

Recebido: 11/01/2015

Aprovado: 21/03/2015

## O momento Burke: notas para a história de um Iluminismo contra-revolucionário

---

Eduardo Ubaldo Barbosa\*

**Resumo:** Este artigo procura apresentar, em apertada síntese, o pensamento de Edmund Burke (1729-1797) a partir do estudo das linguagens políticas e filosóficas de seu tempo, especificamente o Iluminismo britânico e a doutrina inglesa da “Antiga Constituição”. Assim, demonstrar-se-á que, seja na defesa das instituições britânicas contra as inovações revolucionárias de 1789, seja no ataque aos grandes autores do Iluminismo francês, Burke buscava enfrentar os problemas de seu tempo a partir de suas referências sociais e intelectuais. Nesse passo, ventilar-se-á a hipótese de que aquele que passou para a história como o “pai do conservadorismo” não pode ser tido, pura e simplesmente, como “um inimigo das luzes”, permitindo, ao fim e ao cabo, cogitar a existência de um “Iluminismo contra-revolucionário” forjado em uma tradição/concepção de história prestes a desaparecer com a Revolução.

**Palavras-chave:** *Iluminismo; Contra-Revolução; Conservadorismo.*

**Abstract:** This article presents the thought of Edmund Burke (1729-1797) from the study of the political and philosophical language of his time, specifically the british Enlightenment and the english doctrine of “old Constitution”. Thus, it will be shown that both the defense of british institutions against the revolutionary innovations of 1789 as the attack in the great authors of the french Enlightenment, Burke sought to address the problems of their time from their social and intellectual references. Thus, it will be shown that the one who has passed in history as the “father of conservatism” cannot be taken as “an enemy of lights”, but as a representative of a “counter-revolutionary Enlightenment” produced under a tradition about to disappear with the French Revolution.

**Keys-words:** *Enlightenment; Counter-Revolution; Conservatism.*

---

\* Mestrando em Direito, Estado e Constituição pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB). Bacharel em História pela UnB e em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB).

*Civil Freedom, Gentleman, is not, as many have endeavored to persuade you, a thing that lies hid in the depth of an abstruse science. It is a blessing and a benefit, not an abstract speculation.*

Edmund Burke

## Introdução

Filósofo pragmático para quem o contexto era tudo, nada poderia parecer mais estranho a Edmund Burke (1729-1797) do que a ideia abstrata do “Novo Homem”, no singular maiúsculo, defendido pelos revolucionários franceses ao final do século XVIII. Com efeito, não são poucas as passagens em sua obra nas quais ele destaca seu desprezo pelo sentimento de humanidade metafísico, que sujeitaria os homens reais às mais perversas atrocidades em favor de um benefício futuro e incerto de pessoas que só existem idealmente.

Talvez esse mesmo caráter pragmático tenha impedido Burke de construir um verdadeiro modelo, um sistema de filosofia política. Sempre vinculada às circunstâncias, a obra de Burke é, antes de tudo, sistematicamente assimétrica. Por uma dessas ironias da história, no entanto, poucos nomes tiveram, ao longo do tempo, suas ideias propagadas de maneira tão apartada das circunstâncias concretas de sua produção do que o de Edmund Burke. (CROWE, 1997:12).

No espectro político, os ditos “progressistas” jamais se propuseram a estudá-lo com respeito à sua época e a suas ideias – aquele mínimo de imparcialidade indispensável ao estudo dos pensadores de outrora. Aos revolucionários do século XX – que, procurando justificativas históricas para os levantes socialistas, viam na Revolução Francesa de 1789 a primeira etapa de um longo processo revolucionário – criticar Burke, o primeiro dos contra-revolucionários, era mais que um lugar-comum; era um dever de ofício. Afinal, como propagar o discurso do “Novo Homem” socialista sem criticar o “o pai do conservadorismo”, aquele que, em toda sua obra, jamais viu com bons olhos o “sentimento de humanidade em abstrato”?

Os conservadores, por sua vez, fizeram de Burke o pai de uma filosofia cujo nome jamais pronunciara; o fundador de um partido que jamais conhecera.<sup>1</sup> O fato de Burke ter, em sua época, defendido uma guerra contra-revolucionária contra a França não autoriza, por

<sup>1</sup> A propósito, Tereza C. Kirschner observa com precisão que o termo *conservador* apenas “surgiu na França em 1818, no jornal *Le Conservateur*, de Chateaubriand, e a expressão *partido conservador* foi utilizada pela primeira vez na Inglaterra em 1830” (KIRSCHNER, 2009: 311).

exemplo, a instrumentalização de seus argumentos em ofensiva à União Soviética em pleno contexto bipolar da Guerra Fria como tantas vezes se fez. É claro que os princípios comunistas pareceriam a Burke tão ou mais detestáveis se comparados aos da França Revolucionária. (O'BRIEN, 1982:12). Isso, no entanto, não autoriza a transposição de suas ideias de maneira simplista para uma realidade tão distinta da sua; afinal, segundo seu raciocínio, a ciência do governo é experimental, prática.

Em suas *Reflexões sobre a Revolução em França*, Burke escreveu que “são as circunstâncias – circunstâncias que muitos julgam desprezíveis – que na realidade, dão a todo o princípio político sua cor própria e seu efeito particular” (BURKE, 1982:50). Vê-se, portanto, que nesse aspecto – o da leitura apressada e anacrônica – progressistas e conservadores se mostram mais parecidos do que supõem e do que desejariam ser.

