

Os limites da boa razão: Cairu, o impulso utópico e a linhagem do jornalismo conservador

Pedro Meira Monteiro

DE FANTASMAS, CONSERVADORES E REVOLUCIONÁRIOS

Figuras como o “escritor”, o “jornalista”, o “intelectual” ou mesmo o “reacionário” se fixam no imaginário ocidental a partir do século XIX, numa época em que a proliferação de ideias aumentava na medida mesma em que se ampliavam as possibilidades de sua circulação através do jornal, dos panfletos e livros. Muitos dos temas que nos são caros – o território da política dividido entre “conservadores” e “revolucionários”, a pungência das questões de gênero, a projeção da vida privada no plano público, a ficção serializada – ganham então seus contornos e nos entregam uma espécie de mapa cognitivo por meio do qual até hoje nos orientamos. Não é surpreendente, portanto, que questões capazes de mobilizar as mentes do século XIX reapareçam, quase intactas, ou então remodeladas, na nossa contemporaneidade.

A própria noção, tão cara à imaginação política do século XIX, de “fantasmas” que nos rondam, ameaçando regressar, é por demais eloquente. Em estudo célebre, Derrida associou os “espectros” de Marx ao espírito que assombrara Hamlet. A assombração desponta num tempo “*out of joint*”, lembra-nos o pensador francês, utilizando a língua inglesa.

Na dança dos idiomas, ressoam expressões curiosas. Em seu livro, Derrida utiliza a passagem de Shakespeare em que, atormentado pelo fantasma da culpa, o moço príncipe afirma que “*The time is out of ioynt*”. A expressão é grafada à antiga e, no *incipit* de *Spectres de Marx*, é acoplada à versão de Yves Bonnefoy, cuja agudeza poética permite que se leia: “*Le temps est hors de ses gonds*”¹. Talvez possamos traduzi-lo por “o tempo gira

¹ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. p. 19.

para além de seus gonços”, de modo a recuperar a imagem de um movimento incontornável e poderoso, maior que o sujeito, e sua vontade subitamente vencida pela força de algo mais forte que ele mesmo.

Derrida tem o *Manifesto do Partido Comunista* (1848) como referência, mas vale a pena lembrar a retórica posterior de Marx, escrevendo no calor do massacre da Comuna de Paris (1871) e insistindo na ideia de uma “ordem” revolucionária que se sobreporia à “desordem” conservadora. No âmago de sua argumentação, embora com vetores políticos invertidos, funciona a imaginação similar à dos conservadores, firmemente guiada pelas metáforas orgânicas: a ordem deveria prevalecer, para que os elementos vitais da sociedade pudessem finalmente florescer.² Evidentemente, ao contrário dos conservadores, o horizonte utópico, que a Comuna reabriu por um breve instante, apontava para as classes espoliadas como móbil da história. Descansa, na base dessa imaginação, a ideia irresistível de uma nova organização: a guerra civil destruiu as ilusões republicanas falsas e mostrou que “uma República só é possível na França e na Europa como uma ‘República Social’; isto é, uma república que desapropria o capital [...]”³

Na conjunção de transformação social e organização comunal, a almejada “República Social” substituiria uma outra, falsa:

A outra república não pode ser mais do que o terrorismo *anônimo* de todas as frações monárquicas, da coalizão dos legitimistas, orleanistas e bonapartistas, tendo como meta final a instauração de um Império *quelconque*, o terror anônimo do domínio de classe que, uma vez realizado seu trabalho sujo, resultará sempre em um império!⁴

² Em sua exortação da Liga Republicana, o imaginário orgânico com que lidava Marx se faz evidente, reavivando, ademais, as noções de ordem e desordem: “O partido da desordem, cujo regime alcançou seu auge sob a corrupção do Segundo Império, deixou Paris (êxodo de Paris) seguido por seus pertences, seus correligionários, seus serviçais, seus parasitas estatais, seus *mouchards*, suas cocotes e o bando inteiro da baixa *bohème* (os criminosos comuns) que formam o complemento daquela *bohème distinta*. Mas os verdadeiros elementos vitais das classes médias, libertados de seus falsos *representantes* pela revolução dos trabalhadores, desvencilharam-se desse partido pela primeira vez na história das revoluções francesas e se apresentaram em suas verdadeiras cores. Eles constituem a ‘Liga da Liberdade Republicana’, agindo como intermediária entre Paris e as províncias, repudiando Versalhes e marchando sob as bandeiras da Comuna” (MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 135).

³ *Ibid.*, p. 137.

⁴ *Ibid.*

Esclareço que não se trata de indiferenciar o pensamento revolucionário e o conservador, e sim notar que uma única matriz, sujeita a modulações diversas, dá forma à imaginação da sociedade semovente do século XIX: o embate entre a *ordem* e a *desordem* era seu grande motor. O “terror anônimo” figurado por Marx desempenha, no plano retórico, papel semelhante àquele que desempenharão as terríveis e incontroladas massas revolucionárias no pensamento do visconde de Cairu, e talvez, seguindo o raciocínio aqui proposto, é sobre essa mesma base de ordem *versus* desordem que se ergue parte do temor contemporâneo diante do movimento irracional dos indivíduos e seus agrupamentos, ou, em termos mais crus e diretos, diante da massa ignara e cega, incapaz de aceder às luzes da razão e entregue a paixões sem controle.

