

Liberalismo Francês versus Liberalismo Inglês

José Manuel Moreira



+Liberdade

Liberalismo Francês versus Liberalismo Inglês: uma chave para a interpretação do liberalismo em Portugal *

“Os portugueses tiveram sempre tendência para emigrar, não só com o corpo, mas também com o pensamento. Quase não há sítio onde tenham ido tentar o golpe que de campónios esfarrapados os fizesse fidalgos, brasileiros ou lordes. E em todos os países do mundo procuram o modelo messiânico que resgatará o País. Já Fernão Mendes Pinto propunha que se adaptassem a Portugal as leis da China, então imperial. Ramalho sonhava transformar-nos numa Holanda próspera. E quase não houve político, do século XVIII para cá, que não ambicionasse traduzir alguma reformazinha do inglês ou do francês. Hoje vários modelos se oferecem ao nosso persistente gosto de evasão: Cuba, Nova Iorque, Moscovo, Estocolmo, Pequim, sem falar de Paris, que é uma doença crónica.”

(António José Saraiva)¹

O artigo que a seguir se apresenta é constituído por dois textos que caminham a par. Um que pretende elucidar e confrontar dois modelos-tipo de liberalismo que atravessaram a história europeia e outro o eco que esses dois tipos de liberalismos tiveram num pensador português do XIX: Alexandre Herculano.

Um eco que, desde o século XVIII, é uma constante da nossa história e que por isso tem estado presente tanto em tempo de guerra como em tempo de tréguas. A guerra civil que se seguiu à proclamação do regime liberal de 1834 é, na verdade, a continuação da luta entre dois tipos de liberalismo: uma, o cartista, inspirado na Carta doada pelo Rei, e outro, o democrático, supostamente

* Capítulo 1 da obra *Liberalismos: Entre o Conservadorismo e o Socialismo*, Editor P. Ferreira, 1996. Texto apresentado no 2.º Seminário sobre História do Pensamento Económico em Portugal, realizado na Faculdade de Economia do Porto, em 27 e 28 de outubro de 1988. Entretanto publicado em António Almodovar, org., *Estudos sobre o Pensamento Económico em Portugal*, Faculdade de Economia da Universidade do Porto, 1990, pp. 147-189. Colaboração na edição Mais Liberdade: Ana Laura Amado, Beatriz Gouveia, Catarina Abreu de Pinho, Diana Mendes, Mónica Miguêns, Natacha Santos.

¹ A. J. Saraiva, *Herculano Desconhecido (1851-1853)*, Publicações Europa-América, 1971 (1.ª edição. 1952), p.9.

instaurado pelo Povo por meio de uma constituição escrita pelos seus autoproclamados representantes. Do mesmo modo, a trégua que se seguiu a 1851 é a fase civilizada dessa mesma luta com a sua natural aceitação das regras de alternância do poder entre os dois maiores partidos: um, o regenerador (tendencialmente liberal-conservador) e outro, o democrático ou progressista (liberal-progressista, ou talvez melhor liberal-socialista).

Fontes Pereira de Melo (conservador) e Anselmo Braamcamp (progressista) são as faces visíveis dessa trégua que, entre nós, sem dúvida, permitiu algum desenvolvimento (e endividamento). A instabilidade provocada pela morte que com breve intervalo de tempo apanhou estes dois chefes de partido e pilares humanos da estabilidade do sistema, faria, todavia, regressar a luta mesquinha e sem quartel ao interior dos dois partidos e a instabilidade ao país. A 1.^a República e o Salazarismo, assim como a instabilidade que se seguiu ao 25 de Abril, e o reencontro da estabilidade e relativo progresso que de novo hoje se respira, podem ser vistos como mais uns tantos episódios em que com outros nomes (de homens e partidos) se prosseguiu (ou escondeu) a mesma luta por diferentes concepções de boa sociedade. Um combate agora tornado mais civilizado e mais sujeito a alianças e a pressões que se estendem ao espaço comum europeu.

