

## Política, religião, revolução e soberania em *Reflexões sobre a revolução em França* do conservador E. Burke

Raquel Kritsch\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é introduzir ao leitor o pensamento político de Edmund Burke, um dos nomes mais influentes do pensamento político conservador. A partir de uma breve contextualização da crítica burkeana ao racionalismo iluminista, o artigo procura mostrar como o autor organiza conceitos centrais de sua teoria política, como poder, legitimidade, conservação, correção, preconceito, prescrição, num discurso articulado e coerente, com o objetivo de sustentar que na Inglaterra política e religião constituem, juntas, não só a base não só da prosperidade do povo mas também o fundamento do Estado. Em seguida, aborda-se a crítica de Burke à Revolução Francesa, à “psicologia dos revolucionários” e, de maneira mais detida, aos direitos do homem, discutindo alguns de seus argumentos contra as abstrações distanciadas das práticas concretas dos coletivos humanos e a transformação da metafísica moderna num programa político.

**Palavras-chave:** Burke; teoria política; história do pensamento político; teoria do Estado.



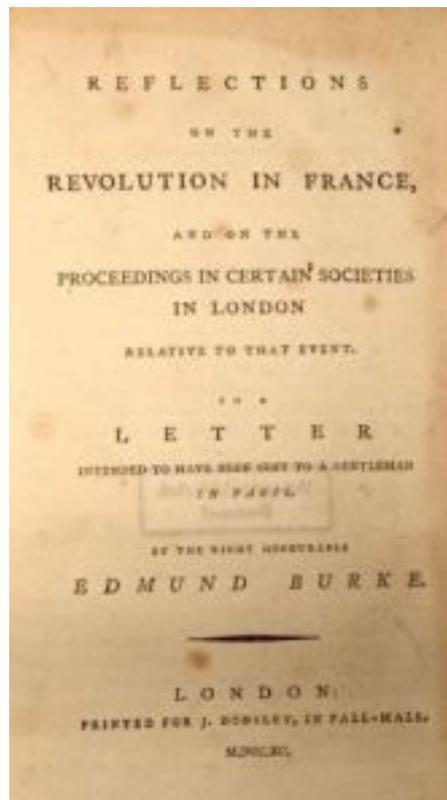
\* **RAQUEL KRITSCH** é Professora de Ciência Política junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Este trabalho vincula-se ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos universais e Estados nacionais: fundamentos históricos e problemas teóricos II”, financiado pelo CNPq e apoiado pela UEL, e desenvolvido junto ao Grupo “Estudos em Teoria Política” (GETEPOL–CNPq), do qual é coordenadora.

## I. Uma posição fundada no método: Burke a crítica ao racionalismo

O mais conhecido livro do pensador político irlandês Edmund Burke (1729-1797), *Reflexões sobre a Revolução em França*, foi publicado em 1790, antes portanto da completa derrocada da monarquia francesa. Seu objetivo era, antes de tudo, criticar os defensores *ingleses* da Revolução Francesa, entre os quais estava o pastor dissidente da Igreja Anglicana e filósofo Richard Price (1723-91), defensor da liberdade de pensamento e do ideal do governo do povo pelo povo, que encarnou como poucos a união do Iluminismo com o Cristianismo. As *Reflexões* são apresentadas inicialmente como resposta a um sermão, de 4 de novembro de 1789, feito pelo pregador por ocasião da comemoração do centenário da Revolução Inglesa, no qual Price exaltara a luta dos revolucionários franceses.

Segundo os comentários de Price a respeito da Revolução Americana de 1776, da Revolução Inglesa de 1688/89 e da Revolução Francesa de 1789, três princípios, que marcariam a idéia de liberdade entendida como autogoverno, teriam fundado a Revolução Inglesa: “Primeiro, o direito à

liberdade de consciência em assuntos religiosos; segundo, o direito de resistir ao poder em caso de abuso; terceiro, o direito de escolher nossos governantes, de depô-los por má conduta e de organizar um governo para nós mesmos”. Não fosse tudo isso verdadeiro, escrevia Price (1991: 189-90), “a Revolução teria sido não uma afirmação, mas uma invasão de direitos; não uma revolução, mas uma rebelião”.



No mesmo sermão, o teólogo deu graças por ter não só recebido os benefícios da liberdade inglesa, mas também por ter vivido o bastante para assistir a duas outras grandes revoluções, “ambas gloriosas”, a americana e a francesa. “Tremei, opressores do mundo”, exclama o pastor no final da pregação. “Não podeis manter o mundo nas trevas. Não luteis mais contra a luz e a liberalidade crescentes. Restaurai a humanidade em seus direitos e consenti na correção de abusos, antes de serdes, vós e eles, destruídos” (1991: 196).

O ataque de Burke nas *Reflexões*, entretanto, não mirava apenas o pastor Price: conhecido pelo seu proclamado horror às abstrações, Burke foi autor de um dos mais duros julgamentos do racionalismo iluminista à sua época. Embora seu texto fosse uma crítica voltada

diretamente para os recentes episódios da Revolução Francesa, suas idéias acabariam sendo incorporadas por correntes políticas das mais diversas, como pelos contra-revolucionários franceses, pelo romantismo político alemão ou ainda pelo conservadorismo liberal na Inglaterra.

Burke era um *Whig* — isto é, um membro do partido liberal inglês, de base aristocrática, mas que se opunha à restauração monárquica e ao poder absoluto do rei —, reconhecido como um engajado defensor das causas do liberalismo inglês, pelas quais lutou ardorosamente como membro do Parlamento inglês entre 1765 e 1780. Mas, ao invés de se entusiasmar com a Revolução em França, como tantos liberais da época, Burke se insurgiu com veemência contra o episódio histórico. Idéias como direito e liberdade nada significam, insistia ele, se não forem associadas a situações concretas. As circunstâncias para sua afirmação são dadas na história e só em relação a elas pode o político exercitar seus dotes de prudência e de habilidade<sup>1</sup>.



