

“HÁ LIMITE PARA TODAS AS COISAS”: ANTIRREFORMA E CONSERVADORISMO NA ASSEMBLEIA GERAL DE 1881

"THERE IS LIMIT FOR ALL THINGS": ANTI-REFORM AND CONSERVATISM AT THE GENERAL ASSEMBLY OF 1881

Alexandra do Nascimento Aguiar¹

Doutora em História

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

alexaaguiar13@gmail.com

Resumo: O artigo se propõe a refletir sobre os fundamentos do pensamento conservador a partir da análise de fragmentos de obras de Edmund Burke, Joseph de Maistre e Juan Donoso Cortés. Na presente proposta o conservadorismo é compreendido como elemento de coesão na política partidária, tendo como objeto a Assembleia Geral de 1881, a primeira composta sob a reforma eleitoral que introduziu o voto direto no país. Perseguimos a hipótese de que as ideias conservadoras predominaram nos discursos parlamentares dessa legislatura (1881-1884) e orientaram as condutas em votações e alianças entre os partidos imperiais.

Palavras-chave: Conservadorismo, partidos políticos, reformas, Lei Saraiva, Câmara dos Deputados.

Abstract: The article proposes to reflect on the foundations of conservative thinking from the analysis of fragments of works by Edmund Burke, Joseph de Maistre and Juan Donoso Cortés. In the present proposal conservatism is understood as an element of cohesion in party politics, having as object the General Assembly of 1881, the first composed under the electoral reform that introduced the direct vote in the country. We hypothesized that conservative ideas predominated in the parliamentary discourses of this legislature (1881-1884) and guided the conduct in polls and alliances between the imperial parties.

Keywords: Conservatism, political parties, reforms, Lei Saraiva, Chamber of Deputies.

Texto recebido em: 17/02/2019

Texto aprovado em: 25/05/2019

¹ Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0935815636030584>; ID ORCID: 0000-0003-0402-7473.

No decorrer dos três anos da Assembleia Geral de 1881, a primeira legislatura (1881-1884) por voto direto no Brasil, deputados do Partido Conservador, na oposição, atribuíam ao Partido Liberal, na situação, posicionamento semelhante ao dos conservadores, não apenas pela reticência de parte dos liberais sobre a realização do próprio programa, também pela convergência sobre o modo gradual ou moderado de executar determinadas reformas. Cabe lembrar que o Partido Liberal esteve dez anos ausente ou como minoria² e retornou eleito para assumir o governo em 1878. Até então a imagem dos liberais foi associada à radicalização devido às revoltas promovidas nos anos 1840 e à defesa de ideias progressistas, assim classificadas em oposição à estrutura política do Império sustentada pelos conservadores.

Nos anos 1880, o programa do Partido Liberal seria considerado radical, até para uma parcela dos próprios correligionários, e aqueles que ainda o tomavam como bandeira seriam classificados como “partidários” pelo Partido Conservador. Ser “partidário” significava que as causas representadas pelo Partido Liberal, descentralização político-administrativa, judiciário autônomo e extinção da escravidão, sobrepunham-se às demandas econômicas e sociais do país e, sobretudo, não sendo exequíveis, tinham o propósito apenas de agradar a opinião pública.

Ainda no início de 1882 a Câmara dos Deputados começou a dar indícios de que a Lei Saraiva³ não proporcionou a renovação política no Parlamento, como decantada pelos seus propagandistas. Desde o início a imprensa demonstrou descrença, considerando que a extinção da escravidão, parte do programa do Partido Liberal de 1869, estava ausente da Fala do Trono que abriu a legislatura, ausência somada à indicação de Martinho Alvares da Silva Campos (PL-MG)⁴ para a Presidência do Conselho, político francamente antiabolicionista.

Nesse quadro político, deputados do Partido Liberal defendiam menos apego às ideias programáticas quando se tratava de temas como a extinção da escravidão, a descentralização ou o casamento civil. Diante da estagnação do governo Martinho Campos, refratário às

² O Partido Liberal não concorreu para a legislatura de 1869-1872 e foi derrotado nas eleições seguintes, 1872-1875 e 1875-1878.

³ Decreto 3051 de 09 de janeiro de 1881 que instituiu o voto direto no Brasil. A reforma eleitoral era prioridade no programa do Partido Liberal lançado em 1869, e sua aprovação foi conduzida pelo Presidente do Conselho José Antônio Saraiva (1880-1882). A extinção da eleição em dois graus teve como propósito “moralizar” o processo eleitoral, excluindo os votantes, a base do eleitorado, acreditava-se na eliminação das fraudes e da violência. A partir da seleção pelos critérios da comprovação de renda e da alfabetização houve redução do eleitorado de cerca de 10% para 1% da população, com destaque pela exigência de saber ler.

⁴ Ao longo do artigo a filiação partidária dos deputados será indicada como PC para Partido Conservador e PL para Partido Liberal, seguida da sigla da província que o elegeu.

reformas do próprio partido, alguns deputados atribuíam essa ausência de iniciativa como troca por apoio dos conservadores. Antônio Eleutério de Camargo (PL-RS) questionava por que seus correligionários não levavam a efeito as reformas pelas quais haviam lutado por mais de uma década, e que ele considerava “compromissos do partido”:

Por mais que me custe contrariar a política do ministério, onde, aliás, vejo amigos que sinceramente preso; [...] devo dizer, mesmo porque há uma coisa que a amizade não pode exigir: o sacrifício de uma convicção sincera, referente ao bem da pátria e da liberdade; não posso resignar-me, não posso aceitar o programa do gabinete não realizar reformas pregadas pelo Partido Liberal. [...] Senhores, o governo está entre duas correntes: ali daquele lado (apontando para a bancada conservadora), uma retrógrada, que não quer as nossas reformas, que as considera perigosas aventuras, na frase do ilustre representante do Rio de Janeiro, o qual por isso mesmo apoia a política do ilustre Sr. Presidente do conselho; notai bem...

O Sr. Pereira da Silva (PC-RJ): – não apoiado

O Sr. Camargo: – ...não quer reformas...

O Sr. Pereira da Silva (PC-RJ): – não apoia a política. (Há outros apartes.)

O Sr. Presidente [da Câmara]: – Atenção!

Sr. Camargo: – Aqui deste lado está a corrente liberal, que quer marchar, que quer as reformas que compreende que a resistência...

O Sr. Ratisbona (PL-CE): – *est modus in rebus*. (Anais da Câmara dos Deputados, 23 de março de 1882).

