda segundo este autor, tendo em conta que a Revolução Francesa não só partilharia os mesmos princípios que a Revolução Americana, como na verdade fora impulsionada por esta. A oposição de Burke afigurava-se como uma traição a princípios que, no passado, alegadamente seriam os seus, acusação muito dolorosa para quem sempre dera grande valor à consistência.

Burke, de fato, não ficou indiferente às críticas dos contemporâneos, e no seu *An Appeal from the New to the Old Whigs*, documento que se afigura como verdadeira apologia pro vita sua no cânone burkeano, o autor ressoaria essas acusações num momento de confissão pessoal: “por um só livro lançou em desgraça todo o teor da sua vida”. Essa “desgraça” acentuava-se tendo em conta que o seu próprio partido aplaudira maioritariamente a Revolução na França, bem como os princípios que lhe deram forma, o que não só acabava por estabelecer a definitiva fratura entre o autor e o Partido Whig mas por realçar a aparente contradição da atitude de Burke.

Burke entendeu, assim, ser seu dever pessoal e político defender-se das acusações, o que implicava recusar qualquer contradição no seu percurso parlamentar. Ainda no *Appeal*, o autor manifesta o desejo de inquirir até que ponto a sua posição oposta à Revolução Francesa estaria em contradição com os seus princípios anteriores e com a sua conduta política.

Ao contrário dos membros do seu partido, que não conseguiam divisar nenhum perigo na difusão ou na prática das doutrinas revolucionárias na Inglaterra, Burke reconhecia o perigo dessa influência sem que isso significasse que tinha passado de um extremo ao outro. Tratava-se, pelo contrário, da preocupação de alguém que, nas suas próprias palavras, “sempre se mantivera no ponto médio”. As críticas que lhe eram dirigidas partiam, ou da incompreensão desse equilíbrio, ou dessa busca de equilíbrio tomada erradamente por inconsistência ou falta de princípios. “Está na natureza das coisas”, escreve, “que os que estão no centro de uma circunferência pareçam diretamente opostos a quem os vê de qualquer parte dessa circunferência”.

VI.

Burke retoma aqui uma figura que, no interior do pensamento político britânico, fora definida pelo Marquês de Halifax: o trimmer, aquele que restabelece o equilíbrio da “embarcação” quando esta parece tomada por forças extremas que ameaçam o seu justo curso. Burke usa até a metáfora náutica estabelecida por Halifax: “quando o equilíbrio da embarcação em que navega é posto em perigo por um excesso de peso em um dos lados”, escreve nas linhas finais das *Reflections*, o trimmer não corre para o outro a fim de compensá-las, “mas deseja pôr o pouco peso que possam ter os seus argumentos naquilo que é capaz de preservar esse equilíbrio” (grifo nosso).

O trimmer não altera a sua posição por oportunismo político, ou por uma ausência de princípios que

alimenta e justifica esse oportunismo. Quem oscila de um lado para o outro não é ele, que permanece onde sempre esteve - no centro; quem oscila são os que estão na periferia da circunferência. Trata-se, no fundo, de uma atitude que prescinde, e na verdade evita, qualquer simplificação grosseira da complexidade social e política com que o agente se defronta. No caso particular de Burke, tal atitude manifesta-se numa atenção crucial tanto aos “princípios” como às “circunstâncias”, que se apresentam sempre unidos nas situações concretas.

Noutro escrito mais antigo, Burke já tinha afirmava que “um homem de estado, sem nunca perder de vista os princípios, deve conduzir-se pelas circunstâncias”. Por outras palavras, adotar diferentes condutas consoante as circunstâncias não coloca em risco a consistência de um princípio. Um entendimento desse jogo harmonioso entre princípios e circunstâncias implica necessariamente visitar o que em Burke comparece como uma dupla concepção da natureza humana.