É óbvio que os mais de 200 anos que nos separam da Revolução Francesa, bem como os contextos históricos radicalmente diversos com que lidamos, não permitem supor uma continuidade mecânica. Ainda assim, talvez haja, de fato e no fundo, uma linhagem do pensamento assombrada pela falta – ou pela distância – de uma ordem desejada (transcendente ou imanente, pouco importa), sem a qual arriscaríamos um mergulho no caos informe do terror.

CAIRU, OU O IMPULSO UTÓPICO NA MIRA DO PENSAMENTO

José da Silva Lisboa (1756-1835), o visconde de Cairu, foi um dos mais denodados “reacionários” da história intelectual brasileira.

Filho de um construtor português e de uma baiana sobre quem pouco se sabe, ele pertence, a despeito da origem social relativamente humilde, àquela categoria da elite colonial que se formaria na Universidade de Coimbra após as reformas pombalinas. Bacharel em direito canônico e filosofia, volta à sua cidade natal, Salvador, em 1779, onde se estabelece como professor régio de filosofia racional e moral, assim como de grego. Ali mesmo, a partir de 1797, seria deputado e secretário da Mesa da Inspeção da Agricultura e Comércio, até que, em 1808, se mudasse para o Rio de Janeiro ao mesmo tempo em que a família real portuguesa chegava ao Brasil, fugindo das guerras napoleônicas. A partir de então, como deputado da Junta do Comércio, ganharia proeminência como um dos principais interlocutores da política econômica do Reino. Em suma, muito antes que, em 1826, fosse agraciado por d. Pedro I com o título de visconde de Cairu, antes que se tornasse senador do Império

Um antirrevolucionário clássico, ultramontano irredutível e intelectual da contrarrevolução, que mereceria formar ao lado de ilustres reacionários como De Bonald, De Maistre, ou Lamennais. Foi também, quase sempre, um antiescravista convicto, ainda que sua retórica seja hostil aos africanos.¹¹

Mas Cairu foi também um empenhado *educador*, em sentido amplo. Sua faceta pedagógica se expressa à perfeição num tratado publicado entre 1824 e 1825, intitulado *Constituição moral e deveres do cidadão*.¹² Pretendo me concentrar nessa obra, porque, nos seus cinco volumes, Cairu condensa aquilo que já escrevera em folhetos e jornais da época eferescente da Independência. A propósito, 1824 é o momento em que o escritor, talvez possamos dizer, se sobrepõe ao jornalista. Não se trata, é claro, de defender uma cisão rígida entre jornalismo e literatura, mas apenas notar que, no tratado de 1824-1825, o cronista do espaço público se converte no seu teórico. De fato, as obsessões de Cairu com a ordem, que já haviam transparecido naqueles textos breves da época da Independência, reaparecem no tratado, que é também uma defesa vigorosa da Constituição outorgada em 1824.

O próprio título – *Constituição moral e deveres do cidadão, com exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império* – revela uma concepção do espaço público fundada na obediência a uma ordem transcendente, que somente o estudo da moral em bases católicas e

Cairu na Bahia, contraposta ao conservadorismo de sua maturidade, o qual teria deixado na sombra simpatias jacobinas e maçônicas de juventude. O argumento me parece fundamentalmente equivocado, mas é bastante circunstanciado e merece leitura (cf. MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias. Flores celestes: o livro secreto de José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu?. *História*, São Paulo: Unesp, v. 31, n. 1. p. 65-100, 2012).

- 11 Veja-se, a propósito, o texto publicado postumamente, intitulado “Da liberdade do trabalho” (LISBOA, José da Silva. Da liberdade do trabalho. In: ROCHA, Antonio Penalves. *José da Silva Lisboa, visconde de Cairu*, p. 323-333). Ou, ainda, o capítulo sobre o “seguro de carregação de escravos, e bestas”, nos *Princípios de direito mercantil*, em que uma prosa desassombradamente utilitarista e fria empaca diante do problema de que o objeto segurado tem vontades e agência (cf. LISBOA, José da Silva. *Princípios de direito mercantil, e leis da marinha*: para uso da mocidade portuguesa, destinada ao commercio, divididos em oito tratados elementares, contendo a respectiva legislação patria, e indicando as fontes originaes dos regulamentos marítimos das principais praças da Europa, t. 1., p. 87-90).
- 12 Parte importante da obra de Cairu, com destaque para a *Constituição moral e deveres do cidadão*. Com *exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império*, publicada em cinco volumes entre 1824 e 1825, e a *Escola brasileira ou instrução útil a todas as classes extraída da Sagrada Escritura para uso da mocidade*, em dois volumes publicados em 1827, encontra-se disponibilizada para visualização e download no site da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (Disponível em: <brasiliana.usp.br>).

ortodoxas poderia esclarecer.¹³ O *controle do espírito* garantiria a *ordenação da pólis* ao colocar os corpos individuais a serviço do bem coletivo. Isto é, o controle da mente e a contenção dos impulsos dos cidadãos eram a garantia da conservação dos liames de uma sociedade em que o trabalho “industrioso” reservaria a cada um seu devido lugar no tecido social. Em outros termos, sempre que o indivíduo extravasasse do seu espaço próprio, o tecido poderia romper-se e emergiria o caos, que é, numa imaginação pautada pelo fantasma da revolução, o desregramento do corpo social.