Leandro de Chaves Mello Ratisbona (PL-CE) se valeu de uma citação – “Há limite para todas as coisas”⁵ – para indicar ao colega que havia excesso reformista em levar adiante o programa do Partido Liberal naquele momento. O aparte de Ratisbona foi a abertura para que outros correligionários se voltassem contra Antônio Camargo. Os deputados liberais argumentavam que o partido havia realizado uma reforma política de peso, a eleição direta, portanto, seria lógico esperar seus frutos para prosseguir com novas investidas:

O Sr. Bezerra Cavalcanti (PL-RN): – mas não se anda sempre às carreiras; é preciso descansar para correr de novo. Acabamos de fazer uma grande reforma. [...] É preciso tomar pé para tratar de outras. [...] O partido quer reformas e o governo também as quer. Ainda não ouvi liberal nenhum dizer que não quer reformas, apenas não as quer de afogadilho. [...]

Sr. Camargo: – mas, senhores, dizia eu: ali daquele lado, a opinião retrógrada (não apoiado), que não quer as nossas reformas e está no seu direito. (Apartes) Não se aflijam, VV. EExs.

O Sr. Pereira da Silva (PC-RJ): – não nos afligimos, não.

Sr. Camargo: – ...retrógrada, digo, em relação as nossas ideias, não quanto ao modo de entender e resolver os graves problemas políticos e sociais do país. Pela minha

⁵ Trata-se de uma citação latina que significa “há limite para todas as coisas”, de autoria do poeta Horácio, Sátiras, I, I.

parte, senhores, confesso que as minhas ideias são as mais adiantadas, que prefiro desaparecer da cena política a sacrificar as doutrinas que constituem nosso programa político, porque amo sobretudo a pátria e a liberdade.

O Sr. Ildefonso de Araújo (PL-BA): – nem sempre se faz o que se quer; faz-se aquilo que se pode (Anais da Câmara dos Deputados, 23 de março de 1882).

O deputado Camargo admitia como única convergência entre os dois partidos a via institucional para colocar as respectivas orientações políticas em prática, no entanto, as ideias eram a essência que os tornavam antagonistas e que estavam sendo diluídas pelo governo de Martinho Campo:

Sr. Camargo: – O poder, senhores, é uma cousa efêmera, tão passageira que não vale o sacrifício dos grandes princípios. Porém, se o governo tem o apoio político daquele lado não pode ter o nosso (apartes), e então direi mais aos nobres que a política é uma lei geral, vai desde a administração até aos mais adiantados problemas da política (Há diversos apartes). Ainda ontem dali (apontando para a bancada conservadora) o meu talentoso comprovinciano, o sr. Ferreira Viana, nos entusiasmos da sua eloquência disse: “o nobre presidente do Conselho é mais conservador do que eu.” [...]

Sr. Camargo: – Que pungente ironia atirada à Câmara liberal! (Trocam-se muitos apartes. O Sr. Presidente [da Câmara] reclama atenção) (Anais da Câmara dos Deputados, 23 de março de 1882).

O antirreformismo do Presidente do Conselho, Martinho Campos, e suas respostas evasivas sobre o programa eram incômodos aos correligionários e também serviam de munição para o Partido Conservador. Ao mesmo tempo, a política de Campos atraía a cooperação da oposição conservadora que associava o desejo por reformas ao passado de instabilidades das Regências. Período lembrado de forma negativa pelos próprios liberais como de “exaltações”, evidenciado no discurso de Henrique Francisco de Ávila (PL-RS):

Por agora direi somente que o Partido Liberal está regenerado. Já renunciou a todas às exaltações, às tendências mais teóricas do que práticas e a essa confusão de programa de governo e programa de partido, para a qual nos querem arrastar os nobres partidos da minoria. É mais prática, mais positiva, a sua política atualmente. Já se convenceu, por experiência, de que só sendo uma dupla força de estabilidade e de progresso, pode ser uma garantia segura de paz em nossa pátria, e um poder capaz de imprimir realidade prática nos princípios democráticos das nossas instituições, criando, ao lado das reformas do seu programa, aquelas instituições de autoridade e conservação, que vêm a ser como que freio para a demasiada rapidez de uma locomotora, e o contrapeso para a demasiada mobilidade da democracia.

Sr. Andrade Figueira: – Isso é conservador. (Anais da Câmara dos Deputados, 21 de março de 1882).

Henrique d’Ávila deixa claro que o reformismo dos liberais seria dentro de uma ordem conservadora que demandava reforçar instituições políticas e sociais de “autoridade e

conservação”, para controlar as mudanças abruptas e a “demasiada mobilidade da democracia”, com sua larga abrangência social e instabilidade. Com esse discurso, Ávila declara a linha conservadora como a orientação do Partido Liberal daquele momento; a fala foi aproveitada por Domingos de Andrade Figueira (PC-RJ) que provocou a situação liberal apontando a identificação ideológica com seu próprio partido.

A frase “isso é conservador” nos conduz à indagação sobre como o conservadorismo predominou nessa legislatura e sobre as configurações básicas que o plasmaram como ideologia. Romero aponta que o poder político pode ser transferido “de uma mão para outra” sem alterar seu primeiro sentido. Apenas as trocas de partido não são suficientes para modificar as estruturas, identificadas pelo autor como “os estratos mais estáveis e profundos” e que consistem em “sistemas de vínculos e normas que, em aspecto distinto, regem as relações recíprocas dos membros das sociedades”. Seus princípios seriam percebidos como crenças e acima de questionamentos por grupos unidos pela tradição, interesses econômicos e “um modo congênito de vida”. Estes sentiriam certas mudanças como ameaças por se acreditarem “herdeiros históricos e mandatários” dos fundadores dessa estrutura e por isso em constante alerta por sua preservação (ROMERO, 1986, p. 3).

Tendo em vista que “ser conservador” era lançado como acusação contra o Partido Liberal e seus deputados identificados às bandeiras progressistas na Assembleia Geral de 1881, procura-se, a partir de agora, ressaltar elementos básicos que definem o conservadorismo. Nisbet indica alguns expoentes no pensamento conservador, além do próprio Edmund Burke na Inglaterra, precursor e principal referência por seu *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790). Na França, epicentro da crise que deu ensejo à ideologia conservadora, Joseph de Maistre, Louis Bonald, Hugues Felicité de Lamennais e François Chateaubriand pertenciam ou transitavam entre a aristocracia católica, marginalizada do poder e desapropriada pela Revolução de 1789. Na Alemanha o conservadorismo se difundiu através de estudos sobre Direito, destacando Justus Möser, Adam Müller, Friedrich Carl Von Savigny e Georg W. Friedrich Hegel. Burke também conquistou adeptos na Suíça (Johannes von Müller e Karl Ludwig von Haller) e na Espanha (Jaime Luciano Balmes e Juan Donoso y Cortés) (NISBET, 1978, p. 122). Possuíam em comum a exaltação às instituições tradicionais – família, religião, tradições inerentes à comunidade regional – e o repúdio à igualdade e à soberania popular, percebidas como ameaças à sua própria classe social e a tudo que simbolizava.

