

Críticos da Revolução Francesa: conservadores tradicionalistas e contrarrevolucionários

O revolucionário “só idolatra o devir até a instauração da ordem pela qual se debaterá” (ÉMILE CIORAN, 1957).

Os direitos dos povos... partem sempre da concessão dos soberanos. (...) Mas os direitos do soberano e da aristocracia não têm data nem autores (JOSEPH DE MAISTRE, 1797).

Para realizarmos o estudo do pensamento conservador, de fundo tradicionalista ou contrarrevolucionário, cabe considerar como e em relação a que esse tipo de pensamento se constituiu¹. O pensamento conservador *tradicionalista* ou conservador *contrarrevolucionário* se formou face às mudanças operadas pela Revolução Francesa. Se a Grã-Bretanha fornecia ao mundo do século XIX os impactos de sua revolução industrial, a França daria suas revoluções e ideias ao mundo, de modo que a política européia até por volta de 1917 seria formada por lutas “a favor e contra os princípios de 1789, ou os ainda mais incendiários de 1793”. É em relação a muitos desses princípios que o pensamento conservador se volta, reage. Hobsbawm sugere que as origens da Revolução Francesa devem ser buscadas nas condições gerais da Europa, mas, em primeiro lugar, em situações específicas da França. Embora a França não fosse uma potência como a Grã-Bretanha, ela era a “mais poderosa (...) das velhas e aristocráticas monarquias absolutas da Europa”, de forma que “o conflito entre a estrutura oficial e os interesses estabelecidos do velho regime e as novas forças sociais ascendentes era mais agudo na França do que em outras partes. (...) As novas forças sabiam muito precisamente o que queriam” (HOBSBAWM, 1989, p. 71-73).

¹ Este texto é parte, com significativas alterações, do capítulo II de minha Tese de Doutorado, defendida no ano de 2006, intitulada *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946*, defendida na Faculdade de Ciências e Letras de Assis, da Universidade Estadual Paulista.

As ideias e mudanças oriundas da Revolução Francesa representaram forte impacto na Europa e no mundo, especialmente entre aqueles que defendiam a permanência dos privilégios do regime anterior, como foi o caso de intelectuais e políticos aristocratas conservadores na Inglaterra, França e, mais tarde, na Espanha. O historiador Eric Hobsbawm foi conclusivo sobre o teor da Revolução Francesa.

A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. (...) A Revolução Francesa pode não ter sido um fenômeno isolado, mas foi muito mais fundamental do que os outros fenômenos contemporâneos e suas consequências foram portanto mais profundas (HOBSBAWM, 1989, p. 71-73).

A reação aos princípios e efeitos da Revolução Francesa foi violentíssima em várias regiões da Europa (GODECHOT, 1961)². Com a República Jacobina do Ano II, há um acirramento da resistência por parte do rei, da nobreza francesa e da emigração aristocrática e eclesiástica, defendendo a ideia de que somente uma força de reconquista da França, vinda do exterior, poderia “restaurar o velho regime”. Hobsbawm descreve essa movimentação como expressão tanto dos cerca de 300 mil franceses emigrados entre 1789 e 1795 como do impacto causado pela Revolução na Europa.

Esta intervenção não foi muito facilmente organizada, dadas as complexidades da situação internacional e a relativa tranquilidade política de outros países. Entretanto, era cada vez mais evidente para os nobres e os governantes por direito divino de outros países que a restauração do poder de Luís XVI não era meramente um ato de solidariedade de classe, mas uma proteção importante contra a difusão de idéias perturbadoras vindas da França (HOBSBAWM, 1989, p. 83).

Mais recentemente, em 1999, François Furet (2001) estudou o debate sobre a Revolução Francesa. Nesse livro, o autor referiu-se aos contrarrevolucionários, em especial a Edmund Burke, demonstrando que tanto os historia-

² Godechot estuda a doutrina e a ação contrarrevolucionária, com atenção especial para a França, Inglaterra e Alemanha.

dores do século XIX – Mignet, Michelet – como os do XX – Jaurès e George Lefebvre – ignoraram sua atuação. Furet aponta esse fato como decorrência de sua obra *Reflexions* constituir-se, também aos olhos desses historiadores, em algo estranho por seu caráter de surpresa política e filosófica, dado que Burke considerava o acontecimento francês sob o “ângulo de uma ruptura com a civilização européia” (FURET, 2001, p. 93). Furet argumenta que a ausência de grandes estudos sobre o inglês Burke é produto então desse estranhamento em relação à sua postura quanto ao fato revolucionário, já que esse mesmo fato “aparece aos franceses, mesmo contrarrevolucionários, como uma série de acontecimentos quase familiares, à força de serem constitutivos de sua história” (FURET, 2001, p. 93-94).

René Rémond, ao estudar a Revolução Francesa, demonstrou como esta operou modificações irreversíveis no que se refere ao lugar da religião e de suas relações com a sociedade civil. Observou ainda que antes de 1789 já se expressava uma mudança no campo das ideias e mesmo da política dos Estados, o que representava também a alteração de posição em relação à Igreja Católica. Cabe considerar que o racionalismo responsabilizava o domínio político da Igreja como causador de grande parte das desigualdades sociais. Dentro dessa perspectiva, também o absolutismo monárquico mobilizou-se em direção a uma emancipação, dado que a definição de sua soberania “era válida no tocante às tutelas religiosas”. Nesse campo, segundo Rémond, no decorrer da Revolução Francesa as movimentações ao redor da questão religiosa ganharam força determinante, sobretudo no que se refere à ruptura com o catolicismo romano como ponto determinante. Nessa ruptura, os revolucionários franceses radicalizaram ações em relação à Igreja, na qual, por exemplo, o clero acabou por perder seu estatuto, incluindo-se aí seus privilégios e suas atribuições na sociedade civil. Isso se deu na medida em que o estado civil foi transferido para as municipalidades e seus bens foram confiscados. Em consequência, ocorreu rapidamente a dissolução das ordens religiosas com relevante prejuízo para o culto católico. Foi nesse momento revolucionário que “pela primeira vez, as sociedades modernas” fizeram a experiência de uma separação radical entre o religioso e o político, entre as Igrejas e o poder público o que conduziu a igreja perder o apoio secular e igualmente “todo um conjunto de costumes, de sentimentos e de obrigações coletivas” (RÉMOND, 1986, p. 137-139).

Após a Revolução, Napoleão reatou as relações com a Santa Sé, particularmente a partir da assinatura da Concordata em 1801, momento a partir do

qual o catolicismo deixou de ser a única forma de crença reconhecida, passando o protestantismo e o judaísmo a serem contemplados. Daí em diante a França viveu, por direito público, sob o regime do pluralismo religioso. Foi também aí que Napoleão fez com que o Papa reconhecesse a “transferência dos bens nacionais” e renunciasse à sua restituição. Portanto, em razão dessas mudanças a Igreja se viu com seus bens confiscados, de modo que o clero passou a ter dependência direta do Estado por meio da verba dos cultos. A partir de então, o Estado passou a nomear os bispos e os padres, que foram equiparados aos outros funcionários, recebendo o mesmo tratamento inclusive no que se referia à dependência aos poderes públicos. Observa-se que mesmo no período da Restauração não foi possível restabelecer o poder da Igreja do ponto de vista religioso, embora muitos fossem favoráveis a tal feita. Assim, as relações entre o poder político e religioso ficaram prejudicadas, na medida em que a partir da Revolução haviam “sido irrevogavelmente modificadas” (RÉMOND, 1986, p. 139).