No caso de Adam Smith, é sempre interessante que a leitura que dele faz Cairu seja a do *economista que ainda não se distanciou do moralista*, isto é, a *Teoria dos sentimentos morais* (1759) torna-se tão ou mais fundamental que *A riqueza das nações* (1776). Cairu regressa diversas vezes à metáfora da “mão invisível”, e a nós, leitores de hoje, faz lembrar que originalmente a mão invisível é a mão divina, na retórica de uma ciência ainda mal saída das franjas da reflexão teológica. É razoável supor que o aspecto providencial da prosa de Smith, que as leituras utilitaristas vão laicizar, guarda ainda o lastro da cosmologia cristã, que dá à prosa de Cairu seu tom fundamental e seu equilíbrio conceitual.

No plano desse pensamento, não se trata de abolir o além, e nem mesmo de desacreditar o poder da ação humana sobre o “sistema”. Trata-se, diversamente, de reafirmar o papel da transcendência na constituição do tecido social, lembrando que a forma da sociedade é um possível resultado benigno da ação dos homens entregues, *com sabedoria*, à potência do mundo material. Há, no fim de tudo, uma crença e também uma aposta na beleza do sistema (a grande *máquina do mundo*, na imaginação renascentista), não porque o corpo social devesse entregar-se à própria sorte, mas porque haveria uma ordem mais suave a ser buscada, sempre que devidamente observada a natureza da sociedade, suas leis e dinâmica próprias.¹⁴

- 13 Sigo, aqui e doravante, argumentos desenvolvidos em detalhe em meu livro sobre o visconde de Cairu (cf. MONTEIRO, Pedro Meira. *Um moralista nos trópicos: o visconde de Cairu e o duque de La Rochefoucauld*. São Paulo: Boitempo, 2004). Acrescentarei, no entanto, leituras feitas posteriormente à sua publicação.
- 14 Vejam-se, a propósito, as reflexões de Emma Rothschild sobre a “mão invisível” (cf. ROTHSCHILD, Emma. *Economic sentiments: Adam Smith, condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. p. 116-156). Veja-se, ainda: HIRSCHMAN, Albert O. *The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1997. Para uma compreensão da imbricação conflituosa do econômico e do político no contexto que precede

É curioso que, contemporaneamente, o mantra neoliberal, nas suas versões mais pobres e simplistas, pressupõe também o resultado benigno dessa entrega do sujeito às forças do comércio. Só que no caso de uma visão plenamente laicizada, que desistiu da intervenção humana sobre o “sistema”, a providência é substituída pelo caminho “natural” do corpo social, o qual, liberto de qualquer constrangimento, guardaria misteriosamente a forma de um desenho superior, que não é mais divino, embora seja ainda o resultado da ação de uma mão invisível, agora plenamente fetichizada, em crua chave ideológica.

Como introdutor do pensamento econômico liberal no Brasil, Cairu revela a complexidade dessas engrenagens primeiras da economia política, ainda não emancipada do berço moral em que foi originalmente embaçada. *Economia*, não é preciso ir além da etimologia, é a *regulação da casa*, sendo, portanto, a definição do *nómos* regulador que dá à coletividade a sua forma própria e “natural”.

O paradoxo está no fato de que será preciso então *regular* o corpo físico para que ele mantenha o seu curso “natural”. É preciso deixar a boa natureza, ou a *boa razão*¹⁵ da sociedade, desenvolver-se plenamente. No pleno desenvolvimento da natureza, vê-se o dado aristotélico, enquanto o dado moderno aparece no momento em que tal desenvolvimento se faz sob a égide do trabalho regulado e morigerado, cuja realização perfeita obrigava o pensador da política a defender a sociedade contra o *excesso* e os desvios delirantes dos “arquitetos de ruínas”, que serão, na retórica de Cairu, os revolucionários.

Trata-se, em suma, de um gigantesco quadro do *pensamento sobre o social na aurora do século XIX*, quando o monstro revolucionário bicéfalo – a França do Terror e o Haiti de Toussaint L'Ouverture – era ainda uma

a redação da *Constituição moral e deveres do cidadão*, cf. OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. Imbricações entre política e negócios: os conflitos na praça do Comércio no Rio de Janeiro, em 1821. In: MARSON, Izabel Andrade; OLIVEIRA, Cecília H. L. de S. (Org.). *Monarquia, liberalismo e negócios no Brasil: 1780-1860*. São Paulo: Edusp, 2013. p. 69-105.

