



## A RELAÇÃO ESTADO-SOCIEDADE A PARTIR DA FILOSOFIA POLÍTICA: UM DIÁLOGO COM EDMUND BURKE E MICHAEL OAKESHOTT

### THE STATE-SOCIETY RELATIONSHIP THROUGH THE PERSPECTIVE OF POLITICAL PHILOSOPHY: A DIALOGUE WITH EDMUND BURKE AND MICHAEL OAKESHOTT

<sup>1</sup> Vitor Moreno Soliano Pereira

#### RESUMO

O estudo enfrenta a tradicional questão sobre o tipo de relação que deve existir entre sociedade civil e Estado. Inicialmente, destrincha as características que marcam a tradição anglo-americana. Na sequência, analisa o pensamento de dois filósofos políticos fundamentais que vêm recebendo pouca atenção da comunidade acadêmica: Edmund Burke e Michael Oakeshott. Separados por mais de dois séculos, os autores defendem um tipo específico de relação entre sociedade civil e Estado a partir de pressupostos similares, advogando a favor da existência de uma sociedade não intermediada por estruturas estatais. Conclui pela tentativa de refutação da “falácia do planejamento”.

**Palavras-chave:** Edmund burke, Michael oakeshott, Pequenos pelotões, Associação civil, Associação empresarial

#### ABSTRACT

The essay faces the traditional question about the type of relationship that should exist between civil society and state. Initially, unpacks the characteristics that mark the Anglo-American tradition. Following analyzes the thought of two fundamental political philosophers who have received little attention in the academic community: Edmund Burke and Michael Oakeshott. Separated by more than two centuries, the authors advocate a specific type of relationship between civil society and state from similar assumptions, advocating for the existence of a society unmediated by state structures. Concludes with the attempted refutation of the "fallacy of planning."

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Edmund burke, Michael oakeshott, Small platoons, Civil association, Enterprise association

---

<sup>1</sup> Mestre em Direito Público Universidade Federal da Bahia, UFBA – BA, ( Brasil). Professor Adjunto e pesquisador da Universidade Salvador, UNIFACS – BA, (Brasil). É Advogado. E-mail: vitor.soliano@gmail.com

## 1. INTRODUÇÃO

Desde as mais remotas eras, a teoria política e a teoria do Estado sempre se perguntaram pela relação adequada entre Estado e sociedade: há uma separação entre Estado e sociedade? O que marca a identidade de cada uma destas instituições? As instituições estatais devem estar organizadas de forma a incutir virtudes e valores nos cidadãos, ou devem se afastar de opções morais? E mais importante para os limites deste trabalho, o Estado deve atuar como um dirigente da sociedade ou deve preservar as condições através das quais a sociedade gerirá a si própria?

É comum que a academia brasileira em geral, e a jurídica, em especial, advogue a favor de um Estado dirigente não só na economia, mas na “mudança do *status quo*” de forma geral. Esta é a melhor forma de alcançar os objetivos que julgam-se dignos de serem alcançados? É epistemologicamente possível e socialmente adequado “colocar as fichas” em uma sociedade dirigida a partir de um plano central? Ou é mais frutífero a existência de um ordem jurídica que garanta a existência de uma sociedade civil autônoma, capaz de se autorregular?

Para enfrentar estas questões presente trabalho opta por explorar uma tradição de pensamento pouco trabalhada na acadêmica jurídica brasileira, especialmente através de dois dos seus grandes representantes. Na primeira parte, o texto destrincha as principais características da tradição anglo-americana, demonstrando como e porque ela pode ser diferenciada da tradição continental.

Na segunda parte, o texto expõe, brevemente, o pensamento de um dos grandes iniciadores ou formuladores da tradição britânica de filosofia política: Edmund Burke. Um dos pensadores mais respeitados da filosofia política mundial, Burke publicou obras nas mais diversas áreas, incluindo direito, política, estética e economia. No seu tempo, foi tido como um grande homem público por se posicionar de forma firme e sempre com uma orientação pró governo limitado em questões políticas fundamentais. Seu pensamento instaurou uma polêmica em sua época: apesar de ter sido um grande entusiasta da Revolução Gloriosa e do processo de independência das antigas Treze Colônias, Burke foi o mais duro crítico da Revolução Francesa, tendo realizado um diagnóstico e um prognóstico memoráveis. A compreensão dos motivos que o levaram a fazê-lo é fundamental para se entender o processo político e a relação Estado-sociedade atualmente.

Na sequência, o texto aborda a obra de Michael Oakeshott. Ainda menos conhecido ou discutido pela acadêmica jurídica, Oakeshott foi um marco fundamental da filosofia política britânica no século XX. Tal qual Burke, e por motivos similares, Oakeshott



demonstra ceticismo para como grandes projetos utópicos em política, tendendo a defender um Estado não dirigente, mas protetor de uma sociedade civil engajada e não mediada pelo governo.

Ambos os autores são grandes defensores do Estado de direito, da democracia e da existência de uma sociedade civil autônoma. A diferença do pensamento deles para com o que vem sendo discutido em filosofia política no Brasil, além de pertencerem a uma tradição teórica distinta, pode contribuir positivamente para o aprimoramento da reflexão sobre os limites e formas de atuação do Estado e suas relações com a sociedade.

## 2. DUAS TRADIÇÕES POLÍTICAS: AS DIFERENÇAS ENTRE O CONTINENTE EUROPEU E A ESFERA ANGLO-AMERICANA

A premissa deste trabalho, como referido acima, é a de que existe uma diferença significativa entre duas grandes tradições de prática política e, especialmente, de teoria e filosofia política: a tradição europeia continental e a tradição anglo-americana. Tal diferença pode ser observada tanto no grau de estabilidade dos Estados que compõem cada uma das tradições, quanto pela constatação feita por inúmeros observadores ao longo do tempo<sup>1</sup>.