O nosso lugar numa Europa alargada continua, entretanto, ainda mais hoje, a ser inseparável da luta entre estas duas matrizes ou concepções de liberdade, de homem, de história e de sociedade que animam as duas grandes ideias de Europa. As grandes mudanças que em nome da *Europa-92* se proclamam e os ideais que animam os seus protagonistas, e ecoam entre nós, em geral referidos a Mitterrand e a Thatcher, cada vez mais lembram um outro período da nossa história: o período de 1720-1820. Um século gerador de grandes transformações na vida portuguesa e que – segundo Pinharanda Gomes – se debateu entre duas pressões culturais exteriores: “a inglesa, que prevaleceu até 1820, e a francesa, que se infiltrou depois de 1820, porque os emigrantes políticos vieram, no regresso, “cheios de ideias francesas.”²

Um eco que tem sido escutado por muitos portugueses. Então porquê (e só) escolher Herculano? E porquê um eco impresso num simples jornal?

² Pinharanda Gomes, “Prefácio a José de Arriaga”. *A Filosofia Portuguesa, 1720-1820: História da Revolução Portuguesa de 1820*, Guimarães Editores, Lisboa, 1980, p. 11.

De facto estas questões são pertinentes, tanto mais que esse eco continua a fazer-se sentir hoje entre alguns dos mais ilustres portugueses como António José Saraiva e Borges de Macedo, como ontem em Cabral Moncada e Joaquim de Carvalho. E com tanta intensidade como já se tinha feito sentir antes em Herculano ou mesmo José Arriaga. Aliás, a este propósito, e referindo-se a este último, Pinharanda Gomes não deixa de lembrar quanto entre nós a França e Inglaterra são, para o historiador, duas matrizes ou duas plataformas de recurso para as tendências filosóficas e culturais portuguesas: “A França é o espaço da abstracção, da fina razão, do mecanismo cartesiano. A Inglaterra é o trilho do realismo biológico, da teoria apostada à efectividade da prática, do empirismo orgânico. Por isso, em obediência aos trâmites do apogeu português, a Inglaterra respondia melhor aos projectos do pensamento português, ou, conforme Arriaga prefere dizer, da *filosofia portuguesa*.”³

Porquê então recuar até Herculano? E descer até um escrito de jornal, ainda que ele se chame *O Portuguez*? É que Herculano não é apenas mais um, mas o que primeiro e melhor soube *pensar* (de forma explícita) e *viver* de forma autêntica e exemplar esta luta *interna* entre estes dois modos de *ver* e procurar novo e liberal apogeu para o nosso passado. Uma luta que hoje novamente ressurge e anima o pensamento português e está a deixar marcas em alguns dos jornais portugueses. Herculano é para nós um exemplo paradigmático de um letrado que sabia que a luta pelas ideias tinha duas vertentes (ou planos): uma, a que podemos chamar filosófica e cultural, em que a marcha é lenta e sem tempo, e outra, a que poderemos chamar mais propriamente política ou económica, que pede a tomada de posição imediata e inclusive o escrito de jornal. Herculano não soube *retirar* apenas princípios e conclusões teóricas para o nosso futuro; soube assumir também o risco de tomar posições práticas sobre a vida do seu tempo; soube, a partir do estudo sério do passado, tornar-se um homem capaz de esclarecer o tempo *futuro*, sem contudo deixar de viver os problemas do seu tempo, a ponto de ter tido que se *retirar* a tempo. Tudo isto faz de Alexandre Herculano um caso maior e pouco usual na nossa história e único no que a este ponto se refere.

Feita esta justificação, cumpre-nos, então, esclarecer melhor o que a seguir se irá oferecer. É, de facto, como dissemos já, um *composto* de dois textos que

³ *Ibid.*

devem ser vistos em paralelo: um texto com algumas transcrições de meados do século XIX, do jornal *O Portuguez*, em que Herculano toma posição face às duas formas de entender o movimento liberal (a francesa e a inglesa), e outro em que se procura explicitar as raízes, a história e alguns dos traços mais significantes desses dois tipos de liberalismo, dessas duas matrizes *histórico-filosófico-políticas*.