Por outro lado, Rémond trabalha com a ideia de acordo com a qual, no plano político, a Revolução acabou por prolongar e ao mesmo tempo romper com o Antigo Regime. Defende, particularmente em relação ao campo social, que tenha ocorrido uma renovação de forma integral. A seu ver, a obra da Revolução se resumiu em constituir uma sociedade nova, caracterizada essencialmente pela liberdade, fosse a do indivíduo, a da terra, a da iniciativa individual. Explica-se aí que com a derrocada da servidão e dos direitos feudais, incluindo-se as corporações, confrarias, privilégios etc, foram colocados por terra os elementos que operavam como entraves à invenção, à livre iniciativa. Outro exemplo foi o fim dos monopólios que impediam a concorrência, a livre escolha e toda sorte de regras restritivas. Portanto, de acordo com Rémond, encontra-se aí a verdadeira revolução, “muito mais do que a transferência de soberania”. A Revolução Francesa procurou proclamar como direito e instaurar como prática a igualdade civil, a partir da igualdade de direitos e deveres, com o fim dos privilégios, com a supressão dos títulos e das diferenças sociais; enfim, supressão de “todas as justiças senhoriais, municipais, eclesiásticas” (RÉMOND, 1986, p. 139-141).

Mais tarde, a Restauração se efetivou como uma restauração dinástica. Algo que ocorreu em grande parte da Europa, como na França com Louis XVIII, com os Bourbons em Nápoles e na Espanha, também com os Braganças em Portugal, e com a dinastia dos Orange nos Países-Baixos. Ao mesmo

tempo, ocorreu uma restauração do princípio ou do espírito monárquico – pois já não se falava mais em República – com a defesa da legitimidade por parte de doutrinadores e filósofos da contrarrevolução, entre os quais estavam os descendentes de Burke, De Maistre, De Bonald, entre outros. A partir da Restauração ocorreu o que Rémond chamou de acomodação dos “ultras”, que sonhavam com a restauração integral do Antigo Regime e desejavam ratificar os movimentos revolucionários considerados como provenientes de uma Revolução Satânica. No sentido oposto, estavam os liberais, que não aceitavam os tratados de 1815 e que desejavam lutar pelos ideais da Revolução (RÉMOND, 1997, p.17-24).

As transformações sociais expressas com o fim da servidão, fim dos privilégios, surgimento da igualdade civil, o novo acesso a cargos públicos, o fim das interdições na aquisição de terras por parte da burguesia acabaram por favorecer a esta e, assim, operar a passagem de uma “sociedade aristocrática para uma sociedade burguesa”. Nesse momento, sob uma aparente Restauração se operou o prevalecimento de uma *solução de compromisso*, onde se deu, ao mesmo tempo, uma “aceitação não confessada, de uma parte da obra da Revolução” e uma investida por parte dos contrarrevolucionários, em sentido oposto (RÉMOND, 1997, p. 22-23).

Foi na segunda metade do século XIX que se operou uma espécie de divórcio entre dois universos, duas sociedades, e nesse meio a Igreja Católica atuou como representante do passado, da tradição, da autoridade, do dogma, da coação. Em sentido contrário à Igreja se posicionaram os defensores da razão, da liberdade, do progresso, da ciência, do futuro, da justiça. Nesse embate, em muitas situações, ocorreu a derrota das “forças conservadoras e reacionárias” ligadas à Igreja, o que operou uma cisão na história política de países católicos como França, Espanha e Bélgica (RÉMOND, 1997, p.170). Portanto, foi em relação a esse estado de coisas que o pensamento conservador se formou e se manifestou de forma radical.

Exponentes do pensamento conservador

Foi em relação à Revolução Francesa e seus desdobramentos que se insurgiram os pensadores franceses Joseph De Maistre, Louis De Bonald (conservadores contrarrevolucionários), o espanhol Juan Donoso Cortés (igualmente contra-revolucionário) e o inglês Edmund Burke (conservador tradicionalista).

Começemos então pela definição dos principais temas do pensamento conservador de fundo tradicionalista, com Edmund Burke, para em seguida, adentrarmos nas temáticas do pensamento conservador de base contrarrevolucionária, com De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés.

Em síntese, os principais elementos utilizados pelo pensamento conservador-tradicionalista foram: 1. *Temas fisiológicos*: fisiologia do casamento, do gosto, recurso à natureza e à experiência. Este pensamento dá ensejo a se compreender a natureza como estando ligada à história, com uma política natural baseada no progresso, no desenvolvimento da história, no legado da experiência e não no homem. As ideias dos pensadores da tradição se constituem, eminentemente, em favor do “poder dos fatos”, partindo do princípio da desconfiança diante das abstrações. 2. Em decorrência dessa temática surgem questões vinculadas à *terra* (como é o caso das múltiplas acepções do termo, donde a ideia de terra natal e de agricultura); temas relativos ao *meio*, à *continuidade*, à *honra*, do princípio do recurso à *sobrerania* dos antepassados e a uma multiplicidade de temáticas e metáforas, a exemplo a *árvore* como um símbolo de *espontaneidade*, *continuidade*. 3. A continuidade nas temáticas nos leva à terceira situação expressa pelas questões indicadas por Touchard como relativas à *associação* (temáticas opostas ao individualismo liberal), entre as quais a associação natural (família); associação local (descentralização, regionalismo) e, por fim, a associação profissional (corporativismo – como ocorre mais adiante na escola da Action Française). 4. Diante deste quadro torna-se indispensável apresentar os chamados temas *morais*, como a *honra*, a *energia* (importante para Balzac e Barrès), a *responsabilidade*, o *patriotismo*, o *trabalho* bem-feito (aqui é o caso de Péguy e o nacionalismo). Dentro desta linha aparece ainda a *moral* relacionada com a *fé*, a essência *viril*, o *heroísmo* e o primado das *élites* como responsáveis pela boa condução e promoção da vida social e espiritual. 5. Por oportuno chegamos, talvez, à mais importante temática: a questão da *ordem*. Esta se revela com diversos sentidos conforme o tempo: ordem no sentido medieval (ordem de cavalaria), relacionado ao Antigo Regime (três ordens do reino); no sentido político, positivista e ainda moral. Outro ponto importante definido por Touchard diz respeito à necessidade de se compreender que o tradicionalismo não pertence exclusivamente a uma classe social, mas ao contrário encontra adeptos fervorosos na “aristocracia, no clero, nos meios rurais, sobretudo na burguesia, nos

meios do artesanato e, em pessoas relativamente próximas do proletariado” (TOUCHARD, 1959, p. 110-115).

Foi dentro desse campo de referencial conservador tradicionalista que Edmund Burke³ fixou sua crítica à Revolução Francesa. Isso se deu, a partir da defesa de posições e de conceitos como os que seguem: a) A partir do ódio da abstração, ele vê na Revolução uma base filosófica, teórica e dogmática. b) Burke faz o elogio do natural, acreditando que somente a Providência oferece o que é natural, em razão do que ele pressupõe a desigualdade natural entre os homens. c) Elogio dos constrangimentos: para ele entre os direitos dos homens dever-se-ia incluir os de ser “governado, o direito às leis, aos constrangimentos” e isso não incluía, em hipótese alguma, o direito à participação no governo ou nas questões de ordem pública. Burke considerava que esse direito era reservado a uma aristocracia natural, responsável pela condução da sociedade; aí residia o desejo da Providência, o Estado de natureza, sem subversão da ordem natural, da herança, nem da hierarquia. d) Instituições encarnadas em pessoas: rei e rainha com poderes divinos. e) Liberdade: a liberdade deveria ser regrada, produto da herança dos antepassados e não o fruto de uma revolução, pois o acesso amplo a ela causaria consequentemente desordem social. f) Revolução: neste ponto Burke apenas apresenta um tema que será tratado mais detalhadamente pelos contrarrevolucionários: o tema da Revolução como um castigo divino aos pecados humanos (TOUCHARD, 1959, p. 40-45)⁴. De um modo geral, essas são as temáticas tratadas por Edmund Burke.

