

ENFRENTANDO A REVOLUÇÃO: BURKE, MAISTRE E DUAS CULTURAS POLÍTICAS CONSERVADORAS

*Facing the Revolution: Burke, Maistre
and two conservative political cultures*

João Pereira Coutinho *

Na história do pensamento político ocidental, convencionou-se apresentar Edmund Burke (1729-1797) e Joseph de Maistre (1753-1821) como nomes pioneiros da ideologia conservadora ¹. Ambos se confrontaram com a Revolução Francesa de 1789 através de obras que passaram a fazer parte do cânone conservador — Burke com *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790) e Maistre com *Considerações sobre França* (1797).

Porém, se a paternidade da ideologia conservadora não está em causa, seria um erro olhar para Burke e Maistre como almas intelectualmente gémeas: reagir criticamente à Revolução Francesa, aos princípios que a enformaram e às consequências políticas que gerou implica questionar o que tencionavam, afinal, *conservar* Burke e Maistre.

As diferenças entre dois tipos de conservadorismo, que acabaram por influenciar o desenvolvimento da ideologia nos séculos seguintes, começam precisamente com esta pergunta.

* Professor e Investigador do Instituto de Estudos Políticos, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa — jpcoutinho@ucp.pt.

¹ Exemplo recente desta posição é a obra *Conservatism: The Fight for a Tradition*, de Edmund Fawcett (Princeton: Princeton University Press, 2020).

I.

Thomas Paine pode iniciar este debate ao questionar, no seu *Rights of Man* (1791), por que motivo Edmund Burke dedicara palavras tão violentas aos acontecimentos revolucionários do outro lado do Canal da Mancha. Se, historicamente falando, a França sempre se apresentou como rival e tantas vezes inimiga da Grã-Bretanha; e se a Revolução Francesa era o cortejo de “assassínios, massacres, confiscações”² que Burke denunciava na sua obra, não seria mais vantajoso para a Grã-Bretanha que a França se enfraquecesse com as suas sangrias?³

A pergunta cínica de Paine não teve em conta o que está contido nas próprias *Reflexões sobre a Revolução em França*. O problema da Revolução Francesa estava no exemplo que oferecia e no contágio que podia proporcionar, afirma Burke. “A França exerceu sempre maior ou menor influência sobre os costumes em Inglaterra, e quando a vossa nascente é obstruída e se polui, a torrente não correrá por muito tempo, nem muito límpida do nosso lado, talvez até em nenhuma nação”⁴. Uma tal preocupação era ainda maior quando a Revolução era acolhida com crescente simpatia no seu próprio partido Whig — a cisão com Charles James Fox radica precisamente nesta diferença de opinião sobre os tumultos parisienses — e com verdadeiro fervor entre certos grupos de intelectuais e religiosos dissidentes do reino que pretendiam emular o que viam em Paris.

Entre esses entusiastas Burke destaca “dois clubes de cavalheiros em Londres”⁵: a Sociedade Constitucional e, sobretudo, a Sociedade da Revolução, que fora formada um ano antes, em 1789, para celebrar o primeiro centenário da “Revolução Gloriosa”. Estes dois clubes, para Burke, cometiam o erro capital de compararem 1688 com 1789, como se a segunda revolução fosse uma mera repetição da primeira — ou, melhor dizendo, como se a Revolução em França tivesse complementado o que ficara por fazer na “Revolução Gloriosa”.

² E. Burke, *Reflexões sobre a Revolução em França*, trad. Ivone Moreira (Lisboa: Gulbenkina, 2015), 126.

³ T. Paine, *Rights of Man/Common Sense* (Londres: Everyman’s Library, 1994), 108.

⁴ Burke, *Reflexões*, 140.

⁵ Burke, *Reflexões*, 49.

Uma tal interpretação era publicamente defendida pela Sociedade da Revolução, um clube de dissidentes da Igreja Anglicana. Num sermão da autoria de Richard Price, a 4 de Novembro de 1789, afirmou-se que com a Revolução de 1688 a nação adquirira três direitos que tardavam em ser concretizados: o direito de se escolherem os representantes do povo; o de removê-los do poder por má conduta; e o de se constituir um novo governo. O corolário lógico desta interpretação era o de que a Grã-Bretanha teria um rei ilegítimo, que não fora escolhido pelo povo ⁶.

É contra esta interpretação que Edmund Burke se insurge: os princípios da “Revolução Gloriosa”, dirá, estão na Declaração de Direito de 1689. E as três reivindicações de Richard Price não se encontram no documento que selou o novo pacto entre o Parlamento e o rei Guilherme III. Naturalmente que a Revolução, na interpretação *whig* de Burke, implicou um “desvio ocasional” na linha sucessória, com o afastamento de Jaime II e a entronização de Guilherme de Orange. Mas esse desvio soube combinar, num momento de crise para o reino, “a sacralidade de um princípio hereditário de sucessão no nosso governo com o poder de mudar a aplicação em casos de extrema necessidade” ⁷.

O que interessa notar nesta primeira interpretação burkeana é a afirmação explícita de que 1688 se fez para impedir as tentações absolutistas de Jaime II. É por tal motivo que, para Burke, a defesa de uma Coroa electiva (como defende Richard Price no seu equivocado discurso) ou de uma Coroa absolutista, ungida por um suposto direito divino dos reis, se constituem como insustentáveis à luz da tradição constitucional britânica. Nas palavras do autor, são duas formas de fanatismo que apenas defendem duas formas de poder arbitrário. Antecipando a irónica observação de Churchill no século XX de que é possível encontrar uma *via media* entre as teorias de Trotsky e as de Mussolini, perguntará Burke:

Será que estes cavalheiros nunca ouviram falar, em todo o círculo dos mundos da teoria e da prática, de nada existente entre o *despotismo do*

⁶ Burke, *Reflexões*, 60.