*Contrario sensu*, a preocupação deste breve ensaio não é outra senão respeitar Burke em seu tempo e em seu contexto histórico e intelectual; afinal, tentar compreender o pensamento de Edmund Burke sem o estudo das linguagens políticas e filosóficas de seu tempo é torná-lo incompreensível.

Para tanto, este trabalho se desenvolve em dois eixos que, aparentemente distintos, terminam por tratar do mesmo tema. Rompendo uma divisão estanque entre a história política e a filosofia social, pretende-se mostrar que, seja na defesa das instituições britânicas contra as inovações revolucionárias de 1789, seja no ataque aos grandes autores do Iluminismo francês, temos um mesmo Edmund Burke buscando enfrentar os problemas de seu tempo a partir de suas referências sociais e intelectuais – especificamente o Iluminismo britânico de autores como Adam Smith e David Hume e aquilo que, historiograficamente, se convencionou classificar como a doutrina inglesa da “Antiga Constituição”.

Não é outra, inclusive, a grande qualidade dos autores clássicos. Como bem observa Pierre Rosanvallon, “se certo número de textos parecem ser cruciais, não é apenas porque são expressões do pensamento, mas porque eles representam a formalização de um momento histórico, filosófico ou político específico.” Assim, “se os grandes textos gozam de um *status* particular (...) é porque a sua peculiar qualidade é, precisamente, a de estabelecer uma conexão entre um texto e um problema” (ROSANVALLON, 2010:46).

## **Liberal ou Conservador?**

Em *The Conservative Mind*, obra de rara erudição e talvez o maior livro de história do pensamento conservador já escrito, Russell Kirk escreve que, qualquer que seja o ângulo de análise, “Burke é o fundador de nosso conservadorismo” (KIRK, 2001:6).

Ainda que sedutora e digna de respeito, tal assertiva merece ser relativizada. Com efeito, Edmund Burke deve ser pensado como um filósofo das tradições. E conservador, é claro. Mas desde que se esclareça como tais conceitos são trabalhados. Sonia Lacerda e Tereza Cristina Kirschner lembram, em lapidar construção, que

tradição não se confunde com pura conservação ou continuidade de valores imutáveis; deve, antes, conceber-se como movimento de reatualização constante, como sucessão de atos de ressignificação que garantem a atualidade dos bens culturais recebidos do passado (LACERDA; KIRSCHNER, 1997:17).

Nesse sentido, assim como “tradição” não é mero sinônimo de “tradicionalismo”, J. Pocock observa que

se o conservadorismo é a defesa da ordem estabelecida, o conservadorismo do século XVIII era a defesa de uma revolução. Se essa revolução tinha terminado (como ocorre com não poucas revoluções) em oligarquia e restrição da política, isso não era suficiente para tornar sua defesa um simples exercício de tradicionalismo (POCOCK, 2003:205).

Afinal, o que levou Burke a atacar a Revolução Francesa logo em seus primeiros atos – em um momento no qual, embevecidos, os intelectuais europeus ainda enxergavam os levantes franceses com simpatia – foi exatamente a defesa dos princípios constitucionais da Revolução de 1688. Diante do perigo representado pela Revolução Francesa, o conservadorismo não poderia ser a simples manutenção de costumes estabelecidos; antes, teria de ser a utilização destes para o enfrentamento de desafios jamais antes colocados.

Não é por mero acaso que sua obra maior, *Reflexões sobre a Revolução em França*, nasceu da preocupação e da luta de Burke contra a influência revolucionária francesa na Inglaterra. Foi, inicialmente, combatendo “as pessoas fracas [que] na Inglaterra estariam propensas a recomendar que se imitasse o espírito de reforma francês” que Burke se opôs à “loucura na França”. Como admitiu Burke, “é a paz de minha pátria que está no centro de minhas preocupações”. Seu raciocínio era o de que “quando a casa de nosso vizinho pega fogo é recomendável que tomemos precauções para proteger a nossa, pois é melhor aumentar as discussões por excesso de precaução, que se deixar arruinar por excesso de confiança” (BURKE, 1982:52).

O medo que afligia Burke era exatamente o de que a influência de novas invenções sociais, em detrimento da conservação de direitos e privilégios, atravessasse o Canal da Mancha e, desembarcando em solo inglês, pusesse sob risco os princípios da Constituição Inglesa e da Revolução Gloriosa. Como observa François Furet:

a Revolução Francesa abre a seus olhos, ou se arrisca a abrir, uma crise também europeia, o que quer dizer universal. De modo que o divórcio francês com a tradição é potencialmente portador, se não de outra tradição, já que se alimenta – pelo contrário – da rejeição radical do passado, pelo menos de um valor de exemplo extraordinariamente poderoso, pois se efetua em nome da humanidade inteira. Assim, a Revolução Francesa tira seu universalismo de seu caráter excepcional. É sua própria monstruosidade que constitui sua sedução (FURET, 2001:94).