Diante das limitações que qualquer pesquisa impõe, tomo apenas as obras de Burke, Maistre e Cortés como modelos, sublinhando as concepções dos três autores sobre propriedade, liberdade e ordem social como alguns dos fundamentos conservadores. Mannheim define o conservadorismo como um “estilo de pensamento”, produto de um determinado “modo de vida” e experiência de um grupo social. Segundo ele: “a chave para a compreensão das mudanças nas ideias deve ser encontrada nas circunstâncias sociais em mudança, principalmente no destino dos grupos ou classes sociais que são os portadores desses estilos de pensamento”. Antes de o conservadorismo ser compreendido como ideologia, reunindo referências e seguidores em defesa de um projeto político, pode-se pensar que ele se desenvolveu a partir de um sentimento coletivo de sobrevivência social em oposição ao racionalismo que marcaria o mundo a partir da segunda metade do século XVIII (MANNHEIM, 1987, p. 9).

Tal sentimento de sobrevivência se manifestou primeiro através de Edmund Burke e suas *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790), obra escrita como denúncia contra o radicalismo político e a desestruturação da sociedade tradicional que ameaçavam a Europa sob a influência da Revolução Francesa. Burke ressalta a família, a religião e o sentido simbólico da propriedade como estruturas em risco pela emergência do individualismo e das multidões anônimas como agentes políticos. Joseph de Maistre, autor de *Considerações sobre a França* (1797), vivenciou a convulsão da Revolução e traz como reflexão a liberdade e a desobediência como ameaças à sobrevivência das instituições. Juan Donoso y Cortés, através de *Ensaio sobre o Catolicismo, o liberalismo e o socialismo* (1851), enfatiza a ausência de coesão e a desestabilização da ordem social resultantes das contradições do discurso liberal e da emergência do socialismo.

Propriedade, liberdade e ordem social: Burke, Maistre e Cortés

Considerada obra precursora do pensamento conservador, em *Reflexões sobre a Revolução em França*, Edmund Burke analisou o quadro inicial de acontecimentos da Revolução Francesa, ressaltando a instabilidade política e a desordem social como resultados das ações intempestivas dos homens, (des)orientados pelas paixões em nome do poder ou da liberdade.

A obra foi escrita como resposta ao sermão *Um discurso sobre o Amor de nosso País*, escrito por Richard Price, que comparava a Assembleia Nacional Constituinte da França à Revolução Gloriosa (1688). Burke contestava as semelhanças com a revolução que depôs Jaime II, pois esta buscou reconquistar a estabilidade e não “ser um berçário de futuras revoluções”. Significou a luta dos ingleses para recuperar direitos que lhes foram retirados e a retomada da ordem política, compreendida como preservação da liberdade, da sucessão monárquica e do direito de propriedade. A ideia de “propriedade” abrangia as tradições e o patrimônio do povo inglês, a perpetuação da sociedade (HIMMELFARB, 2011, p. 114-115).

Para Burke, a solidez da Inglaterra devia-se à relação entre as instituições e os segmentos sociais, relação esta fundamentada por princípios e pelo bom desempenho de cada parte, “impostos produtivos, comércio florescente, Constituição livre, monarquia poderosa, exército disciplinado, clero reformado, nobreza menos orgulhosa e mais digna e burguesia liberal imitando esta nobreza [...] povo laborioso e obediente”. Segundo ele, a opção do povo francês pela subversão impediu o país de ter a mesma trajetória inglesa bem sucedida (BURKE, 1982, p. 72).

Ele discordava da interpretação de Price sobre o direito à deposição do rei e ao estabelecimento de um novo governante escolhido pelo povo como pontos convergentes entre as revoluções na Inglaterra e na França. Burke refutava qualquer inclinação à democracia na revolução inglesa, pois nesta a desconfiança do Parlamento inglês contra Jaime II foi a causa, “um título duvidoso de sucessão seria muito semelhante a uma eleição, que destruiria completamente a unidade, a paz e a tranquilidade”. Burke condenava a banalização da deposição de um governante, que avaliava como medida extrema e sinônimo de instabilidade, justificável apenas em caso de ameaça à nação. Assim, ele reafirmava a necessidade da consolidação política através da confiança nas monarquias e nas instituições, pois nenhum governo conseguiria se manter “se fosse possível derrubá-lo por algo tão elástico e tão mal definido quanto a opinião que se pode ter a respeito de sua indignidade”. Ele também reprovava o desprezo do governo revolucionário francês pelas tradições, ao passo que a Revolução Gloriosa foi embasada em leis existentes e as reformas posteriores foram norteadas pelo conjunto de costumes e crenças de seu povo, “tivemos o cuidado para não enxertar nenhuma muda estranha à natureza da árvore primitiva” (BURKE, 1982, p. 67).

Em suas impressões sobre os acontecimentos na França, Burke repudiou a opção pela revolução como meio banal de promover mudanças, pois, segundo ele, os franceses preferiram demolir as estruturas existentes, trocando-as por teorias, abstrações, “ilusórias plausibilidades dos políticos morais” (HIMMELFARB, 2011, p. 115). Liberdade e governo não eram conceitos portadores de uma natureza boa em essência porque dependiam dos sujeitos que os manipulavam e dos interesses que representavam:

São as circunstâncias que [...] dão a todo princípio político sua cor própria ou seu efeito particular. São as circunstâncias que fazem os sistemas políticos bons ou nocivos à humanidade. Falando-se em abstrato, o governo assim como a liberdade, é bom; no entanto há dez anos teria eu podido, em sã consciência, felicitar a França por possuir um governo (pois ela tinha um) sem ter, de antemão, inquirido o que era este governo e de que maneira ele funcionava? Posso hoje felicitar a nação pela liberdade? (BURKE, 1982, p. 50).

Burke via a liberdade aclamada pela Revolução Francesa como insensatez comparável à dos loucos e dos marginais que se tornaram livres a despeito da própria segurança e do direito legítimo. Os homens que tomaram o governo na França em nome dessa liberdade compunham uma massa anônima e sem propósitos definidos, saída de alguma sociedade política efêmera, cujos méritos e trajetórias eram desconhecidos para exercer tal papel: “quantos são, quem são, que valor suas opiniões tiram de seus talentos, de seu conhecimento, de suas experiências, de sua influência e de sua autoridade no Estado” (BURKE, 1982, p. 50).

Burke condenava a liberdade exaltada pelo discurso revolucionário, que não compatibilizava com instituições e não possuía limites legais, morais e religiosos. Essa liberdade era nociva porque se somava à inexperiência nos assuntos de Estado, evidenciando a distância entre o discurso de oposição e o exercício de governar. Neste caso, a luta pela liberdade havia sido apropriada como bandeira por um grupo que apenas almejava o poder:

Quando os homens agem em corpo, a liberdade chama-se poder. Antes de se pronunciarem, pessoas esclarecidas gostarão de conhecer o uso que é feito do poder, sobretudo quando se trata de algo tão delicado quanto um novo poder confiado a novos depositários que conhecem pouco ou nada dos princípios, das características e das disposições do poder, e em circunstâncias nas quais os indivíduos que mais se agitam talvez não sejam os mais capazes de ação (BURKE, 1982, p. 51).