As influências filosóficas assimiladas por Burke têm sido examinadas por vários comentadores. Como defensor da Revolução Gloriosa de 1688, ele se fez, até certo ponto, um herdeiro de Locke. Sua fidelidade ao pensamento lockiano, porém, foi extremamente limitada. Suas críticas à política do rei Jaime II em grande parte reproduzem as de Locke. Mas a distância entre ambos é imensa quando se trata de assuntos como a soberania do povo ou a noção de direito natural (cf.

Kritsch, 2010; Cobban, 1929).

Outra influência perceptível, apontada por historiadores do pensamento político, como Alfred Cobban e Harold Laski, é a do escocês David Hume. A crítica da metafísica, a valorização da experiência como fonte de conhecimento e a indicação das paixões, e não da

razão, como fonte dos sentimentos morais aproximam os dois autores. Ou, ainda, como afirma Laski,

“A metafísica de Burke — tanto quanto se pode usar um termo que ele teria repudiado — é, em grande medida, a de Hume. O lugar do hábito e do instinto social, ao lado do consentimento, a percepção de que a razão, só, não bastará para explicar os fatos políticos, a ênfase na resistência como

<sup>1</sup> “Nenhum político pode criar uma situação”, escreveu numa carta de 1793. “Sua habilidade consiste em bem jogar a partida posta diante dele pela fortuna, e em seguir as indicações dadas pela natureza, pelo tempo e pelas circunstâncias”. Carta de Burke a G. Elliot em 22 de setembro de

1793 (cf. Canavam, in: Kramnick, 1969: 268).

último recurso, a negação de que a lealdade seja mero contrato a ser atualmente explicado, o profundo respeito pela ordem — tudo isso, enfim, é o tecido de que é feito o pensamento de Burke” (Laski, 1950: 105).

Os vínculos pessoais entre Burke, Hume e Adam Smith, além de tudo, devem ter favorecido as trocas de idéias. Smith, com nítido exagero, chegou a *falar* de Burke como o leitor que mais claramente havia entendido suas idéias econômicas. Sem aprofundar o exame destes vínculos, convém recordá-los, no entanto, pelo menos como pontos de referência para uma aproximação de sua forma de pensar. O recurso a princípios, ou a idéias gerais, aparece apenas gradativamente ao longo das *Reflexões*. Se Burke recorre, de algum modo, a princípios para diferenciar a Revolução Francesa das revoluções ocorridas na Inglaterra e na América, isso não se dá, no entanto, senão depois de algum desenvolvimento da argumentação. A crítica às posições de Price é construída, de início, apenas com base em dados, ou pelo menos, com base no que Burke admite como informações históricas. Por exemplo: em nenhum momento, segundo ele, o povo da Inglaterra escolheu, de fato, o sucessor de Jaime II.

“Se os *princípios* da Revolução estão inscritos em algum lugar, certamente, este lugar será o estatuto chamado *Declaração de Direitos*. Nesta declaração cheia de sabedoria, moderação e prudência, elaborada por grandes juristas e grandes estadistas, e não por mornos e inexperientes entusiastas, não

há nenhuma palavra, nenhuma alusão que se relacione a um direito geral de escolher nossos próprios governantes, de depô-los por indignidade e de estabelecer um governo para nós mesmos” (Burke, 1982: 57).

Quanto ao reconhecimento do rei Guilherme, “foi um ato ditado pela *necessidade* — no mais estrito sentido moral que esta palavra possa ter”. Tratou-se, de acordo com Burke, não propriamente de uma *escolha* do Parlamento, mas de um ato destinado a evitar ou a volta do rei Jaime ou a precipitação da pátria, da religião, das leis e das liberdades “nos perigos dos quais acabavam de sair”. Passada a emergência, porém, o Parlamento nada estabeleceu sobre o suposto direito popular de escolher o rei. Limitou-se a indicar com precisão “quem, na linha protestante, deveria herdar a coroa”. A ascensão de Guilherme, portanto, não foi mais do que “um pequeno e temporário desvio na ordem da sucessão hereditária regular” (Burke, 1982: 58).

## II. Conceitos fundantes e a primazia da religião no pensamento político burkeano

Ao mencionar as *liberdades*, na passagem acima, de que tratava Burke? Das liberdades *inglesas*, e não de direitos considerados em sentido genérico. Ele assumiu a mesma perspectiva ao discutir a questão das colônias na América. A tentativa recente da coroa inglesa de impor mais tributos aos colonos, sem consulta à vontade dos contribuintes, violava, segundo Burke (1913: 476), um valor bem característico dos ingleses. A liberdade sempre se refere a algum

objeto bem definido e, no caso da Inglaterra, a questão dos impostos foi sempre um tema privilegiado quando se tratou de afirmar os direitos dos súditos. Os colonos protestavam, portanto, em nome de uma liberdade caracteristicamente inglesa. O erro dos políticos ingleses consistia, assim, em negar aos americanos o reconhecimento de seus direitos de súditos. Em princípio, isso representaria um risco político para os próprios ingleses: “Para provar que os americanos não têm direito a suas liberdades, ameaçamos, a cada dia, subverter as máximas que preservam todo o espírito das nossas” (idem).