O que espantou e assustou Burke, que adjetivara a Revolução de 1789 como a mais espantosa (“*the most astonishing*”) já vista no mundo, foi exatamente o que Furet identifica como a “rejeição radical do passado” por parte dos revolucionários franceses; foi a facilidade com que a Revolução Francesa recusou e rejeitou, sob o vago rótulo de “*Ancien Régime*”, tudo aquilo que a precedeu. Mais do que apenas condenar, Burke teve grandes dificuldades em conceber o projeto revolucionário francês; em suas palavras, seria como tentar “estabelecer comércio sem capital” (BURKE, 1982:72). Em suma, algo inconcebível.

Como muito bem observa João Pereira Coutinho,

quando Burke se confronta com a atuação dos revolucionários franceses, não são apenas a violência e a desumanidade dos jacobinos que o perturba; é, sintomaticamente, a forma como eles fogem da *dificuldade*, uma fuga que impediu, na França, qualquer solução reformista consequente. Reformar é estudar; estudar é distinguir o que merece ser preservado do que merece ser alterado (COUTINHO, 2012:27).

A estranheza de Burke é absolutamente compreensível. Se fosse possível definir o que Burke entende por “civilização”, essa seria um longo processo aquisitivo pelo qual se realiza o lento progresso dos povos. Em seus escritos, Burke defendia que “a atividade prática do homem em sociedade realiza, ao longo do tempo, uma série quase infinita de ajustes cumulativos”. Esses ajustes, por sua vez, “são o tesouro dos povos e da humanidade, porque constituem seus bens, a soma razoável de sua experiência, selecionada pelo tempo conforme a ordem natural” (FURET, 2001:99).

A concepção histórica de Burke estava, pois, centrada na ideia de que as instituições nacionais são frutos da experiência, moldadas lentamente como o resultado de centenas de

ajustes realizados de acordo com as necessidades circunstanciais. Assim, não teria sido de outra maneira que

o povo inglês construiu para si mesmo, lenta mas seguramente, uma Constituição, no curso dos tempos. Tornada seu patrimônio, enriquecida pela contribuição de gerações sucessivas, ela ilustra o laço entre conservação e progresso: o aperfeiçoamento conserva as conquistas. Sempre vivo e ativo o passado informa constantemente o presente. Para olhar para diante, é preciso olhar para trás (GENGEMBRE, 1987:937).

Dáí Burke ter reconhecido nos eventos revolucionários de 1789 uma profunda ruptura na civilização europeia. Com efeito, era todo um tesouro de referências e valores comuns que se quebrava com a Revolução Francesa e sua vocação iconoclasta.

Em nenhum momento, no entanto, Burke negou a necessidade de reformas em território francês. Para um parlamentar *whig* como ele, “um Estado onde não se pode nada mudar, não tem meios de se conservar. Sem meios de mudança, ele arrisca perder as partes de sua Constituição que com mais ardor desejaria conservar” (BURKE, 1982:61). O que lhe intrigava, como já dito anteriormente, foi a escolha por parte dos franceses de “agir como se nunca tivessem sido moldados em uma sociedade civil, como se pudessem tudo refazer a partir do nada” (BURKE, 1982:71).

Com efeito, essa rejeição do passado que tanto estranhamento provocou em Burke é o que diferencia a ideia francesa de “revolução” da acepção anglo-saxônica da mesma palavra. E não é só. Sua crítica à Revolução Francesa permite ir além: analisar a ressignificação do conceito de “revolução” operada ao final do século XVIII.

Com Hannah Arendt, aprendemos que o moderno conceito de Revolução era desconhecido antes das duas grandes revoluções de finais do século XVIII, a Americana de 1776 e, especialmente, a Francesa de 1789. Termo astronômico que, originalmente, designava o movimento regular e necessário dos astros em torno de suas órbitas, a palavra “revolução” apenas recebeu contornos políticos e sociais no século XVII, na Inglaterra, especialmente com a “Revolução Gloriosa” de 1688, com a transferência do poder soberano a Guilherme. Convém lembrar, porém, que nesse momento o

conteúdo metafórico estava ainda mais próximo do significado original do termo, pois ela era usada para designar um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada (...). O fato é que a efêmera vitória dessa primeira revolução moderna foi entendida oficialmente como uma restauração, a saber, como a “liberdade restaurada pela benção de Deus”, como diz a inscrição no grande selo de 1651 (ARENDDT, 2011:73).

Assim, longe de significar ruptura, “revolução” era compreendida como “restauração”. E era assim que Burke a concebia: “a Revolução foi feita para conservar nossas leis e liberdades tradicionais e indiscutíveis, esta antiga constituição do governo que é a sua única salvaguarda” (BURKE, 1982:67).

Nesse passo, se Jaime II era – em suas palavras – “um mau rei”, sua deposição, no entanto, não autorizava os revolucionários ou restauradores ingleses a desprezar todas as antigas instituições. Para Burke, “certa ou errada, uma revolução será sempre o último recurso dos homens inteligentes e virtuosos”, e mesmo em tais situações excepcionais, seria “necessário se limitar à mudança da parte deteriorada” (BURKE, 1982:67) e não buscar a decomposição de todo o corpo civil e político com a finalidade de se criar uma nova ordem social. Afinal, sua lógica restauradora baseava-se na ideia de que da Revolução deve resultar a “solução das dificuldades, e não os germes de novas revoluções” (BURKE, 1982:64).