Burke foi o primeiro a perceber que a Revolução Francesa não ficaria restrita ao país, desmantelaria governos e hierarquias na Europa. Sua preocupação, portanto, era com essa influência sobre a Inglaterra: “se bem que a situação de seu país não me deixe insensível, é a paz de minha pátria que está no centro de minhas preocupações” (BURKE, 1982, p. 51-52).

Reflexões sobre a Revolução em França se coloca como denúncia sobre a Revolução de 1789 como expressão política de uma nova moral imprevisível, porque marcada pela ascensão do homem comum acima das instituições, da vontade do indivíduo que não se orientava pelo “espírito de cavalheirismo” e pelo “espírito da religião”. Princípios que haviam sido desprezados para dar lugar à sociedade contemporânea, pautada pelo “comércio e a indústria, os deuses de nossos políticos econômicos”. Burke ressaltava os valores tradicionais ameaçados pela Revolução Francesa, no entanto, a sociedade inglesa já tinha no liberalismo um de seus “deuses”, este assentado sobre a associação entre o mérito e a propriedade como demarcação de direitos e de acesso à participação nos negócios de Estado.

Como membro do Partido Whig – partido que reunia as aristocracias administrativa e proprietária fundiária e a mercantil –, Burke partilhava da convicção de que o comércio trazia refinamento à sociedade, ao contrário da economia agrária, isolada e que concentrava o segmento dependente de armas e terras e menos desenvolvido na política, referindo-se aos Tories, partido adversário. Pocock sublinha que o refinamento, para Burke, significava aprimorar a sociedade, algo possível através das relações de troca que embasavam as atividades comerciais e obrigavam os indivíduos a observar suas maneiras e reprimir os sentimentos exacerbados (POCOCK, 2003, p. 252).

Himmelfarb chamou a atenção para as duas faces concomitantes de Burke, conservador e liberal, afastando a ideia de que as duas ideologias tenham fronteiras rigidamente demarcadas e sejam opostas. Assim, a autora destaca a admiração de Burke por Adam Smith e o insere no iluminismo inglês ao lado deste, a partir dos escritos de Burke, o próprio *Reflexões sobre a Revolução na França* e também *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias acerca do sublime e do belo* (1759). Segundo Himmelfarb, Burke contestava o domínio da razão antes da eclosão da Revolução Francesa e reafirmava, através de seus escritos, a presença de uma natureza comum anterior ao racionalismo: “os sentidos e a imaginação fascinam a alma antes que o entendimento esteja pronto, seja para juntar-se a eles, seja para lhes fazer oposição” (HIMMERLFARB, 2011, p. 104).

Como admirador das teorias econômicas de Smith, Burke criticava a imposição de regras ao comércio como forma de ampliar a liberdade de mercado, que ele também compreendia como a base para o desenvolvimento econômico e social. Assim, ele foi contrário ao projeto de lei que previa a regulamentação salarial pelo Estado por considerar que não cabia

a este “interferir na subsistência do povo”, medida que considerava autoritária por restringir a autonomia do mercado. Himmelfarb interpreta a justificativa a seguir como uma evidência de Burke como seguidor da “mão invisível” de Adam Smith: “benigno e sábio distribuidor de todas as coisas, que obriga os homens, queiram eles ou não, a perseguirem seus próprios interesses, a conectarem o bem geral ao próprio sucesso individual” (HIMMERLFARB, 2011, p. 100). Na visão do político, os governos tinham o papel de garantir o direito de propriedade, mesmo contra aqueles que propugnavam pelo fim das desigualdades, pois estes que reivindicavam pela distribuição nunca a fariam de forma equânime:

Não se obtém o mesmo efeito dividindo-se pelo curso natural das coisas, uma propriedade de mesmo tamanho entre muitos, haja vista seu poder defensivo se enfraquece enquanto se difunde. Nessa difusão, a porção que cabe a cada homem é menor que aquela que, na impetuosidade de seus desejos, ele espera obter através da dissipação das acumulações dos outros. A pilhagem dos bens de uns poucos resultaria em uma parte inconcebivelmente pequena a ser distribuída entre os muitos. Os muitos, porém, não são capazes de fazer esse cálculo; e aqueles que os conduzem à pilhagem nunca pretenderam realizar a distribuição (BURKE, 1982, p. 83).

Burke não concebia o Estado como contrato estabelecido entre partes para atingir uma finalidade. O Estado era um organismo composto pelo conjunto de conhecimentos acumulados pela humanidade e reanimado através do constante encadeamento entre o passado, o presente e o futuro feito pelo homem para sua própria preservação:

Deve-se pôr o Estado em pé de igualdade com uma associação para o comércio de pimenta, do café, do algodão, do fumo ou de qualquer outra mercadoria pouco relevante? Uma sociedade que persegue um interesse transitório, podendo ser dissolvida de acordo com desejo das partes? Certamente, não; é com respeito que se deve considera-lo, porque ele não é realmente uma associação com vistas a assegurar a grosseira existência animal de uma natureza efêmera e perecível. O Estado é uma associação que leva conta toda a ciência; toda a arte toda a perfeição; e como os fins de tal associação não são obtidos em muitas gerações, o Estado torna-se uma associação não só entre os vivos, mas entre os que estão mortos e os que irão nascer (BURKE, 1982, p. 116).

Seu conceito de propriedade não se definia como valor de mercado, significava a imortalização dos antepassados, da família, dos valores simbólicos implícitos no patrimônio material e no entrelaçamento das histórias dessas famílias com a história do país.

O poder de perpetuar nossa propriedade em nossas famílias é um dos elementos mais valiosos e interessantes, que tende, sobretudo, à perpetuação da própria sociedade... [...] Os possuidores de riqueza de família e da distinção que acompanha a posse hereditária (na qualidade de principais interessados) naturalmente garantem essa transmissão. Aqui, a Câmara dos Lords é formada a partir deste princípio. Compõe-se inteiramente de bens e de distinções hereditários. [...] A Câmara dos Comuns

também. [...] Deixe os proprietários serem o que quiserem – e a chance é de que estarão entre os melhores. [...] Não é ilógico nem injusto, nem impolítico conceder certa preeminência decente e bem regulamentada e alguma preferência (não digo privilégio exclusivo) ao nascimento (BURKE, 1982, p. 83).