⁷ Burke, *Reflexões*, 70.

monarca e o despotismo da multidão? Nunca terão ouvido falar de uma monarquia dirigida por leis, controlada e balanceada pela grande riqueza hereditária e pela dignidade hereditária de uma nação, e ambas mais uma vez verificadas por um judicioso controlo da razão e do sentimento do povo em geral, actuando através de órgão adequado e permanente? ⁸

Aliás, para mostrar mais vividamente as incoerências dos novos fanáticos, Burke relembra, ao reportar-se à “cabala literária” e aos “filósofos intriguistas” que prepararam o caminho intelectual para a Revolução Francesa, como aquilo que os alentara não fora um amor temperado pela liberdade sob a lei, mas uma preferência pelo despotismo iluminado, desde que fossem eles as *éminences grises* desse despotismo. Falando dos literatos e dos *philosophes*, dirá:

Um espírito faccioso de intriga e proselitismo impregnava todos os seus pensamentos, palavras e acções. E como o zelo controverso em breve converteu os seus pensamentos em força, começaram a insinuar-se numa correspondência com príncipes estrangeiros, com esperanças de que através da sua autoridade, a qual de início eles elogiavam, conseguissem levar a cabo as mudanças que tinham em vista. *Para eles era indiferente se estas mudanças se concretizavam através do relâmpago do despotismo ou do terremoto do motim popular.* A correspondência entre esta cabala e o falecido rei da Prússia lança bastante luz sobre o espírito do seu procedimento. Com o mesmo propósito com que teceram intrigas com príncipes, cultivaram de modo especial as relações com o capital de França, e em parte através dos meios fornecidos por aqueles cujo trabalho específico lhes dava o meio de comunicação mais vasto e mais certo, ocuparam cuidadosamente todas as vias para o domínio da opinião ⁹.

A posição de Burke emerge pela oposição aos extremos do “relâmpago do despotismo” e do “terremoto do motim popular”. É, em suma, uma defesa de “um governo misto e moderado” ¹⁰, onde os abusos dos extremos possam ser aplacados.

⁸ Burke, *Reflexões*, 192; itálico nosso.

⁹ Burke, *Reflexões*, 178; itálico nosso.

¹⁰ Burke, *Reflexões*, 193.

A segunda reivindicação da Sociedade da Revolução lidava com o direito de depor governantes por má conduta. Será que a Revolução de 1688 cristalizara um tal princípio?

A resposta de Burke é também negativa. Partindo do pressuposto de que é possível definir com rigor o que constitui “má conduta” quando se avalia o governo de um país, o que esteve em causa em 1688 foi mais do que essa vaga expressão. Os ingleses confrontaram-se com um rei que procurava “*subverter a Igreja Protestante e o Estado, as suas leis e Liberdades fundamentais*”¹¹. Trata-se de uma situação de gravidade excepcional e impossível de definir *a priori*. “A linha teórica de demarcação, onde a obediência deve acabar e a resistência deve começar, é ténue e obscura e não é definível facilmente”¹², esclarece. Em claro contraste com Joseph de Maistre, existe em Burke essa possibilidade de resistência perante um poder autoritário. Mas ela dependerá sempre das circunstâncias gravosas do momento, não da proclamação de direitos abstractos que funcionarão como uma espécie de ultimato sobre o poder político estabelecido:

É preciso que haja grande desrespeito e perturbação num governo, e que a perspectiva do futuro seja tão má quanto a experiência passada, antes que se possa pensar em derrubá-lo. Quando as coisas se encontram nesta lamentável situação, a natureza do distúrbio indica o remédio, àqueles a quem a Natureza qualificou para administrar, nestas situações extremas, críticas e ambíguas, a poção amarga ao Estado doente. Os tempos, as ocasiões e as provocações ensinam as suas próprias lições¹³.

Por último, e sobre um alegado direito do povo em formar um governo por ele próprio, trata-se de uma interpretação que procura, uma vez mais, projectar em 1688 o que veio a acontecer em França um século depois. A “Revolução Gloriosa”, fazendo jus ao sentido original da palavra “revolução” (entendida como retorno ao início), procurou preservar “as nossas leis e liberdades *antigas* e indiscutíveis,

¹¹ Burke, *Reflexões*, 77; itálico nosso.

¹² Burke, *Reflexões*, 81.

¹³ Ibid.

e a *antiga* constituição que é a nossa única segurança para a lei e a liberdade”¹⁴. E, se assim é, “[a] nossa última reforma é a que consta da Magna Carta”; esse documento antigo, originalmente assinado pelo rei João em 1215 que garantiu as liberdades dos “homens livres” do reino e a limitação do próprio poder régio, assume-se para Burke como “a genealogia das nossas liberdades”¹⁵.

Para Burke, a liberdade é assim vista como uma “herança”, transmitida de geração em geração, e recuperada em momentos críticos da história nacional, como sucedeu em 1688, quando se encontrava sob ameaça:

O Senhor há-de reparar que, desde a Magna Carta à Declaração de Direito, foi política invariável da nossa Constituição reivindicar e afirmar as nossas liberdades como uma herança que nos vem dos nossos antepassados, para ser transmitida à nossa descendência — como uma propriedade que especialmente pertencesse ao povo deste reino, sem qualquer referência a outro direito mais geral ou mais antigo¹⁶.