Esta idéia de “espírito” das liberdades e das instituições é fundamental no pensamento político de Burke. É esse o grande limite observado por quem exerce legitimamente o poder. Segundo ele, isso explicaria por que o Parlamento, no tempo da revolução, não introduziu as mudanças imaginadas pelo pastor Price e seus adeptos:

“É difícil, talvez impossível, estabelecer limites à competência puramente abstrata do poder supremo, tal qual o exercido pelo Parlamento nessa época; não é menos verdade que os limites da competência moral — que mesmo num poder mais indiscutivelmente soberano subordinam as vontades de um dia a uma razão permanente, às máximas fixas da boa fé, da justiça e das regras fundamentais da política — que estes limites, dizia eu, são perfeitamente discernidos e observados pelos que, sob qualquer nome ou a qualquer

título, exerçam uma autoridade no Estado” (1982: 60).

Sem a distinção entre *competência* e *poder*, “as leis nada mais seriam que injunções da força vitoriosa”, que a mera destruição levada a cabo pela vontade do mais forte. Essa competência é definida na Constituição. Em defesa dessa Constituição os ingleses depuseram o rei Jaime II em 1688. Em nome dela, Burke se opôs à tributação arbitrária dos colonos. Os americanos de 1775/76 e os rebeldes ingleses de 1688 defendiam os mesmos princípios e lutavam pela manutenção do espírito de uma política, não pela destruição do Estado.

Não destruir não significa, em Burke, não mudar. Um Estado só se mantém pela conjugação de dois princípios, o da *conservação* e o da *correção*. Ambos “agiram fortemente nos dois períodos críticos da Restauração e da Revolução, quando a Inglaterra se encontrou sem rei”, escreve Burke. “Em cada um destes dois períodos, o fator de união do velho edifício nacional foi rompido; nem por isso a nação destruiu todo o edifício. Ao contrário, empregaram-se as partes da antiga Constituição que nada tinham sofrido na regeneração daquela que faltava” (1982: 61).

A boa mudança é, portanto, para Burke, sinônimo de correção. Tentar quebrar a continuidade da história é sempre, segundo ele, uma aventura perigosa. Não se pode pulverizar as instituições, negar os costumes, tomar os homens como moléculas e produzir novas combinações, a partir das idéias de um filósofo. Nenhuma sabedoria pode substituir a experiência acumulada por um

povo ao longo de gerações. A idéia de *acumulação* utilizada aqui é precisa. Referindo-se à posição mais comum dos ingleses, Burke explica ao aristocrata francês: “Receamos deixar que os homens vivam e transacionem apenas com base no estoque de razão de cada um, pois suspeitamos que esse estoque, em cada homem, seja pequeno, e que os indivíduos agiriam melhor se recorressem ao banco e ao capital gerais das nações e dos séculos” (1982: 108).

A sabedoria acumulada, que permite aos homens tomar decisões, na maior parte da vida, sem ter de parar para refletir, é o

**preconceito** —

uma noção fundamental ao pensamento conservador. Este faz da virtude um hábito, e não “uma série de atos desconexos”. Por meio do preconceito, afirmava Burke

(idem), “o dever de cada um se torna parte de sua natureza”. Fundamental, para ele, é a idéia de não serem os homens passíveis de serem esvaziados, de um momento para outro, e recheados com valores novos criados na escrivaninha de um autor político: “Não fomos preparados e fixados de modo que sejamos recheados, como pássaros embalsamados de museus, com farelos e trapos e pedaços miseráveis de papel sujo sobre os direitos do homem” (1982: 107). Ele se refere aos ingleses, mas a observação tem sentido mais amplo. A idéia de preconceito é um elemento fundamental do que se

poderia chamar a *sociologia política* de Burke. Encerra a negação de que se possa conhecer os homens fora da história de cada povo.

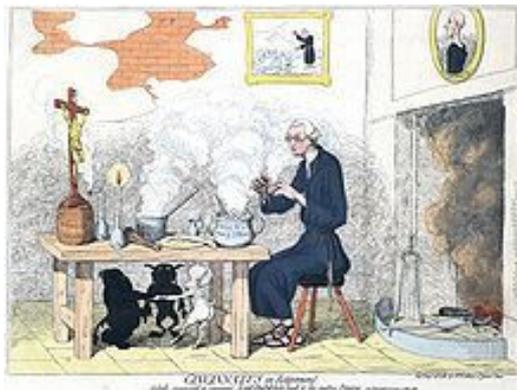
No plano jurídico, Burke utiliza o conceito de **prescrição** para explicar a legitimação das normas. Há uma correspondência entre os dois conceitos. Um se refere às crenças e costumes que, por assim dizer, recheiam os homens concretos e dirigem a maior parte de seus atos. Outro se refere ao *processo* pelo qual uma lei se legitima aos olhos de todos e passa a fazer parte, também, da vida cotidiana dos Estados. É famoso o discurso em que ele menciona a

Constituição

inglesa como “prescritiva”, com uma autoridade resultante somente de “ter existido desde tempos imemoriais”. Não bastasse isso, há ainda o pendor natural dos seres humanos à fé

religiosa que, muito mais do que contrapor-se à política, deve ser-lhe complementar.

A religião pode ser considerada a base da sociedade civil e a fonte de todo bem e de toda felicidade dos homens, declara Burke (1982: 112-3): ela é essa verdade essa que sentimos interiormente. O homem é, por natureza, um animal religioso; o ateísmo não só é contra a razão, mas é contrário aos nossos instintos mais elementares. A religião é não só a fonte de nossa glória e do nosso orgulho, isto é, é a fonte da glória e do orgulho dos ingleses, mas é também fonte de grande



civilização entre nós e de muitas outras nações, reivindica Burke.