No Appeal, o autor escreve:

“Naquele livro [as Reflections], as fundações do governo se apóiam, não nuns direitos humanos imaginários [...], mas na conveniência política e na natureza humana - quer em que essa natureza é universal, quer em que se encontra modificada por hábitos locais e aptidões sociais”.

A reação primordial que parece nortear as suas preocupações políticas consiste num afastamento das teorias visionárias que atuam sobre a realidade sem atender às circunstâncias que rodeiam o ator político, possibilitando assim a emergência da tirania e a abolição da liberdade. Burke apresenta-se como “aquele cavalheiro que sempre evitou correr atrás da moda de umas amalucadas teorias visionárias” e um “inimigo determinado da tirania”.

Essa atitude de reação contra a tirania articula-se em nome da sua dupla concepção de natureza humana, que já mencionamos. Falar contra a “teoria”, em política, não será falar contra qualquer teoria, o que para ele se afiguraria como uma forma de irracionalismo intolerável, mas contra uma teoria “fraca, errônea, falaciosa, infundada e imperfeita”. E a pedra de toque para julgar uma teoria determinada passa e passará sempre por uma comparação com a prática, isto é, pela comparação com os homens tal como eles são. Toda ação política dependerá, assim, de uma dupla resposta a esta dupla pergunta: “A teoria proposta respeita a natureza dos Homens geralmente considerados? E, a seguir, respeita uma segunda natureza que emerge socialmente?”

VII.

O primeiro critério de avaliação política, sobretudo quando o agente se confronta com uma teoria falaciosa, será portanto ter em conta a natureza dos homens em geral. Porque a diversidade humana que a geografia, a história, a cultura ou a religião parecem oferecer não invalida em Burke a posição primeva de que certos aspectos da natureza humana permanecem inalterados e inalteráveis. Como ele mesmo afirma na primeira Letter on a Regicide Peace, “os homens não mudam, mas permanecem sempre o que sempre foram”.

A afirmação da universalidade da natureza humana não exclui, e em nenhum momento parece incompatível, com a pluralidade de formas de vida que os homens cultivam e perseguem. “Seldom have two ages the same fashion in their pretexts, and the same modes of mischief”, é raro que duas épocas sigam as mesmas modas nas idéias e no modo de fazer o mal, escreve Burke nas Reflections. Mas uma tal pluralidade não invalida o que diz Christopher Berry:

“Acreditar na natureza humana é acreditar que a humanidade possui alguns atributos comuns. Esses atributos devem ser entendidos não como ‘extras opcionais’, mas como algo que pertence ao Homem enquanto Homem. São universais no sentido de que, onde quer que encontremos seres humanos, e sempre que os encontremos, também encontraremos esses atributos”.

Essa noção de natureza humana começa por ressaltar o que são para o autor “afetos naturais”: “afetos” que, implantados por Deus na natureza dos homens, lhes permitem participar no destino dos seus semelhantes, reconhecendo também situações moralmente intoleráveis para as suas naturezas enquanto seres humanos. Esta concepção primeva, que permitiria aos homens reconhecer e evitar a injustiça e a crueldade, seria continuamente retomada pelo autor ao longo da sua produção teórica, como atesta a eloqüente formulação da sua Letter to a Noble Lord: “todos estamos feitos para evitar o sofrimento, como estamos feitos para recuar perante a dor, a pobreza e a doença”. E acrescenta: “É um instinto; e, sob a direção da razão, o instinto sempre está certo”.

Esse “instinto” expressaria um sentimento de justiça primordial gravado nos homens, ou seja, um sentimento que lhes permite avaliar a justeza de certos atos ou situações, independentemente do contexto em que tais atos ou situações possam ocorrer. Tomamos consciência de uma violação da natureza humana quando sentimos em nós próprios essa violação.

A concepção de natureza humana universal, em Burke, funciona assim como esse “mínimo” moral que a ação política deve necessariamente respeitar; se nós, os homens, naturalmente sentimos uma aversão pela justiça e pela crueldade, compete-nos não sermos injustos ou cruéis em relação aos nossos semelhantes, que sentem como nós sentimos porque participam da mesma natureza comum.