Aliás, não foi apenas em 1688 que as liberdades do reino se encontravam em perigo. Ao longo da carreira de Burke, esse mesmo problema — a existência de um poder real que se via a si próprio como ilimitado — foi enfrentado pelo autor no seu múnus parlamentar. A oposição de Burke a tentativas de abuso régio que desfiguravam a relação institucional entre o Parlamento e a Coroa, personificadas por Jorge III, encontra-se no seu *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770). Acusando a Coroa de montar um esquema de “favoritismo real” (designado por “Double Cabinet”) segundo o qual o rei ignorava o seu ministério formal e governava de acordo com conselheiros privados, o que estava em causa, segundo Burke, era uma tentativa da Coroa em enfraquecer o papel vigilante do Parlamento. Com tal esquema, a Coroa procurava “livrar-se de toda esta importância intermédia e independente [da Câmara dos Comuns]”, garantindo assim

¹⁴ Burke, *Reflexões*, 81-82.

¹⁵ Burke, *Reflexões*, 82.

¹⁶ Burke, *Reflexões*, 84.

“o uso ilimitado e descontrolado da sua vasta influência, sob a única direção do seu próprio favor privado”¹⁷.

Se o governo não responde perante os Comuns, o que estava em causa era uma deriva absolutista que ameaçava o acordo histórico de 1689. No fundo, estava em jogo a própria constituição britânica, definida por “uma coroa hereditária, uns pares hereditários, e uma Câmara dos Comuns e um povo que herda privilégios, direitos e liberdades desde há uma longa linhagem de antepassados”¹⁸.

Se a interpretação burkeana do que interessava *conservar* perante a ameaça da Revolução Francesa nos parece clara, importa porém indagar o que tem o autor a dizer sobre as consequências da Revolução para a própria França. Teria havia um outro caminho em 1789? Ou o país encontrar-se-ia num tal estado de abuso e corrupção que só uma revolução era pensável?

A primeira forma de responder a uma tal questão passará por lembrar que, na interpretação de Burke e parafraseando um francês célebre, a Revolução não foi apenas um crime; foi um erro. Ou, em termos mais prosaicos, uma oportunidade perdida. Burke reconhece os abusos que existiam na monarquia de Luís XVI. Mas torna-se crucial entender a raiz desses abusos para o autor: eles acumularam-se ao longo do tempo pela ausência da “inspeção constante de um representante do povo”¹⁹. O rei Luís XVI, que Burke se recusa a definir como um tirano, não contou com a vigilância activa de uma assembleia representativa, como na Grã-Bretanha, capaz de limitar (ou de impedir) os abusos do governo.

Consequentemente, o caminho da França não devia ter passado pela destruição de todo o seu edifício constitucional; “um tal governo bem merecia ver valorizados os seus bons aspectos, as suas faltas corrigidas e as suas capacidades melhoradas ao nível da Constituição Britânica”²⁰.

¹⁷ E. Burke, “Thoughts on the Present Discontents,” in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, 1 (Boston: Little, Brown, and Company, 1880), 446.

¹⁸ Burke, *Reflexões*, 84.

¹⁹ Burke, *Reflexões*, 195.

²⁰ Burke, *Reflexões*, 201.

Seguindo o exemplo inglês, essa reforma teria de passar por “[u]ma Assembleia permanente na qual o povo tivesse a sua parte de poder”²¹. Mas não seria suficiente, apenas, que uma tal assembleia existisse; seria necessário dotar os seus membros da dignidade e da independência que são próprios da representação política. “O que é que todos nós procuramos com uma eleição?”, questiona o autor nas *Reflexões*. E acrescenta: “Para que ela responda ao seu real propósito, os senhores precisam primeiro de ter os meios de conhecer se o vosso homem é apto e depois precisam de manter algum controlo sobre ele através de obrigação pessoal ou de dependência”²².

Esta preocupação sobre o tipo de relação que deve presidir entre eleitores e eleitos era, na verdade, uma preocupação antiga de Burke, tal como demonstram os dois discursos efectuados em Bristol, no início e no termo do seu mandato como representante da cidade²³. Aí encontramos uma teoria da representação onde Burke sustenta como a independência do representante não pode ser confundida com o papel de um mero delegado, que se submete acriticamente à vontade da maioria. O representante deve ter em consideração os interesses dos seus constituintes, sem dúvida; mas deve igualmente exercer o seu melhor juízo e deve ser fiel à sua consciência, mesmo que isso implique contrariar a vontade dos seus eleitos no momento de deliberar sobre um assunto específico.

No fundo, Burke dá expressão ao que parece ter singularizado a Grã-Bretanha das suas congêneres na Europa continental: não a figura do representante *per se*, mas um representante que, embora respondendo aos seus eleitores, dispõe ainda de independência suficiente para julgar segundo a sua melhor opinião. A este respeito, afirma David Stasavage:

Hoje consideramos natural que, numa democracia, os representantes não devem estar vinculados por mandatos impostos pelos seus eleitores. É simplesmente a forma como as coisas devem ser feitas. Em vez disso,

²¹ Burke, *Reflexões*, 209.

²² Burke, *Reflexões*, 270.

²³ E. Burke, “Speech at His Arrival at Bristol,” in *Works*, 2, 81-98; “Speech at Bristol, Previous to the Election,” in *Works*, 2, 365-424.

os representantes devem ter rédea livre para fazer as leis como entenderem, e os seus constituintes devem então decidir se os reelegem. Este é um legado parlamentar britânico ²⁴.

Na Europa continental, e ainda segundo Stasavage, era mais comum que “os círculos eleitorais nas assembleias medievais vinculassem os seus representantes com mandatos”, evitando-se assim que os deputados tivessem poder e autonomia necessários para decidir por eles próprios ²⁵. Como veremos seguidamente, o pensamento político de Joseph de Maistre acomoda este tipo de “representação”, entendida apenas como momento paternal em que o soberano, como um *pater familias*, recebe os queixumes dos seus “filhos”. Porém, nem os “filhos” têm estatuto para limitar a acção do soberano, nem este é obrigado a responder-lhes.