A título de exemplo, é evidente que a Inglaterra e os EUA tiveram, ao longo do tempo, muito mais estabilidade institucional e social do que os países do continente europeu. Ao menos desde suas revoluções liberais nos séculos XVII e XVIII, estes dois países não passaram por grandes rupturas internas – com a exceção, nos EUA, da Guerra de Secessão – ou por períodos autoritários ou ditatoriais. Por outro lado, vários países do continente europeu, pelo menos desde o século XVIII, passaram por grandes instabilidades institucionais e sociais (França, com suas 10 constituições em 100 anos e uma sucessão de revoluções, contra-revoluções, golpes de Estado, períodos monárquicos, imperiais e republicanos), regimes ditatoriais/autoritários (Espanha e Portugal na segunda metade do século XX) e totalitários (Alemanha e Itália na primeira metade do século XX). Apesar das aproximações entre a experiência britânica e a americana, este trabalho tratará especialmente da primeira.

Segundo a historiadora norte-americana, Gertrude Himmelfarb, em sua obra *Victorian Minds*, “o verdadeiro milagre da Inglaterra moderna (a famosa expressão de

---

<sup>1</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 171. Idem. *O mistério inglês e a corrente de ouro: ensaios sobre a cultura política de língua inglesa*. Lisboa: Alêtheia, 2010, p. 11.



Halévy) não está em ter sido poupada à revolução, mas em ter assimilado tantas revoluções – industrial, econômica, social, política, cultural – sem recorrer à Revolução”<sup>2</sup>. Ou seja, a tradição britânica foi capaz de se adaptar às mudanças demandadas pela sociedade sem ceder ao autoritarismo ou à revolução radical. Os motivos deste mistério inglês que permitiram tal cenário, assim, merecem um estudo aprofundado<sup>3</sup>.

É importante destacar que as diferenças entre as tradições ou culturas políticas mencionadas transcendem dicotomias ou distinções mais recorrentes no debate político como direito e esquerda, liberalismo e socialismo e progressismo e conservadorismo. Por cultura ou tradição política deve-se entender algo como um idioma político básico, categorias conceituais que fornecem as referências dos embates entre as duas tradições. Ou seja, deve-se partir da assunção de que em toda rivalidade existem pressupostos comuns ou consensos de base. Nas palavras de João Carlos Espada, “as diferenças entre a tradição política anglo-americana e a tradição francesa devem-se menos a características *peculiares* da esquerda *ou* da direita em cada uma dessas tradições”, mas, sobretudo, “a características *comuns* da esquerda *e* da direita em cada uma dessas tradições”<sup>4</sup>. Ou seja, existem aproximações entre as diferenças internas mais do que entre as similitudes externas.

A distinção entre as duas culturas políticas pode ser traçada historicamente até seus passados mais longínquos. Não obstante, as diferenças mais marcantes ficam especialmente evidentes nas diferenças entre os Iluminismos<sup>5</sup> que fundamentaram os “projetos” de Estado, governo e sociedade de ambas as tradições. As versões britânica, francesa e americana do Iluminismo influenciaram, de forma decisiva e diferente, os “hábitos do intelecto” ou “hábitos do coração” de cada uma das nações<sup>6</sup>. Todos os Iluminismos compartilharam traços comuns: respeito pela razão, pela liberdade, pela indústria, pela ciência, pela justiça, pelo bem-estar e

---

<sup>2</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Victorian minds: A study of intellectuals in crisis and ideologies in transition*. Chicago: Ivan Rd. Dee, 1995, p. 292. Tradução livre de: “The true ‘miracle of modern England’” is not that she has been spared revolution, but that she has assimilated so many revolutions – industrial, economic, social, political, cultural – without recourse to Revolution”.

<sup>3</sup> Não se nega o fato de que o poderio militar e econômico desempenharam papel fundamental na estabilidade anglo-americana. Não obstante, considerados isoladamente esses fatores são subcomplexos para explicar o fenômeno, mormente se se considera que os países europeus continentais também foram e são potências econômicas e bélicas.

<sup>4</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 15.

<sup>5</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011 faz uma profunda análise sobre o Iluminismo diferenciando três experiências significativamente distintas: a britânica, chamada pela autora de “sociologia da virtude”, a francesa, chamada de “ideologia da razão” e a americana, chamada de “política da liberdade”.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 16-17.



pela liberdade. Contudo, histórica e sociologicamente é possível distingui-los pela forma significativamente distinta que essas ideias foram perseguidas e efetivadas<sup>7</sup>.

Na França, a marca distinta do Iluminismo foi a Razão. Por óbvio, não se afirma que as outras experiências não contassem com a razão como fator importante. Mas o Iluminismo francês elevou a razão a um patamar teológico. Nas palavras de Himmelfarb, a missão dos iluministas franceses era fazer “da razão o princípio condutor tanto da sociedade quanto das mentes; ‘racionalizar’, por assim dizer, o mundo”<sup>8</sup>. A pretensão de “reiniciar” não só as instituições políticas, mas a própria sociedade a partir de um projeto dogmaticamente racionalista marcou a radicalidade da Revolução Francesa, ensejou a crença na possibilidade de dirigir a sociedade para um novo mundo, gerou um constitucionalismo com viés democratista<sup>9</sup> e contribuiu para a instabilidade social.

No Reino Unido, por outro lado, a razão teve um papel secundário, instrumental. O foco dos filósofos britânicos foram as virtudes sociais como benevolência, simpatia e compaixão, responsáveis por, habitualmente, unir as pessoas. Estes sentimentos morais e sociais eram muito mais relevantes para os pensadores britânicos na construção de uma sociedade saudável e estável do que o dirigismo racionalista<sup>10</sup>. A partir destas bases, o Reino Unido foi capaz de, não só realizar uma “revolução conservadora ou relutante”<sup>11</sup>, como manter firme suas instituições ao longo do tempo sem recusar mudanças necessárias.

Além das diferenças em seus Iluminismos, as duas tradições políticas aqui retratadas possuem distinções em três conceitos-chave: revolução, ordem social e liberdade. Estas distinções afetarão sobremaneira a relação entre Estado e sociedade, o tipo de defesa do pluralismo social e o papel e a forma da democracia. Antes de examinar como estas ideias e conceitos são trabalhados pelos autores escolhidos da tradição britânica, Edmund Burke e Michael Oakeshott, faz-se necessário compreendê-las em um panorama geral.