Seguindo essa mesma linha de raciocínio percebe-se porque Burke, duas décadas antes da Revolução Francesa, defendia os americanos que levaram a cabo a independência das treze colônias, buscando sempre a conciliação e procurando evitar a secessão das colônias americanas do Império inglês.

Afinal, este evento que passou à história como a Revolução Americana de 1776 também foi de certa forma uma restauração, a recuperação de antigas liberdades. De acordo com o raciocínio de Burke, os americanos eram descendentes de ingleses e, portanto, possuíam o espírito inglês de liberdade; assim, argumentava que o que estava de fato em risco não era “apenas as liberdades dos americanos, mas as próprias liberdades dos ingleses” (KINZO, 2000:18). Com efeito, em seu discurso *On moving his resolution with America*, pronunciado no Parlamento inglês em 1775, Burke lembrava que “os colonos americanos são descendentes dos ingleses” e, portanto, “não apenas devotos da liberdade, mas da liberdade tal qual concebida pelos ideais e princípios ingleses” (BURKE, 1960:123).

No mesmo pronunciamento, o parlamentar *whig* argumentou que a restauração da ordem e da prosperidade de um Império das proporções alcançadas pela Inglaterra deveria, necessariamente, passar pelo hábito da negociação e do entendimento – e jamais através de qualquer espécie de confronto aberto. Afirmando repetidas vezes que “sua proposta era a paz”, Burke propunha “restaurar a insuspeita confiança das colônias em sua pátria-mãe” e “reconciliar os interesses de além-mar com os do governo britânico” (BURKE, 1960:111).

Em bases semelhantes, tal argumento foi reapresentado em seu *Speech on the Electors of Bristol*, de 1777, no qual ele justificou à sua base eleitoral as razões de sua posição em defesa dos colonos americanos. Em suas palavras,

o Parlamento não é um congresso de embaixadores de diferentes e hostis interesses; antes, trata-se da assembleia deliberativa de uma nação, com apenas um interesse: o do todo. Ao escolherem um membro, este deixa de ser um representante de Bristol para tornar-se um membro do Parlamento (BURKE, 1970:73).

E, em seguida, concluiu afirmando que:

Somos membros desta grande nação, que não é senão uma parte de um grande império, expandido por nossa virtude e fortuna aos mais distantes rincões ao leste e ao oeste. Todos esses interesses difusos devem ser considerados, comparados e, se possível, reconciliados (BURKE, 1970:74).

Burke entendia que os colonos americanos – descendentes dos ingleses que, singrando o Atlântico, estenderam os limites do Império inglês – também seriam parte da nação e, portanto, deveriam ter seus interesses considerados e, se possível, conciliados pelo Parlamento – que, por sua vez, não estaria vinculado a propósitos locais, mas sim aos temas de interesse geral de todo o Império.

De certa forma, o que os colonos americanos estavam realizando seria, em muitos aspectos, um coroamento da Revolução Inglesa. Tributários da tradição *whig* que enxerga com desconfiança a atuação do Estado, espécie de mal necessário a conter as paixões humanas, os colonos pretendiam defender e restaurar suas antigas liberdades contra o governo opressor ultramar. Ainda assim, porém, não buscavam construir uma nova sociedade *ex nihilo*, como o fizeram os franceses em 1789; não é por acaso que “transpuseram para suas instituições a ideia dos *checks and balances* e conservaram em seus códigos a firmeza do *common law*” (FURET, 2001:74).

Percebe-se, pois, que o tratamento diferenciado dado por Edmund Burke às Revoluções Americana e Francesa não importa a constatação de uma contradição em seu pensamento. Antes, a diferenciação se dá porque, em essência, Burke não as considerava iguais.

A partir desta perspectiva, o pensamento de Burke demonstra ser mais coerente do que uma simples leitura apressada poderia supor. Em seus julgamentos a respeito da América e da França, o seu parâmetro foi o mesmo: a preservação das liberdades e o respeito às instituições.

E foi nesse aspecto particular que as duas experiências revolucionárias da segunda metade do século XVIII menos apresentaram pontos de convergência.

E isto sem citar a apaixonada defesa de Burke dos colonos indianos diante da predatória atuação britânica na região do Ganghis, ao mesmo tempo em que vociferava contra a Revolução Francesa. Burke foi, dentre os parlamentares britânicos, o principal líder do movimento pelo *impeachment* do governador-geral na Índia, Warren Hastings. Ao fim e ao cabo, a Burke parecia inaceitável a piora das condições de vida do povo indiano e a politização do comércio nas Índias com “a criação de um monopólio sancionado pelo governo britânico que impediu, assim, a operação da competição normal que havia servido como um freio na avareza e no abuso” (HIMMELFARB, 2011:107) – qualquer semelhança com o pensamento de Adam Smith não é, ver-se-á a seguir, mera coincidência...

Com efeito, tanto em relação aos colonos americanos quanto aos indianos, Burke não atacava a existência de um Império britânico; antes, seus discursos eram “um apelo por um imperialismo benevolente, um império digno de uma Inglaterra ilustrada que respeitaria os direitos dos povos e as tradições de antigas civilizações” (HIMMELFARB, 2011:107).

Tal qual Hume e Smith, Burke acreditava piamente no efeito civilizatório e pacificador exercido pelo comércio na vida dos povos, inserindo-se na ideologia política dominante na Inglaterra da segunda metade do século XVIII que J. Pocock classificou de “humanismo comercial” (cf. POCOCK, 1985).