15 Atenta ao contexto de reformulação do currículo na época da formação universitária de Cairu, Tereza Kirschner lembra que a lei promulgada em 1769, para combater a deficiência dos estudos jurídicos em Portugal, ficou conhecida como “Lei da Boa Razão”, e que a “boa razão [era] entendida como um conjunto de princípios essenciais e inalteráveis” que se tornariam a base do direito, ou seja, “a *recta ratio* jusnaturalista, tornava-se princípio supratativo da atividade interpretativa na área de direito” (cf. KIRSCHNER, Tereza Cristina. *José da Silva Lisboa, visconde de Cairu: itinerários de um ilustrado luso-brasileiro*, p. 20).

fantasmagoria vívida a ameaçar a ordem do mundo.¹⁶ Ao mesmo tempo, na passagem do plano moral para o econômico, desenha-se aquilo que Cairu chama de *física social*. Convém lembrar, *en passant*, que *física social* é a expressão fundadora de Comte, e que mesmo a sociologia clássica francesa, posterior ao contexto imediato de Cairu, se construiria sobre a linha da *normalidade*, levando ao limite a pergunta sobre a frágil garantia da *ordem* num mundo que emergia das revoluções e firmava o contrato social em bases novas, não poucas vezes a partir de uma estranha mescla de teses liberais e sentimentos aristocráticos, como se o leito que Pierre Bourdieu escavaria muito depois estivesse aí, correndo a olhos vistos.¹⁷

Ao estudar o horizonte do pedagogo do início do século XIX, descobre-se mais uma estranha “atualidade” de Cairu: em seus escritos, encontramos uma espécie de molde remoto dos famigerados “manuais de educação moral e cívica”, que grassaram durante a última ditadura no Brasil (1964-1985) e que ofereciam, ligeiramente modernizado, o mesmo quadro de *prescrições morais* que interessavam ao pensador conservador, isto é, uma espécie de horizonte axiológico das boas maneiras civis e domésticas, inamovível e inquestionável.

No caso de um país periférico que vivia mais uma ditadura, o horizonte dos manuais de moral e cívica não admitia, é claro, o contraste da observação jocosa, ou mesmo da observação *moralista*, no sentido do moralismo clássico francês. Ou seja, um manual como o de Cairu (ou como o dos militares

16 Para além do “haitianismo” que informa alguém como Cairu, sempre temeroso diante do mau exemplo da Revolução Haitiana, está o fantasma inescapável da Revolução Francesa e as estrepolias do “dragão corso”, como será chamado Napoleão Bonaparte na *Constituição moral e deveres do cidadão*. Sobre o Haiti como foco silenciado da reflexão sobre o humano, no marco do Iluminismo europeu, cf. BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti, and universal history*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009. Cf., também, o clássico de Linebaugh e Rediker (LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *The many-headed Hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary atlantic*. Boston: Beacon Press, 2013).

17 Resta lembrar que a empresa sociológica moderna, de matriz francesa, procura desvendar os mecanismos de manutenção da *diferença* numa sociedade de base democrática, no plano, justamente, daquilo que Bourdieu chamará de “violência simbólica”. Evidentemente, o horizonte de Cairu não contempla a possibilidade sequer de tocar o fundo da violência simbólica, que se baseia no ocultamento da arbitrariedade em que se sustentam as hierarquias simbólicas, que por sua vez se tornam reais na medida exata em que não há mais desejo ou chance de questioná-las. A sociologia poderia então operar de dentro do mecanismo produtor de diferença, a começar pelo estranhamento da posição de exceção ocupada pelo intelectual. Veja-se, entre outros: BOURDIEU, Pierre. *Leçon sur la leçon*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

a esse respeito) é fundamentalmente *moralizador*, e não “moralista”, no sentido clássico francês. Nada de descrição das ações, e menos ainda de desmascaramento das virtudes, *en moraliste*. Interessava apenas reafirmar o poder fundante da virtude pública, que é exemplarmente estampada na ação do homem virtuoso, ou seja, do *vir bonus* da tradição clássica latina. Nesse sentido, Cairu é um cultor de *exempla*, um *rector* da ordem, sendo também um catalogador das ações corretas e das ações desviantes, conforme se pode flagrar em sua *Constituição moral e deveres do cidadão*.

Não por acaso, Cairu foi o primeiro tradutor das máximas de La Rochefoucauld (publicadas pela primeira vez, em edição autorizada, em 1665, em Paris) para o português, como parte essencial de seu tratado moral. Em 1825, aparecia, na Typografia Nacional, um *Supplemento à Constituição moral contendo a exposição das principais virtudes e paixões; e appendice das maximas de La Rochefoucauld, e doutrinas do christinianismo*. Ali, Cairu utiliza a moral “mundana” das máximas de La Rochefoucauld como espelho invertido daquilo que ele pretende promover nos seus jovens leitores: a crença no aspecto corretivo da virtude, com a recuperação do potencial cívico da palavra empenhada pelo *vir bonus* ou pelo diretor de almas que é o soberano protetor da sociedade.