Cumpre-nos ainda avisar que este artigo, como o próprio título indica, pretende ser uma chave (de leitura), mas não a única (e muito menos a chave-mestra) com que alguns adeptos do *cientismo* do século XIX pretendiam abrir em definitivo uma realidade que, sabemos hoje, é tão repleta de novidade como hábil em mudar constantemente as fechaduras com que tantas vezes e sempre de forma surpreendente se deixava entreabrir. E pretende prolongar um eco de uma vida, vivida segundo a divisa “que o País seja governado pelo País”, e de um historiador que já em meados do século XIX se sentia na obrigação de levantar voz contra um ensino da tradição que a pretendia reduzir a domínio do passado sobre o presente, como tradição e sobrevivência factuais.

Caberá a cada um e em cada país apreciar de que forma a chave se ajusta à realidade e qual o eco que representa o seu País.

“Conselhos, parlamentos, jurados, nada disso passa de antigualhas góticas, que só serviriam de embaraçar os voos progressistas do absolutismo passado, das ditaduras presentes e das democracias futuras.

Eis aqui as consequências rigorosas das vossas premissas, que produzem o absurdo porque são falsas. Precipitais-vos no erro considerando o municipalismo como uma instituição impotente e caduca, porque o absolutismo o corrompera e anulara, e não vos lembrastes de que tínheis de fulminar por identidade de razão as outras instituições liberais da Idade Média.” (Alexandre Herculano, 28-5-1853)⁴

“A lei promulgada, em Paris, a 19 de Julho de 1845, não é senão a consagração desse princípio absoluto herdado do despotismo imperial. Em

⁴ Esta transcrição de Herculano, bem como todas as que seguirão, são retiradas de artigos seus publicados pelo jornal *O Portuguez*, e estão incluídas como “Documentos” (pp. 55 e seguintes) na obra supra de A. J. Saraiva.

Inglaterra, o Parlamento vigia não só pelas conveniências gerais, mas também pelos direitos individuais. Daí a distinção capital dos actos parlamentares em gerais e especiais (*public bills, private bills*). Os segundos são esses em que vós vedes funções administrativas. Mas ignorais que os publicistas ingleses consideram o Parlamento, na complicada discussão e resolução dos *private bills*, como exercendo de certo modo funções jurisdicionais? Ignorais que os *private bills* são a conciliação do direito individual com a conveniência pública feita no santuário das leis, na fonte de toda a justiça?” (Alexandre Herculano, 17-5-1853)

“Em Portugal, os homens mais competentes, mais afeitos a estudar a organização política e a aferi-la pelas regras eternas da justiça, a julgar os fenómenos da sociedade actual pela sabedoria e experiência do passado; que sabem avaliar as instituições e as leis do mundo antigo e do moderno, pensam no essencial exactamente como nós. Há pouco, a Faculdade de Direito de Coimbra fazia-nos a honra de nos escrever o seguinte a propósito de um livro nosso:

– As relações jurídicas, que assentam sobre todas as sociais e regulam todas as instituições, regulam também as relações internas e externas dos municípios. O individuo é o primeiro grau de personalidade humana e a raiz donde vem a vida e o movimento social. É por isso que as individualidades ou graus inferiores de associação não devem apagar-se nos superiores: o homem individual não deve desaparecer na família, nem esta no município; o município deve conservar intacta a sua individualidade na nação, e os povos não devem ser absorvidos pelas federações, ou associação da humanidade. *Por isso, quando as individualidades desaparecem pelo sistema de centralização, que coloca todo o poder em uma só autoridade central, desprezando a liberdade de acção nos graus inferiores, o progresso do povo é impossível. O verdadeiro progresso é sempre operado pela inteligência e livre autoridade dos povos. O que parte do poder centralizado é fictício e pouco duradouro.*” (Alexandre Herculano, 8-9-1853)