Aqui é importante fazer a ressalva de que o discurso conservador, no caso de Edmund Burke, leva em conta as tradições da Inglaterra e se constitui contra o ingresso em seu país das ideias da França revolucionária.

Dentro da visão de Burke, a ruptura é considerada como apenas um parêntese na história inglesa, como uma restituição da nação a ela própria, através da volta ao passado a fim de encontrar nele valores e certezas. Essa

³ Descendente de família católica, Edmund Burke nasceu em Dublin (Irlanda) em 1729 e teve a sua vida política intimamente relacionada com a Inglaterra, onde esteve ligado ao grupo dos Whigs, partido representante de parte da oligarquia liberal inglesa. Produziu seus primeiros escritos em meados do século XVIII, sendo sua maior produção a obra *Reflexões sobre a Revolução em França*, de 1790. Essa obra atingiu grande reconhecimento, sem que o autor pudesse presenciar seus efeitos, dado que morreria logo após a sua publicação. Sua obra tem o ponto central justamente na crítica à Revolução Francesa e a seus desdobramentos. Burke faleceu em 1797.

⁴ Ver também a este respeito (KINZO, 2000, p.13-45).

ruptura deveria ainda *conservar* a herança deixada por outras gerações e, portanto, não representava o abandono por completo dos valores tradicionais. De certo modo, para Burke, ao passado é atribuída a função de matriz de experiências fundadoras e ponto de determinação de convenções legitimadas, justamente por sua *existência e transmissão*. A esses princípios se opunha a Revolução Francesa, segundo o entendimento de Burke (GENGEMBRE, 1989, p. 936).

Sob o olhar burkiano, foi na busca dos ideais de liberdade que os revolucionários franceses autorizaram todos os *excessos* e todas as *depravações*, atacaram o que garantia a integridade do laço social: a propriedade e a Igreja. Segundo o autor, os franceses poderiam ter conciliado muito bem a *liberdade* com a observância das leis, desde que a mesma fosse bem *disciplinada*; desse modo teriam uma Constituição livre, uma monarquia poderosa, um clero reformado. Em suma, esses eram, para ele, os pressupostos básicos da igualdade moral entre os homens.

Teriam feito a causa da liberdade venerável aos olhos dos sábios de todos os países, e desonrado o despotismo aos olhos do mundo inteiro, mostrando que não somente a liberdade pode se conciliar com a observância das leis, mais ainda que, quando ela é bem disciplinada, pode fazer respeitar a lei. (...) Teriam, assim, uma Constituição livre, uma monarquia poderosa, um exército disciplinado, um clero reformado e venerado, uma nobreza menos orgulhosa mas mais digna.(...) *É esta felicidade que constitui a única verdadeira igualdade moral entre os homens, e não esta monstruosa ficção que (...) só serve para agravar e para tornar mais amarga a desigualdade* (BURKE, 1982, p. 72 – grifos nossos).

Não se pode esquecer que Edmund Burke tinha por base a Constituição Inglesa, construída ao longo dos tempos. Observe-se o que ele dizia a esse respeito:

Nenhuma experiência nos ensinou que, sob qualquer outra forma de governo que não a monarquia hereditária, nossas *liberdades* poderiam se *perpetuar* e se *conservar* no respeito como nosso direito hereditário. Um mal-estar violento e inesperado pode exigir uma medicação enérgica e excepcional; mas a sucessão hereditária do poder real caracteriza o estado de saúde da Constituição britânica. (...) Detesto as revoluções, sei que freqüentemente é do púlpito que se dá o sinal para o seu desencadeamento. Vejo reinar na França um *desprezo* absoluto por todas as *instituições antigas* quando

se lhes apresenta como opositoras à maneira atual de conceber as coisas, ou à direção das inclinações de hoje. Temo que este desprezo se estabeleça entre nós (BURKE, 1982, p. 63 – grifos nossos).

Mas, para Burke, os revolucionários franceses haviam dilacerado o tecido social, substituindo à gestão sábia do progresso natural a ditadura de *princípios abstratos* que, por sua vez, rompia com a tradição histórica. Em vez de levar em consideração os direitos das pessoas – direitos calcados no princípio da hierarquização social legada pelos ancestrais –, os franceses haviam proclamado os Direitos do Homem, baseados numa “utopia democrática” fundada na igualdade. Isso, para Burke, os levaria a romper todos os laços ancestrais e a dissolver os diversos modos de integração do homem à sociedade (GENGEMBRE, 1989, p. 938-939).

Assim, nos dizeres de Burke, não seria difícil evidenciar as diferenças entre as sociedades Francesa e Inglesa, observando, sobretudo, as questões imediatamente relativas à herança ancestral, à liberdade e à propriedade. É neste ponto que identificamos a síntese mais fiel de seu pensamento e que ora se apresenta no trecho a seguir. Dizia ele ser necessário:

Notar que da Carta Magna à Declaração de Direitos a política de nossa Constituição foi sempre a de reclamar e reivindicar nossas liberdades como uma herança, um legado que nós recebemos de nossos antepassados e que devemos transmitir a nossa posteridade. (...) O espírito de inovação é, em geral, resultado de um caráter egoísta e de perspectivas restritas. (...) Aliás, o povo da Inglaterra sabe muito bem que a *idéia de herança fornece meios seguros de conservar e transmitir, sem excluir os meios de melhorar*. Ela deixa a liberdade de adquirir; mas fixa aquilo que se adquire. (...) Graças a uma política constitucional calcada sobre a natureza, nós recebemos, possuímos e transmitimos nosso governo e nossos privilégios, da mesma forma que nós possuímos e transmitimos nossas propriedades e vidas. Recebemos e legamos a outros as instituições políticas, da mesma maneira que transmitimos os bens da fortuna e os dons da Tradição (BURKE, 1982, p. 69 – grifos nossos).

Edmund Burke desconsiderava o regime republicano presente na França como sendo democrático e acreditava que ele era nada mais do que a opressão da maioria sobre a minoria. A esse regime ele, Burke, preconizava a Monarquia. Dizia ele, em 1790:

Eu não saberia qualificar a autoridade que atualmente governa na França. Ela se crê uma democracia pura, apesar de eu crer que em breve ela se tornará uma ignóbil e malévola oligarquia. (...) Pode haver casos em que uma democracia pura seja necessária. Pode haver casos também (poucos e em circunstâncias bem particulares) em que ela seja claramente desejável. Não creio, entretanto, que esse possa ser o caso da França ou de qualquer outro grande país. Até o presente nunca tivemos exemplo de democracias dignas de nota. (...) Estou certo... que em uma democracia, a maioria dos cidadãos é capaz de exercer, sobre a minoria, a mais cruel das opressões. (...) Acredito... que essa dominação exercida sobre a minoria, se estenderá sobre um número maior de indivíduos e será conduzida com muito mais severidade do que, de modo geral, poderia ser esperado da dominação de uma só coroa (BURKE, 1982, p.135-136).