Resta lembrar que a inspiração jansenista de La Rochefoucauld – um jansenismo “laicizado”, já se disse – aponta para uma natureza humana fundamentalmente *corrompida*, ou seja, para um mundo de vícios que apenas se deixa encobrir pela máscara enganadora da virtude, na melhor tradição de crítica aos estoicos.¹⁸

Cairu se orienta, é claro, por uma concepção do poder oriunda do Antigo Regime, conquanto temperada pela crença liberal na emancipação pelo trabalho morigerado e pela adequação do indivíduo ao bom contorno do corpo coletivo. Assim, contra o veneno da moral mundana (representada por La Rochefoucauld), o autor da *Constituição moral e deveres do cidadão* traduz e reorganiza as máximas do século XVII, apondo-lhes o remédio da “moral cristã”, que ele identifica no poder salvífico da lição paulina, e não na reclusão cínica dos que se furtam ao bulício e às lutas do mundo.

Tal é o quadro da boa batalha, na imaginação de Cairu: de um lado, a palavra empenhada contra a corrupção da *pólis*; de outro lado, a palavra cortante, dotada do terrível *esprit*, capaz de iniciar-nos perigosamente

no desvendamento de uma corrupção inevitável, inscrita no coração do homem decaído. De um lado, a voz límpida e fundadora de Paulo fala à cidade; de outro, o decadente duque de La Rochefoucauld descreve o engano que rege a vida em sociedade. Foi preciso, nessa espécie de manual de moral e cívica de Cairu, colocá-los frente a frente, explicitando a boa opção que seus jovens leitores deveriam fazer, arrenegando a moral “decaída” e rejubilando-se na mensagem cristã, paulina.

Em suma, deixar o homem à sua própria sorte só faz sentido, para Cairu, se ao mesmo tempo o corpo social for orientado, se à juventude forem dados os parâmetros da boa ação moral e se, no plano político, forem isolados e combatidos os elementos desviantes, isto é, os indivíduos que, entregues apenas à própria força, instauram o caos e promovem o rompimento do tecido que os une. Trata-se de uma mecânica do social capaz de nos lembrar que *polícia*, em português, é palavra originalmente associada à regulação da ação e a toda uma ideia nascente de *civilização*, num plano simultaneamente individual e coletivo.

Mas como chegar à contemporaneidade se estamos diante de uma mentalidade fundada no Antigo Regime? Contudo, essa mesma mentalidade não está lançando um olhar percuciente e preocupado sobre o fantasma da modernidade, como se estivesse a cavaleiro de dois tempos, o passado e o futuro?

Cairu desenvolve seus argumentos com imagens palpáveis, fortes, frequentemente informadas pelo imaginário orgânico que comentei no início deste ensaio. A *revolução* é, para ele, sobretudo uma questão física. Nesse sentido, vale a pena regressar a uma passagem da *Constituição moral* em que se encontra uma espécie de súplica do pensamento conservador. Vejamos.

Mas antes, lembro que um dos grandes vilões de Cairu (ele mesmo um cuidadoso leitor de latim e grego) será Epicuro. Uma leitura da física epicuriana é capaz de sugerir que a *liberdade* se guarda no momento mesmo do desvio dos átomos (traduzidos ao latim por *individua*), na impossibilidade de determinação prévia do que será o mundo no seu próximo instante. Este, exatamente, é o problema: o universo escolástico de Cairu, e com ele toda sua arquitetura política, não resiste ao mundo dos desvios; não lhe é possível, nem suportável, lidar com a virtualidade de mundos que se compõem e recompõem sem controle algum. Epicuro e seus átomos soltos no espaço convidam, afinal, a imaginar uma física dos infinitos mundos e, portanto, das infinitas possibilidades: um debate fundamental para a filosofia e a literatura

¹⁸ Veja, a propósito: LAFOND, Jean. *La Rochefoucauld: augustinisme et littérature*. Paris: Klincksieck, 1986.

do século XVII, que tem Swift, Cyrano de Bergerac ou Campanella operando sua abundante imaginação à sombra dos utopistas.¹⁹

Há um momento, no tratado de Cairu, em que a revolução, como desvio da correta natureza do corpo social, se associa indelevelmente ao nome de Epicuro:

Um dos maiores malefícios das revoluções é o soltar dos laços da subordinação, e do dever do trabalho, regular e paciente, as classes industriosas, dando aos indivíduos ousadias insolentes para exorbitarem da própria esfera (Mirabeau, um dos mais atrabiliários Corifeus da Cabala Revolucionária da França, apregoou, que se deviam castigar nos ricos os crimes dos pobres, como causas deles), e em lugar de cada obreiro ter a justa emulação de rivalizar em barateza e perfeição [...] na sua arte, entre os seus iguais em mester, e [em lugar de] conseguir excelência à alteza da mestrança e principado na respectiva classe, [ao invés disso,] pela preeminência de sua habilidade e destreza, se arrojam temerários ao vácuo caótico de ambição desordenada de soberania política, mais desvoltos e desorientados que os átomos de Epicuro na imensidade do espaço, ou das moléculas d'água do salitre reduzidas a vapor pela explosão da pólvora.²⁰

A imagem de uma polvorada epicuriana é impressionante. Noto que a malha retórica, neste caso, obedece à necessidade de *reviver* o horror do desvio: na passagem, praticamente se sente e se vê a explosão epicuriana, que, no catecismo de Cairu, vai se desdobrar em inúmeras imagens monstruosas da revolução social.