No entanto, esta dimensão do pensamento e da ação de Edmund Burke acabou obscurecida pela [quase sempre] intransigente necessidade de se incluir os personagens históricos em classificações estanques.

A historiadora norte-americana Gertrude Himmelfarb lembra que, por décadas, boa parte dos intérpretes de Burke defendeu a tese da existência de um jovem Burke liberal – defensor dos colonos norte-americanos – substituído por um posterior Burke conservador – o autor das *Reflexões* contrarrevolucionárias (HIMMELFARB, 2011:107). Até mesmo Russel Kirk, que afirmara em trecho citado anteriormente que Burke seria o fundador – de fato e de direito – do conservadorismo, vê-se obrigado a admitir que, no limite, Burke seria uma espécie de “liberal-conservador” – o que, *vênia máxima*, não esclarece muita coisa (KIRK, 2001:17).

No entanto, considerando-se que, à época de Burke, conceitos como “conservadorismo” e “liberalismo” não refletiam os mesmos sentidos dos séculos posteriores, escolher qualquer destas fórmulas – ou ambas – para classificar um autor do final do século

XVIII é tão anacrônico quanto improdutivo. Com efeito, Burke queria resolver os problemas reais de seu tempo – e mais do que classificando-o, uma boa análise do pensamento de Burke deve pautar-se pelo estudo da maneira pela qual Burke via os desafios que lhe eram impostos.

E é dentro desta perspectiva teórica que se passa a analisar outro aspecto da obra de Burke que, tal qual exposto anteriormente, também padece de um maior apreço conceitual: seria Burke um iluminista ou um inimigo das Luzes?

### **Às luzes de um anti-iluminista**

Logo nas primeiras linhas de seu clássico *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Peter Gay defende que “existiram muitos *philosophes* no século XVIII, mas houve apenas um Iluminismo” (GAY, 1977:2). Assim, o Iluminismo seria um programa único de secularismo e racionalismo e os *philosophes*, uma grande família. Nesta, no entanto, não haveria lugar para Edmund Burke. Aliás, quando Peter Gay cita nominalmente Burke – e o faz subsidiariamente – procura apenas opor o autor de *Reflexões sobre a Revolução Francesa* ao Iluminismo.<sup>2</sup>

Segundo Isaiah Berlin, a doutrina de Burke – “respeitoso perante a Igreja, o Estado, a autoridade da aristocracia e das elites santificadas pela História” – consubstanciou-se em uma “clara resistência às tentativas [iluministas] de uma reorganização racional da sociedade em nome de uma moral universal” (BERLIN, 2006:76).

De fato, para a maior parte dos autores que se propõem a construir uma síntese do Iluminismo, Edmund Burke jamais poderia ocupar qualquer lugar na história do pensamento ocidental moderno senão o de anti-iluminista (cf. HIMMELFARB, 2011). E a razão é relativamente fácil de ser deduzida.

Segundo Tereza C. Kirschner, “muitos estudos sobre o Iluminismo tiveram a Revolução Francesa como referência, vista, em geral, para o bem ou para o mal, como o fim de um processo anterior, desencadeado pelo ideário iluminista” (KIRSCHNER, 2009:297). Nesse sentido, nada mais natural do que enxergar em Burke, símbolo maior da literatura contrarrevolucionária, o inimigo *par excellence* do Iluminismo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> No prefácio da seminal obra de Peter Gay, Burke é nominalmente citado em oposição ao movimento das luzes: “Ever since the fulminations of Burke, (...) the Enlightenment has been held responsible for the evils of the modern age” (GAY, 1977: ix).

<sup>3</sup> Nesse sentido, o historiador da Revolução Albert Soboul escreve que: “les origines intellectuelles de la Révolution sont à rechercher dans la philosophie que la bourgeoisie a élaborée depuis le XVII siècle (...) Em

Aliás, foi o próprio Burke que, em seus escritos e discursos, frequentemente associava os *philosophes* franceses ao radicalismo da Revolução. Em *Letter to a member of the National Assembly*, enviada ao M. de Memonville, deputado da Assembleia Nacional francesa, em 1793, Burke afirma ter absoluta certeza de que os escritos de Rousseau estão diretamente ligados aos excessos revolucionários dos líderes da Assembléia Nacional Francesa. Em suas palavras,

*The writings of Rousseau lead directly to this kind of shameful evil. (...) Everybody knows that there is a great dispute among their leaders [of the Assembly], which of them is the best resemblance of Rousseau. In truth, they all resemble him. His blood they transfuse into their minds and into their manners. Him they study; him they meditate (...) Rousseau is their canon of holy writ* (BURKE, 1999:511).

Também em clássica passagem de suas *Reflexões*, Burke escreveu: “Nós não somos os convertidos por Rousseau; nós não somos discípulos de Voltaire; Helvetius não obteve sucesso algum entre nós” (BURKE, 1999:451).

Mas seria esta razão suficiente a autorizar a inclusão de Burke no taxativo rol dos “inimigos do Iluminismo”? Tal questão, longe de ser facilmente resolvida, exige um mergulho um tanto mais profundo no ambiente intelectual vivido por Burke e seus contemporâneos.