1. INTRODUÇÃO

“Para que serve dizer que nós condenamos todos os poderes que tem havido em França? O que importa é se os fundamentos da condenação são legítimos. E vós não condenais todos os que tem havido em Inglaterra, supondo falsa a representação nacional naquele país, apesar das reformas ali sucessivamente realizadas em tal matéria? Estais no vosso direito, como nós no nosso. A diferença é que nós toleramos que vós discutais a Inglaterra, porque não a adoramos, ao passo que para vós a França é uma religião acerca da qual não há outro arbítrio senão o de morrer ou crer.” (Alexandre Herculano, 23-5-1853)

A disponibilidade dos portugueses para aceitarem o que vem do estrangeiro está estampada na forma suave como atendem ao que vem de fora. As influências francesa e inglesa são em Portugal dados marcantes da nossa história. Por razões que não cabem esboçar num texto com os propósitos deste, mais do que a influência de *nuestros hermanos* ou do rico e original pensamento alemão, foi a presença francesa, por um lado, e a presença inglesa, por outro, que mais pontificaram entre nós, a ponto de marcarem a evolução e viragens de muitas das ideias e valores que moldaram factos significativos do nosso passado histórico. Já nos primórdios da nossa génese como nação se percebe a presença de cavaleiros *franceses* que assim ajudaram a criar este Reino de Portugal que logo aceitou fazer uma aliança, agora velha de oito séculos, com o Reino de Inglaterra. As ainda hoje pouco claras hesitações entre a vocação *continental* e a vocação *ultramarina* são de algum modo o reflexo dessas influências.

Ora, cada um de nós (em especial os intelectuais) nem sempre se dá conta que por detrás do predomínio de uma *língua* se insinuam não apenas ideias e valores distintos, mas diferentes modos de *ver* e de *estar* que plasmam de forma *inconsciente* os mais pequenos actos do quotidiano. E mesmo nos meios universitários portugueses é, por vezes, demasiado evidente a (in)compreensível hostilidade entre aqueles que passaram pela cultura francesa e os que escolheram a cultura inglesa.

O liberalismo em Portugal ressentia-se também desta atracção pelo *charme* que vem do continente e/ou o *fair play* que sopra das ilhas. Em Portugal, como em todos os países reais, incluindo a França e a Inglaterra, as duas grandes

tradições liberais, que na linha de Hayek, nós iremos denominar *francesa* e *inglesa*, aparecem misturadas. Pensamos, contudo, que só identificando, isolando e acentuando — mais que opondo — essas duas fontes do pensamento liberal, esses dois pólos motrizes do fazer da história, estaremos em condições de delimitar o terreno e clarificar o que verdadeiramente está em jogo.

Ora, por certo, nada melhor do que o contraste entre o liberalismo *francês* e o liberalismo *inglês* nos tornará mais nítidas essas duas posturas, ajudando-nos assim a enquadrar o nosso período liberal e a discernir um dos *sinais* do tempo presente que desde a música à política, da moral à economia, a gente não se cansa de aplaudir (e amaldiçoar): o regresso do *liberalismo*.

E, quiçá, nada melhor do que tudo aquilo que se atribui ao liberalismo espelhe este carácter paradoxal. Um termo que parece obscuro mesmo aos olhos daqueles *leitores atentos* que se sentem incapazes de perceber como pode um Galbraith ser apresentado pelos *media* europeus como um liberal; como pode Thatcher, Chirac, ou mesmo Barre serem a Direita conservadora para alguns meios de informação e liberais para outros? E, ao mesmo tempo, como pode um termo tão amaldiçoado ser assumido tanto à Esquerda (liberal) como à Direita (liberal)?

Esperemos que este texto, ao traçar, ainda que de forma muito resumida, as fontes, a história e as características principais desses dois tipos de liberalismo, ajude a fundamentar e arrumar esta problemática e assim fazer luz sobre este aparente caos terminológico. Trata-se, pois, de um texto que não pretende entrar directamente na abordagem dos pensadores liberais que marcaram esse rico período da história de Portugal, mas antes apontar e contrastar essas duas *estrelas* que iluminam, acompanham e cruzam o firmamento das lutas liberais.