Já para os conservadores contrarrevolucionários Louis De Bonald⁵ e Joseph De Maistre⁶ a crítica vai recair, sobretudo, em relação ao caráter satânico e ao mesmo tempo divino da Revolução, além de encará-la como produto do racionalismo, da Reforma Protestante, de Rousseau, enfim do protestantismo.

O contexto europeu da primeira metade do século XIX foi permeado, também, pelo conflito ideológico em que, de um lado, estavam ideias liberais e, de outro, ideias conservadoras. Nesse ambiente se deu a transferência de diversos governos das mãos de monarcas absolutos para o “povo”, o que significou uma transição política com influência nas diversas esferas da sociedade. Por exemplo, a mudança da estrutura social herdada da Idade Média e a consequente implementação de uma economia capitalista e suas decorrentes modificações na sociedade (BRUN, 1964, p. 31).

Em relação à questão da Restauração, no período que culmina em 1848, é importante considerar que o receio da mudança ou mobilidade social conduziu

⁵ O contrarrevolucionário Louis-Ambroise De Bonald nasceu em 1754 em Millau, França. Publicou sua obra *Teoria do poder político e religioso* em 1796 e se caracterizou, a partir daí, como partidário da contrarrevolução e grande crítico do regime liberal democrático. Após a Restauração da monarquia francesa, ele se tornou membro do Conselho de Instrução Pública e logo deputado, de 1815 a 1822. Em 1822, tornou-se ministro de Estado. O período histórico em que vive é palco de uma tentativa de reimplantação de um tradicionalismo dogmático antes do início do processo positivista e também do projeto marxista. Vem a morrer no ano de 1840.

⁶ Joseph De Maistre nasceu em Chambéry, capital do ducado da Savóia e província da Sardenha. Desde jovem De Maistre esteve ligado à prática religiosa católica e à defesa das virtudes patriarcais. Estudou na Universidade de Turim e recebeu o título de doutor em direito em 1772. Grande crítico da Revolução Francesa, lutou pelo retorno à monarquia tradicional. Uma de suas principais obras é *Considérations sur la France*, de 1797. Dedicou boa parte de seu tempo ao estudo da ideologia revolucionária e à sua refutação, sendo também admirador da obra de Edmund Burke.

os defensores da ordem estabelecida a lutarem em favor das instituições tradicionais, por considerarem-nas fortes o bastante a ponto de submeter o indivíduo ao grupo e vincular ambos a um modelo constante e racional de visão da realidade. Se os chamados progressistas difundiam os *Direitos dos homens*, por sua vez, os reacionários postulavam a essência maligna do homem em oposição à bondade e à sabedoria de Deus. Mencione-se aqui o caso de Joseph De Maistre, De Bonald e também Ludwig von Haller de um lado e, do outro, Karl Marx e Blanqui. Segundo Talmon, sob determinada visão, há que se levar em conta o fato de que a posição reacionária não teve sucesso, em última instância, porque estabeleceu o embate entre ideologia revolucionária racionalista e o apego à história e à tradição nacional. Para Talmon, o equívoco dos reacionários se encontra no fato de a realidade ou particularidade nacional não se adequar aos postulados de um reinado supremo e universal do Papa sobre as nações. Para os reacionários, o argumento de que a tradição religiosa era fator crucial no desenvolvimento histórico nacional da Europa era considerado válido, a ponto de mencionarem o caso da França como modelo, questionando sobre qual seria a sua história sem a presença do catolicismo (TALMON, 1967, p. 25-26).

Considerando-se o papel central ocupado pela questão da autoridade no pensamento contrarrevolucionário⁷, é importante esclarecer que entre De Bonald e De Maistre essa questão é abordada com certa diferença. Para o primeiro, a resposta ao problema da autoridade deve ser procurada no homem social. Segundo Boffa, em De Bonald:

Existe um primado do social sobre o individual e nisso consiste o segredo de toda boa Constituição. Esse primado deve ser reproduzido em todas as instituições, e até na educação das crianças. É a autoridade do conformismo social e de suas razões que deve impor-se acima de toda razão individual (BOFFA, 1989a, p. 1009).

Já para Joseph De Maistre – que em grande medida partilhava o pensamento de De Bonald –, a resposta ao problema da autoridade e da obediência encontra-se no recurso à história e à religião. Massimo Boffa definiu muito bem essa posição de De Maistre nos seguintes termos:

⁷ De acordo com Massimo Boffa, na visão destes “o individualismo corroía toda obediência e com ele a própria ordem da sociedade. O homem, pré-social concebido pelos filósofos, o indivíduo isolado e provido de direitos naturais é, de fato, um homem que não obedece: ele diz não, como o protestante. Ele quer tudo discutir, porque não reconhece outra autoridade do que a evidência(...)” (Cf. BOFFA, 1989a, p.1009).

O dever da duração histórica consiste, com efeito, em envolver num véu de mistério e de obscuridade as origens da sociedade e do poder. A virtude da história não reside em revelar ou desvendar, mas em ocultar os começos. (...) Da mesma forma, o papel político da religião não consiste apenas em oferecer ao poder temporal um fundamento transcendente – papel reconhecido no plano jurídico, por assim dizer, mas, mais particularmente, em revestir o poder com a majestade do mistério. A função social da religião decorre justamente do fato de que ela não é uma religião racional, mas, pelo contrário, de que se manifesta através de dogmas, preconceitos, mistérios inexplicáveis (BOFFA, 1989a, p.1009).

Na obra *Législation primitive considérée par la raison*, escrita em 1802, Louis De Bonald defende ardentemente a adesão à fé católica como condição *sine qua non* para a união entre o trono e o altar. Vejamos o que diz no trecho abaixo:

A sociedade perfeita é aquela onde a Constituição é mais religiosa, e a administração a mais moral. (...) Assim, o Estado deve obedecer a religião, e os ministros da religião devem obedecer ao Estado em tudo o que ele ordene em conformidade com as leis da religião, e a religião só ordene em conformidade com as melhores leis do Estado. (...) Por esta ordem de relações, a religião defende o poder do Estado e o Estado defende o poder da religião (DE BONALD, 1988a, p. 185-186).

Logo, se compreende que para De Bonald era por meio do poder atribuído por Deus a um homem, o monarca, que a dominação exercida por este sobre a sociedade ganhava legitimidade. Em outros termos, a ordem natural das coisas consistia na submissão da maioria dos homens ao domínio de um só, que seria eleito por Deus. Assim, a existência de um monarca e a união do poder político com o poder religioso era a condição imprescindível para a harmonia social, para a efetivação do *contrato social*. Nesta lógica de compreensão, estão submetidos também a propriedade, a hereditariedade e a família, tudo articulado à doutrina sobre a autoridade.

Outra obra relevante para a compreensão do pensamento conservador contrarrevolucionário é *Théorie du pouvoir politique et religieux*, de 1796, De Bonald. Suas principais teses, discutem, em termos gerais, a fundamentação natural do social, o processo natural do social que, para De Bonald, se baseia na constituição da sociedade civil como resultado do equilíbrio entre o poder político e religioso. Sua base religiosa assenta na crença em Deus e sua base

política na monarquia. Por decorrência, De Bonald relaciona catolicismo e monarquia numa aliança entendida como absolutamente natural.