Ao discorrer sobre sua doutrina do tradicionalismo, foi o próprio Burke que a conceituou como um modo de pensar tradicional e típico da Inglaterra de seu tempo. Modo de pensar que J. Pocock associa à tradicional teoria da Antiga Constituição (*Doctrine of the Ancient Constitution*) (POCOCK, 1989:205). Trata-se de uma concepção política e social segundo a qual a lei comum (*Common Law*) é consuetudinária, isto é, cuja origem é encontrada nos usos tradicionais do povo e cuja declaração, interpretação e aplicação é feita pelas cortes de Justiça. Uma teoria que percebe a sociedade como uma comunidade orgânica e não uma coletividade composta por interesses individuais atomizados. Em suma, uma tradição intelectual diametralmente oposta aos sistemas racionalistas tão caros ao século XVIII.

Para tais sistemas, o homem precederia à sociedade, sendo esta o fruto de um “contrato social”. Logo, a sociedade política basear-se-ia nas vontades dos indivíduos tomadas como princípios universais racionalmente discernidos. Trata-se, essencialmente, de

---

*opposition avec l'idéal autoritaire de l'Eglise et de l'Etat au XVII siècle, le mouvement philosophique exerça sur l'intelligence française une action profonde en éveillant, puis en développant son esprit critique, em lui fournissant des idées nouvelles. Les Lumières substituèrent dans tous les domaines, le principe de la raison à celui de l'autorité et de la tradition”* (SOBOUL, 1982:90).

uma tradição que se consubstancia naquilo que Burke, pejorativamente, nominava de *closet theories* (teorias de gabinete): elucubrações abstratas que pretenderiam dar conta de toda a humanidade sem se dar ao trabalho de sair do escritório (PONDÉ, 2012:70).

Para a doutrina da “Antiga Constituição”, por sua vez, se há uma lei universal esta é a do empirismo – que, por definição, é particular. Como escreve François Furet, “as liberdades dos cidadãos ingleses não são o produto dos direitos do homem em geral, (...) mas de uma história particular que cristalizou uma tradição particular, a *common law* e a constituição inglesa” (FURET, 2001:98).

Nos escritos de Burke é a sociedade que precede ao homem. As liberdades individuais, por exemplo, não nasceriam concomitantemente ao nascimento do indivíduo; antes, seriam heranças transmitidas hereditariamente, tal qual a propriedade. Assim, as liberdades preexistiriam ao homem que, ao nascer, já o faz em sociedade. A ideia de um “contrato social” só seria possível, dentro do raciocínio de Burke, se surgisse não apenas entre os vivos, mas “entre os vivos, os mortos e aqueles que haverão de nascer”:

O Estado é uma parceria em todas as ciências; uma parceria em todas as artes; uma parceria entre todas as virtudes e em todas as perfeições. Como os fins de tal parceria não podem ser obtidos em muitas gerações, ela se torna uma parceria não apenas entre os que estão vivos, mas entre os que estão vivos, os que estão mortos e os que estão para nascer (BURKE, 1999:462).

Também aqui é possível identificar o desprezo de Burke pela filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Pode-se afirmar que a ideia de que o homem nasce bom e livre, porém encontra-se aprisionado em toda parte era, para Burke, detestável. Afinal, para ele, não haveria como se falar de um homem sem que este já estivesse em sociedade – a entidade que, segundo Rousseau, o corromperia.

E mais: longe de corromper, seria a sociedade, entendida como o pacto entre os vivos, os mortos e os que ainda haverão de nascer, que permitiria que o passado se acrescentasse ao presente sob a forma de “hábitos” e “tradições”, tornando possível a própria constituição dos homens, seres não apenas sociais como também históricos.

Assim, as acusações proferidas por Burke contra Rousseau – ao expor-lhe como um pretenso “amante da humanidade” que se mostrou incapaz de amar seus próprios filhos, abandonados na roda (“*a lover of his kind, but a hater of his kindred*”) – não devem ser entendidas como uma mera crítica pessoal; antes, demonstram um aspecto central do

raciocínio de Burke e, por contraste, daquilo que ele chamava de “*new philosophy*” (BURKE, 1971:520).

No pensamento de Burke, argumenta Luiz Felipe Pondé, fundamental é o conceito de “*little platoon*”. A partir dele, Burke trabalhava a ideia de que “o homem se forma prioritariamente em sua família e em seus grupos de convívio imediato, e não nos coletivos abstratos das políticas públicas e utópicas” (PONDÉ, 2012:70). Nesse sentido, a atitude rousseaniana de amar o abstrato (toda a humanidade) e desprezar o particular (seus próprios filhos) era exatamente o que Burke criticava no discurso metafísico e universal da “nova filosofia”, supostamente adotada pelos revolucionários franceses.

Percebe-se que, por suas críticas à Rousseau particularmente, e aos *philosophes* em geral, Burke bem poderia ser tido como o arquétipo do “inimigo da luzes”, muito porque, nos próprios escritos de Burke, a crítica à Revolução muitas vezes confundia-se com uma crítica à “nova filosofia”. No entanto, uma leitura mais cuidadosa pode revelar que sua oposição ao racionalismo francês reivindicado pelos revolucionários de 1789 contribui para entender e localizar o que se poderia denominar “Iluminismo britânico”.