Acreditamos que assim se poderá vir a perceber melhor que, por detrás de algumas semelhanças, se escondem formas muito diferentes de entender o esforço, mérito e resultados que animam as associações humanas e melhor se entenderá o sentido das paixões que o regresso confuso (aplaudido ou assoviado) do Liberalismo à cena política, económica e cultural arrasta consigo.

2. SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE AS DUAS TRADIÇÕES

“Estas verdades parecem-nos tão simples, que quando vemos uma fracção do partido liberal que se chama democrática repugnar a que seja o povo quem trate dos próprios negócios, não podemos deixar de suspeitar que essa fracção tem a consciência e o temor de que as suas ideias sejam repelidas pelas maiorias, e que pretende impor-lhas por essa centralização que dentro de três anos fez a França sucessivamente monárquica, republicana, democrata, imperialista, arrastando-a como um cadáver à mercê dos estos políticos das ruas de Paris e dos quartéis de Paris. ... O que vos pedimos sinceramente é que não torneis a confundir a ideia de *direito* com a de *lei*, estabelecendo a doutrina absoluta da mutabilidade do direito. Os direitos conatos ao homem são imutáveis. Podem ter sido mais ou menos ofendidos nas legislações dos diversos povos e das diversas épocas; mas o progresso político e social consiste na aproximação gradual de um arquétipo imutável. Olhai que negando a legitimidade de certos direitos, e por consequência a das obrigações correlativas a eles, negais a liberdade, negais o progresso e haveis de chegar forçosamente ao despotismo ou à anarquia completa e absoluta.” (Alexandre Herculano, 8-6-1853)

É certo que aquilo que no século XIX veio a denominar-se Liberalismo tinha aspectos comuns às duas tradições, nomeadamente a liberdade de pensamento e de expressão que de algum modo serviram de plataforma contra os pontos de vista conservador e autoritário. É assim que, mesmo aceitando que a maioria dos aderentes ao Liberalismo professariam também uma crença na liberdade individual de acção e em alguma espécie de igualdade de todos os homens, um exame mais apertado mostra que esse acordo era em parte somente verbal, visto que os termos *liberdade* e *igualdade* eram usados com significados algo diferentes. É a partir daqui que Hayek salienta que enquanto para “a mais velha tradição britânica, a liberdade do indivíduo, no sentido de uma protecção da lei contra toda a coerção arbitrária, era o principal valor, na tradição continental as exigências de autodeterminação de cada grupo, respeitante à sua forma de governo, ocupam o lugar mais alto.” O que irá “conduzir a uma primeira associação e quase identificação dos movimentos continentais com o movimento

pela democracia. Um movimento que, como adiante se verá, diz respeito a um problema diferente do que era o principal assunto da tradição liberal do tipo britânico.”⁵

Será precisamente a partir de Hayek ⁶ que iremos procurar fazer um apanhado histórico, ainda que muito resumido, da evolução das duas tradições.

A tradição *inglesa* embora tenha as suas raízes na antiguidade clássica pode dizer-se que só tomou a sua forma moderna, durante os finais do século XVII e o século XVIII, como doutrina política dos *Whigs English*. Doutrina que forneceu o modelo das *instituições políticas* que a maior parte do liberalismo europeu do século XIX seguiu. Na verdade, foi a liberdade individual que um *governo debaixo da lei* tinha assegurado aos cidadãos na Grã-Bretanha que inspirou o movimento pela liberdade nos países do Continente onde o absolutismo tinha destruído muitas das liberdades medievais que tinham sido preservadas na Grã-Bretanha.

Só que essas instituições políticas foram interpretadas no Continente à luz de uma tradição filosófica muito diferente das concepções evolucionárias predominantes na Grã-Bretanha, nomeadamente de um ponto de vista racionalista ou construtivista que exigia um completo e deliberado refazer do conjunto da sociedade de acordo com os princípios da razão. A Razão, como dirá Engels, será daí em diante a instância suprema em relação à qual “tudo terá que justificar a sua existência.”⁷

Esta abordagem, que na linha de Hayek temos vindo a denominar *francesa*, *continental* e *construtivista*, deriva, de facto, de uma filosofia racionalista esboçada em França por René Descartes (mas também por Hobbes, na Grã-

⁵ F. A. Hayek, "Liberalism", in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London, Melbourne and Henley, 1985 (1ª publicação em 1978), p. 120.