---

<sup>7</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 35.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>9</sup> JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso de. Do Estado legislativo ao Estado constitucional: o apogeu do estado de direito. In: \_\_\_\_\_. *Constitucionalismo em tempos de globalização*. Trad.: José Luis Bolzan de Moraes e Valéria Ribas do Nascimento. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

<sup>10</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 17 e 34-35.

<sup>11</sup> ESPADA, João Carlos. *O mistério inglês e a corrente de ouro: ensaios sobre a cultura política de língua inglesa*. Lisboa: Alêtheia, 2010, p. 131; Idem. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 13.

Na tradição europeia-continental, especialmente na sua manifestação francesa, o conceito de revolução sempre carregou consigo a ideia de mudança radical, de progresso levado a cabo por uma autoridade central. Ou seja, revolução remete à ideia de dirigismo para um lugar “novo” e definido. Por outro lado, o conceito de revolução na esfera anglo- americana, especialmente na sua manifestação britânica, nunca foi visto com bons olhos. Sem defender o imobilismo institucional e social, a tradição britânica é apegada às mudanças graduais, às reformas pontuais, não dirigidas por uma autoridade central. Esta tradição é cética quanto a projetos utópicos, pois teme pelos efeitos indesejados da sua consecução<sup>12</sup>.

O conceito de ordem social também marca a diferença entre a tradição francesa e a tradição britânica. Na tradição francesa, o conceito de ordem social está ligado à ideia de uma ordem criada, deliberadamente organizada e centralmente dirigida por algum grupo ou por um legislador racional. Em sentido diverso, a ordem social é concebida pela tradição britânica como uma ordem que emergiu ou emerge espontaneamente ao longo do tempo através das interações entre inúmeras mentes. Ou seja, não é uma ordem deliberadamente criada por nenhuma autoridade, mas uma ordem descentralizada, “orgânica”, que surge através de inúmeros arranjos locais difusos. Há, para a tradição britânica, uma sabedoria prática tácita nestas instituições de surgimento espontâneo que permitem mudança e adaptação ao mesmo tempo em que garantem estabilidade e respeito pela diversidade<sup>13-14</sup>.

Por fim, o conceito de liberdade também marca a distinção entre essas duas tradições políticas. Na tradição europeia-continental encabeçada pela França, liberdade assumiu uma conotação positiva, querendo significar libertação de algo: de uma crença, de uma tradição ou de uma convicção. Aqui, a liberdade é vista pelos olhos do “libertador”. Na tradição britânica, por outro lado, liberdade sempre teve uma conotação negativa, querendo significar ausência de coerção intencional por terceiros, mormente o Estado e o governo<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 17-18.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 18-20. Sintomática neste sentido a declaração de René Descartes: “imaginei que os povos que, tendo sido outrora semi-selvagens e tendo-se civilizado apenas pouco a pouco, foram fazendo suas leis somente à medida que a incomodidade dos crimes e das querelas a isso os forçou, não poderiam ser tão bem policiados como aqueles que, desde o momento em que se reuniram, observaram as constituições de algum *prudente legislador*. [...] E, para falar das coisas humanas, acredito que, se Esparta foi outrora tão florescente, não foi por causa da bondade de cada uma de suas leis em particular, [...]; mas foi porque, tendo sido inventadas *por um só indivíduo*, todas tendiam ao mesmo fim” (DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3.ed. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão e Andréa Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 23-24) (destaques acrescentados).

<sup>14</sup> A diferença entre ordem espontânea e ordem dirigida foi especialmente explicada por HAYEK, Friedrich August von. *Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. Vol. I: normas e ordens. Trad. Anna Maria Capovilla, Jose Ítalo Stelle, Manoel Paulo Ferreira e Maria

Luiza X. de A. Borges São Paulo: Visão, 1985, p. 35-59.

<sup>15</sup> ESPADA, João Carlos, op. cit., p. 20.



Fica bastante evidente a íntima relação entre os três conceitos. Na tradição europeia-continental de face francesa, os processos de mudança devem ser levados a cabo por uma forte revolução, centralmente comandada, promotora do progresso e de uma nova ordem social construída através da razão, ordem esta capaz de produzir indivíduos mais livres. Ou seja, é uma tradição que advoga por uma relação Estado-sociedade de cariz dirigente. Na tradição britânica, por outro lado, os processos de mudança são lentos, graduais e descentralizados, favorecendo a preservação de modos de vida tradicionais e o surgimento de uma ordem social espontânea, não desenhada por ninguém. Estes processos são possíveis através da garantia da liberdade negativa dos indivíduos contra a coerção externa. Trata-se, portanto, de uma tradição que advoga uma relação Estado-sociedade de cariz garantística e não dirigente.

Como referido, estas distinções terão consequências na forma com que se enxerga a democracia, o Estado de direito e, mais importante para os efeitos deste trabalho, o tipo de relação entre Estado e sociedade e qual o papel de cada um deles para a estabilidade social e o fundamento para tanto.

A marca central da concepção de democracia na tradição britânica é a sua clara exigência de as vontades majoritárias estejam limitadas pelo Estado de Direito. Ou seja, o poder, mesmo quando fundamentado na vontade popular deve ser limitado pela separação de poderes, mecanismos de freios e contrapesos, direitos e garantias contramajoritárias etc. A ideia de governo limitado se sobrepõe à ideia de vontade geral nos moldes rousseauianos, pois este não oferece, de forma clara, limites de atuação da maioria.

A vontade majoritária, portanto, não pode ser vista como redentora, como mecanismo através do qual se alcançará uma nova e melhor sociedade. Ela só pode ser pensada, na tradição britânica, dentro de limites constitucionais aptos a proteger modos de vida realmente existentes e, porventura, minoritários. A distinção entre governos autoritários e não autoritários não reside, primariamente, na participação ou não do povo na tomada de decisões, embora esta seja necessária. Ela reside na existência de limites claros ao poder do governo e do Estado. Pode-se dizer, inclusive, que a tradição britânica defende a democracia porque ela é o sistema que melhor se adéqua ao modelo de governo limitado, e não o contrário.