De Bonald recusa ainda os ideais de liberdade e igualdade provenientes da Revolução Francesa, os quais, em sua ótica, eram resultados de uma conjuntura revolucionária extremamente precária. Somente aceita esses ideais, desde que nos termos de um governo monárquico, considerado por ele como o regime onde havia se concretizado a *dependência benéfica* de todos os cidadãos a uma vontade geral e “igual independência de todos os cidadãos de todas as vontades particulares”! É sob esta ótica de compreensão que De Bonald vê uma espécie particular de passado idealizado no Antigo Regime. Vejamos o que ele diz em *Théorie du pouvoir politique et religieux*:

Não pode existir nem liberdade, nem igualdade sociais onde o cidadão está sujeito a vontades particulares e onde todos os cidadãos não estão igualmente sujeitos às mesmas vontades. Não houve, pois, nem vontade nem igualdade nas repúblicas (DE BONALD, 1988b, p. 32).

Portanto, De Bonald definiu como desordem social as mudanças causadas pela Revolução Francesa e como produto do esquecimento de Deus pelo homem e atribuiu à religião cristã e à monarquia o papel de conservação mútua da sociedade.

Ali onde todas as vontades particulares... querem necessariamente dominar, é necessário que uma vontade geral, um amor geral, uma força geral dominem. (...) Pode-se definir a religião cristã e a monarquia como a reunião de seres semelhantes, cujo fim é sua mútua conservação, tal como se define a religião natural e a família como uma reunião de seres semelhantes, cujo fim é sua mútua reprodução (DE BONALD, 1988b, p. 12).

O elo entre Burke e os contrarrevolucionários

Publicada um ano após *Théorie du pouvoir politique et religieux*, de De Bonald, e seis anos após *Reflexões sobre a Revolução em França*, de Edmund Burke, a obra *Considerações sobre a França*, de 1797, de Joseph De Maistre, é um marco do pensamento conservador contrarrevolucionário. Nessa obra, Joseph De Maistre postula que somente a religião estava imbuída da função de atribuir o poder e legitimar a política. O homem deveria estar de acordo

com os seus preceitos e com a autoridade do Papa, sob o comando do qual estava a Igreja Católica, a verdadeira “matriz da civilização européia”. Estando o mundo temporal e supratemporal inteiramente sob a égide do poder divino, ao homem não caberia alterar a *ordem das coisas*. Deveria, pelo contrário, conservar o que já existia (DE MAISTRE, 1979, p. 34-36).

A influência de Burke sobre a argumentação de Joseph De Maistre pode ser observada, sob forma muito peculiar, na negação de uma Constituição política baseada na deliberação popular e na defesa de uma que fosse fundada em precedentes como os de uma monarquia de caráter religioso. De Maistre entende que o princípio da liberdade dos *Direitos do Homem* foi sempre uma concessão dos soberanos; as nações livres foram constituídas pelos reis, algo que poderia ser constatado historicamente através da natureza (MANENT, s/d, p. 736-737) (como na visão de Burke, a propósito da herança ancestral incorporada pelos ingleses em sua Constituição). Isso fica expresso em determinada parte de *Considerações sobre a França*

Nenhuma Constituição resulta de uma deliberação; os direitos dos povos nunca são escritos, ou ao menos atos constitutivos, ou as leis fundamentais escritas só são títulos declaratórios de direitos anteriores. (...) Os direitos dos povos... partem sempre da concessão dos soberanos. (...) Mas os direitos do soberano e da aristocracia não têm data nem autores (DE MAISTRE, 1979, p. 67-68).

Como dito anteriormente, De Maistre define o valor do poder real e impõe limitações à liberdade, numa clara afirmação de sua proposta de restauração do regime monárquico:

A liberdade, em certo sentido, foi sempre um dom dos Reis; pois todas as nações livres foram constituídas pelos Reis. É a regra geral. (...) Jamais existirá nação livre que não tenha na sua constituição natural princípios de liberdade tão antigos quanto ela; e jamais alguma nação tentará se desenvolver eficazmente, através de suas leis fundamentais escritas, outros direitos que aqueles que existiam em sua constituição natural (DE MAISTRE, 1979, p. 71).

Jean Touchard aponta a continuidade nos temas de Edmund Burke para Joseph De Maistre:

As mesmas prevenções contra o racionalismo aplicado às sociedades humanas, os mesmos transportes quando se evoca a herança das tradições seculares, a mesma soberania dos destinos, a mesma crença na Providência, reguladora misteriosa e soberana dos destinos dos povos, a mesma filosofia da história que moraliza os cataclismos políticos e neles vê o sinal do castigo divino do pecado (TOUCHARD, 1959, p. 48).

Esse ideário dá margem para Touchard pensar da influência do pensamento de De Maistre, especialmente no período da restauração:

Muito provavelmente, o pensamento de Joseph de Maistre estava já quase inteiramente formado por volta de 1795, mas não é menos certo que é sob a Restauração que ele próprio e Bonald tiveram mais influência. Maistre morre em 1821, Bonald em 1840, enquanto Burke, Rivarol e Saint-Martin desaparecem, respectivamente em 1797-1801 e 1803 (TOUCHARD, 1959, p. 48).

Mas se há entre Burke, De Maistre e De Bonald uma identidade de temáticas, com certa pluralidade diante do contexto ideológico, que dizer da relação entre o pensamento de De Bonald e De Maistre, que chega até Lamennais e ao catolicismo social?

Sem dúvida, Jean Touchard lembra bem que, embora exista nesse caso uma distinção, há igualmente semelhanças importantes: a) experiência *versus* razão [crítica às regras abstratas em detrimento da experiência]; b) natureza: o sentido da natureza está pautado e legitimado na história, o que leva a concluir que no campo da política o natural é aquilo proveniente da tradição, da história; c) Em De Maistre, a História está subordinada à Providência: portanto, a Revolução, a guerra, Napoleão e a França estavam permeados pelo agir Divino, pelas intenções de Deus, e seriam o meio para a expiação dos pecados. Observe-se que, neste caso, De Maistre difere de Edmund Burke, pois este último não vê seus adversários revolucionários franceses como portadores do ideal e vontade divinos; d) Sociedade *versus* Indivíduo: para ambos os autores a sociedade comporta os indivíduos e não a situação contrária. Assim, não é demais para De Bonald e De Maistre dizer que aos indivíduos está relegada a obediência, os deveres, e não os direitos. Neste sentido, eles observam a sociedade como um ente supremo, divinizada, personalizada no Estado, então de base teocrática, de modo que o não-atendimento ao dever se torna um pecado passivo de punição severa.

Mais ainda, segundo Touchard, é desse raciocínio que provém “o antiprotestantismo de De Maistre, o anti-semitismo de De Bonald, a justificação da Inquisição por parte do primeiro, a legitimação da escravatura por parte do segundo” (TOUCHARD, 1959, p. 116-118).

A última temática semelhante resume-se em: e) ordem *versus* progresso: ordem temporal subordinada à ordem espiritual, sob tutela do Papa; unidade da fé, do poder; unidade e inviolabilidade da soberania monárquica. A conclusão a que chega Jean Touchard é a de que De Maistre e De Bonald são mais contrarrevolucionários do que tradicionalistas, em razão de não se apegarem tanto às tradições nacionais francesas, como o conservador Burke fazia em relação ao passado, à continuidade, ingleses (TOUCHARD, 1959, p. 118-119).