O REGRESSO CONTEMPORÂNEO DOS CONSERVADORES

É tempo, enfim, de tratar de mais essa “atualidade” do pensamento de Cairu, estranhamente próximo de textos e estilos próprios da grande imprensa brasileira hoje. Não me detenho sobre as possíveis causas da expressiva guinada à direita na linha editorial dos grandes jornais no Brasil.²¹ Sendo

19 A bibliografia aqui é vasta, e dela destaco: DARMON, Jean-Charles. *Philosophie épicurienne et littérature au XVII^e siècle: études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Évremond*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

20 LISBOA, José da Silva. *Supplemento à Constituição moral contendo a exposição das principais virtudes e paixões; e Appendice das maximas de La Rochefoucauld, e doutrinas do cristianismo*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1825. p. 19-20. Atualizei a grafia [PMM].

21 Penso especialmente na migração da *Folha de S. Paulo*, por exemplo, nas duas últimas décadas, de uma posição editorial entre liberal e de centro-esquerda para uma postura

muito complexa a razão dessa guinada, qualquer explicação rápida seria irresponsável. Entretanto, não será demais lembrar que ela coincide com um momento de alteração no quadro da distribuição de renda no Brasil, quando, antes ainda que a crise política e econômica chegasse às raias do suportável, uma enorme parcela da população atingiu um patamar de consumo que é, em si mesmo, um dado novo na história do País.

Não há espaço nem tempo para entrar no espinheiro em que tal discussão nos coloca, mas sinto ser necessário perguntar pelo significado do lançamento à época da escrita deste ensaio, pela editora Três Estrelas, do grupo Folha, de *Por que virei à direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo*.²² Os autores são articulistas e polemistas conhecidos. Nos três casos, com argumentos e referências por vezes diversos, por vezes convergentes, sua prosa é temperada pela recusa de qualquer virada revolucionária e por uma simpatia pela mirada cética sobre o palco da política.

A armação teórica dos argumentos do português João Pereira Coutinho, por exemplo, já nos seus princípios aponta para o grande herói-intelectual de Cairu, Edmund Burke, e revela profunda desconfiança diante da figura de Rousseau:

Não é preciso chafurdar no charco do pessimismo antropológico para vislumbrar no filme de Rousseau uma contradição insanável. [...] Li Rosseau na idade certa. E, na idade certa, senti a tentação: a tentação da vaidade, como lhe chamou Edmund Burke, o fundador do conservadorismo moderno.²³

O raciocínio em questão aponta para a necessidade de se escapar do momento em que os indivíduos se tornariam os agentes de uma mudança que não tardará a se tornar tirânica, por ceder àquilo que, em diálogo com

abertamente conservadora (leiam-se os editoriais do jornal, a propósito). Diante do pasmo e da incompreensão de colegas fora do Brasil, que estranham essa migração de interesses e perspectiva, tenho sido levado a perguntar-lhes o que sentiriam se se vissem diante de uma clara guinada à direita de jornais como *Le Monde* ou mesmo o *The New York Times*. É como se o esteio da grande imprensa sofresse uma alteração que tem profundas consequências na percepção da “opinião pública” – até onde ela é, ainda, informada pelos jornais convencionais, é claro.

22 COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita: três intelectuais explicam sua opção pelo conservadorismo*. Prefácio de Marcelo Consentino. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

23 COUTINHO, João Pereira. Dez notas para a definição de uma direita. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita*, p. 25-26.

Anthony Quinton, Coutinho chama de "impulso perfectibilista".²⁴ Por isso, o alvo do conservadorismo, que pode ligar Cairu aos nossos modernos articulistas, será frequentemente o "utopismo", que orienta os indivíduos exorbitantes, que estaria próximo daquela " vaidade " que os torna incapazes de perceber a própria e incontornável imperfeição.

Em suma, o sujeito desviante leva consigo o espelho de uma sociedade ideal, que ele ao fim vai enfiar goela abaixo de quem estiver na sua frente, num autoritarismo sem freios, que Luiz Felipe Pondé associará, sem maiores mediações ou nuances, a uma posição *de esquerda*. É o que se lê em sua rememoração do estudo de Pascal, em seu próprio doutorado na Universidade de São Paulo:

Entendi que não se podia negar a miséria humana com sua tendência para o orgulho. Quando li em Burke – grande patriarca do pensamento conservador – que Rousseau – principal patriarca do pensamento de esquerda, antes de Marx – era o "filósofo da vaidade", sabia do que ele falava: daquela vaidade da qual não escapamos, por não suportarmos nossas fraquezas, nossa finitude e nosso fracasso. Decidimos, então, mentir sobre nossa miséria, nossa fraqueza, nosso fracasso, a fim de que os mentirosos ganhassem o poder da sociedade "elogiando" a vaidade humana. Burke, assim como Pascal e os jansenistas, percebeu que a modernidade faria uma opção por negar as misérias humanas em favor de nossa vaidade. A esquerda é o nome dessa opção.²⁵

O alvo embaçado da "esquerda" deixa ver a violência de que é capaz um singular: por que não supor a existência de "esquerdas", mesmo admitindo o arco suspeito dessa "vaidade" que uniria todos aqueles que se deixam encantar pelo combate à imperfeição?