Para demonstrar a relevância de tal instituição, a religião, Burke propõe examinar a ordenação eclesiástica inglesa e o seu papel na construção do Estado. A Igreja anglicana, sustenta ele, é o primeiro dos preconceitos (ou dos conceitos primários) dos ingleses. Consiste num conceito profundo, que envolve grande sabedoria e que, no espírito dos ingleses, é o começo, o meio e o fim de tudo. Esse sentimento religioso construiu, como um sábio arquiteto, não só o belo edifício do Estado, mas também preservou essa estrutura estatal da usurpação e da ruína.

A elevação moral, a distinção e a grandeza de espírito exigida e cultivada pela Igreja inglesa consagrou a república e também dignificou a qualidade moral dos homens que nela exercem funções relevantes, afirma Burke (1982: 113). E isto porque a religião incutiu nesses homens de governo princípios elevados e sublimes, que asseguram a sua boa condução nos assuntos do Estado, dado que estes homens públicos estão imbuídos da idéia de que são meros mandatários, meros executores que, no final do percurso, terão de prestar contas de seus atos enquanto seres humanos a Deus, o grande autor e o grande fundador da sociedade.

Mas um tal princípio moral, o da religião, deve estar ainda mais arraigado no povo do que num

príncipe, avisa ele. Pois os príncipes são homens que têm mandatos ditados por Deus para cumprir, razão pela qual detêm sozinhos a soberania e devem poder utilizar todos os instrumentos necessários para que possam realizar as tarefas para as quais existem, isto é, para que possam alcançar os fins úteis à nação. Contudo, mesmo sendo um poder supremo, o poder dos príncipes também tem de respeitar certas fronteiras e observar certos limites. E o grande limite a ser observado por quem exerce legitimamente o poder, afirma Burke (1982: 114) numa formulação que lembra Maquiavel e Montesquieu (cf. Kritsch: 2011), é o respeito ao

“espírito” das liberdades e das instituições de um povo. Isto é, o limite estaria no espírito, nas tradições e instituições daquele povo sobre o qual se exerce o poder.



A ligação entre religião e política, entre Igreja e Estado é, portanto, no raciocínio de Burke, inerente ao sistema político inglês. A instituição religiosa na Inglaterra não é um acessório do Estado, como querem muitos franceses, protesta ele, e sim a Igreja é uma parte essencial da estrutura estatal. Não é uma coisa descartável que foi agregada ao Estado por uma simples questão de comodidade e que amanhã pode ser recusada ou desprezada: o povo inglês considera a religião e a Igreja o fundamento da constituição da nação. A religião está umbilicalmente ligada às leis que regem o povo inglês, para o qual Igreja e Estado são idéias

inseparáveis. A Igreja não só educa os jovens e os futuros governantes do país, sustenta Burke (1982: 118), como ainda guarda e aperfeiçoa o patrimônio da ciência, da arte e da literatura: por meio dela, o antigo é sempre aperfeiçoado e serve como exemplo para o futuro. As transformações ocorrem assim, na Inglaterra, de maneira gradual e equilibrada, sem qualquer ruptura brusca e desnecessária.

### **III. Dos riscos da abstração dissociada da empiria: a crítica burkeana à Revolução Francesa, à 'psicologia dos revolucionários' e aos direitos do homem**

Os problemas que os franceses agora enfrentavam deitavam raízes precisamente aí: os revolucionários franceses, segundo Burke, tentaram fazer tabula rasa da história e reconstruir a sociedade como num rearranjo de moléculas. Por isso, a sua revolução era antinatural e seu sentido simetricamente oposto ao das revoluções inglesa e americana. A crítica à pretensão de reconstruir a sociedade a partir de um plano, como se o passado fosse descartável, resume, no essencial, a condenação por Burke do racionalismo político, isto é, da reflexão política divorciada da compreensão das paixões e dos valores dominantes em cada povo. Nas palavras do autor:

“É impossível estimar a perda que resulta da supressão dos antigos costumes e regras de vida. A partir desse momento não há bússola que nos guie, nem temos meios de saber a qual porto nos dirigimos. A Europa, considerada em seu conjunto, estava sem dúvida em

uma situação florescente quando a Revolução Francesa foi consumada. Quanto daquela prosperidade não se deveu ao espírito de nossos costumes e opiniões antigas não é fácil dizer; mas, como tais causas não podem ter sido indiferentes a seus efeitos, deve-se presumir que, no todo, tiveram uma ação benfazeja” (1982: 102).

Essencialmente, a Revolução Francesa é condenada por Burke por ser apenas uma destruição injustificável. Em torno desta idéia central, porém, o autor distribui comentários a respeito da brutalidade dos revolucionários, das qualidades — medíocres, segundo ele — dos membros da Assembléia Nacional e dos erros políticos e administrativos cometidos desde o primeiro instante pelos líderes do movimento. Ele se estende especialmente na descrição apaixonada do “espetáculo atroz de 6 de outubro de 1789”, quando o palácio real foi atacado, a guarda massacrada e o rei e a rainha conduzidos a Paris. Embora se dirija a um aristocrata francês, como se as *Reflexões* fossem uma carta, a maioria de seus comentários têm como alvo, de fato, o pastor Price e seus companheiros ingleses. Era preciso proteger a Inglaterra, e, se possível, toda a Europa do contágio da Revolução Francesa.

A psicologia dos revolucionários, escreve Burke (1982: 88), resume-se ao lema “é preciso que destruam alguma coisa”: os revolucionários têm a necessidade de destruir as coisas existentes. E se não o fazem, provoca o irlandês, as suas vidas parecem não ter propósito algum. Uns deles querem destruir o poder civil, o Estado. E para fazer isso,

acham que têm de destruir primeiro o poder eclesiástico (a Igreja). Outros acreditam que é preciso destruir a Igreja e que, para isso, deve-se começar abolindo o poder civil, isto é, abolindo o Estado. Tais idéias absurdas os impede de verem as coisas com mais clareza: enquanto os revolucionários enxergarem a Igreja e o Estado como algo ilegítimo e usurpador, enquanto estiverem possuídos por tais idéias, é inútil tentar lhes falar sobre constituição, ancestrais, estabilidade legal e todas aquelas coisas cujos méritos a longa experiência confirmou e o povo aprovou, e que são a base da prosperidade nacional inglesa.