De Joseph De Maistre a Juan Donoso Cortés

O filósofo Émile M. Cioran, no artigo “*Joseph De Maistre. Ensaio sobre o pensamento reacionário*”, originalmente publicado em 1957, fornece elementos importantes para pensarmos o ideário conservador de fundo tradicionalista e também o contrarrevolucionário (também chamado de reacionário). Dá atenção especial a Joseph De Maistre.

Cioran estabeleceu uma interessante distinção entre o pensamento reacionário e o pensamento revolucionário atribuindo, ao primeiro, um caráter muitas vezes interesseiro, explorador das verdades metafísicas e do íntimo do ser humano com o fim de “revelar o seu terror”. Ao segundo tipo de pensamento, o revolucionário, Cioran reservou a caracterização de “mais generoso, porque mais ingênuo”, distinguindo-se por um princípio de “ruptura da identidade e da monotonia”. Em certo sentido, esse mesmo pensamento *revolucionário*, segundo Cioran, “só idolatra o devir até a instauração da ordem pela qual se debatera”, pois somente o momento pré-revolucionário goza de um estado realmente revolucionário, já que é nele que os partícipes da elaboração da ação revolucionária têm em mente tanto o culto do futuro como o da destruição; projetam, assim, possibilidades que transcendem a história e ultrapassam o seu espaço. Mas esse pensamento revolucionário, no exato instante em que se instaura, “retorna e se confirma a ele e, prolongando o passado, segue sua rotina”. Sem dúvida, isso se deu, segundo Cioran, de forma mais visível na medida em que o pensamento revolucionário se utilizou dos mesmos meios adotados pela *reação* que, por

sinal, haviam sido alvos de sua condenação anterior. Assim, Cioran dá um exemplo desse comportamento dizendo que não havia um só anarquista que não escondia, “no mais fundo de suas revoltas, um reacionário” esperando o momento do caos revolucionário para transformar o ímpeto em autoridade e deixar de resolver os problemas até o momento questionados (CIORAN, 2000, p. 18-31).

Por outro lado, ainda para Cioran, o pensamento *reacionário* e *teocrático*, obviamente diverso do revolucionário, tem sua fundamentação tanto no desprezo como no temor ao homem. Isso ganha substância, segundo ele, sobretudo na ideia de que o homem havia se corrompido demais para “merecer a liberdade” e que, por isso, se utilizava dela “contra si mesmo”. Cioran diz que, para “remediar a sua desgraça”, esse homem reacionário acreditava que era necessário fazer “as leis e as instituições” repousarem “sobre um princípio transcendente, de preferência sobre a autoridade do antigo ‘deus terrível’, sempre pronto para intimidar e desencorajar as revoluções” (CIORAN, 2000, p. 23).

Nesses termos, para Cioran, um dos principais representantes desse pensamento foi Joseph De Maistre, o qual se demonstrou muito mais interessado nos problemas da religião do que nas questões relativas à fé. De Maistre está voltado a pensar a relação entre os homens e Deus a partir de um prisma mais jurídico do que religioso, ou afetivo e confidencial. Por essa razão, De Maistre havia dado maior destaque às leis, de modo a fazer com que a religião em si se transformasse numa “mera argamassa do edifício político”. É dentro dessa lógica que Cioran avalia que De Maistre preferiu atribuir o poder ao Papa e não a Jesus Cristo ou a Deus; prova disso foi a surpresa do próprio Papa à sua obra apologética *Du Pape*. Por outro lado, Cioran demonstra que na correspondência De Maistre exprimiu “seus projetos, suas fraquezas e seus fracassos”, procedendo à atenuação dos “exageros de seus livros” e descansou dos seus “excessos”. Importante destacar que a análise de sua correspondência revelou que ele “era um moderado” e isso fez com que muitos se apressassem em classificá-lo no rol dos liberais, o que não tinha a menor razão de ser (CIORAN, 2000, p. 3-24).

Joseph De Maistre defendeu o poder Papal nos seguintes termos:

Além do mais, o direito de oposição repousando numa cabeça conhecida e única, poderia estar submisso às regras, e exercido com toda prudência; ao contrário, a

resistência interior, ele só pode exercer pelas sugestões, pela multidão, pelo povo, em uma única palavra e, conseqüentemente, pela via única da insurreição. (...) Isso não é tudo: o veto do Papa poderia ser exercido contra todos os soberanos e se adaptaria a todas as constituições e a todos os caracteres nacionais (DE MAISTRE, 1860, p. 144).

O que se verifica em sua obra *Du Pape* é a busca em demonstrar na organização hierárquica da Igreja Católica, na função dada ao Papa como árbitro do poder temporal, os caminhos para a “reorganização” da sociedade, segundo o “significado” da sociedade medieval e a estrutura do regime monárquico. Dizia De Maistre, novamente, a esse respeito:

A autoridade dos Papas foi o poder escolhido e constituído na Idade Média para equilibrar a soberania temporal e torná-la suportável aos homens. (...) E esta só é apenas uma dessas leis gerais do mundo que não queremos observar, e que são, entretanto, de uma evidência incontestável. Todas as nações do universo estão de acordo mais ou menos com a influência do sacerdócio nos negócios políticos (DE MAISTRE, 1860, p. 198).

A questão do “divino” é também relevante para a compreensão do pensamento contrarrevolucionário, com especial atenção em Joseph De Maistre. Para este, a constituição, a soberania, a monarquia hereditária, o papado e a autoridade consolidada são frutos de uma obra divina⁸. As demais questões são expressões da obra humana, portanto, desprezíveis e meros sinais de miserabilidade. A seu ver, a guerra – identificada por ele com a Revolução Francesa – tinha um certo caráter divino, na medida em que representava a expiação, a redenção dos pecados.

Já para o espanhol Juan Donoso Cortés – considerado por Cioran como um “espírito de segunda categoria” –, a guerra tinha também um caráter essencialmente divino, mas no sentido de que sendo obra de Deus, da Providência, só poderia trazer bons frutos, evidentemente, desde que não estivesse sob o domínio do homem (CIORAN, 2000, p. 9-10).

A unidade, a idolatria dos inícios e das origens são temáticas centrais para

⁸ As questões da autoridade e da tradição vão ser apropriadas, no Brasil dos anos 1290 e 1930, primeiramente por Jackson de Figueiredo e, depois, por Alceu Amoroso Lima. As discussões entre esses dois pensadores a respeito desse assunto se dão sobretudo por meio de cartas.

o pensamento conservador de fundo contrarrevolucionário. Nessa visão, a história é produto de uma “identidade desfeita, de uma ruptura inicial, fonte do múltiplo, fonte do mal”; somente pelo desvio do mal e do pecado é que se retornaria à unidade perfeita da era paradisíaca. Em De Maistre, a obsessão pela Unidade⁹ é questão central e se apresenta, em primeiro lugar, sob o aspecto metafísico – uma espécie de triunfo sobre a divisão, o pecado e o mal. Em segundo lugar, apresenta-se sob o prisma histórico – primando pela instauração efetiva do catolicismo sobre “as tentações e os erros modernos”, o que significa dizer “unidade ao nível da eternidade; e unidade ao nível do tempo”. Essa forma de compreensão não abre espaço para o rompimento da ordem estabelecida ou mesmo para inovações, e com isso não percebe, nos dizeres de Cioran, que a “heresia representa a única possibilidade de revigorar as consciências, que ao sacudi-las ela as preserva da letargia em que o conformismo as mergulha e que, se de um lado enfraquece a Igreja, de outro fortalece a religião”. Isso ocorre, na visão de Cioran, pois “só se reza com fervor nas seitas, entre as minorias perseguidas, na obscuridade e no medo, condições indispensáveis para o bom exercício da piedade”. Interessante notar que a filosofia da Restauração exercerá influência sobre pensadores dos mais diversos matizes: De Bonald sobre Balzac, De Maistre sobre Baudelaire, Donoso Cortés sobre o jurista alemão-nazista Carl Schmitt (CIORAN, 2000, p. 15-36 e p. 45).