Todas as distinções citadas e as características da relação democracia-Estado de Direito, têm uma relação direta com a forma com que o Estado se relaciona com a sociedade. Para a tradição britânica, a participação nos processos de formação da vontade majoritária é insuficiente para explicar a adequada relação entre Estado e sociedade. Atrelado a isto, esta



tradição defende a necessidade da dispersão pluralista do poder por várias instituições intermediárias, não mediadas pelo Estado. Tais instituições sociais autônomas seriam responsáveis por proteger os indivíduos dos abusos estatais e como mecanismo de controle do Estado.

As instituições intermediárias estão entre o indivíduo isolado e o Estado central. São criadas voluntária e espontaneamente a partir de relações que uma diversidade de indivíduos possuem uns com outros, a fim de proteger e preservar determinadas formas de vida caras aos seus componentes. A existência destas instituições serve como contraponto ao Estado e, na medida em que não devem ser proibidas de surgirem, contribuem para a garantia do pluralismo geral na sociedade e efetivam a dispersão do poder<sup>16</sup>. Ademais, a pluralidade de instituições intermediárias é o que vai, ao longo do tempo, permitir e favorecer as lentas e graduais alterações sociais necessárias, além de construírem, paulatinamente, o que a tradição britânica chama de ordem social. Esta, portanto, não é dirigida, mas livre e espontânea<sup>17</sup>.

Visto como e porque, de forma geral, a tradição britânica entende a relação entre Estado e sociedade, passa-se agora a examinar, ainda que brevemente, o pensamento de dois grandes autores desta tradição para que se possa compreender adequadamente a defesa que se faz e, na sequência, porque estas ideias são valiosas e podem contribuir para um melhor relacionamento entre Estado e sociedade.

### **3. EDMUND BURKE: SOCIEDADE NÃO DIRIGIDA, CONTRATO SOCIAL E OS “PEQUENOS PELOTÕES”**

Edmund Burke pode ser considerado um dos, se não o principal, membro e formulador do que aqui se denomina de tradição britânica de filosofia política. Irlandês de nascimento, Burke foi um parlamentar filiado ao partido *Whig*, homem público e grande pensador britânico que viveu no século XVIII.

Afirma-se que, apesar da sua filiação partidária, não é simples a tarefa de categorizar Burke politicamente. Segundo João Carlos Espada, Burke é reverenciado por políticos e pensadores situados à esquerda do espectro político, e tido como fonte de inspiração para políticos e pensadores situados à direita<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 180-185; Idem. *O mistério inglês e a corrente de ouro: ensaios sobre a cultura política de língua inglesa*. Lisboa: Alêtheia, 2010, p. 81-86.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 133-138.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 15-16.





Tido como o pai do pensamento político conservador moderno, a história pessoal de Edmund Burke contribui para a dificuldade de situá-lo politicamente. Durante sua trajetória parlamentar, Burke foi um crítico dos *Tories*, os atuais conservadores britânicos. Além disso, foi um árduo defensor da tolerância religiosa, especialmente no caso dos católicos irlandeses, mesmo sendo ele um anglicano. Outrossim, criticou a postura do Reino Unido no que diz respeito à forma de colonização imperialista realizada na Índia, tendo, inclusive, liderado um movimento de *impeachment* contra o então governador geral designado pelo Estado britânico<sup>19</sup>. Ademais, quando do início dos conflitos entre o Reino Unido e a colônia americana, Burke se posicionou favoravelmente em relação à segunda, afirmando que a metrópole passara a desrespeitar direitos de seus súditos.

Entretanto, Edmund Burke entrou para a história do pensamento político graças às suas duras críticas à Revolução francesa, pormenorizadamente elencadas na sua obra magna *Reflexões sobre a revolução na França*. Tida como uma das obras mais influentes da história da teoria política, o livro gerou mal-estar quando da sua publicação. Burke era considerado, acertadamente, como um pensador liberal e vários dos liberais ingleses de sua época acreditavam que a Revolução Francesa era uma revolução liberal nos moldes da Revolução Gloriosa de 1688.

A suposta incompatibilidade ou discrepância entre o seu passado político e a sua ácida crítica à Revolução na França rendeu a Burke a pecha de anti-iluminista e de reacionário, tanto no momento de publicação da obra quanto no presente. Não obstante, vários autores constatam que não há, de fato, discrepância entre defender a Revolução Gloriosa e a independência dos EUA e criticar a Revolução Francesa. Ao contrário, o respeito aos mesmos princípios possibilitam ambas<sup>20</sup>. E é justamente isso que faz de Burke um autor que deve ser estudado.

Deve-se dizer que a crítica que Burke elabora à Revolução Francesa não tem por propósito defender a permanência do antigo regime ou do absolutismo monárquico. Ao contrário, o autor afirma que mudanças sociais e institucionais são necessárias. Afinal, um “Estado sem meios para mudar, não tem meios para se conservar. Sem esses meios, corre o risco de perder aquela parte da Constituição que com mais devoção desejaria conservar”. Falando especificamente do processo da Revolução Gloriosa o autor aduz que “conservou-se

---

<sup>19</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 106-107.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 97-120; ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 137-153.



as antigas partes exatamente como eram, a fim de que aquela que se reconstituía pudesse ser adaptada a elas”<sup>21</sup>.

Conservar para mudar; mudar para conservar<sup>22</sup>. Esta pode ser considerada uma máxima no pensamento de Burke sobre os processos de alterações sociais e institucionais. A crítica dirigida à Revolução Francesa, portanto, destinava-se a repudiar a sua radicalidade movida por uma fé demasiada no potencial da razão humana. Para Burke, o tipo de Iluminismo que impulsionou a Revolução na França partia de princípios demasiadamente abstratos, não formulados a partir de juízos prudenciais<sup>23</sup>. A forma de sociedade, de Estado e de governo, contudo, não podem ser pensados abstratamente para, em seguida, serem adequados à realidades concretas. Quando o autor critica a revolução, portanto, critica o seu caráter pretensamente redentor<sup>24</sup>.