Burke pode ter errado inteiramente, como diz Laski (1950), ao julgar o sentido histórico da Revolução; mas percebeu com clareza as dificuldades imediatas e o risco de avolumar-se a violência. Todas as suas avaliações apontaram na direção do terror, que se instalaria em pouco tempo. Quanto à condenação dos revolucionários, baseou-se, em primeiro lugar, na idéia de que a revolta contra o regime foi desnecessária. Os reis não eram “tiranos inexoráveis e cruéis”, a monarquia absoluta já se havia extinguido, pacificamente, e, além disso, clero e nobreza haviam renunciado aos privilégios em matéria de impostos, sustentava Burke (1982: 105; 143). Para completar, a situação financeira, segundo o autor (1982: 131), não era tão ruim quanto se dizia e, portanto, as necessidades do Tesouro não poderiam ser invocadas para justificar o confisco de terras.

O confisco representava, para Burke, uma abertura de caminho para toda espécie de violações e para a desestruturação da sociedade. A Assembléia Nacional, segundo ele, era o grande agente destruidor. O arbítrio, porém, não se exercia de forma indiscriminada. O único ato do regime anterior convalidado pela Assembléia, provoca Burke, foi o endividamento do Estado, um ato da “mais duvidosa legitimidade”. O confisco se justificou, assim, pela necessidade de pagar aos credores do Tesouro público, os financistas. A nova política, portanto, era parte do conflito entre os “interesses do capital” (identificados por Burke como interesses financeiros) e os “interesses fundiários” típicos da nobreza.

A serviço dos financistas, mobilizando a opinião pública a seu favor, estariam os escritores políticos, os “letrados, desejosos de distinção”: “Todo o ódio contra a riqueza e o poder foi artificialmente dirigido, pelos detentores do capital, contra outros tipos de riqueza” (1982: 127-8). O confisco, portanto, foi um ato político de atendimento a interesses privados, à custa de outros interesses não só privados mas fundamentais na constituição da sociedade. Se o Estado se tornou insolvente, o problema era dos credores, que emprestaram com imprudência, e não de quem não participou do negócio com o Tesouro: “Os direitos dos cidadãos são anteriores a qualquer outra coisa. As fortunas dos particulares, adquiridas por compra, herança ou participação nos bens de uma comunidade, não fazem parte das garantias que implícita ou explicitamente foram dadas aos

credores públicos: esses nem mesmo poderiam pensar nisso quando do contrato” (1982: 124).

Pode parecer surpreendente essa referência a direitos dos *cidadãos* (e não do homem, note-se bem) como “anteriores a qualquer outra coisa”, especialmente porque Burke se recusa, de forma explícita, a discutir essa questão em abstrato. Ele não os discute, de fato, dessa maneira. Mas a noção de **direitos** é fundamental para se entender sua idéia de sociedade e, especialmente, a de sociedade política. O governo, segundo Burke,

“é uma invenção da sabedoria humana para atender às necessidades humanas. (...) Conta-se entre elas, na sociedade civil, a necessidade de que se exerça suficiente constrangimento sobre as paixões. (...) Nesse sentido, os direitos dos homens compreendem tanto suas liberdades quanto as restrições que lhes são impostas. Contudo, como as liberdades e as restrições variam conforme os tempos e as circunstâncias e admitem infinitas modificações, elas não podem ser fixadas mediante o estabelecimento de algum princípio abstrato; e torna-se absolutamente leviano discuti-las tendo por base tal princípio” (1982: 89).

Esta longa citação permite entender mais facilmente os seguintes pontos: 1) que os direitos dos homens só podem ser pensados historicamente, no quadro de experiências sociais bem definidas e, portanto, com as restrições que lhes são complementares; 2) que o caráter histórico dos direitos (e das liberdades) faz com que só se possa entendê-los como *atributos*

*ou características de povos ou nações* (por isso Burke tratou, por exemplo, de liberdades inglesas); 3) que direitos acabam sendo todas as vantagens para as quais foi criada a sociedade civil.

Se a existência concreta dos direitos depende da limitação dos “plenos direitos” naturais, “toda a organização governamental se torna uma questão de conveniência” (idem). Por isso, Burke não assume a preferência por uma ou outra forma de governo, em termos absolutos, embora gaste algum espaço para mostrar, por exemplo, os perigos da democracia pura (cujo principal risco é o da tirania exercida pelo grupo majoritário). A idéia de *conveniência* acaba sendo também um critério pragmático de avaliação dos governos e regimes: “As velhas instituições são julgadas por seus efeitos. Se o povo é feliz, unido, rico e poderoso, isso é o que conta. Concluímos que as instituições são boas quando produzem o bem. Se elas se distanciam da teoria, isso é compensado pelas vantagens que trazem” (1982: 169). Daí a dificuldade de construir instituições inteiramente novas, sem recurso à sabedoria acumulada na experiência histórica.