A propriedade, nessa concepção, significava a transmissão da trajetória das famílias entre as gerações e que se percebiam como protagonistas na história de seu país como comunidades portadoras de mérito e virtude. Ao contrário dos “mecânicos de Paris”, segmentos sem tradição que protagonizavam a Revolução na França e se perdiam na “luxúria” ou no desregramento dos sentimentos. Esses não enxergavam a propriedade além do bem material porque desde sua origem nunca estiveram a ela ligados. Portanto, com esse grupo à frente da Revolução na França, “a propriedade não a governa. Logo, a propriedade será destruída e a liberdade racional deixa de existir” (BURKE, 1982, p. 83).

Burke concebia os homens como desiguais por natureza, desigualdade refletida na capacidade desenvolvida por cada um, dessa forma, a liberdade e o direito estavam condicionados às habilidades e à contribuição do indivíduo na sociedade: “todos os homens têm direitos iguais, mas não às mesmas coisas” (BURKE, 1982, p. 88). Ele excluía a participação política como direito, pois embora não considerasse os títulos, o nome e o sangue como únicos requisitos para assumir o poder, esses simbolizavam a “virtude e a sabedoria” necessárias para governar (HIMMELFARB, 2011, p. 116). O governo era um exercício que implicava “atender às necessidades humanas”, reprimir as paixões, conceder ou delimitar a liberdade, com base nas necessidades concretas da sociedade:

O Estado deve possuir reservas para suas forças e remédios para seus males. De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em encontrar o método pelo qual se deve fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação, aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica (BURKE, 1982, p. 89).

Burke percebia a Revolução Francesa como um alerta sobre o progressivo enfraquecimento do conjunto de relações – familiares, religiosas, fundiárias e corporativas – que havia orientado e moldado a sociedade até então. Observava-se a metamorfose social concomitante à industrialização, como fenômeno caracterizado pela crescente impessoalização, pela intensificação de movimentos em direção à soberania popular e pelo desprezo aos fundamentos tradicionais (NISBET, 1978, p. 120).

Assim como Burke, Joseph de Maistre foi contemporâneo à Revolução Francesa, porém ele vivenciou seu desenrolar e teve sua vida alterada por ela diretamente. Mesmo exercendo um cargo no Tribunal de Justiça no Antigo Regime, foi um dos entusiastas da convocação dos Estados Gerais porque via a necessidade de reformar o Estado a partir de sua atuação em diferentes esferas da administração pública. Contudo, quando o radicalismo pontuou os discursos da Assembleia Nacional e tomou as ruas como expressão da população, Maistre passou a fazer oposição à nova situação política da França (SOARES, 2009).

Maistre nasceu em Saboia (província do reino Piemonte-Sardenha), era de ascendência burguesa, proveniente do comércio de tecidos, herdara o título de nobreza de seu pai, conde François-Xavier Maistre, e ele próprio foi agraciado em caráter hereditário, em 1778. Embora ele tivesse prerrogativas de Segundo Estado, criticava os direitos da nobreza feudal sobre a terra e sua apropriação de cargos públicos. Como homem letrado, teve contato com obras da ilustração, foi favorável às reivindicações das colônias inglesas da América do Norte e via o Parlamento inglês como modelo, defendendo a necessidade do fortalecimento das instituições intermediárias contra o absolutismo. Sobre isso, Maistre redigiu um panfleto – *Memórias sobre o Parlamento* – em que analisava que a Inglaterra aceitou o Terceiro Estado no Parlamento para limitar os poderes da monarquia, enquanto a França centralizou o poder no rei para limitar a “tirania dos barões feudais” (SOARES, 2009, p. 37).

O entusiasmo de Maistre com os Estados Gerais arrefeceu quando ele percebeu que transitavam da reivindicação por reforma para a ruptura em nome da igualdade e com tendência popular, encabeçada pela Assembleia Nacional e manifesta na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (1789). A violência contra a nobreza e os eventos de outubro contra a família real confirmaram os temores de Maistre e intensificaram sua aversão e, em 1792, ele optou pelo exílio em repúdio à invasão de Saboia pelas tropas revolucionárias francesas naquele ano (SOARES, 2009, p. 46).

Em 1797, Maistre publicou *Considerações sobre a França*, escrito sob o panorama político de retorno da alta burguesia ao poder através do golpe Termidoriano que derrubou o regime jacobino. O controle do Estado, então, passaria a ser disputado por interesses antagônicos: pelo grupo radical deposto (Jacobinos), pelos monarquistas, sobreviventes na administração e que haviam se firmado diante da impopularidade do Diretório, e pela burguesia moderada à frente do governo naquele momento (SOARES, 2009, p. 59).

Educado dentro dos preceitos da Igreja Católica, especialmente influenciado pela ordem Jesuíta, Maistre se voltou contra o desprezo da Revolução Francesa pelo cristianismo e a tentativa de reduzir seu papel na sociedade. *Considerações sobre a França* traz referências que remetem às imagens bíblicas, ressaltando o catolicismo como elemento essencial em sua concepção sobre o mundo e, especificamente, no significado que atribuiu à Revolução Francesa.

Maistre assistiu aos acontecimentos da República jacobina como se olhasse um desastre de grandes proporções promovido pelas ações humanas: “o que há de mais admirável na ordem universal das coisas, é a ação dos seres livres sob a mão divina”. O livre arbítrio dos homens foi responsável por “perturbar os planos gerais”⁶ (MAISTRE, 2009, p. 170) através da Revolução. Assim como no livro do Gênesis, a opção do homem pela desobediência aos desígnios divinos o levou à liberdade em oposição à proteção e a necessidade de lutar pela sobrevivência. Na visão de Maistre, o homem da Revolução Francesa (assim como Adão representando todos os homens) se condenou ao desvairamento quando olhou o mundo com os próprios olhos e o viu diferente daquele formado segundo os preceitos da realeza (ou Deus): “Em uma palavra, o homem não pode imitar o Criador, senão colocando-se em relação com ele. Insensatos que somos! Se quisermos que um espelho reflita a imagem do sol, voltariamos sua face para a terra?”. Os laços que ligavam os homens ao Ser Supremo foram quebrados quando aqueles optaram por reordenar a sociedade segundo suas paixões e da qual a Revolução Francesa era a manifestação com vida própria: “conduz os homens mais do que é conduzida por eles” (MAISTRE, 2009, p. 173).

Para ele, o Criador estabelece uma posição para os homens na sociedade desde o nascimento e cuja ação é livre desde que dentro desses limites. A harmonia resulta de que cada um desempenhe seu papel em consonância com as fronteiras sociais, o que ele procura demonstrar recorrendo à imagem das engrenagens do relógio, em que a relação entre as peças produz o funcionamento do todo (MAISTRE, 2009, p. 170).

O radicalismo revolucionário evidenciado com a condenação de Luís XVI catalisou a aversão da nobreza e dos defensores das tradições, como Maistre, que classificou o ato como “um crime nacional de uma insurreição antirreligiosa e antissocial coroada por um regicídio”.