Foram precisamente estes “limites de justiça” que os revolucionários da França começaram por violar. Na formulação burkeana, eles exemplificaram “aqueles que, pela violência, ultrapassam as barreiras”; levados por um ideal abstrato de humanidade, ignoraram ou mutilaram uma empatia humana verdadeira, cometendo crimes que degradam a natureza dos homens. Confrontados com tais crimes, os homens sentem uma injustiça primeva, que brota do que o autor chama “a política preventiva da moralidade”.

A posição burkeana, ao reclamar uma concepção universal de natureza humana, parece reclamar também uma idéia de “mal” como ameaça à integridade dessa mesma natureza. Ao falarmos de “mal”, estamos na presença do que John Kekes designa como “dano sério e não justificado que uns seres humanos infligem a outros”. Esses seriam os “males primários”, ou seja, males capazes de afetar os requisitos universais de uma vida boa. Proteger esses requisitos será o que distingue a vida civilizada da barbárie.

A discussão política de uma sociedade civilizada deve, assim, começar por estabelecer o que é humanamente intolerável. Esse imperativo, de forte cariz burkeano, será retomado posteriormente por um conservador burkeano como Hugh Cecil, e retomado nos seguintes termos:

“Ao discutir os princípios do conservadorismo, como em todas as discussões sobre princípios políticos, levanta-se uma questão preliminar. Os princípios políticos têm de conformar-se com algum padrão de bem e mal. Antes de podermos sequer começar a considerar como formular uma regra determinada de conduta política, precisamos ter uma visão clara do padrão pelo qual deveremos julgá-la”.

Para Cecil, como para Burke, o apelo faz-se tendo em conta “os sofrimentos da humanidade” e “as obrigações da justiça”, das quais, na feliz expressão de Quintin Hogg, “nenhum homem, nenhum grupo de homens, nenhuma classe de homens, nenhuma aristocracia de homens, nenhuma maioria anônima de homens comuns” poderá alguma vez escapar. Essa “inescapabilidade” explica-se, ainda segundo Hogg, tendo em conta “o reconhecimento da fraternidade espiritual dos homens sob a paternidade de Deus”. Uma posição humana e moral que está acima de qualquer sistema destinado a aperfeiçoar a sociedade, porque, como relembra Arthur Bryant, “os seres humanos são criaturas racionais com coração, que sentem e sofrem, e os sistemas, não”.

Em conseqüência, o primeiro dever dos governos é o de atuarem justamente, respeitando a basilar humanidade dos seres humanos. Mas uma tal concepção de natureza humana universal, que se limita a impor limites morais aos agentes políticos, não basta, e seguramente não basta como guia da ação política direta e concreta.

VIII.

A dimensão positiva do exercício político dependerá, assim, da segunda natureza dos homens, que emerge em circunstâncias particulares, num contexto de tradições, valores e instituições estabelecidas, e que cabe ao agente observar. “O temperamento do povo a que preside deveria ser o primeiro estudo de um estadista”, escreve Burke.

O agente político precisa ter em conta a forma como a natureza humana comum se reflete em diferentes contextos: precisa ter em conta essa segunda natureza que parte da primeira, mas a ela não se limita. A própria noção de que existe uma natureza humana comum não exclui, e na verdade até implica, que existem diferenças entre os homens para além dessa universalidade que os liga. A este respeito, e no mesmo sentido, afirma Burke, reportando-se agora a essa dimensão secundária da natureza humana:

“O homem, na sua natureza moral, torna-se, no seu progresso ao longo da vida, uma criatura de preconceitos - uma criatura de opiniões - uma criatura de hábitos e dos sentimentos que deles nascem. Estas coisas formam a nossa segunda natureza, como habitantes do país e membros da sociedade em que a Providência nos colocou”.