II.

Edmund Burke nunca duvidou de que a Revolução Francesa era um produto humano e *exclusivamente* humano. O carácter radicalmente novo da Revolução estava no facto de os homens, professando “falsas ideias e expectativas vãs” ²⁶, terem considerado o seu próprio país como uma espécie de “*carte blanche*” ²⁷ onde seria possível refazer uma sociedade política nova e perfeita, ancorada em alegados “direitos do homem” abstractos e universais. Os revolucionários, em suma, optaram pelo “conselho precipitado e ignorante em tempo de profunda paz” ²⁸.

Joseph de Maistre, sem obviamente negar a responsabilidade e a soberba humanas nos actos revolucionários (*au contraire...*), integrou-os numa leitura teológico-política que o distingue do seu contemporâneo irlandês. Nas linhas iniciais das suas *Considerações sobre França*,

²⁴ D. Stasavage, *The Decline and Rise of Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2020), 206.

²⁵ Ibid.

²⁶ Burke, *Reflexões*, 89.

²⁷ Burke, *Reflexões*, 232.

²⁸ Burke, *Reflexões*, 91.

está já o essencial da sua visão providencialista e fatalista, segundo a qual “[t]odos estamos ligados ao trono do Ser Supremo por uma corrente flexível, que nos prende sem nos escravizar”²⁹. Na linguagem paradoxal de Maistre, somos “escravos livres”: por um lado, actuamos de acordo com a nossa vontade, seguindo os nossos interesses momentâneos; mas, por outro lado, tudo o que fazemos está já previsto no plano vasto da Criação, um plano que obviamente desconhecemos como seres ignorantes e corrompidos.

Se a visão da natureza humana e das possibilidades da acção dos homens nos surgem em cores tão sombrias, é inevitável que uma tal visão se estenda à própria Revolução Francesa. O que se passa em França é um “milagre”, no sentido estrito da palavra: “um efeito produzido por uma causa divina ou sobre-humana, que suspende ou contradiz uma causa comum”³⁰. Para usar a linguagem metafórica do autor, contemplar a Revolução e o seu cortejo de atrocidades é como ter uma árvore que frutifica em Janeiro³¹. Nesse sentido, os homens não são mais do que meras marionetas nas mãos do Ser Supremo, actuando de acordo com a vontade Dele. “É a Revolução francesa que conduz os homens”, conclui Maistre, “mais do que os homens a conduzem a ela”³².

Mas se a autoria radical da Revolução não oferece dúvidas (como, aliás, a autoria de tudo o que existe no mundo), resta uma questão igualmente decisiva: o que explica a intervenção de Deus no curso da história humana? A resposta de Maistre é fulminante: porque há momentos em que é preciso punir para regenerar. Como o autor escreveria mais tarde nas suas *Soirées de Saint-Petersbourg* (1821), a dor que Deus inflige é, simultaneamente, um acto de justiça e um acto de amor pelas suas criaturas desavindas³³.

Assim fora desde 1789, quando os revolucionários puseram em marcha uma máquina de destruição cega e brutal. Em certos momentos,

²⁹ J. de Maistre, *Considerações sobre França*, trad. Rita Sacadura Fonseca (Lisboa: Almedina, 2010), 89.

³⁰ Maistre, *Considerações*, 90.

³¹ *Ibid.*

³² Maistre, *Considerações*, 93.

³³ J. de Maistre, “Les Soirées de Saint-Petersbourg,” in *Œuvres* (Paris: Robert Laffont, 2007), 595.

Deus não precisou sequer de actuar directamente sobre os gestos dos homens. Permitiu apenas que estes actuassem sem freio e sem oposição. Numa das passagens mais relevantes do seu *Essai sur le principe générateur de constitutions politiques et des autres institutions humains* (1814), o autor conta como os revolucionários se rebelaram contra Deus e como desejaram criar uma ordem política terrena onde o divino não tivesse mais lugar. “Deixa-nos, Deus!”, pareciam ordenar os revolucionários. Perante um ditame tão severo, Deus puniu as suas criaturas “da mesma forma como ele criou o mundo, com uma única frase. Ele disse: ASSIM SEJA — e o mundo político colapsou” ³⁴.

A Revolução foi esse colapso. Durante séculos, a França foi a mais cristã das nações, constituindo-se como um exemplo moral para toda a Europa. Mas, por influência do “filosofismo”, os revolucionários trabalharam para “afastar o povo da sua crença” ³⁵ e, adicionalmente, para atacarem a constituição da França. O mal que recaiu sobre o país é um mal necessário porque a história é também esse palco de sangue e violência que regenera os homens viciosos. “O género humano”, explica o autor, “pode ser considerado uma árvore que uma mão invisível poda sem descanso e que frequentemente beneficia desta operação” ³⁶.

É por isso que a Revolução está condenada ao fracasso: porque os revolucionários desconhecem que os seus feitos mais sangrentos são, na verdade, uma punição providencial, que durará enquanto for necessário disciplinar os filhos rebeldes. “Cada gota do sangue de Luís XVI custará rios de sangue à França”, concluirá Maistre. “[Q]uatro milhões de franceses, talvez, pagarão com as suas cabeças o grande crime nacional de uma insurreição anti-religiosa e anti-social, coroada por um regicídio” ³⁷.

Mas existem motivos mais mundanos que também confluem para o insucesso do projecto revolucionário. A esterilidade da acção humana, incapaz de criar qualquer obra duradoura, é o pecado capital de que

³⁴ J. de Maistre, “Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines,” *Œuvres*, 401.

³⁵ Maistre, *Considerações*, 99.

³⁶ Maistre, *Considerações*, 133.