O pragmatismo, escreve Claude Polin (1967: 167), comentando essa passagem das *Reflexões*, “é o fim lógico do empirismo político (...). Assim, [no raciocínio de Burke] a prosperidade pública, o desenvolvimento demográfico, a elevação do nível de vida, a amplitude das obras públicas, a abundância das lavouras, a facilidade do comércio se tornam, de maneira chocante, mas lógica, verdadeiros critérios de

legitimidade”. Como, no entanto, cada povo tem interesses que lhe são naturais, o seu caráter próprio (nacional) deve ser o molde para a instituição e o funcionamento de cada governo. Neste sentido, avalia Polin, pode-se entender que, para Burke, o povo seja “o único legítimo legislador”, mesmo sem assumir, explicitamente, o direito do povo de constituir o rei ou qualquer outro governante.

#### IV. Os fundamentos da soberania e os “verdadeiros” direitos do homem

A Revolução Francesa, portanto, colocava, na visão de Burke, um problema: o da concordância entre teoria e prática. O argumento burkeano básico era o da defesa da continuidade histórica contra o projeto revolucionário de ruptura brusca da ordem. Os revolucionários pretendiam reconstruir de maneira consciente toda a ordem social; mais, desejavam refazer a sociedade a partir de um projeto filosófico baseado apenas na razão. Esse projeto revolucionário, no entanto, não poderia funcionar, na visão de Burke, sem partir da defesa da experiência, sem respeitar as estruturas e instituições sociais existentes, baseando-se apenas no julgamento individual de uns poucos sonhadores revolucionários. O ponto de Burke, portanto, é mostrar que sem preconceitos, isto é, sem o respeito aos conceitos prévios que marcam e definem a experiência social de um povo, não é possível — nem desejável — instaurar uma nova ordem das coisas.

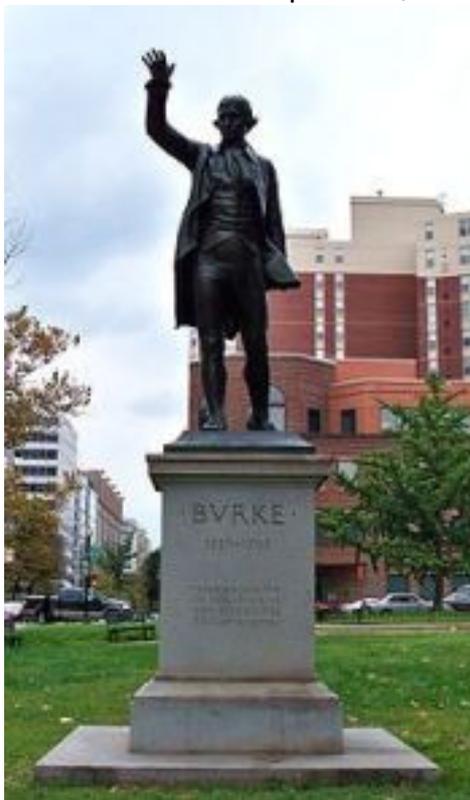
Ou, dito ainda de outro modo: que o projeto revolucionário de ruptura completa com a organização social

existente para colocar em seu lugar uma nova ordem, planejada e projetada apenas pela razão e formada de conceitos abstratos como os direitos do homem, não tinha chance de vingar na história (cf. 1982: 108). Burke exprime aqui, portanto, com imensa clareza e lucidez, todos os temas do conservadorismo moderno. O que estava em jogo nessas duas concepções, a de Burke e aquela assumida pelos revolucionários franceses, eram, entre outras coisas, noções diversas a respeito dos *fundamentos da soberania* da nação. Ou melhor, tratava-se, na verdade, de duas concepções de como compreender os fundamentos do direito público: se eles repousariam na nação como um todo; ou se repousavam numa decisão de certas instituições políticas.

A opção de Burke o coloca no espectro dos pensadores cujo pensamento apresenta um viés “antidemocrático”: a governabilidade e a segurança do Estado, não se cansará de dizer Burke, estão acima dos interesses e das preferências do povo. A instituição mais adequada para decidir sobre o quê e quando mudar é, na sua visão, o órgão legislativo: o poder supremo por ele imaginado é a soberania parlamentar, e não o povo reunido em praça pública. O equívoco dos revolucionários, afirma Burke (1982: 88), é que eles se apóiam nos direitos do homem, que seriam, para eles, *anteriores* ao Estado. E contra essa idéia não existe remédio. Pois tal concepção dos direitos do homem não permite que governo algum anteponha a eles as suas prioridades, a justiça ou a administração das coisas públicas.

Não que Burke rejeite por completo a aceitar a validade desta noção de direitos do homem. O problema, para ele, é que a reivindicação dos revolucionários teria se afastado do que ele pensava como os “verdadeiros” direitos do homem: a sociedade civil é produto da convenção, do acordo entre os homens, explica Burke (idem). E essa convenção primeira deve ser a sua lei: deve ter a capacidade de limitar e de modificar todas as demais leis que vierem depois desse pacto originário. Todos os poderes — legislativo, executivo e judiciário — são, por sua vez, criaturas que resultam da instauração da sociedade civil. Por isso, esses poderes só existem num mundo *organizado na forma de Estado*.

Uma das primeiras razões da existência da sociedade civil, e que se tornou uma das suas regras básicas, escreve Burke, é a noção de que “nenhum homem pode julgar em causa própria”. Ao entrar em sociedade, o homem abdicou do direito de se autogovernar e também ao direito de autodefesa, repete Burke, lembrando Hobbes e Locke. Por isso, somos obrigados a concluir daí que, diferentemente do que pretendem os revolucionários, o homem não pode gozar *ao mesmo tempo* dos direitos da sociedade civil e dos direitos que tinha quando vivia isolado. Isto é, não é possível



ter os dois mundos: não se pode querer conservar na sociedade civil aqueles direitos naturais aos quais se renunciou para nela entrar.