⁶ A tradução da obra *Considerações sobre a França* aqui analisada é encontrada como anexo em: SOARES, José Miguel Nanni. *Considérations sur la France de Joseph de Maistre: revisão (historiográfica) e tradução*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo, 2009.

A tentativa de sobrepor a Revolução ao catolicismo, descristianizando a França – através de desapropriações da Igreja, perseguições ao clero e desprezo às cerimônias religiosas (LEFEBVRE, 1966, p. 327) – era seu aspecto mais reprovável. Pois, segundo ele, a Igreja Católica criava o elo entre os homens e, assim, preservava-se o “tecido social”; esse entrelaçamento de grupos e instituições concebido como sociedade (MAISTRE, 2009, p. 188):

Seria uma coisa curiosa aprofundar-nos em nossas instituições europeias e mostrar como estão cristianizadas; como a religião, misturando-se em tudo, anima e mantém todas as coisas. Por mais que as paixões humanas maculem e até desnaturem as criações primitivas, se o princípio for divino, isso basta para conferir-lhes uma duração prodigiosa. Entre mil exemplos, pode-se citar o das ordens militares (MAISTRE, 2009, p. 209).

Para Maistre, o destino dos homens era orientado por uma mão invisível, a mão de Deus, que agia como um jardineiro que podava a árvore da natureza humana, sem, contudo, necessariamente obter sucesso sobre as ramificações inclinadas à imperfeição. As guerras, além de inerentes a essa natureza, produziam “os frutos dessa árvore”: o conhecimento, o desenvolvimento e o fortalecimento das virtudes (MAISTRE, 2009, p. 195-196).

Maistre viu com pessimismo as reformas políticas promovidas pelos Jacobinos e, entre outras críticas, não acreditava na viabilidade de uma República na França e tampouco no sistema representativo baseado na igualdade. Julgava a República inadequada para os países extensos e populosos, pois tal formação fomentava a fragmentação e, especialmente, por considerá-la ainda uma experiência de governo, visto se tratar de exceção adotada em alguns Estados na história (MAISTRE, 2009, p. 199).

A reafirmação pela monarquia e suas considerações sobre a pertinência do regime republicano remetem a Montesquieu que o concebia estritamente para pequenos territórios, como forma de evitar o predomínio do privado e os abusos sobre o público, pois “em uma pequena república, percebe-se melhor o bem público, que é mais conhecido e mais próximo de cada cidadão” (MONTESQUIEU, 2006, p. 135).

Conceitos como direito e igualdade abrangendo a população eram novidades no vocabulário do homem setecentista e a associação entre os dois soava absurda nesse contexto em que a ideia de felicidade individual significava romper o curso natural do destino dos antepassados transmitido aos descendentes. Abalado pela desconstrução das hierarquias e pela desobediência de valores arraigados, sentimentos exacerbados com lentes de aumento pela

Revolução Francesa, Maistre buscava revigorar o pensamento tradicional através da ressignificação desses dois conceitos emblemáticos da modernidade.

Para ele, a representação política alardeada pelos revolucionários como direito tratava-se apenas de uma prática política há muito consolidada, nascida das prerrogativas das monarquias feudais que concederam às comunas o direito à representação nas assembleias nacionais. Maistre compreendia a organização do mundo de maneira vertical, logo as instituições não poderiam ser pensadas como resultado de um pacto entre os homens, o que nivelaria a sociedade. Ele via as instituições políticas como derivadas da concessão do soberano, ideia demonstrada através das trajetórias dos Estados ao longo da história. Para fundamentar seus argumentos, elegeu como exemplo a monarquia inglesa e a Revolução Gloriosa, buscando desconstruir a interpretação dos revolucionários franceses que diziam ter se inspirado neste evento para impor a Constituição ao rei Luís XVI.

Segundo Maistre, a representação da Câmara dos Comuns não foi “inventada”, porém obra da circunstância de conflito entre o interesse privado e o público, o último representado pelo rei. Nesse quadro, a vitória da burguesia levou a necessidade de estabelecer um equilíbrio, sendo a Câmara dos Comuns apenas uma concessão do monarca, que nomeava seus membros com função apenas consultiva. Maistre contestava o surgimento da Câmara dos Comuns por reivindicação popular ou pela decisão conjunta entre os homens, sublinhando a declaração que constava no encerramento de cada petição feita por essa Câmara: “outorgada pelo rei e pelos senhores espirituais e temporais, às humildes súplicas dos comuns”. (MAISTRE, 2009, p. 201-202).

A expressão destacada por ele permite perceber como a hierarquia tradicional estava reproduzida nas instituições, demarcando a posição vertical que cada grupo ocupava na sociedade. Desta forma, Maistre negava qualquer interpretação sobre a fundação ou a composição das instituições representativas inglesas como manifestações de igualdade ou de abertura para o povo. Viés abraçado pela Revolução Francesa e que ele descartava como incompatível com a realidade:

Se o que se quer é que o povo seja representado, que não possa sê-lo por via de um mandato, e que todo cidadão, com raras exceções físicas e moralmente inevitáveis, esteja apto a dá-lo ou recebe-lo; e que a tal ordem de coisas acrescente-se o desejo de abolir toda distinção e função hereditária, resulta que essa representação é algo que jamais se viu, e nunca se realizará. (MAISTRE, 2009, p. 202).

Ainda que Maistre considerasse que os jacobinos tenham se exacerbado na Revolução, sua avaliação era negativa sobre a sociedade que nascera dela, incluindo a burguesia ascendente a partir de 1794 e inimiga do radicalismo. Esse Estado passaria a ser representado pela propriedade e pela educação. Segundo Boissy-d'Anglas, político atuante durante e após Revolução Francesa, a educação era o instrumento com o qual se criavam leis para governar o país e manter a ordem social, pois, “aquele [país] em que os não-proprietários governam está no estado de natureza”. Não mais súditos ou reinos, o Estado francês organizado pela burguesia priorizava o indivíduo e suas demandas. Esse novo pensamento transpareceu na Constituição de 1795, igualmente censurada por Maistre porque se fundamentava sobre a idealização de leis descoladas das condições reais do país. Ele considerava inviável a emergência do indivíduo como agente político na construção de um Estado, pois era resultado de um conjunto de particularidades, costumes e princípios que engendraram as instituições e orientavam sociedade:

A constituição de 1795, como suas predecessoras, foi feita para o homem. Mas não existe no mundo nada que se possa chamar de homem. Ao longo da minha vida, tenho visto franceses, italianos, russos, etc. [...] Uma constituição que é feita para todas as nações, não é feita para nenhuma: é uma pura abstração [...], uma obra feita para exercitar o espírito [...]. O que é uma Constituição? Dados a população, os costumes, a religião, a situação geográfica, as relações políticas, as riquezas, os bons e os maus atributos de uma determinada nação, encontrar as leis que lhe convenham (MAISTRE, 2009, p. 219).