³⁷ Maistre, *Considerações*, 105-106.

participam os revolucionários. Como exemplo paradigmático dessa fraqueza está a ideia, absurda para Maistre, de que era possível dotar a França de uma constituição escrita, de alcance universal, em defesa dos “direitos do homem”. “O homem pode sem dúvida plantar uma árvore”, concede Maistre, “mas nunca se julgou que tinha o poder de fazer uma árvore. Como será que se imaginou que tinha o poder de fazer uma constituição?”³⁸

Para Maistre, nenhuma constituição pode ser resultado da deliberação ou do engenho humanos. Ela existe, e existe sem necessidade de ser escrita, como resultado de uma experiência histórica particular, como o reservatório das leis, dos costumes, da memória de uma nação.

A constituição é, em suma, a identidade de um povo, a sua realização histórica, a sua alma mais imaterial e profunda. E a França já tinha a sua constituição. “Se um homem de boa fé, apenas com o bom senso e a honestidade, perguntar o que era a antiga constituição francesa, poder-se-á responder-lhe afoitamente: ‘É o que se sentia quando se estava em França’”³⁹, determina Maistre.

Os revolucionários desprezaram esta ideia de constituição e optaram por teorizar direitos abstractos para um país imaginário e para homens igualmente imaginários. Numa das passagens mais glosadas das *Considerações sobre França*, afirma o autor:

A Constituição de 1795, como as suas antecedentes, é feita para o *homem*. Ora, não existem *homens* no mundo. Já vi, na minha vida, Franceses, Italianos, Russos, etc.; sei mesmo, graças a Montesquieu, *que se pode ser Persa*; mas, quanto ao *homem*, declaro nunca o ter encontrado na minha vida; se existe, não tenho conhecimento⁴⁰.

De igual forma, os revolucionários, não contentes com as suas fantasias constituintes, não tiveram em conta que a questão do melhor regime, *em abstracto*, não passa de um diletantismo vão e pernicioso. Em política, a pergunta fundamental está em saber qual é o tipo de regime que permite o florescimento continuado de uma nação ao longo

³⁸ Maistre, *Considerações*, 171.

³⁹ Maistre, *Considerações*, 200.

⁴⁰ Maistre, *Considerações*, 180.

do tempo, mesmo que um tal regime não corresponda às elucubrações dos filósofos. A este respeito, e citando com aprovação um dos seus opositores intelectuais de eleição, escreve Maistre:

Rousseau viu muito correctamente que ninguém deveria perguntar qual é a melhor forma de governo em geral, uma vez que nenhuma é adequada para cada nação. Cada nação tem a sua própria língua e carácter, e o seu governo é o melhor para ela ... A questão não é saber qual é a melhor forma de governo, mas qual é a nação melhor governada de acordo com os princípios do seu governo ⁴¹.

A esta questão, e no que a França diz respeito, Maistre tem poucas dúvidas: quando olhamos para a história do país, foi a monarquia absoluta, com o seu “elemento teocrático” ⁴², que governou prosperamente durante séculos. Nesse modelo, o rei é soberano e todo o poder emana dele; a sua pessoa é inviolável e ninguém tem o direito de depô-lo ou de julgá-lo; e os súbditos podem apenas comunicar, através dos conselhos ou das assembleias legalmente constituídas, os seus queixumes mais mundanos ⁴³. Trata-se de uma relação quase parental entre o príncipe e os seus súbditos, cabendo ao *pater familias* decidir finalmente sobre a governação da casa.

O poder do rei é absoluto. Mas isso não significa, esclarece Maistre, que ele pode governar de acordo com os seus caprichos. Ele governa de acordo os costumes, a opinião, as leis instituídas, sabendo ainda que repousa sobre a sua conduta a vigilância última de Deus.

É por isso que nenhuma forma de governo pode ser avaliada apenas no calor do momento. É preciso ter em conta a sua longa existência histórica. Para julgarmos de forma justa a monarquia francesa, “deve ser feita uma soma das virtudes de todos os reis franceses, e dividido esse valor por sessenta e seis: o resultado é um *rei médio*; e o mesmo se aplica a outras monarquias” ⁴⁴.

⁴¹ J. de Maistre, “Study on Sovereignty,” in *Generative Principle of Political Constitutions* (Abingdon: Routledge, 2017), 126.

⁴² Maistre, *Considerações*, 200.

⁴³ Maistre, “Study on Sovereignty,” 117.

⁴⁴ Maistre, “Study on Sovereignty,” 127.

Dito ainda de outra forma: o relativismo político de Maistre, que é válido para a França absolutista, é igualmente válido para outras nações, com as suas correspondentes formas de governo. “Para uma nação, o despotismo pode ser tão natural e tão legítimo como a democracia para outra” ⁴⁵, afirma.

É esta posição que levará Maistre a tecer considerações valiosas (e até elogiosas) sobre a constituição britânica, entendida como o resultado de circunstâncias históricas particulares, e não como o produto de uma deliberação humana que é possível replicar noutras latitudes. No seu *Essai sur le principe générateur*, esclarece o autor:

Nunca os estadistas [em Inglaterra] se reuniram e disseram: Criemos três poderes, equilibremo-los de tal e tal maneira, e assim por diante: ninguém pensou assim. A constituição é obra das circunstâncias, e o número destas circunstâncias é infinito. O direito romano, eclesiástico e feudal, os costumes saxão, normando e dinamarquês, todo o tipo de privilégios de classe, preconceitos e ambições, guerras, revoltas, revoluções, vigarices e cruzadas, todas as virtudes, vícios, ciências, erros e paixões; todos estes elementos, actuando em conjunto e formando pela sua mistura e interacção combinações infinitamente múltiplas, produziram finalmente, após muitos séculos, a mais complexa unidade e o mais delicado equilíbrio de forças políticas que o mundo alguma vez conheceu ⁴⁶.