O ceticismo burkeano em relação ao potencial da razão, contudo, não o faz um defensor do irracionalismo. Seu argumento apenas caminha na direção de se reconhecer a necessária limitação cognitiva e moral do ser humano. Ou seja, por ser naturalmente imperfeito a nível moral e intelectual<sup>25</sup>, o ser humano, mesmo os autointitulados iluministas, devem desconfiar de projetos sociais elaborados exclusivamente pelo esforço racional.

Assim, não se deve aplaudir a tentativa de reconstrução da sociedade por uns poucos homens. Comparando a Revolução Francesa com as modificações sociais e institucionais por que passou a Inglaterra, afirma Burke:

Entre os princípios diretores de nossos antepassados, mesmo em sua conduta mais decidida, figuravam sempre uma precaução política, uma prudente circunspeção e uma timidez mais moral do que conjuntural. Não estando iluminados com a luz que esses senhores franceses nos dizem ter recibo um quinhão abundante, nossos antepassados agiram sob uma forte impressão da ignorância e da falibilidade humanas<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soare. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 44.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 171: “Há algo mais do que a mera alternativa entre a destruição absoluta e a subsistência sem reformas. Essa, a meu juízo, é uma regra de profunda sabedoria e que um reformador honesto jamais poderia abandonar. Não posso conceber como algum homem possa chegar a ser tão pretensioso a ponto de considerar seu país como nada além de uma tabula rasa onde pudesse escrever o que mais lhe aprouvesse. [...] Meu tipo ideal de estadista seria aquele que reunisse uma tendência para conservar e uma capacidade para aperfeiçoar. Fora disso, há apenas vulgaridade na concepção e perigos na execução”.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>24</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 18.

<sup>25</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought*

in *England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 58 e 13.

<sup>26</sup> BURKE, Edmund, op. cit., p. 254.



As sociedades humanas são demasiadamente complexas para que uma única mente ou algumas poucas supostamente iluminadas pela Razão possa dizer como dirigi-la e com estruturá-la. A sabedoria para as tarefas políticas demanda experiência e deve se ligar ao conhecimento acumulado por gerações<sup>27</sup>. Deve-se temer “colocar os homens para viver e negociar cada qual com seu estoque particular de razão”, pois “o fundo de cada homem é pequeno, e os indivíduos fariam melhor aproveitando-se do capital do banco geral das nações e dos séculos<sup>28</sup>. Ou seja, é necessário recorrer-se ao conhecimento cumulado ao longo do tempo e produzido por várias mentes distintas. Conhecimento este que resultou na construção de instituições que sobreviveram aos testes do tempo.

A complexidade social, portanto, demanda, ao invés de grandes planos desenvolvidos pela razão, prudência e humildade no momento das reformas. Não existe um sistema ideal, transcendental, para todas as sociedades e todos os seres humanos captável ou construído *a priori* pelo exercício racional<sup>29</sup>. Assim, a revolução redentora e que promete dirigir a sociedade para um novo plano através da atuação estatal tem o potencial de gerar mais danos do que prejuízos<sup>30</sup>. Consequências não intencionais desestabilizadoras são prováveis<sup>31</sup>.

A razão, desta forma, deve ser mediada pelo preconceito. Preconceito, aqui, não deve ser entendido no seu sentido vulgar. Ao contrário, deve ser visto como uma carga de conhecimento adquirido e transmitido entre gerações que, por terem sobrevivido, devem conter alguma sabedoria. O que, evidentemente, não significa sua preservação eterna. Mas significa a sua não rejeição imediata. Nas palavras de Gertrude Himmelfarb, para Burke assim “como a virtude e a sabedoria atuais existiam em um *continuum* com a virtude e a sabedoria

---

<sup>27</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 60.

<sup>28</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soare. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 106.

<sup>29</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 59.

<sup>30</sup> BURKE, Edmund, op. cit., p. 141-142: Referindo-se aos iluministas franceses: “Será que esses cavalheiros, após percorrerem todo o círculo dos mundos da teoria e da prática, nunca ouviram falar de alguma coisa entre o despotismo do monarca e o despotismo da multidão? Nunca ouviram falar de uma monarquia dirigida por leis, controlada e equilibrada pela grande riqueza herdada e as elevadas dignidades hereditárias de uma nação, e elas próprias regidas por um controle judicioso da razão e do sentimento geral do povo, agindo por meio um órgão apropriado e permanente? Será impossível, então, encontrar alguém que, sem má-fé ou lamentável desvario, prefira esse governo misto e moderado a qualquer dos dois extremos, ou que possa reputar como desprovida de toda sabedoria e toda virtude a nação que, podendo obter facilmente semelhante governo, *ou então consolidá-lo quando efetivamente possuído*, considerou adequado cometer milhares de crimes e expor seu país a incontáveis males a fim de evitá-los? A afirmação de que a democracia pura representa a única forma de governo tolerável constitui uma verdade tão universalmente reconhecida a ponto de não se permitir a um homem duvidar de seus méritos, sem que lhe advenha a suspeita de ser um amigo da tirania, ou seja, um inimigo do gênero humano?”

<sup>31</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 18.



ideais, o preconceito existia em um *continuum* com a razão. O preconceito continha um tipo de razão, uma ‘sabedoria latente’<sup>32</sup>.

A lição de Burke, portanto, é a de que a sociedade não pode ser reformulada do zero ou dirigida por um ou um grupo de homens detentores do conhecimento social verdadeiro e racional, ainda que legitimados democraticamente. Sem que se respeite mudanças paulatinas e prudentes, o Estado se tornará apenas um instrumento de opressão contra arranjos espontâneos e “irracionais” realmente existentes na sociedade.

A necessidade de ligação entre passado, presente e futuro em um *continuum* temporal, ao invés da defesa de uma ruptura radical ensejadora do dirigismo social, é especialmente evidente na famosa passagem de Burke sobre a sociedade como um grande contrato:

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 [...] 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. [...] Como os fins dessa associação não podem ser obtidos em muitas gerações, torna-se uma parceria não só entre os vivos, mas também entre os mortos e os que hão de nascer<sup>33</sup>.