⁶ Cfr. "Liberalism", in *ob. cit.*, pp. 121-132.

⁷ *Anti-Dühring*, tradução do alemão Hub Faria e Teresa Adão, Edições Afrodite, Lisboa, 1974, p. 33. Ou mesmo o *tribunal supremo*, como clamava o *Punhal dos Corcundas*: "Flagelos do género humano, ilustres tiranos dos vossos semelhantes; homens que de homens só possuís o nome; Reis, Príncipes, Monarcas, Chefes Soberanos; vós todos enfim que subindo ao Trono e levantando-vos acima dos vossos semelhantes, haveis perdido as ideias de igualdade, de equidade, de sociabilidade e de verdade, em que a sensibilidade, a bondade, o gérmen de todas as virtudes as mais ordinárias, nem sequer chegou a desenvolver-se, eu vos cito para o tribunal da razão" (P. C., XXV, 347), citado por Telmo dos Santos Verdelho em *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1981. p. 95.

Bretanha) ganhar a sua maior influência no século XVIII., através da filosofia do Iluminismo francês.

Apesar das diferenças, seria incorrecto aplicar o termo liberal apenas a uma das diferentes tradições. A necessidade de as distinguir, obriga, contudo, a adjectivá-las, o que tem levado a denominar o liberalismo tipo *inglês* também de *clássico* ou *evolucionário*. Estas diferenças reflectem-se aos mais diversos níveis, desde a ordem política à económica, até às relações entre as formas e funções de governo e mesmo a sua articulação com a moral e a religião. Neste pequeno texto entendemos por bem privilegiar a comparação a três núcleos principais – Liberalismo: *razão, autoridade e tradição*; Liberalismo: *democracia, igualdade e liberdade*; Liberalismo: *Indivíduo, Estado e grupos intermédios*. Antes iremos, contudo, como se disse, procurar ainda que de forma muito resumida as raízes e a evolução do liberalismo *inglês*, comparando-o com o liberalismo continental.

3. RAÍZES DO LIBERALISMO TIPO INGLÊS

"O que vos pedimos é que não torneis a levantar falsos testemunhos à história, afirmando que a revolução de 1688 em Inglaterra corresponde à de 89 em França. Aquela revolução de 1688 não tem significado no progresso político da Grã-Bretanha. Se quereis saber em duas palavras como as conquistas definitivas da liberdade inglesa vêm de mais longe, e porquê, lede o epílogo do opúsculo de Guizot sobre *a Origem do Governo Representativo em Inglaterra*. Quanto ao valor da revolução de 1688, abri o capítulo 6.º dos *Dez Anos de Estudos Históricos*, de Thierry, e lá o vereis qualificar de ignorantes os admiradores daquele sucesso, cuja insignificância ele demonstra. Citamos-vos dois franceses, escritores sérios, um revolucionário, outro centralizador quando no poder. Não vos devem ser suspeitos como escritores municipalistas de além do canal da Mancha." (Alexandre Herculano, 28-5-1853)

Sabe-se que os princípios básicos a partir dos quais os *Velhos Whigs* talharam o seu liberalismo têm as suas fontes na Antiguidade Clássica e em certas tradições medievais que em Inglaterra não foram extintas pelo absolutismo. De facto, "a tradição do governo limitado, que se liga com a concepção clássica greco-latina de governo debaixo das leis, começa na Idade

Média, estritamente vinculada à ideia do direito do povo expressar o seu assentimento à acção dos governantes, através dos seus representantes naturais.”⁸ Por outro lado, pese embora a negação feita por alguns dos escritores do século XIX de que os antigos desconheciam a liberdade individual no sentido moderno, ela aparece expressa nos primeiros períodos clássicos na ideia de *isonomia* ou igualdade diante da lei, em especial entre os atenienses dos séculos V e IV a.C.