O problema dos revolucionários franceses estava na tentativa de enxertarem soluções de governo estranhas em solo nacional. O modelo republicano, por exemplo, bem como o sistema representativo em que ele se sustenta, era igualmente uma impossibilidade para Maistre.

Lembremos como, para Burke, uma das insuficiências da monarquia absolutista francesa estava na ausência desse elemento representativo, capaz de limitar os eventuais abusos do governo.

Maistre rejeita tal possibilidade. Em primeiro lugar, a ideia generosa de que os seres humanos são dotados de capacidade intelectual para escolherem os seus representantes constituiria uma negação do pessimismo antropológico do autor. Se os homens ocupam um lugar

⁴⁵ Maistre, “Study on Sovereignty,” 100.

⁴⁶ Maistre, “Essai sur le Principe Générateur,” 373.

tão secundário (e submisso) no esquema geral da Criação, não será por decisão deles (ou pelo seu “consentimento”, para usar a terminologia liberal clássica) que é possível instituir uma comunidade política. Naturalmente que, em sentido vulgar, a soberania depende do consentimento, afirma Maistre. Se o povo não obedece ao seu soberano, decidindo rebelar-se contra a sua autoridade, a comunidade política dissolve-se na violência e no caos (como, de facto, aconteceu em França) ⁴⁷. Mas a rebelião popular não cancela nem se apropria da soberania, que será sempre extra-humana. Todo o poder vem de Deus; toda a autoridade vem de Deus; Ele é o supremo soberano, capaz de dotar o mundo com as suas leis fundamentais. Aos grandes líderes da história, que foram usualmente reis, cabe-lhes criar um povo, uma nação, agregar em seu torno elementos dispersos pela força dessas leis divinas. “É tão impossível imaginar uma sociedade humana, um povo, sem um soberano, como uma colmeia e as abelhas sem uma rainha” ⁴⁸.

Por outro lado, os auto-proclamados representantes da nação francesa em nenhum momento a podem representar: “se a *República* é na capital, e o resto de França é *súbdito* da República, o *povo soberano* é excluído desta questão”. E acrescenta:

[O]s direitos do povo limitam-se a nomear aqueles que nomeiam; em que não só não se pode dar mandatos especiais aos representantes, mas onde a lei tem o cuidado de destruir toda a relação entre eles e as suas províncias respectivas, advertindo-os que não são enviados daqueles que os enviaram, mas da Nação; palavra importante e infinitamente cómoda, porque se faz dela aquilo que se quer ⁴⁹.

Ironicamente, Maistre critica um sistema eleitoral que quebra os vasos comunicantes entre os eleitores e os eleitos. Porém, e ao contrário da tradição constitucional britânica, em nenhum momento defende o reforço dessa interdependência.

A sua proposta passará antes pela necessidade de restaurar o Trono e o Altar, salvando-os da degradação a que foram sujeitos pela

⁴⁷ Maistre, “Study on Sovereignty,” 93.

⁴⁸ Maistre, “Study on Sovereignty,” 98.

⁴⁹ Maistre, *Considerações*, 149.

impiedade dos revolucionários. Uma tarefa desta magnitude não deixará de contar com o auxílio de Deus, na medida em que “se a Providência apaga, é sem dúvida para escrever”⁵⁰.

III.

Definir o conservadorismo como ideologia tem sido um desafio permanente na história do pensamento político moderno. Será que o conservadorismo é, tão-só, uma ideologia situacional que responde a um desafio de natureza radical que põe em causa os fundamentos institucionais de uma sociedade? Ou contém, independentemente da sua natureza reactiva, um conjunto de princípios gerais que conferem à ideologia um grau razoável de coerência?⁵¹

Anthony Quinton, no já clássico *The Politics of Imperfection*, enfrentará esta última questão ao propor quatro princípios gerais que estruturam o conservadorismo como ideologia.

O primeiro desses princípios, a que o título da obra faz referência, é o de imperfeição humana. É por causa dessa imperfeição que, nas palavras do autor, os seres humanos “não devem conduzir os seus assuntos políticos sob o impulso de grandes e abstractos projectos de mudança formulados por pensadores individuais que trabalham isolados das realidades práticas da vida política”⁵².

Os três princípios seguintes — tradicionalismo, organicismo, cepticismo político — são uma consequência lógica do primeiro. Se os homens são imperfeitos, é conveniente que eles se socorram da “sabedoria prática acumulada”⁵³ da comunidade (tradicionalismo); que tenham em conta que a sociedade “não se compõe de indivíduos nus e abstractos, mas de seres sociais, relacionados uns com os outros dentro de uma textura de costumes e instituições herdadas capaz de os dotar de uma natureza social específica”⁵⁴ (organicismo); e, finalmente, que

⁵⁰ Maistre, *Considerações*, 119.

⁵¹ Sobre estas questões, v. J. P. Coutinho, *Conservadorismo* (Alfragide: Dom Quixote, 2015), capítulo 2.

⁵² A. Quinton, *The Politics of Imperfection* (Londres: Faber and Faber, 1978), 13.

⁵³ Quinton, *The Politics of Imperfection*, 16.

⁵⁴ *Ibid.*

entendam que “o tipo de conhecimento necessário para a gestão bem-sucedida dos assuntos humanos, não se encontra nas especulações teóricas de pensadores isolados, mas na experiência social historicamente acumulada da comunidade como um todo”⁵⁵ (cepticismo político).