De uma forma ou outra, aflora aí uma opção diversa daquela que fez Cairu há quase 200 anos. O horizonte escolástico de José da Silva Lisboa era, afinal, recheado de certezas que sua prosa didática converte em pequenas pílulas cívicas, a serem engolidas pacientemente pelo jovem e virtuoso leitor do início do século XIX. Já Pondé pertence a outra cepa de conservadores, capazes de flertar com o ceticismo e o sentimento trágico que, juntos, dão a senha de uma filosofia nomeadamente "melancólica", pronta a enfrentar a "contingência" com que um visconde de Cairu jamais negociaria:

²⁴ Ibid., p. 27.

²⁵ PONDÉ, Luiz Felipe. A formação de um pessimista. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita*, p. 62-63.

O acaso, tal como tratado por atomistas e epicuristas, funda minha "cosmologia": a contingência é o fundo da realidade. Nesse sentido, não compartilho a visão conservadora que supõe haver uma providência na história ou uma inteligência que ordena o universo, um pouco aos moldes aristotélicos, e muito menos em sentido moral. Ver o fundo da realidade como acaso também desarticula qualquer opção por um "sentido histórico" do tipo hegeliano-marxista.²⁶

É importante, no entanto, que o elogio do acaso se deixe contrabalançar ou temperar pela ética estoica – a mesma que, convertida ao cristianismo, podia resultar no enaltecimento da virtude e da autocontenção, que por sua vez estabeleceria a base do pensamento de Cairu.

Convém acompanhar mais este passo no pensamento de Pondé, que aqui se aproxima de Cairu, depois de ter-se afastado dele:

Outra forma de acaso que causou impacto na filosofia grega foi a ideia de *páthos* (paixão, sofrimento, doença) como acaso dentro da alma e do corpo. Estou convicto de que as paixões têm prevalência sobre a razão. As paixões, quando instaladas na alma (ou em qualquer conceito que tome seu lugar), geram desordenamento do intelecto e da vontade. Nesse sentido, como estamos submetidos aos riscos das paixões, elas são uma das formas mais concretas do acaso.

O medo das paixões e a luta contra elas são a chave para meu interesse pela ética do estoicismo, que sempre me pareceu uma ética da elegância: colocar sob controle a desordem das paixões é uma luta que enobrece a vida. A ideia de uma *apátheia* estoica talvez seja o ponto mais alto a que pode chegar o homem na luta solitária contra seus demônios.²⁷

Em se tratando de assunto tão delicado, esclareço que se trata aqui de respeitar a diversidade dos pensamentos, entregues, aliás, às demandas e urgências do momento, e – fazendo jus à imagem de Pondé – entregues ainda ao enfrentamento de seus próprios e irreduzíveis demônios. De fato, a discussão pode se tornar muito mais interessante e complexa do que as acusações de pertencer à "direita" ou à "esquerda" permitem ver. No fundo, à esquerda ou à direita, o problema está em temer ou não o *desvio* que abre a contingência às nossas vistas. Afinal, sabe-se ou intui-se que o desvio é sempre *incontrolado*.

²⁶ Ibid., p. 60-61.

²⁷ Ibid., p. 61-62.

O clamor pelo *controle* pode ganhar cores e intensidades diversas, e dá uma ideia, ainda que aproximada, da maior ou menor simpatia democrática de quem escreve. Não se trata de acusar quem quer que seja de demofobia, mas o amor pelo controle vai do elogio despidorado das forças da ordem (a *polícia* como braço armado da retidão, refletida nos *sel-fies* tirados nas últimas manifestações públicas contra um governo, que é também um fantasma do que de pior a “esquerda” teria produzido) e chega pelo menos à apatia estoica, isto é, o controle “elegante” das paixões desordenadas que ameaçam turvar a clareza do juízo. Esclareço que tenho simpatia por essa segunda forma de “amor à ordem”, embora ela me pareça insuficiente, sempre que desacompanhada de uma pergunta sobre o valor irredutível daquele *desvio* que os conservadores (mas não só eles) parecem temer, ainda quando se mostrem simpáticos ao caráter contingente da história.

Levando ao limite o que aqui se propõe, não será casual, tampouco, que o clamor pelo *controle*, muitas vezes presente nos artigos dos articulistas mais conservadores, ganhe especial força nos comentários *online* que se apõem ao seu texto, supostamente independentes da opinião do próprio jornal. (Refiro-me à triste cadeia de comentários *online* dos leitores, que leio por uma espécie de obrigação de ofício, embora ela invariavelmente me roube o humor.)

O racismo, a xenofobia, o preconceito, a histeria diante do Outro, afloram como paratexto dos articulistas, estejam eles, aliás, mais “à esquerda” ou “à direita”. No entanto, é preciso ser justo: nenhum dos articulistas aqui referidos é necessariamente racista ou xenófobo. O problema, contudo, é que muitos de seus leitores o são abertamente. E como separar o articulista do bloco ululante e raivoso de seus seguidores mais aguerridos? O próprio suporte digital, tanto na tabulação de texto e paratexto, quanto na ligeireza e imediatez das “opiniões” dos leitores, não torna tudo uma coisa só? Que técnicas e que comportamento diante da tela permitiriam, digamos, uma leitura menos “poluída” dos textos? E ela seria desejável? Porém, os leitores e sua “opinião” não são – como aliás acontece desde o século XIX – uma espécie de incontornável combustível da verve polêmica dos articulistas?