As reflexões de Burke e Maistre trazem aspectos diferentes, porém em comum à advertência sobre o sentimento de insegurança generalizada provocada pela Revolução Francesa. Burke na posição de observador dos eventos revolucionários em relação ao seu país, Maistre pela vivência das desconstruções provocadas pelos mesmos eventos. Juan Donoso Cortés (1809-1853) nos apresenta contribuição diversa sobre o conservadorismo. Sua percepção tem como objeto de reflexão as transformações políticas e sociais na Europa da primeira metade do século XIX.

A trajetória intelectual de Cortés foi orientada pelos estudos jurídicos nas universidades de Salamanca e de Sevilha e pelo catolicismo, influência presente desde a educação inicial como filho de uma família burguesa de posses, estabelecida em uma região rural e pobre (Província de Estremadura), próxima à fronteira com a França. Suas obras expressam admiração pelo cristianismo, que ele via como formador moral das sociedades europeias e que alcançaram

o ápice durante o medievo. Ao mesmo tempo, ele percebia a razão como meio de aperfeiçoamento dessa sociedade (PAVANY, 2010, p. 39).

A carreira política de Cortés teve início quando foi eleito para deputado, sob o pano de fundo da disputa pelo trono espanhol após a morte de Fernando VII, em 1833. O conflito opunha aqueles que defendiam a sucessão para o irmão mais novo do falecido rei, D. Carlos de Bourbon, os “carlistas”, aos “cristinos ou isabelinos”, que apoiavam a Coroa para a rainha e sua filha, respectivamente, D. Maria Cristina e D. Isabel (PAVANY, 2010, p. 40-41). A disputa pela sucessão evidenciava os projetos de poder antagônicos na Espanha, pois os “carlistas” eram associados à restauração da monarquia absolutista, enquanto seus adversários aos herdeiros do panorama político da Constituição de Cádiz (1812). A Carta de 1812 foi inspirada nas Constituições norte-americana (1787) e francesa (1791), servindo de modelo para a Constituição de Portugal (1822). Significou a vitória da corrente liberal espanhola que reivindicava uma monarquia limitada pela divisão de poderes e a representação política de parte da sociedade. O projeto liberal presente na Constituição de Cádiz propugnava pela moderação, pelo equilíbrio entre a Coroa e a Corte e era contrário às revoluções e ao radicalismo (PAVANY, 2010, p. 14-15).

Donoso Cortés apoiou a coroação de D. Cristina como regente em 1839 e, como membro da ala liberal moderada, preocupou-se com a emergência de movimentos populares na política e com a fragmentação e a desordem. Por isso via como necessário garantir a sucessão do trono por D. Isabel através de um regime constitucional, centralizado em Madri e com sufrágio restrito, o que resultou em uma composição de 0,15% de eleitores (PAVANY, 2010, p. 41).

Ainda em 1837, seu escrito *Lecciones de Derecho Político* apontava para uma reflexão sobre o indivíduo e a liberdade em relação ao Estado e que seria desenvolvida, posteriormente, em *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo* (1851), sua obra mais conhecida. Em *Lecciones de Derecho Político* expôs que a liberdade, quando isolada, era nociva à sociedade porque levava à desarmonia, enquanto a razão funcionava como elemento de ordenação; o governo atuava como mediador entre os dois, promovendo a coesão (PAVANY, 2010, p. 45-46).

A política associada à religiosidade como instrumento de ordem social ganhou espaço no pensamento de Cortés a partir dos perigos que rondavam as monarquias em sua época: a soberania das massas e o partidarismo. Representados, respectivamente, pelas revoluções de

1848 na França (PAVANY, 2010, p. 52-60), de cunho popular e socialista e, internamente, pela facção oposicionista de Ramón Maria Narvaéz, dissensão entre os liberais moderados que visava uma reforma conservadora na Constituição espanhola de 1837 e da qual Cortés tomaria parte, em 1845.

A produção intelectual de Donoso Cortés, a partir de 1840, demonstrou progressiva descrença na razão como orientador das sociedades, que ele via como enfermas e cujas “infecções se alastram pelo corpo social”. Para sua cura era necessário um governo autoritário, ainda que recurso provisório, como advertiu em *Discurso sobre la ditadura* (1849). Além de conceber o Estado forte como instrumento para a sobrevivência social, o discurso de Donoso Cortés revigorou a religião católica como fator que conduziria a sociedade espanhola à felicidade e ao progresso, pois, como instituição, inspirava coletividade, obediência e mansidão nos soberanos e nos súditos. As ideias de Cortés foram produzidas dentro do quadro de crise social composto pela organização de trabalhadores em manifestações e sindicatos, pela ascensão da ideologia socialista e pelo superpovoamento e a miséria das cidades, apontados como frutos da industrialização e do liberalismo (PAVANY, 2010, p. 60-61).

Em *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, Donoso Cortés definia o mundo criado pelo liberalismo como de incerteza, com uma sociedade excessivamente individualista e distanciada da espiritualidade. Cortés criticava o desprezo liberal pela religião, evidenciado na ausência de religiosos, especialmente de católicos, nas orientações de Estado, ao contrário das monarquias absolutistas. Segundo ele, o Estado se desvinculara da relação dos homens com Deus e se assentava sobre o racionalismo produzido no setecentos. O Deus dos liberais se manifestava de maneira vaga e sem força nas questões terrenas, pois estava circunscrito à esfera religiosa, cuja ligação com o divino se resumira ao ritualístico, “desde então, aqui os povos lhe devem culto, mas não obediência” (CORTÉS, 2003, p. 71-72).

Na visão de Cortés, reflexões sobre bem *versus* mal e ordem *versus* desordem integravam os debates sobre a natureza dos governos e não se tratavam apenas de digressões religiosas. O liberalismo restringiu o debate político à legitimidade dos governos: o mal e a desordem existiriam apenas quando “o governo sai das mãos dos filósofos e da classe média para cair nas mãos dos reis e das classes populares” (CORTÉS, 2003, p. 73-74).

O pensamento liberal se equivocara ao eleger apenas o Estado como objeto de atenção, porque ao menosprezar o papel da religião e ignorar os problemas sociais desconsiderava os

problemas humanos. Nesse sentido, Cortés considerava positivo o pensamento socialista se voltar para as questões sociais e, de certa forma, próximo ao catolicismo, nesse sentido, pois ambos admitiam a existência do mal entre os homens, embora cada um o visse a seu modo: enquanto o socialismo via “o mal” nos problemas sociais que deveriam ser combatidos pelos homens, o catolicismo o atribuía ao pecado que havia corrompido a humanidade. Cortés advertia que o liberalismo, por negar tal existência, seria pressionado de um lado, por Deus, e de outro, pelo povo (CORTÉS, 2003, p. 76). Nas revoluções, os homens buscavam sobrepor-se a Deus para impor as suas leis quando destruía as estruturas consolidadas pela história daquela sociedade,

[de] tal maneira e até tal ponto é necessário que todas as coisas estejam em uma ordem perfeitíssima, que o homem, desordenando tudo, não pode conceber a desordem, e por isso não há nenhuma revolução que, ao derrubar por solo as instituições antigas, não as derrube com qualidade absurda e perturbadora, e que, as substitua por outras de invenção individual, não afirme que estas se constituem uma excelente ordem. A necessidade perpétua da ordem se segue a necessidade perpétua das leis, assim físicas como morais, que lhes constituem, por essa razão, todas essas foram criadas e proclamadas solenemente por Deus desde o princípio dos tempos (CORTÉS, 2003, p. 149).