A favor das raízes gregas desta tradição refere Hayek a autoridade de Aristóteles e Norberto Bobbio alarga-a mesmo a Platão (e Aristóteles).⁹ Ambos salientam, inclusive, a sua presença no pensamento político da China antiga.¹⁰ Ainda que as raízes gregas sejam mais fortes, a tal ponto que a lei incluía a protecção do domínio privado do cidadão contra o Estado, protecção que foi tão longe que, mesmo sob os *Trinta Tiranos*, um cidadão ateniense estava completamente salvo se permanecesse em casa.¹¹

Estas mesmas ideias seriam depois refundamentadas pelos estóicos com a sua concepção de lei da natureza que limitava os poderes de todo o governo e defendia a igualdade de todos os cidadãos perante a lei. Será, contudo, principalmente através dos escritos de autores romanos (o historiador Tito Lívio e o imperador Marco Aurélio e, especialmente, Cícero) que as ideias gregas chegam aos pensadores que nos séculos XVI e XVII alimentaram a nível teórico o desenvolvimento do moderno liberalismo.

Por outro lado, a nível prático os primeiros modernos poderão apoiar-se também numa tradição de liberdades sob a lei que tinha sido preservada na Idade Média e que, como se disse, permaneceu viva na Inglaterra, apesar de no Continente o desenvolvimento das monarquias absolutas a ir extinguindo a pouco e pouco.

⁸ Dalmacio Negro, *El Liberalismo en España: una antología*, Unión Editorial, Madrid, 1988, p. 12.

⁹ Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, tradução do italiano de Miguel Serras Pereira, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1988, pp. 202-203.

¹⁰ Norberto Bobbio, *Ibid.*, p. 206 e F. A. Hayek, in *The Constitution Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960, p. 456, nota 1 (referente à p. 162 do cap. XI).

¹¹ De facto também em Portugal, por Decreto de 11 de Outubro de 1822. "a casa do cidadão é declarada inviolável" (efr. Telmo dos Santos Verdelho, *Ibid*, p. 11).

"Durante, séculos reconheceu-se como doutrina que os reis ou qualquer outra autoridade, podiam apenas declarar ou descobrir as leis existentes ou modificar os abusos introduzidos com o calor das mesmas, mas não criar a lei"; (e Hayek acrescenta mesmo que) "só gradualmente durante a baixa Idade Média começou a aceitar-se o conceito de criação deliberada da nova lei, isto é, a legislação tal como a conhecemos. Em Inglaterra, o Parlamento evoluiu, passando da sua função principal de corpo descobridor de leis a co-procriador de leis, simultaneamente."¹²

No mesmo sentido se pronuncia Bobbio ao enfatizar que "todo o pensamento político da Idade Média é dominado pela ideia de que o bom governante é o que governa observando leis de que não pode dispor livremente, uma vez que o transcendem, como é o caso das leis estabelecidas por Deus ou inscritas na ordem natural das coisas, ou fixadas como fundamento da constituição do Estado (as leis a que justamente se chamam *fundamentais*)."¹³

Esta concepção de primado da lei, que Bobbio, citando H. Bracton, expressa na máxima "não é o rei que faz a lei, mas a lei que faz o rei"¹⁴ e que Hayek exprime na "crença numa lei que existe à parte e acima do governo", era concebida no Continente mais como lei (constitutivo-reguladora) das naturezas (ou *lei natural*). Todavia em Inglaterra a expressão *common law*, mostra-nos que a lei era, aí, vista não como produto de um legislador mas como resultado da persistente procura de uma justiça comum impessoal. Tem por isso razão Max Rheinstein para vincar que "a proposição que afirma que a lei constitui o mandato de um soberano é um postulado engendrado pela ideologia democrática da Revolução Francesa ao sustentar que a lei tinha que emanar dos representantes do povo devidamente eleitos. Não se trata, contudo, de uma verdadeira descrição da realidade e, muito menos ainda, se se refere aos países de direito comum anglo-saxónico."¹⁵

De qualquer forma, é correcto dizer-se que a apropriação pelos reis dos poderes jurisdicionais e canónicos, tendo em vista a concentração do poder político, foi apagando a tradição de governo limitado. O que levou primeiro às

¹² F. A. Hayek, *The Constitution, of Liberty*, p. 163.