Na crítica à utopia, que João Pereira Coutinho desenvolve a partir de Edmund Burke, o impulso do desvio tende à tirania do ideal no momento em que o revolucionário se pareceria ao fascista, porque ele é o indivíduo tomado pela ilusão de uma verdade transcendente. O conservador

burkeano, ao contrário, reconheceria a “imperfeição intelectual humana” como convite a uma “conduta humilde e prudente que recusa a política utópica”, como se lê em outro de seus textos.²⁸ Voltando a Cairu, o *indivíduo, quando iludido, exorbita da razão*.

Mas o que é *razoável* no caso? E que cegueira é essa atribuída aos *iludidos* – cegueira que apenas os céticos poderiam evitar? Ademais, não haverá, nas hostes da esquerda, quem cultive o espírito cético?

Poderíamos nos lançar aqui a uma complicada discussão sobre o acesso à verdade, sobre sua inexistência, sobre as ilusões que nos guiam, sobre o autoengano. Há como seguir adiante sem uma pitada de ilusão? Sem mover-se a partir de um fantasma ou sem a sombra das ilusões compartilhadas?

São questões em aberto, e é interessante que o discurso conservador, defendido em *Por que virei à direita*, proclame um saudável ceticismo que, no entanto, oculta seus próprios pontos cegos. O mais gritante deles é a defesa do “capitalismo”, sem necessariamente o reconhecimento de que seus custos, em termos humanos e espirituais, podem ser gigantescos, tão terríveis quanto aqueles atribuídos ao que se chamou por décadas de “socialismo real”. Não por coincidência, é o mais “ideológico” dos três textos, o de Denis Rosenfield, que vem explicitar o ponto cego:

Com a derrocada do comunismo na União Soviética e nos países do Leste Europeu, pode-se dizer que essa função moral do Estado veio abaixo. A história, em vez de levar à construção do socialismo, promoveu a revitalização do capitalismo. Hoje, salvo para os nostálgicos da esquerda, o comunismo não passa de um tópico de museus, por vezes de um museu de horrores, como contam algumas biografias recentes de Stálin e Mao Tsé-Tung. O capitalismo, por sua vez, viveu forte revitalização depois da queda do Muro de Berlim e não sucumbiu até hoje a nenhuma das crises que o atingiram. Apesar das proclamações dos apocalípticos e dos ingênuos, as crises esporádicas, ao contrário, servem como verdadeiros estímulos a seu fortalecimento.²⁹

28 COUTINHO, João Pereira. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três estrelas, 2014. p. 39.

29 ROSENFELD, Denis. A esquerda na contramão da história. In: COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita*, p. 105.

Cairu, como outros conservadores, também vivia da crença de que as crises eram regeneradoras e que um corpo coletivo deveria manter-se forte apesar da sedução do desvio. Mas o ponto aqui já não é mais o temor ou o amor diante da contingência, senão a entrega à ilusão que nos guia quando respondemos tacitamente aos fantasmas que nos assombram.

A questão é que os fantasmas se tornam reais em algum momento, como se fosse inevitável preencher o "vazio" com uma resposta ontológica. O vazio vertiginoso a que o cético se abre, ao duvidar de algo, pode ser facilmente preenchido por um significante ou por uma totalização emudecedora: capitalismo, socialismo, esquerda, direita. Nesse momento, a rugosidade do real, suas entranhas são reduzidas à imagem pálida de uma certeza, e é por essa certeza que passamos a nos orientar, crendo até mesmo na sua singularidade: "à" esquerda, "à" direita, etc.

Uma das possíveis respostas conservadoras a essa instabilidade própria da linguagem é o apaziguamento, o esconjuro do que se agita sob aquela imagem totalizadora e que ameaça rompê-la e tornar-se real. Para evitar esse rompimento, pode-se apelar para a "boa razão", que nos permite, enfim, falar de uma única e inquebrantável "natureza humana".

O problema é que, para além do princípio aristotélico, a natureza humana é objeto de uma disputa tão mais interessante quanto mais o pacto social tenha que contemplar e acolher os desviantes, assim como deve haver-se com a possibilidade real do desvio e do descontrole.

Mas como contemplar o desvio e mirar o que se agita para além da capa sedutora das ilusões a partir do pensamento conservador? Como encarar o impulso que move o sujeito, sem querer subitamente detê-lo? Como controlar o próprio impulso de controle, acionado sempre que algo parece fugir à natureza prevista do homem?

Eis algumas questões que tornam o visconde de Cairu tão atual, como escritor e, sobretudo, porventura, como jornalista.

Imprensa, história e literatura:
o jornalista-escriptor

volume 1

Dezenove: o século do jornal

Organização

Isabel Lustosa e Rita Olivieri-Godet

FUNDAÇÃO  Casa de Rui Barbosa

7 LETRAS

Rio de Janeiro 2021