Assim, classificar Burke como um inimigo da luzes só faria sentido se, com Peter Gay, se acreditar em um Iluminismo, no singular maiúsculo, único e monolítico, dotado de um programa bem definido. E tal visão, demonstra a mais recente historiografia sobre o tema, já não mais merece prosperar.

J. Pocock defende que Burke “foi uma figura ilustrada, que viu a si mesmo como defensor de uma Europa esclarecida contra os *gens de lettres* e seus sucessores revolucionários”. Assim, segundo o professor de Cambridge, Burke representaria o conflito de um tipo de Iluminismo, de matriz britânica, contra outro, de matriz francesa (POCOCK, 2003:9).

Em apertada síntese, de acordo com Gertrude Himmelfarb, o Iluminismo britânico – por ela denominado “sociologia da virtude” – se caracterizaria por uma primazia das virtudes sociais – compaixão, simpatia, benevolência... – em detrimento da razão, que assumiria um papel secundário e instrumental (em oposição ao Iluminismo francês e sua “tirania da razão”): “preocupados com o homem em relação à sociedade, eles viam as virtudes sociais como base para uma sociedade saudável e humana” (HIMMELFARB, 2011:34).

Para Adam Smith, David Hume e Francis Hutcheson, dentre outros, qualidades como a empatia, a benevolência e a piedade seriam qualidades elementares que formariam os

“sentimentos morais” do homem e estes seriam os princípios a guiar os *moeurs* dos homens em sociedade.

Entre 1759 e 1761, por exemplo, Burke escreveu dezenas de resenhas críticas na prestigiada e muito popular revista *Annual Register*, da qual Burke fora editor. Em seus textos, derramava-se em elogios à *Teoria dos Sentimentos Morais*, de Adam Smith – “*it is difficult, if not impossible to give the reader a proper Idea of this excellent work*” – e ao gênio de David Hume – “*this very ingenious and elegant writer is certainly a very profound thinker*” – (BURKE, 1999:451).

Desde muito jovem, Burke compartilhava de muitas das opiniões dos grandes nomes do iluminismo britânico. Já em seu primeiro panfleto, *A Vindication of the Natural Society*, Burke protestava contra o “abuso da razão” e, em *The Sublime and the Beauty*, argumentava que Deus não havia de ter confiado a execução de seu designo às parcas e precárias operações da razão humana (HIMMELFARB, 2011:104).

A propósito da ideia de um “sentimento moral” inerente à natureza humana, Himmelfarb demonstra como ela aparece tanto em *The Sublime and the Beauty* – como “nossa natureza comum”, a “concordância da humanidade” ou os princípios “comuns a toda a humanidade” – quanto em suas *Reflexões* – como “sentimentos comuns”, “sentimentos naturais” e “a sabedoria do homem iletrado” – (HIMMELFARB, 2011:107).

Na esteira de sua crítica a Rousseau, Voltaire e Helvetius já citada, Burke reafirmava que “sabemos que nós não fizemos descoberta alguma; e julgamos que não há descobertas a serem feitas no campo da moral, nem tampouco no campo dos grandes princípios de governo e das ideias de liberdade” (BURKE, 1982:107).

Nas precisas palavras de Modesto Florenzano,

é preciso que fique claro que o ataque de Burke ao Iluminismo e ao Racionalismo não é nem anti-iluminista nem antirracionalista (posto que é um ataque realizado de dentro do Iluminismo e do Racionalismo); é um ataque (a partir do que no Iluminismo Escocês se chama de *moral-sense system*, com sua não oposição entre sentimento e razão) a um certo Iluminismo Francês, cujo racionalismo abstrato levava ao desprezo de tudo o que não fosse razão pura e universal (FLORENZANO, 2012:268).

As observações de Florenzano são fundamentais para esclarecer que ser “racional” – no sentido empregado por Burke e seus pares – não implicaria necessariamente a adoção da “ideologia da razão” francesa apontada por Himmelfarb; antes, trata-se da possibilidade de se

valer da razão para, empiricamente, analisar o comportamento humano, a política e a religião a partir de um “senso comum” moral insculpido na própria natureza humana.

Assim, parece relativamente claro que Burke nunca se opôs ao Iluminismo *in totum* – até porque este nunca foi um movimento homogêneo. Daí a força do argumento de John Pocock, para quem os diversos iluminismos, preservadas suas especificidades, seriam integrantes de um processo maior em marcha na cultura europeia (POCOCK, 2003:9). Daí a sabedoria de Gertrude Himmelfarb ao identificar nos diversos movimentos de ideias no século das luzes variados “caminhos para a modernidade”, processos díspares que, ao fim e ao cabo, representariam diferentes aproximações à modernidade neste crítico momento que é o século XVIII (cf. HIMMELFARB, 2011).

Nestes termos, a ideia de um “Iluminismo contrarrevolucionário” passa a não causar mais tanta estranheza e Burke, enfim, pode pleitear um lugar no rol dos iluministas históricos.

## Conclusão

Este breve ensaio pretendeu esclarecer que os escritos de Burke, ainda que notáveis por sua espetacular perspicácia e rapidez perante o desenrolar dos eventos revolucionários de 1789, representam uma tradição política e social. Não há, pois, como discordar com Modesto Florenzano quando afirma que,

na verdade, o mérito intelectual de Burke, sua contribuição para a (filosofia) política e a história não está tanto na originalidade de suas ideias, pois, praticamente, todas elas, ou estavam no ar no seu tempo, ou estavam nos clássicos, quanto na maneira como soube combiná-las e aplicá-las para interpretar as circunstâncias revolucionárias surgidas de 1789 (FLORENZANO, 2012:267).