O governo, por sua vez, não é um dado da natureza, e sim uma invenção da sabedoria humana: uma criação da razão acumulada pelos homens, para atender às suas necessidades. Por esta razão, a vida num corpo civil exige não só que os indivíduos dominem suas paixões, mas também que suas inclinações sejam frequentemente contrariadas. E isso só pode ser conseguido por meio de um poder independente das vontades dos indivíduos particulares, explica Burke (1982: 89). Somente um poder externo aos indivíduos pode ser capaz de controlar essas paixões e interesses humanos e deter os homens quando necessário.

Neste sentido, os direitos do homem são tanto as liberdades quanto as restrições impostas a eles na vida em coletividade. E essas duas coisas, direitos e liberdades, mudam segundo os tempos e as circunstâncias, admitindo por isso inúmeras transformações. É isso o que explica o fato de que tais *direitos e liberdades não possam ser fixados por meio do estabelecimento de um princípio abstrato e imutável* (idem),

universalmente válido para todos os seres humanos. Daí não se poder partir de um projeto da razão nem de um projeto filosófico saído das mentes dos revolucionários para se estabelecer direitos abstratos e imutáveis. Quando os homens saem daquela situação natural e passam àquela limitação artificial e positiva encarnada no Estado, a organização do governo — e tudo o que o acompanha: direitos, liberdades, etc. — torna-se uma questão de conveniência, isto é, uma questão do que convém ou não a um povo.

É isso o que faz da constituição de um Estado e da distribuição de seus poderes uma empresa das mais difíceis e delicadas. Uma tarefa que requer um profundo conhecimento da natureza e das necessidades humanas assim como dos assuntos públicos. A questão não é metafísica e sim concreta: o desafio é encontrar as soluções *empíricas* para os problemas humanos. A ciência do governo, portanto, requer experiência (1982: 90). E experiência é aquele edifício construído ao longo de séculos. Por isso, a sabedoria política acumulada não deve ser jogada fora para ser substituída por um modelo — o revolucionário — cuja utilidade ainda não pôde ser comprovada.

A cultura moderna deve mais do que gostaria aos velhos costumes, lembra Burke. E os franceses desejam agora destruir todo esse antigo edifício. De fato, está em curso na França a mais importante das revoluções, ironiza Burke (1982: 103): a revolução dos sentimentos, dos costumes e das opiniões morais — uma crítica que repercutiria entre historiadores e cientistas sociais do

século XX preocupados com a dissolução das formas tradicionais de sociabilidade.

Não é possível conhecer os homens fora da história de cada povo: os humanos são seres socialmente marcados e historicamente construídos (1982: 107). Seres que só existem a partir dos preconceitos de cada povo, isto é, da experiência acumulada por um determinado corpo social e civil. Os homens concretos, inseridos num meio social específico, são seres recheados por crenças e costumes que guiam a maior parte de seus atos. As leis e o governo, por sua vez, são instituições que carregam em si valores. Por isso, as leis e o governo vinculam as pessoas em sociedade. Razão pela qual, ironiza Burke (1982: 116), não se pode trocar de governo ou mudar o regime e as leis como se troca mercadoria ou de vestimenta, segundo os interesses ou modismos do momento.

Burke denunciava, na política dos revolucionários, sobretudo a transformação da metafísica moderna, isto é, de idéias abstratas de direitos, num *programa político*. Esse equívoco é justamente o que provoca, na visão de Burke, as várias contradições entre teoria (direitos, abstrações) e prática (fatos concretos, tradições de um povo, etc.). Uma posição que não ficaria sem uma resposta contundente, como bem ilustra, entre outros, o opúsculo de Thomas Paine (1989) dedicado a este debate.

## V. O conservadorismo de Burke e apropriação de seu legado pelos pósteros

A crítica empreendida por Burke e pelos empiristas ingleses seria a matriz de boa parte das críticas posteriores à Revolução Francesa. Ecos de Burke iriam ressoar até mesmo em Marx, nos seus escritos sobre a questão judaica: a idéia de “direitos do homem”, diria Marx (1991) tempos depois, porque está privada tanto de garantias efetivas quanto de valor substantivo, acaba traduzindo mais o isolamento concreto produzido por aquela aparente emancipação dos indivíduos na sociedade liberal burguesa. Os “direitos do homem” seriam, por isso, apenas mais uma das ilusões produzidas pelo ideário da sociedade liberal burguesa.

Hannah Arendt, importante pensadora da primeira metade do século XX, vai explicar o problema acerca dessa idéia de direitos do homem nos seguintes termos: os revolucionários franceses, ao reivindicarem a preservação de supostos direitos naturais do homem independentemente de qualquer organização política, acabavam por desconhecer as obrigações e a própria grandeza que decorrem do estatuto político do homem enquanto membro de uma coletividade específica. E pior: tendo fixado como objetivo último da política a realização integral dos Direitos do Homem, a Revolução Francesa abria caminho para uma política de reconstrução total da ordem social cuja verdade seria o totalitarismo a ser experimentado pelo século XX (cf. ARENDT, 1989: 330).

Isto porque são mais suscetíveis à opressão aqueles que perderam seus laços, suas tradições e sua história e acabaram reduzidos a meros seres humanos, homens sem conteúdo nem valores específicos, unidades humanas universais, iguais em qualquer lugar. Só se pode impor uma opressão e uma servidão absolutas, argumenta Arendt (1989: 334) à luz de Burke, a seres que foram reduzidos à simples humanidade pela destruição de suas formas naturais e políticas de solidariedade, um processo que esvazia tais seres humanos de seus conteúdos concretos, impondo-lhes uma completa opressão a serviço da idéia de uma humanidade abstrata e igual em toda parte.