Para Burke, portanto, a sociedade é um pacto entre gerações, tacitamente elaborado ao longo do tempo. Não é um acordo construído através de uma ação política deliberada. É um *continuum* temporal espontâneo e não dirigido. O Estado, enquanto resultado institucional deste pacto, não pode se sobrepor ao seu produtor, nem ser seu dirigente. O governo, portanto, deve ser, necessariamente, limitado. Assim, a “primeira preocupação de Burke foi sempre a de manter o poder da política e do governo nos seus devidos limites, e, no seu entendimento, estes limites estavam sempre relacionados com um certo respeito pelos arranjos espontâneos” produzidos pelos indivíduos ao longo do tempo<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 116. Cf. COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 57-65.

<sup>33</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soare. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 115.

<sup>34</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 141



São esses pequenos arranjos, os pequenos núcleos ou os “pequenos pelotões” que garantem as afeições públicas. São as instituições sociais intermediárias criadas espontaneamente pelos indivíduos que ligam uns aos outros de forma difusa. Eles são o primeiro “elo de uma cadeia que nos une por amor à nossa pátria e à humanidade”<sup>35</sup>. O desprezo por estas instituições é um dos primeiros sintomas da ambição egoísta e maliciosa dos “planejadores” e dirigentes.

#### 4. MICHAEL OAKESHOTT: CETICISMO NA POLÍTICA E ASSOCIAÇÃO CIVIL

Michael Oakeshott, historiador, filósofo, teórico político e social britânico que viveu entre 1901 e 1990, é um autor que dá seguimento à tradição que se estuda neste trabalho. Apesar de estar afastado de Edmund Burke por mais de dois séculos, Oakeshott compartilha do o autor irlandês algumas convicções, escrevendo em um contexto contemporâneo e adaptando a sabedoria burkeana às sociedades de massa do século XX, mormente sua segunda metade.

Segundo Anthony Quinton, o ponto de partida de Oakeshott, ao tratar da teoria política e social, é estritamente epistemológico, iniciando por uma tese a respeito da natureza da conduta racional. A concepção tradicional de conduta humana racional, elaborada pelo que Oakeshott chama de racionalismo técnico – de origem cartesiana –, entende que é racional aquela conduta na qual o agente seleciona meios para atingir um fim que pode ser previsto antecipadamente. Este tipo de raciocínio trata a conduta humana em geral, e a conduta política em especial, como um processo de engenharia. Para Oakeshott, o erro fatal desta concepção é entender todo o conhecimento relevante para a ação como conhecimento técnico, do tipo que se encontra em um manual. Contudo, este tipo de conhecimento é superficial e secundário para a conduta. Esta se assenta e pressupõe um vasto conhecimento prático não articulado e não articulável adquirido pela experiência<sup>36</sup>.

O racionalismo técnico, na política, se expressou através do pensamento rigidamente ideológico, construído a partir de verdades eternas demonstráveis, um catálogo claros fins políticos combinado com especificações de meios confiáveis para atingi-los. Este tipo de pensamento político, segundo Oakeshott, é uma ilusão. As ideologias rígidas que pregam um

---

<sup>35</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soare. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 67.

<sup>36</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 93.



caminho correto para um futuro certo e bem estabelecido são abstratas e simplificadoras, necessariamente defeituosas justamente pela sua abstração<sup>37</sup>.

A política de ceticismo é uma forma específica de se encarar o fenômeno político. Ela se opõe ao que Oakeshott chama de política de fé. Esta seria a política racionalista, a política que pretende guiar o mundo para a redenção terrena através do alcance de uma realidade construída por um plano. A política de ceticismo seria o oposto de uma religião secular: esta tem fé na razão, ignora as limitações do conhecimento humano e renega o conhecimento acumulado e disperso na sociedade; aquela reconhece os limites do conhecimento humano, aduzindo que se experiência e tradição a razão é cega<sup>38</sup>.

Vale dizer que o ceticismo aqui tem a ver com a ação estatal através da política/governo na sociedade. Ele é diferente do ceticismo quanto “a tudo que está aí” do racionalista moderno. Sobre o racionalista, aduz Oakeshott:

A sua atitude intelectual é simultaneamente cética e otimista: cética porque não há qualquer opinião, qualquer hábito, qualquer crença, nada tão firmemente enraizado ou tão largamente apoiado que ele hesite em questionar ou que ele hesite em julgar através do que ele chama a sua “razão”; otimista, porque o racionalista nunca duvida do poder da sua “razão” (quando aplicada devidamente) para determinar o valor de uma coisa, a verdade de uma opinião ou a correção de uma ação. Mais do que isso, ele sente-se fortalecido por uma crença numa “razão” comum a toda a humanidade, um poder comum de consideração racional que é o fundamento e a inspiração da argumentação: sobre a sua porta está o dizer de Parmênides: julga através do juízo racional. Mas, além disso, o que dá ao Racionalista um toque de igualitarismo intelectual, ele também é um pouco individualista, achando difícil acreditar que alguém que seja capaz de pensar honesta e claramente possa vir a pensar diferentemente dele próprio<sup>39</sup>.

Para Oakeshott, o tipo de raciocínio que deve prevalecer na política é o que prefere o familiar ao desconhecido, o real ao possível; um tipo de mentalidade que reconhece que toda mudança envolve uma perda e que os ganhos são apenas possíveis. Este seria a forma adequada de se pensar a atividade política pois o governo e sua relação com a sociedade devem ser limitados à custódia de regras gerais de conduta que permitem que as pessoas ajam das mais plurais e diversas maneiras possíveis sem se frustrarem mutuamente. As instituições sociais e suas regras não devem servir como projetos ou planos, mas como ferramentas. Se o

<sup>37</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 93.

<sup>38</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 62-63.

<sup>39</sup> OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen & Co., 1967, p. 1-2 (tradução livre).