Suas ideias não eram, portanto, frutos de uma mente reacionária e doentia que, buscando manter o *status quo*, recusava pura e simplesmente o novo. Posto que, embora conservador, Burke não era um reacionário, ele não defendeu que seus contemporâneos passassem a viver puramente do passado; é este que, por sua vez, está vivo no presente, cabendo então aos homens não recusá-lo, como o fizeram os revolucionários franceses.

O que tornou Burke um personagem singular foi o fato de ter percebido, antes mesmo do período revolucionário do “Terror”, que a Revolução Francesa ameaçava, como já afirmamos anteriormente, instaurar uma crise europeia – e, por extensão, mundial – que

representaria a ruptura do que poderíamos nominar – e é assim que Burke a compreende – de “civilização”.

Compreendido em seu contexto, imerso na tradição inglesa da “Antiga Constituição” e do próprio “Iluminismo britânico”, ver-se-á que a posição de Burke frente à Revolução de 1789 não poderia ser diferente. Por este ângulo de análise, aliás, a Revolução Francesa – da maneira que se construiu, abolindo o passado e proclamando o futuro de maneira abrupta – sequer faria sentido.

Intrigado em 1789 com a relação dos franceses com seu passado, isto é, com sua própria história, Burke percebe que a França revolucionária inaugurava uma nova História enquanto ele representava outra, nos moldes tradicionais da “Antiga Constituição”. Em suas *Reflexões*, Burke escreveu ser “a história um grande livro aberto para o nosso aprendizado, pois os erros do passado, os males que fizeram sofrer o ser humano são grane fontes de lições de sabedoria para o futuro” (BURKE, 1982:146).

Lembrando a obra de Pierre Rosanvallon a respeito de François Guizot, torna-se possível, com François Furet, ventilar a possibilidade de existência de um “momento Burke”: “a constatação de uma ruptura irremediável no que constitui a cultura da Europa” (FURET, 2001:95). Foi neste mesmo momento que, forjado na tradição racionalista francesa do século XVIII, constituiu-se o moderno conceito de História, no singular maiúsculo, que, por sua vez, encontrou na Revolução sua significação mais completa (cf. KOSELLECK, 2006). Oposta à concepção histórica de Burke, para quem a história seria algo próximo a um lento processo de aquisição de experiências que não chega a romper com o passado, a História que ganhou contornos mais bem definidos com a Revolução passou a designar uma sequência progressiva e unificada de eventos que, vistos como um todo constituiriam a marcha da humanidade, essa abstração metafísica que Burke tanto combateu.

Assim, os escritos de Edmund Burke não devem ser lidos como meros panfletos conservadores; antes, parecem elogios a uma tradição, e a uma própria concepção de história, que estavam prestes a desaparecer com a Revolução.

## Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.  
 BERLIN, Isaiah. *Contra la corriente*. México: Fondo de cultura económica, 2006.

- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Ed. UnB, 1982.
- \_\_\_\_\_. *The portable Edmund Burke*. New York: Penguin books, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Speech on Conciliation with the Colonies (1775)*. In: Selected writings of Edmund Burke. New York: The Modern Library, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Speech on the Electors of Bristol (1777)*. In: Speeches and letters on America. London: J.M. Dent & Sons LTD., 1950
- COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. *Por que virei à direita*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- CROWE, Ian. *Introduction: Principles and Circumstances*. In: CROWE, Ian (org.). Edmund Burke: his life and legacy. Dublin: Four Courts Press, 1997.
- FLORENZANO, Modesto. Edmund Burke; In: PARADA, Maurício (org.). *Os historiadores: clássicos da história, vol. I: de Heródoto a Humboldt*. Petrópolis, RJ: Vozes: PUC-Rio, 2012.
- FURRET, François. *A Revolução em debate*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- GAY, Peter. *The Enlightenment: The Rise of modern Paganism*. New York: Norton Library, 1977.
- GENGEMBRE, George. Burke. In: FURRET, François; OZOUF, Mona (org.) *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1989.
- HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- KINZO, Maria D'alva Gil. *Burke: a continuidade contra a ruptura*. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política 2. São Paulo: Ed. Ática, 2000.
- KIRK, Russell. *The conservative mind: from Burke to Eliot*. Regnery: Washington, 2001.
- KIRSCHNER, Tereza Cristina. *José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu: itinerários de um ilustrado luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda, 2009.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- LACERDA, Sonia e KIRSCHNER, Tereza Cristina. *Tradição intelectual e espaços historiográficos*. In: Textos de História. Vol. 5 Nº 2. 1997
- POCOCK, J. G. A. *Josiah Tucker e Burke, Locke e Price: um estudo sobre as variedades do conservadorismo no século XVIII*. In: POCOCK, J. G. A., Linguagens do pensamento político. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Virtue, Commerce and History*. Cambridge University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Burke and the Ancient Constitution*. In: Politics, Language and Time. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Barbarism and Religion: the Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge: University Press, 2003.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.