Nessa concepção, que remonta a Burke, portanto, só há direitos em relação a situações concretas (mesmo que eles se transformem ao longo da história de um povo). Liberdade, do mesmo modo, é sempre a liberdade de alguma coisa, que cada povo ou sociedade vai determinar para si. Por isso, segundo Burke, é preciso abandonar o pseudo-universalismo dos “direitos do homem” e levar os direitos a sério. Isto é, é preciso pensar nos direitos dos irlandeses, dos indianos, dos americanos, enfim, nos direitos de cada povo, a partir de suas tradições, e que são garantidos pelo seu Estado.

Outro ponto relevante é o de que Burke certamente enxerga e teme os avanços e os efeitos da racionalização cada vez maior das relações sociais promovidas pelo ideário iluminista. É certamente por esta razão que ele defende com tanta ênfase uma doutrina política que sustenta a ordem hierárquica

da sociedade humana, fundada por uma idéia que transcende os homens concretos e suas vontades: Deus. Na argumentação de Burke, a finitude humana nos proíbe de acreditar que a nossa razão, sozinha, possa fundar e preservar a ordem política. Um argumento que servia, em seu raciocínio, sobretudo para assegurar a não-autonomização da razão em relação à sua base material, os homens concretos, a ponto de igualá-los a meros átomos formadores de uma matéria cujo conteúdo pudesse ser definido abstratamente, segundo a imaginação de alguns.

Por isso é central a recuperação dos pré-conceitos, contra o racionalismo estreito e tacanho das luzes. A tarefa do pensador, dizia Burke, é “descobrir a sociedade oculta que predomina nos preconceitos, mais do que expor os homens a só viverem de acordo com o fundamento particular de razão que pertence a cada um” (1982: 196). Era o início da recusa ao racionalismo absoluto dos modernos nas doutrinas sobre a ordem social e política dos seres humanos. Com Burke e suas controversas idéias, abria-se o caminho para a crítica materialista da organização da sociedade de homens. A racionalidade deve ser buscada agora na *evolução histórica* das sociedades particulares concretas. Um argumento que chegou razoavelmente intacto aos nossos dias.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França* [1790]. Brasília: Ed. UnB, 1982.

\_\_\_\_\_. Speech on conciliation with America. In: Burke, E. *Works*. Vol. 1. Londres: G. Bell & Sons, 1913.

CANAVAN, Francis P. Edmund Burke's conception of the role of reason in politics. In: Kramnick, I. *op. cit.*, 1969, p. 265-94.

KRAMNICK, Isaac. *Essays in the history of political thought*. New Jersey: Prentice Hall, 1969.

COBBAN, Alfred. *Edmund Burke and the revolt against the Eighteenth Century*. Nova York: MacMillan Company, 1929.

KRITSCH, Raquel. Liberdade, propriedade, Estado e governo: elementos da teoria política de John Locke no 'Segundo Tratado sobre o Governo'. *Revista Espaço Acadêmico*, vol. 10, nº 115, 2010, p. 73-85. (<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11871/6375>).

\_\_\_\_\_. Elementos da política e da teoria do Estado em *De o espírito das leis* de Montesquieu. *Revista Espaço Acadêmico*, vol. 10, nº 117, 2011, p. 23-31 (<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/12324/6539>).

LASKI, Harold. *Political thought in England — Locke to Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1950.

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, 1991.

PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem — uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem — uma resposta ao ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Petrópolis: Vozes, 1989.

POLIN, Claude. La définition de la légitimité chez Burke. VÁRIOS. *L'idée de légitimité*, Institut International de Philosophie Politique, Coleção "Annales de Philosophie Politique", nº 7, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

PRICE, Richard. *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

**Referências Bibliográficas Adicionais  
(para aprofundamento dos temas  
tratados):**

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora da UnB, 1980; BORÓN, Atílio A. (org.) *A Filosofia Política Moderna – De Hobbes a Marx*. São Paulo: FFLCH, 2006; CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000; CERRONI, Umberto. *Introducción al Pensamiento Político*. México: Siglo XXI, 1986; CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1990; CHEVALLIER, J.J. *História do pensamento político*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982; D'ADDIO, Mario. *Storia delle dottrine politiche*. Vol. I e II. Genova: ECIG, 1993; D'ENTRÈVES, A. P. *La dottrina dello Stato*. Turim: G. Giappichelli Ed., 1967; D'ENTRÈVES, A. P. *Saggi di storia del pensiero politico*. Milano: Franco Angeli, 1992; FLORENZANO, Modesto. *Reflexões sobre a revolução em França de Edmund Burke: uma revisão bibliográfica*. Tese de doutoramento. Departamento de História, FFLCH-USP, 1993; HABERMAS, Jürgen. *Teoria y Práxis*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987;

KRAMNICK, Isaac. *The Rage of Edmund Burke – Portrait of an Ambivalent Conservative*. New York: Basic Books, 1977; KRANTZ, Frederick (org.). *A Outra História – Ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990; LASKI, Harold. *O liberalismo europeu*. São Paulo: Mestre Jou, 1973; MACPHERSON, Charles B. *Burke*. Madrid: Alianza Editorial, 1980; MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo – Dez Lições*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990; MANNHEIM, Karl. *Essays on sociology and social psychology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953; NISBET, Robert. *Conservatism*. Buckingham: Open University Press, 1991; PITKIN, Hanna Fenichel. Representing unattached interests: Burke. In: Pitkin, H. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1972, p. 168-189; POCOCK, J. G. A. Burke and the Ancient Constitution: a problem of the history of ideas. In: Pocock, J.G.A. *Politics, Language and Time*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 202-223; STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993; WEFFORT, Francisco. (org.). *Os clássicos da política*. Vol. 1. São Paulo: Ática, 2001; WOLIN, Sheldon Wolin. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston-Toronto: Little, Brown and Company, 1960.