Estado, através da atividade de governo, se imiscui em áreas outras, projetando ou dirigindo as mais variadas formas de vida, ele se corrompe, pois as paixões inerentes a cada uma dessas áreas tornam o Estado parcial. O governo não é a gerência de uma atividade empresarial<sup>40</sup>, mas um zelador das possibilidades de qualquer empreendimento: moral, social, cultural, econômico.

Apesar de não servir para a política e a teoria social, o tipo de raciocínio meio-fim utilizado pelo racionalismo técnico, contudo, é apropriado para algumas atividades humanas, como se verá abaixo.

Para Oakeshott, a diferença entre posturas teóricas na política não é apenas uma questão acadêmica. A depender do tipo de política que se adote, se de fé (movida pelo racionalismo) ou de ceticismo, as consequências institucionais e sociais são significativamente distintas. Uma política de fé/racionalista tende a acarretar em uniformização, centralização, intolerância e “hostilidade contra todos os modos de vida descentralizados – e, por isso mesmo, variados – que naturalmente emergem de uma atmosfera de liberdade”<sup>41</sup>.

O racionalista, movido pela sua fé na Razão, entende que sempre existe uma única solução para qualquer tipo de problema: a solução racional. Considerações prudentes sobre as contingências sociais são deixadas de lado. Não existem soluções igualmente possíveis e razoáveis; não existe a possibilidade de um modelo emergir através de várias interações entre modelos concorrentes. Existe o modelo racionalmente construído e planejado. Esta é o que Oakeshott chama de política da perfeição<sup>42</sup>.

Por evidente, uma tal crença resulta em um projeto uniformizador. Se só existe uma resposta racional, é completamente compreensível que esta resposta seja generalizada de forma uniforme. O objetivo – a implementação deste modelo – deve ser alcançado, ainda que se admita processos lentos e graduais de implementação. Mas o modelo já foi previamente pensado. Dado que “O” modelo já foi pensado, qualquer alternativa será vista com intolerância. Resistências ao modelo ou desvios na sua execução serão encarados com hostilidade e criticados com radicalidade. Ou seja, haverá uma permanente postura de

---

<sup>40</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 94.

<sup>41</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 65.

<sup>42</sup> OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen & Co., 1967, p. 3-6.



hostilidade para com todos os modos de vida descentralizados, diversificados e plurais, vez que estes estarão em desconformidade com o “plano” racionalmente construído<sup>43</sup>.

A postura que Oakeshott defende para a política estatal e sua ação sobre a sociedade não é uma postura de planejamento e direção, mas uma postura de zelo. Mas um zelo sobre o que? Pela liberdade e pelas associações autônomas que surgem espontaneamente na sociedade civil. Ambas estão, evidentemente, entrelaçadas: a garantia da preservação da liberdade individual, pedra angular do Estado de direito, se dá através da dispersão do poder político e permite o surgimento de associações autônomas, capazes de servir como instituições intermediárias no fortalecimento da democracia.

De acordo com Oakeshott, a liberdade individual é garantida através, primeiramente, da difusão de autoridade entre passado, presente e futuro. Afirma o autor:

A nossa sociedade não é governada exclusivamente por nenhuma delas [...] além do mais, conosco o poder está disperso entre toda a variedade de interesses e organizações de interesses que compõem a sociedade. Nós não tememos ou tentamos suprimir a diversidade de interesses, mas consideramos a nossa liberdade imperfeita enquanto a dispersão de poder entre eles for incompleta, e ameaçada se o interesse de alguém ou uma combinação de interesses, mesmo que possa ser o interesse de uma maioria, adquirir um poder extraordinário. De modo semelhante, a conduta do governo na nossa sociedade envolve uma partilha de poder, não só entre os órgãos reconhecidos, mas também entre a Administração e a Oposição. Em resumo, nós consideramo-nos livres porque a ninguém na nossa sociedade é permitido um poder ilimitado – nenhum líder, facção, partido ou “classe”, nenhuma maioria, nenhum governo, igreja, corporação, associação profissional ou de comércio ou sindicato. O segredo da sua liberdade é que é composta de uma variedade de organizações, na constituição da melhor das quais é reproduzida essa difusão de poder, que é característica do todo<sup>44</sup>.

A garantia da liberdade através da dispersão do poder entre vários atores sociais, estatais e não estatais, regida pelos princípios e regras do Estado de direito, constrói o que Oakeshott chama de sociedade civil. Uma sociedade regida pelo *rule of law* é uma associação civil. Esta, contudo, é diferente da associação empresarial (*enterprise association*). A associação empresarial é regida por um princípio unificador; é dirigida para a consecução de um propósito claro, propósito este que gera um empreendimento comum movido por um princípio único compartilhado por todos os seus membros<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> ESPADA, João Carlos. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008, p. 65-66.

<sup>44</sup> OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen & Co., 1967, p. 40-41.

<sup>45</sup> ESPADA, João Carlos, op. cit., p. 69.





A associação empresarial é o típico caso de associação privada voluntária, seja ela moral, de caridade, cultural, ambiental ou econômica. Neste tipo de instituição intermediária todos os indivíduos compartilham a busca de uma finalidade específica e comum. Justamente por serem privadas e voluntárias, as associações empresariais podem ser as mais diversas e plurais possíveis, embasadas em princípios e buscando fins também os mais diversos e plurais.

A associação civil, ou a associação pública que constitui o Estado de direito, deve, em relação a estas variadas associações empresariais, manter uma distância quanto ao seu conteúdo. Não cabe à associação pública importa de cima para baixo uma propósito unificador para toda a sociedade, sob pena de corromper o seu pluralismo e diversidade. A complexidade social em uma sociedade livre impede este tipo de postura e sua tentativa gerará efeitos danosos a todos os seus membros. A ordem da associação civil pública deve ser uma ordem superficial, uma ordem que garanta a existência de outras ordens e não suas dirigentes<sup>46</sup>.

A conjugação da dispersão do poder por várias instituições e a preservação das escolhas dos princípios e dos fins optados pela diversidade de agentes na sociedade garante a existência de uma liberdade individual ordeira, limitada pela lei, ao mesmo tempo em que abre espaço para o surgimento de ordens autônomas que agregam os indivíduos social e moralmente. Esta saudável sinergia, garantida por uma ordem pública limitada e superficial, favorece uma relação saudável entre sociedade e Estado, além de fortalecer o espírito público, indispensável para o pleno funcionamento da democracia.