Aceitando a proposta de Anthony Quinton para uma reflexão final, a inclusão de Edmund Burke e Joseph de Maistre na família conservadora parece-nos acertada. Em termos gerais, nenhum dos dois aceitava uma visão otimista sobre a capacidade humana para produzir paraísos terrenos; ambos defendiam que as tradições de uma sociedade são o ponto de partida de qualquer reflexão ou acção política prudentes e consequentes; ambos recusavam o individualismo do Iluminismo continental, lembrando a natureza social dos seres humanos e a teia de direitos e deveres que essa “segunda natureza” comporta; e ambos foram críticos severos do “racionalismo em política”, ou seja, da crença dogmática de que a razão bastaria para resolver de forma perfeita todos os problemas de uma sociedade.

Mas é sobretudo quando olhamos para a concretização do ideário conservador que mais nitidamente emergem as diferenças entre estes dois pensadores — e entre duas culturas políticas conservadoras que elegeram Burke e Maistre como figuras matriciais.

Quando falamos de imperfeição humana, e tal como lembrado por Anthony Quinton, não falamos necessariamente de imperfeição no sentido religioso do termo. Edmund Burke, apesar de sempre ter declarado a sua adesão e lealdade à Igreja Anglicana, abordou o problema da imperfeição humana na sua dimensão intelectual. Para o autor, a Revolução Francesa era, desde o início, uma tentativa humana de se alcançar um regime de perfeição na Terra. E as dúvidas que Burke começa por levantar quando confrontado com a desmesura do projecto lidavam com a capacidade intelectual dos homens para cumprirem tal projecto. Seriam eles capazes, *intelectualmente* capazes? E teriam forma de controlar, ou pelo menos de antecipar, as consequências imprevisíveis (e imprevistas) das suas acções?⁵⁶

⁵⁵ Quinton, *The Politics of Imperfection*, 16-17.

⁵⁶ A este respeito, v. E. Burke, “To Charles-Jean-François Depont — [November 1789],” in *The Correspondence of Edmund Burke*, org. Alfred Cobban e Robert A. Smith (Chicago: Chicago University Press, 1967), 6: 48.

A imperfeição de que Joseph de Maistre nos fala é de outra ordem e lida com a natureza corrupta e pecaminosa dos seres humanos desde o momento da Queda. Como dirá o autor nas *Soirées*, é a ideia de pecado original “que explica tudo e sem a qual nada pode ser explicado”⁵⁷. É essa natureza pecaminosa que justifica um governo forte, iluminado pela graça divina, e capaz de manter a ordem na sociedade.

Essa dissonância continuará em cada um dos princípios seguintes. Para Burke, as tradições oferecem-se como um reservatório de conhecimentos colectivos e válidos de que o agente político pode socorrer-se para enfrentar os desafios da governação. “Temos receio de pôr os homens a viver e a negociar com a sua reserva privada de razão, porque suspeitamos que esse capital em cada homem é pequeno e que os indivíduos fariam melhor em abastecer-se no capital e no banco geral das nações e dos séculos”⁵⁸.

Mas o princípio tradicionalista não afasta a necessidade de reforma que o agente político pode e deve empreender. Desde logo porque a reforma pode ser, ela própria, um importante mecanismo de conservação. “Um Estado em que não se pode mudar nada carece de meios para a sua própria conservação”, dirá. Para acrescentar: “Sem estes meios pode chegar mesmo a arriscar perder aquela parte da Constituição que mais religiosamente queria preservar”⁵⁹.

Porém, a reforma burkeana obedece a alguns princípios: ela não procede de qualquer esquema absoluto de perfeição; ela deve ser executada com prudência para não pôr em risco o que se procura conservar; e deve ser executada passo a passo, avaliando-se os efeitos de cada mudança antes de se avançar para a mudança seguinte.

Joseph de Maistre concordará que o princípio tradicionalista é incapável em política. Um dos principais erros dos revolucionários, como vimos, foi o de pensarem que era possível desenhar uma nova constituição, universal e abstracta, pela destruição da *real* constituição do país, entendida como a sua identidade histórica, cultural e moral.

⁵⁷ Maistre, “Les Soirées de Saint-Petersbourg,” 484.

⁵⁸ Burke, *Reflexões*, 148.

⁵⁹ Burke, *Reflexões*, 70.

Tal não significa que a constituição, entendida como amálgama de tradições e formas de estar particulares a um povo, não possa sofrer alterações. Mas elas acontecem pelo próprio devir da história — e, naturalmente, obedecendo ao plano geral da Providência, que está para lá do nosso entendimento.

A dimensão organicista, como dissemos, está amplamente presente nos dois autores. “Quando antigas convicções e regras de vida são retiradas, a perda é talvez incalculável”, afirma Burke. “A partir desse momento não temos compasso que nos governe, nem podemos saber distintamente para que porto navegar”⁶⁰. Foi exactamente isso que os revolucionários franceses fizeram:

Pela facilidade sem escrúpulos de mudar tanto e tão frequentemente o Estado e de formas tão variadas, como as há nas flutuações do gosto ou das modas, a longa cadeia e a continuidade da comunidade serão quebradas, nenhuma geração poderá ligar-se à outra e os homens tornar-se-ão pouco melhores que as moscas de um verão⁶¹.

Mas é importante referir, como já tivemos oportunidade de desenvolver em trabalhos anteriores⁶², que o homem não tem apenas uma “segunda natureza”, como produto de tradições e hábitos de uma sociedade em particular. Existe uma dimensão universal da nossa natureza que é preciso ter em conta:

Os legisladores que estruturaram as antigas repúblicas sabiam que a sua tarefa era demasiado árdua para ser levada a cabo com instrumentos não melhores que a metafísica de um colegial e as matemáticas e aritméticas de um cobrador de impostos. Tinham de lidar com homens e eram obrigados a estudar a sua natureza. Tinham de lidar com cidadãos e eram obrigados a estudar os efeitos dos hábitos que lhes eram comunicados pelas circunstâncias da vida em sociedade. Eram sensíveis ao facto de que a acção desta segunda natureza sobre a primeira produzira uma nova combinação, donde surgira grande diversidade nos homens, de acordo

⁶⁰ Burke, *Reflexões*, 138.