O agente político deverá assim levar em consideração, não apenas a dimensão moral e universal da natureza humana, mas a sua expressão social, histórica e necessariamente localizada, que dependerá dos valores, das tradições e das instituições do contexto onde vive e atua. Não se trata de escolher uma das dimensões pela exclusão da outra; mas de acomodar ambas numa linguagem e ação políticas que sejam capazes de reconhecer que os homens, enquanto homens, possuem uma natureza comum, natureza essa que exige o respeito por limites morais que não podem ser transpostos. Mas, uma vez respeitados esses limites, cumpre saber como os homens se revelam e o que procuram em circunstâncias socialmente específicas, auscultando a segunda natureza que igualmente os define.

IX.

John Stuart Mill, em epíteto que ficou célebre, classificou o Partido Conservador britânico como “o partido estúpido”. O preconceito de Mill é o preconceito recorrente dos críticos do conservadorismo, que denunciam na ideologia conservadora uma ausência de princípios estruturantes que, segundo

esses críticos, retiram aos conservadores qualquer sombra de respeitabilidade intelectual. Uma leitura mais atenta de Burke, o primeiro dos conservadores modernos, permitirá desfazer esse equívoco.

Em primeiro lugar, e com a devida vênia a Samuel Huntington, será justo ter em conta que o espírito do conservadorismo é um espírito adormecido. Ele só tenderá a emergir quando a existência e sobrevivência de uma comunidade política estabelecida se encontram sob ameaça pelas tentativas tirânicas e perfectibilistas da mentalidade radical. O espírito conservador começa por ser, assim, e tal como brilhantemente notado por Huntington há mais de meio século, uma ideologia situacional.

Mas o conservadorismo não será apenas dotado de um espírito situacional. Na sua resposta, o conservador será um agente “cético”; “cético” porque capaz de desaconselhar a persecução do Paraíso na Terra; “cético” porque capaz de pautar a sua atividade por uma conduta humilde e prudente; mas “cético”, sobretudo, porque interessado em reconhecer a existência de uma natureza humana que coloca perante o agente limites morais à sua ação. A afirmação de que os seres humanos procuram valores ou fins de vida distintos não poderá ignorar aquilo de que esses mesmos seres humanos não poderão prescindir.

Porém, e uma vez respeitado esse mínimo moral, o espírito conservador terá necessariamente de saber que uma sociedade específica será dotada de instituições, valores, princípios e formas de vida particulares que, ao terem sobrevivido aos recorrentes testes do tempo, devem constituir-se como base de uma atuação política prudente. Não será função do estadista a imposição do que este considera útil ou benigno para a comunidade, sem tomar em consideração o que a própria comunidade entende como útil e benigno. E, para tal, a segunda natureza dos Homens oferece um reservatório válido e testado de conhecimento prático. Um conhecimento que não foi elaborado por uma única mente, mas por várias mentes, ao longo de várias gerações.

Poderemos dizer, em conclusão, que as exigências da política são as exigências de uma tradição; porque todos os problemas são percebidos no interior de uma tradição. Feliz será a sociedade que se mostrar capaz de preservar as suas tradições úteis e benignas; porque serão essas mesmas tradições a apontar os caminhos possíveis para a resolução dos problemas mais imediatos.

João Pereira Coutinho é doutor em ciências políticas e professor da Universidade Católica de Lisboa, colunista da “Folha de S. Paulo” e autor do livro “Avenida Paulista” (Rio de Janeiro: Record, 2009), além de outros como “As idéias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários” (São Paulo: Três Estrelas, 2014).

Artigo publicado originalmente na revista-livro do Instituto de Formação e Educação (IFE), *Dicta&Contradicta*, edição n. 3, junho de 2009.

Imagem: Retrato de Edmund Burke. Imagem em Domínio Público.

Fonte: IFE Campinas. Disponível em: <http://ife.org.br/progressismo-anti-progressista/>