## **5. CONCLUSÃO: A NECESSIDADE DE UMA SOCIEDADE CIVIL NÃO INTERMEDIADA PELO ESTADO**

A tradição de pensamento brevemente trabalhada neste texto tem algo a contribuir para as reflexões sobre as relações entre Estado e sociedade civil, além de apontar para caminhos de como a teoria e a prática política deve não só enxergar estas relações, mas como se pautar de forma geral.

A aplicação direta do ceticismo prudente de Edmund Burke nas sociedades de massa talvez não seja tarefa fácil. Não obstante, sua premissa falibilista quanto aos mais bem intencionados, metódicos e escrupulosos planos de direção social, deve ser constantemente

---

<sup>46</sup> OAKESHOTT, Michael. *The politics of faith and the politics of skepticism*. Avon: The Bath Press, 1996, p.88.

levantada e lembrada. Uma política de cautela é mais adequada a uma sociedade hipercomplexa do que esquemas sociais abrangentes<sup>47</sup>. Ao contrário do que boa parte da discussão sobre o Estado, a sociedade e a política aparente dizer, uma era de alta complexidade talvez demande menos planejamento e direção e mais autonomia, espontaneidade e dispersão de poder pelos “pequenos pelotões” que emergem na sociedade. As instituições devem existir para facilitar-lhes o surgimento, não para criá-los ou dirigi-los.

A filosofia política de Michael Oakeshott, já produzida em um contexto de sociedades de massa, compartilha do ceticismo burkeano quanto à possibilidade de dirigismo social a partir de um Estado planejador. Sua crítica à impossibilidade epistemológica de fazê-lo, especialmente devido ao fato de que esta forma de pensar a conduta humana ignorar que o conhecimento é, primariamente, prático e inarticulável, gera consequências danosas. A crença no potencial iluminista da razão, quando aplicada no âmbito público e estatal (política da perfeição), tem o potencial de gerar centralização, uniformização e intolerância com o diferente e com o pluralismo e diversidade social.

Assim, Oakeshott defende uma política e o estabelecimento de instituições favoráveis à construção de uma ordem superficial, responsável por zelar pela coexistência pacífica dos inúmeros projetos de vida individual e das associações empresariais que possuem princípios e fins específicos. A relação entre Estado e sociedade civil não deve ser uma relação de imposição de princípios e fins de cima para baixo, mas de resguardo dos múltiplos fins e princípios.

As críticas e defesas dos autores, apesar de talvez estarem em posição diversa ao que, contemporaneamente, entende-se pelo papel do Estado e sua relação com a sociedade, se não podem ser completamente aproveitadas, devem servir como constante alerta contra a falácia do planejamento. Esta consiste na crença de que se pode progredir coletivamente em direção a objetivos “adotando um plano comum e trabalhando para ele sob a liderança de uma qualquer autoridade central como o Estado. É a falácia de acreditar que as sociedades podem ser organizadas como os exércitos, com um sistema de comando de cima para baixo” atrelado a um “sistema de responsabilização de baixo para cima, garantindo a coordenação bem-sucedida dos muitos em torno de um plano elaborado pelos poucos”<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978, p. 91.

<sup>48</sup> SCRUTON, Roger. *As vantagens do pessimismo e o perigo da falsa esperança*. Trad. José Antônio Freitas e Silva. Lisboa: Portugal, 2011, p. 99. Do mesmo autor, no mesmo sentido: *Como ser um conservador*. Trad. Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 89-124.



A defesa que se faz aqui não é contra a razão ou contra o planejamento nem, muito menos, contra a existência do Estado. O Estado é uma organização indispensável para a coexistência pacífica entre pessoas. A razão é um dos principais instrumentos à disposição do ser humano para vencer seus obstáculos e promover desenvolvimento (moral, social e econômico). O planejamento é parte inexorável da vida e indispensável para uma vida responsável. O que se afirma aqui, contudo, é que estas instituições e instrumentos devem operar em uma escala reduzida, despretensiosa, imperfeita. A relação Estado-sociedade não pode ser de dirigismo, pois é impossível planejá-lo sem se recorrer a uma ilusória razão omniabarcadora, insustentável em uma sociedade complexa como a atual. A citada relação, portanto, deve ser de preservação e zelo.

## REFERÊNCIAS

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. José Miguel Nanni Soare. São Paulo: EDIPRO, 2014.

COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3.ed. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão e Andréa Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ESPADA, João Carlos. *O mistério inglês e a corrente de ouro: ensaios sobre a cultura política de língua inglesa*. Lisboa: Alêtheia, 2010.

\_\_\_\_\_. *A tradição anglo-americana da liberdade: um olhar europeu*. Parede: Principia, 2008.

HAYEK, Friedrich August von. *Direito, legislação e liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. Vol. I: normas e ordens. Trad. Anna Maria Capovilla, Jose Ítalo Stelle, Manoel Paulo Ferreira e Maria Luiza X. de A. Borges São Paulo: Visão, 1985.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. Trad. Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. *Victorian minds: A study of intellectuals in crisis and ideologies in transition*. Chicago: Ivan Rd. Dee, 1995.

JULIOS-CAMPUZANO, Alfonso de. Do Estado legislativo ao Estado constitucional: o apogeu do estado de direito. In: \_\_\_\_\_. *Constitucionalismo em tempos de globalização*.



Trad.: José Luis Bolzan de Moraes e Valéria Ribas do Nascimento. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

OAKESHOTT, Michael. *The politics of faith and the politics of skepticism*. Avon: The Bath Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen & Co., 1967.

QUINTON, Anthony. *The politics of imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber, 1978.

SCRUTON, Roger. *Como ser um conservador*. Trad. Bruno Garschagen. Rio de Janeiro: Record, 2015.

\_\_\_\_\_. *As vantagens do pessimismo e o perigo da falsa esperança*. Trad. José António Freitas e Silva. Lisboa: Portugal, 2011.