⁶¹ Burke, *Reflexões*, 158.

⁶² V. J. P. Coutinho, *Edmund Burke — A virtude da consistência* (Lisboa: UCE, 2017).

com o seu nascimento, a sua educação, as suas profissões, os períodos das suas vidas, o facto de viverem na cidade ou no campo, os vários modos de adquirir e de conservar a propriedade, e de acordo com a qualidade da propriedade, tudo isto os tornara como se fossem diferentes espécies de animais ⁶³.

Essa natureza humana oferece-se como “um mínimo moral que a acção política deve necessariamente respeitar: se os homens *naturalmente* sentem uma aversão pela injustiça e pela crueldade, compete-lhes não serem injustos ou cruéis em relação aos seus semelhantes” ⁶⁴.

Em Joseph de Maistre, esta dimensão naturalista, que funciona como barreira última da acção política ilegítima, está ausente. “O povo aceitará sempre os seus senhores, e nunca os escolherão” ⁶⁵. Sobre a possibilidade de esses senhores terem comportamentos despóticos, escreve Maistre:

As pessoas queixam-se do despotismo dos príncipes; deveriam queixar-se do despotismo do homem. Todos nascemos déspotas, desde o monarca mais absoluto da Ásia até à criança que sufoca um pássaro com a mão para ter o prazer de ver que existe no mundo um ser mais fraco do que ela própria ⁶⁶.

Porém, aos homens não está concedido o direito de se rebelarem contra o poder instituído; essa parece ser uma tarefa divina:

O Autor da natureza estabeleceu limites para o abuso de poder: Ele quis que este se destruísse a si próprio uma vez que ultrapassasse os seus limites naturais. Em todo o lado Ele escreveu esta lei; tanto no mundo físico como no moral, ela rodeia-nos e faz-se ouvir constantemente ⁶⁷.

Por último, o cepticismo político de Burke encaminha-o para uma monarquia constitucional, ou seja, um sistema político onde o poder

⁶³ Burke, *Reflexões*, 264-265.

⁶⁴ Coutinho, *Edmund Burke*, 65.

⁶⁵ Maistre, “Essai sur le principe générateur,” 382.

⁶⁶ Maistre, “Study on Sovereignty,” 118.

⁶⁷ Maistre, “Study on Sovereignty,” 118.

da Coroa é limitado pela lei e onde os governantes são responsabilizados perante um Parlamento eleito. É um cepticismo conservador que se situa na antecâmara das democracias liberais dos nossos dias, reforçando-as.

O cepticismo político de Maistre converte-se numa forma de fideísmo político: a radical desconfiança em qualquer forma de governo representativo levará Maistre a defender a origem divina do poder da Coroa, o seu poder absoluto e o dever de obediência de todos os súbditos. Nas palavras de Maistre:

A principal necessidade do homem é que a sua razão natural seja refreada sob um duplo jugo; deve ser frustrada, e deve perder-se na mente nacional, de modo a que a sua existência individual se converta em existência comunitária, tal como um rio que corre para o oceano ainda existe na massa de água, mas sem nome e realidade distinta. O que é o patriotismo? É a mente nacional da qual falo; é a abnegação individual⁶⁸.

Este conservadorismo autoritário, pelo seu anti-parlamentarismo, pela ênfase em lideranças fortes, carismáticas e indiscutíveis e pela instintiva desconfiança face ao pluralismo político e à liberdade individual, acabará por ter uma história no continente europeu bem diferente.

A essa história, que ressoa fortemente na vida das nossas democracias contemporâneas, voltaremos em próximos trabalhos.

BIBLIOGRAFIA

- Burke, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Tradução de Ivone Moreira. Lisboa: Gulbenkina, 2015.
- Burke, Edmund. "Speech at His Arrival at Bristol." In *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, 2. Boston: Little, Brown, and Company, 1880. 81-98.
- Burke, Edmund. "Speech at Bristol, Previous to the Election." In *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, 2. Boston: Little, Brown, and Company, 1880. 365-424.
- Burke, Edmund. "Thoughts on the Present Discontents." In *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, 1. Boston: Little, Brown, and Company, 1880.

⁶⁸ Maistre, "Study on Sovereignty," 109.

- Burke, Edmund. "To Charles-Jean-François Depont — [November 1789]." In *The Correspondence of Edmund Burke*, org. Alfred Cobban e Robert A. Smith, 6-48. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- Coutinho, João Pereira. *Conservadorismo*. Alfragide: Dom Quixote, 2015.
- Coutinho, João Pereira. *Edmund Burke — A virtude da consistência*. Lisboa: UCE, 2017.
- Fawcett, Edmund. *Conservatism: The Fight for a Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Maistre, Joseph de. "Les Soirées de Saint-Petersbourg." In *Œuvres*. Paris: Robert Laffont, 2007.
- Maistre, Joseph de. *Considerações sobre França*. Tradução de Rita Sacadura Fonseca. Lisboa: Almedina, 2010.
- Maistre, Joseph de. "Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines." In *Œuvres*. Paris: Robert Laffont, 2007.
- Maistre Joseph de. "Study on Sovereignty." In *Generative Principle of Political Constitutions*. Abingdon: Routledge, 2017.
- Paine, Thomas. *Rights of Man/Common Sense*. Londres: Everyman's Library, 1994.
- Quinton, Anthony. *The Politics of Imperfection*. Londres: Faber and Faber, 1978.
- Stasavage, David. *The Decline and Rise of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2020.