Para Roberto Romano, os pensadores Louis De Bonald e Joseph De Maistre constituem as raízes de onde derivariam as futuras concepções da política romântica autoritária; seus discursos serviriam de esteio a teóricos que teriam seus pensamentos utilizados com consequências práticas por regimes autoritários e totalitários, no século XX, como foi o caso do jurista alemão Carl Schmitt¹⁰, ligado ao nazismo. Romano vai interpretar a gênese da noção de *comunidade*, difundida no século XIX, demonstrando que a mesma frutificou nas consequências autoritárias do século XX como, por

⁹ No século XX a direita, principalmente aquela em torno da *Action Française* de Charles Maurras, vai se utilizar dessa questão da “unidade” para fundamentar sua defesa do nacionalismo. Isso aconteceu sobretudo onde o autoritarismo e totalitarismo floresceu. Na década de 1930, o filósofo francês Jacques Maritain utiliza essa mesma temática, mas associada ao conceito de pluralidade, agora sob uma forma democrática. No Brasil, Alceu Amoroso Lima também tomou a questão da unidade por um tempo considerável, sobretudo no que concerne à unidade nacional e, nesse sentido, ele esteve em sintonia com o discurso nacionalista do governo Vargas por um tempo significativo.

¹⁰ A este respeito consultar, entre outras, Rodrigues (2005, p. 20-40)

exemplo, em Hitler e Salazar, Mussolini. Segundo ele, o ideário relativo à noção de comunidade surge como uma alternativa contra a sociedade civil burguesa. A prática dessa noção relaciona-se diretamente com as formas de poder pessoal, anteriormente mencionadas, “destruindo até as garantias básicas de sobrevivência livre simbolizadas na Declaração dos Direitos Humanos”. Romano considera que a “relativização absoluta do indivíduo”, a partir de “sua inserção numa comunhão coletiva, assegurada pela propaganda e pelo trabalho dos intelectuais orgânicos” deixava bem evidente os limites “das experiências comunitárias realizadas em larga escala no plano político”, terminando sempre por apagar as diferenças no interior da vida pública “à força do silêncio ou da repressão física direta sobre os oponentes” (ROMANO, 1997, p. 21).

Cabe ainda notar que De Maistre e De Bonald foram também alvos da crítica de Émile Cioran, segundo o qual ambos eram guiados por uma *ilusão*. Ficaram decepcionados ao constatarem que a Restauração não havia conseguido colocar por terra as marcas da Revolução Francesa, o que demonstrava a eles os erros de seus projetos e “equívocos de seus sistemas”. Cioran chama atenção para o fato de que o apego a um passado sem vitalidade, a “formas de vida antiquadas, a causas perdidas ou más” acabou por tornar patéticos os anátemas de um De Maistre e um De Bonald. Em resumo, De Maistre, por exemplo, enquanto esteve ligado a franco-maçonaria ainda guardou certa abertura para o liberalismo, ao passo que, ao se entregar totalmente à Igreja, em oposição à Revolução, “descambou para a intolerância” (CIORAN, 2000, p.28-35).

No caso de Juan Donoso Cortés¹¹, as temáticas dos contrarrevolucionários serão retomadas diante do cenário da Espanha, da primeira metade do século XIX. No final da primeira metade do século XIX, na Espanha, diante do quadro de perda de prestígio da Igreja Católica, do refluxo da Restauração e dos movimentos políticos antirreligiosos e proletários, os temas da ideologia contrarrevolucionária seriam retomados, em grande medida, pelo político católico Juan Donoso Cortés. Ele, descontente com os desdobramentos do regime republicano espanhol, defenderia o reinado do

¹¹ Nasceu em Badajoz (Espanha) em 1808. Em 1820 vai estudar na Universidade de Salamanca e, mais tarde, aprofunda seus conhecimentos de ética, lógica e metafísica. É eleito deputado em 1837, mudando sua orientação ideológica: de liberal para a conservadora. Em 1848 é nomeado membro do conselho real. Seus escritos mais polêmicos foram: *Discurso sobre la Dictadura* (1849) e *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Adversário veemente da Revolução Francesa e de qualquer tipo de revolução, torna-se referência para os teóricos da ditadura. Morreu em 1853.

cristianismo (entenda-se catolicismo) como o “remédio” contra a revolução, a depravação e a desordem humanas. A seu ver, os homens deveriam ser *recivilizados* a partir do *espírito cristão medieval*, já que considerava a Idade Média como o período em que a verdade e a ordem pairavam na sociedade, sob o domínio da Igreja Católica. Mas, se para o estabelecimento da ordem e da segurança na sociedade fosse necessário escolher entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do governo, Donoso não hesitaria em optar pela segunda, por considerá-la “menos pesada”.

Juan Donoso Cortés teve como propósito, na Espanha, demonstrar que a Igreja Católica era o pólo de uma síntese entre a monarquia, a aristocracia e a democracia. Não só para ele, mas também para muitos representantes do pensamento conservador, a Igreja Católica foi adotada como o “modelo comunitário para o controle da sociedade civil”. De fato, levando-se em consideração o panorama geral da Restauração, Donoso Cortés simpatizava com o absolutismo monárquico na Espanha e deduzia que este era o resultado, “de la combinación y la alianza del principio democrático y del principio religioso personificados en el rey, en el sacerdote y en el pueblo, que constituyen una sola institución, compuesta de tres personajes sociales” (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 547).

Outro elemento de extrema importância enfrentado pelos contrarrevolucionários diz respeito à questão da vontade individual do soberano e da vontade geral da coletividade. A harmonia social e uma comunidade igualitária poderiam manter-se com a condição de que as “últimas classes” não oferecessem perigo à ordem política, com suas reivindicações de liberdade¹². Portanto, dizia ele:

Quando soa para os povos a hora fatal das revoluções sociais e políticas; quando os que obedecem se insurgem contra os que mandam; quando este mar furioso a quem chamam multidão... rompe seus diques, açoita as bases dos tronos vacilantes..., quando o poder constituído e limitado desaparece da sociedade... quando soberano e súdito confundem-se num naufrágio comum; quando neste naufrágio perdem-se ou nivelam-se todas as hierarquias não será necessário a onipotência para que se salve a sociedade inteira, abalada até seus alicerces ? (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 389).

¹² A condenação da liberdade feita por Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés vai ser o pilar do ideário de Jackson de Figueiredo e, depois, com Alceu Amoroso Lima até fins dos anos de 1930.

Adotando como justificativa o quadro conturbado em que se encontrava não só a Espanha, mas também a Europa em geral, Cortés admite que a ditadura, “em certas circunstâncias”, era um governo perfeitamente legítimo. Considera-o racional, tanto em teoria como na prática, de modo que, se observássemos a sociedade, argumentava ele: encontraríamos nela “fuerzas invasoras” e “fuerzas resistentes”. Se as primeiras estivessem espalhadas pela sociedade, as segundas também o estariam e, de forma prática, concentradas no Governo pelas autoridades e pelos tribunais. Para reprimir os invasores ou revolucionários, Cortés justifica o uso da força, inclusive com a instalação de um governo ditatorial.

Cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible, de la dictadura (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 307-308).

Há que se ressaltar, evidentemente, que para Cortés não se tratava de optar entre a liberdade e a ditadura, pois “se estivesse entre a liberdade e a ditadura”, dizia ele, “eu optaria pela liberdade”. Tratava-se, sim, de optar entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do Governo. Neste caso ele opta pela ditadura do Governo, “como menos cruel e menos afrontosa” (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 322-323).

Por acreditar que a Igreja Católica estava incumbida do princípio de supremacia e ordenamento sociopolítico – sob comando da Providência Divina –, Donoso Cortés condenava o liberalismo pelo fato de considerar que ele atribuía maior importância às questões econômico-políticas, em detrimento das de ordem religiosa e social.

El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno, que, comparadas con las de orden religioso y social, no tienen importancia ninguna. (...) No hay palabras en ninguno idioma con que encarecer la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 599).

Diante dos fatos, Cortés afirmava também que o socialismo visava nada mais que a destruição das instituições políticas e religiosas e sociais: “el fin

del socialismo es crear una nueva atmosfera social, en que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen” (DONOSO CORTÉS, 1970, p. 612).

Considerações finais

Portanto, os pensadores Edmund Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés serão as vozes de condenação à Revolução Francesa e a seus desdobramentos, sobretudo aqueles relativos à Igreja Católica, à autoridade, à liberdade e à soberania. Cada um desses pensadores faz isso por meio de escritos produzidos diante de uma determinada conjuntura, os quais iriam servir de sustentação à defesa da restauração da monarquia católica, à defesa da autoridade pontifícia, aos privilégios da aristocracia, enfim, aos privilégios da Igreja e, mais tarde, aos interesses de grupos, movimentos e governos avessos à democracia. Tais pensadores criticavam os princípios de liberdade, soberania popular, igualdade, além de, no caso específico de Donoso Cortés, propor a ditadura do Estado para, em casos excepcionais, conter o avanço revolucionário popular.

São pensadores que, em grande medida, fundamentam o ideário político da Igreja Católica de ampliar seu poderio, centralizado, sobre outros países católicos. Política que vai ser conhecida como ultramontanismo (MANOEL, 2004), e primar pela centralização em Roma e pela crítica à ciência, à filosofia e ao mundo moderno, de um modo geral.

Os conceitos e escritos dos pensadores conservadores teriam impacto até no século XX, especialmente entre aqueles que seriam estelios de governos e posições autoritárias. Foi o que se deu na França junto do movimento da *Action Française*, do qual inclusive o filósofo católico Jacques Maritain fez parte até 1926, ano de condenação do movimento pelo Vaticano. O ideário conservador teve efeito prático na Alemanha, principalmente, junto a Carl Schmitt, um dos principais teóricos do nazismo e declarado discípulo de Donoso Cortés. Esse ideário teve ressonâncias também em governos fortes como na Itália de Mussolini e a Espanha de Franco – com perseguição aos comunistas e o apoio de católicos de várias partes do mundo, inclusive no Brasil. As ressonâncias práticas dos escritos de Joseph De Maistre, por exemplo, serão sentidas no Brasil inicialmente pelo intelectual Jackson de Figueiredo e, por meio deste, mais tarde em Alceu Amoroso Lima e uma gama de outros intelectuais aglutinados em torno do seu grupo católico.

Referências bibliográficas

- BOFFA, Massimo. 1989a. “Maistre”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 1989b. “Contra-revolução”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BRUN, Geoffrey. 1964. *La Europa del siglo XIX: 1815-1914*. 2. ed. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica.
- BURKE, Edmund. 1982. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora da UnB.
- CIORAN, Emile M. 2000. *Exercícios de admiração: ensaios e perfis*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DE BONALD, Louis. 1988a. *Législation primitive considérée par la raison*. Paris: Jean-Michel Place.
- _____. 1988b. *Teoria del poder político y religioso*. Madrid: Tecnos.
- DE MAISTRE, Joseph. 1860. *Du pape*. Paris: Charpentier Librairie-Éditeur.
- _____. 1979. *Oeuvres complètes*. Tome I. Genève: Slatkine Reprints.
- DONOSO CORTÉS, Juan. 1970. *Obras completas*. Tomo I. Madrid: BAC.
- FURET, François. 2001. *A Revolução em debate*. Bauru: Edusc.
- GENGEMBRE, Gérard. 1989. “Burke”. In: FURET, François e OZOUF, Mona (orgs.). *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 935-942.
- GODECHOT, Jacques. 1961. *La contre-révolution*. Doctrine et action – 1789-1804. Paris: Presses Universitaires de France.
- HOBBSAWM, Eric J. 1989. *A era das revoluções, 1789-1848*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KINZO, Maria D’Alva Gil. 2000. “Burke: a continuidade contra a ruptura”. In: WEFFORT, Francisco (org.). *Os clássicos da política*. 10. ed. v. 2. São Paulo: Ática, p. 13-45.
- MANENT, Pierre. s/d. “Joseph de Maistre 1753-1821”. In: CHÂTELET, François et al (coords.) *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.733-739.
- MANIN, Bernard. s/d. “Donald, Louis de –1754-1840”. In: CHÂTELET, François et al (coords.) *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.161-168.
- MANOEL, Ivan A. 2004. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem.

- RÉMOND, René. 1986. *O Antigo Regime e a Revolução. 1750-1815*. 2. ed. São Paulo: Cultrix.
- _____. 1997. *O século XIX. 1815-1914*. 7. ed. São Paulo: Cultrix.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. 2005. "Apontamentos sobre o pensamento de Carl Schmitt: um intelectual nazista". *SAECULUM* (UFPB), João Pessoa, v. 12, p. 20- 40.
- _____. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946*. Tese de doutorado. São Paulo: FCLA, Universidade Estadual Paulista.
- ROMANO, Roberto. 1997. *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. 2. ed. São Paulo: Unesp.
- TALMON, Jacob Leib. 1967. *Romantismo e revolta. Europa: 1815-1848*. Lisboa: Verbo, p. 25-26.
- TOUCHARD, Jean. 1959. *História das idéias políticas*. v. 5. Paris: Presses Universitaires de France.

Resumo

Este artigo tem por objetivo estudar, em linhas gerais, os principais elementos que formam o ideário dos pensadores que se posicionaram contrários à Revolução Francesa, considerados conservadores (tradicionalistas ou contrarrevolucionários), Edmund Burke, Louis De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés. Autores como Eric Hobsbawm, François Furet, René Rémond, Godechot, Emile Cioran, entre outros, formam a base teórico-histórica em torno da qual este texto foi produzido.

Palavras-chave: conservador; tradição; contrarrevolução; Igreja; intelectuais.

Abstract

The purpose of the article is to study in broad lines the main elements forming the set of ideas expressed by thinkers, considered conservative (traditionalist or counter-revolutionary), who opposed the French Revolution: Edmund Burke, Louis De Bonald, Joseph De Maistre, and Juan Donoso Cortés. Authors like Eric Hobsbawm, François Furet, René Rémond, Godechot, Émile Cioran, among others, provide the theoretical-historigraphical basis around which this text has been produced.

Key words: conservative; tradition; counter-revolution; Church; intellectuals.

Recebido em maio de 2009

Aprovado em junho de 2009