O funcionamento do Estado liberal era apresentado a partir das relações políticas contraditórias, sendo todos corrompidos e corruptores ao mesmo tempo, pois os governos não eram orientados segundo princípios da moral ou da religião, mas por interesses. Assim, as promessas mútuas faziam parte da dinâmica das relações políticas para controlar uma fatia do poder:

Os reis corrompem os ministros prometendo-lhes a eternidade, os ministros os corrompem com promessas de aumentar suas prerrogativas. Os ministros corrompem os representantes do povo colocando aos seus pés todas as honras de Estado; as assembleias aos ministros com seus votos, os eleitos negociam com seu poder, os eleitores com sua influência. Todos corrompem as multidões com suas promessas e as multidões a todos com seus gritos e ameaças (CORTÉS, 2003, p. 78).

Entre as contradições do liberalismo, Cortés destacava a sobreposição do indivíduo à família e a exaltação da igualdade. Não era aceitável que todos os homens eram aptos a alcançar posições no Estado, pois tal concepção rejeitava a disposição moral como herança dos antepassados e desconsiderava as distinções históricas na sociedade. Dessa forma, a sociedade era nivelada pela propriedade, o que significava, segundo ele, que “a escola liberal concede virtude à riqueza transmitida e a nega ao sangue. O mando dos ricos parece mais legítimo que o mando dos nobres” (CORTÉS, 2003, p. 107). Argumento que ele considerava contraditório,

pois o liberalismo contestava a superioridade da aristocracia de sangue como incompatível com o princípio da monarquia hereditária, ao mesmo tempo em que esta era sustentada pelos Estados liberais.

Para Cortés, o liberalismo e o socialismo, ainda que tivessem sentidos diferentes, eram terrenos para o crescimento da desorganização social em nome da igualdade, que ele via como uma farsa. As reivindicações por igualdade eram forças destrutivas dos pilares do velho mundo: a monarquia hereditária e a aristocracia. A valorização do indivíduo e da igualdade conduziria à dissolução da família, instituição que ele considerava fundamento da aristocracia e também das associações políticas (CORTÉS, 2003, p. 107-108). A nova configuração social centrada sobre o indivíduo significava ameaça também à propriedade, que não poderia ser compreendida separadamente da família, pois dependia da segunda para sua continuidade. O liberalismo eliminava as possibilidades de sobrevivência de ambas quando alterava a dinâmica de transmissão de bens através da extinção do direito de primogenitura e quando enfraquecia a influência da Igreja ao expropriar terras e bens.

O homem considerado em si não pode ser proprietário da terra porque a propriedade não se concebe sem que haja certa relação entre o proprietário e sua coisa e entre a terra e o homem não há correspondência de nenhuma espécie. Para demonstra-lo, o homem é um ser transitório e a terra uma coisa que não morre e não passa. Sendo assim, é contrária à razão a terra como propriedade dos homens, considerados individualmente. A instituição da propriedade é absurda sem a instituição da família. [...] A terra não pode cair senão como propriedade de uma associação religiosa ou familiar, que nunca passa. [...] A propriedade não tem razão de existir senão estando em mãos mortas, na medida em que a terra, perpétua em vida, não pode ser matéria de apropriação para os vivos que passam, senão para os mortos que sempre vivem (CORTÉS, 2003, p. 108-109).

Considerações finais:

Burke, Maistre e Cortés, em suas especificidades, oferecem elementos para compreender o conjunto coeso e homogêneo do pensamento conservador. Burke adverte sobre o perigo desordenador das revoluções, da ruptura brusca da trajetória política de um povo pela tomada de poder sem o reconhecimento das tradições. Maistre enfatiza o radicalismo revolucionário que, ao quebrar seus vínculos com o Rei, coloca o homem como agente de seu próprio destino político, rompe com o Deus-pai e despreza sua hierarquia e suas leis,

estabelecendo as próprias que, por isso, são frágeis. Cortés vê a religião como amálgama social, a propriedade como instituição de preservação das tradições, da família e da história e a distinção social como inerentes às sociedades.

Suas reflexões contribuem para a compreensão do significado de reforma *versus* moderação e ordem, polarização construída nas falas dos parlamentares daquela legislatura de 1881. A rejeição de propostas reformistas de cunho social e político pelos deputados do Partido Liberal e, como era de se esperar, por deputados do Partido Conservador, demonstra mais do que coalizão entre os dissidentes governistas e a oposição, respectivamente. A movimentação partidária refletia a percepção do Estado como entidade de preservação de uma ordem social e econômica e no reconhecimento harmônico de identidades privilegiadas, representadas pelos parlamentares e no pertencimento a uma hierarquia social arraigada pela tradição.

Nessas concepções, a defesa da propriedade significa preservação da história e das tradições. A liberdade precisa ser circunscrita pela ordem e a ordem transcende os desejos humanos, posto que a ordem social e a história não podem ser alteradas pela vontade do homem, pois são elas que o conduzem, e qualquer tentativa de inverter essa disposição seria desastrosa porque resultaria em conflitos e isolamento social, insegurança econômica e desequilíbrio político.

Fontes:

Anais da Câmara dos Deputados, 21 de março de 1882.

Anais da Câmara dos Deputados, 23 de março de 1882.

BURKE, Edmund. *Reflexão sobre a revolução em França*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*. Biblioteca Virtual Universal, 2003.

Referências bibliográficas:

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

LEFEBVRE, George. *A Revolução Francesa*. São Paulo: IBRASA, 1966.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das leis*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

NISBET, Robert. Conservantismo. In: BOTTOMORE, Tom; NISBET, Robert (org.). *História da análise sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NISBET, Robert. *O Conservadorismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

PAVANI, Roney Marcos. *Repensando o conservadorismo católico: política, religião e história em Juan Donoso Cortés*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Espírito Santo em 2010.

POCOCK, J. G. *Linguagem do ideário político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

ROMERO, José Luís; Romero; ROMERO, Luís Alberto. *Pensamiento Conservador (1815-1898)*. Volume 1. Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1986.

SOARES, José Miguel Nanni. *Considérations sur la France de Joseph de Maistre: revisão (historiográfica) e tradução*. Dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo, 2009.