¹³ N. Bobbio, *ibid.*, p. 207.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Citado por Hayek em *The Constitution of Liberty*, p. 458, nota 6 (referente à p. 163 do cap. XI).

formas monárquicas de Estado e mais tarde às monarquias absolutas. Esclareça-se, porém, que mesmo no Continente não se perdeu de todo essa crença numa lei à parte e acima do governo. Ainda segundo Hayek, a elaboração formal destas ideias foi aqui levada a cabo principalmente pelos escolásticos, depois que ela recebeu a sua primeira sistematização, sobre os fundamentos derivados de Aristóteles, das mãos de Tomás de Aquino. Pelo fim do século XVI tinha sido desenvolvida por alguns filósofos jesuítas espanhóis e portugueses, essencialmente dentro de um sistema de política liberal, sobretudo no campo económico, em que eles anteciparam muito do que foi restaurado só depois pelos filósofos escoceses do século XVIII.

4. A TRADIÇÃO WHIG, O LIBERALISMO CLÁSSICO INGLÊS E O LIBERALISMO CONTINENTAL

“A nacionalidade dizeis vós, criou-se à sombra e sob o influxo da centralização! Como é isto? Portugal nasceu e constituiu-se no século XII; a centralização como vós a entendeis, mas menos exagerada, organizou-se nos fins do século XV e começos do século XVI. A constituição da nacionalidade deveu-se toda à época municipal. Assim Leão, assim Castela, assim Aragão. Mas que vos importam a história e as tradições da liberdade e das nacionalidades peninsulares?! Cuspis sobre a campa da Padilha e sobre as heróicas Cinzas dos *comuneros*: levantais estátuas a Fernando, o inquisidor, a Carlos V, a D. João II, o primeiro rei déspota da vossa pátria, porque tendes a cabeça povoada de ideias francesas, por que o despotismo monárquico, o despotismo republicano, o despotismo imperial, todos os 3 irmãos gémeos, olham complacentemente para o sacrifício da nacionalidade borgonhesa, normanda, bretã, provençal, etc., feito às tendências centralizadoras dos reis de Paris, da República de Paris, do Império de Paris. Para vós, as incorporações precedidas de guerras e Morais de conquistas, ou de convénios entre príncipes indignos deste nome, pelos quais os povos foram vendidos como bestas de carga, ou de consórcios em que as nacionalidades foram dadas em *preço do corpo* como um baú de roupa, são para vós, democratas, títulos de direito, páginas gloriosas da história. É por isso que lamentamos a abdicação da razão nacional diante das ideias e opiniões francesas. Nem só nos fazem dano essas leis que meia

dúzia de imbecis colocados de ordinário no Poder mandam de vez em quando traduzir na algaravia oficial para atirar a um país a que são inaplicáveis e onde serviram de galhofa às gerações futuras. Fazem talvez mal maior esses livros de fancaria com que os fabricantes literários de Paris pervertem as mais belas inteligências da nossa terra, habituam a ver em cada um oráculo e nos *faiseurs* a soldo dos livreiros de Paris os sacerdotes da sabedoria.” (Alexandre Herculano (17-5-1853))

Foi no decurso dos que ocorreram durante a debate civil inglesa e no período da Commonwealth que as ideias de governo limitado ou supremacia da lei se foram articulando. Mas só depois da *Glorious Revolution* de 1688 se transformariam nos princípios orientadores do partido dos *Whigs*, que ela trouxe ao poder. Teríamos, contudo, esperar pelo século XVIII para que a doutrina *Whig* de governo limitado por normas gerais da lei e severas restrições sobre o poder executivo se tornasse característica da doutrina britânica. Esta doutrina formulada inicialmente por John Locke aparece normalmente associada às classes comerciais industriais e ao protestantismo calvinista, embora seja fruto dos princípios de tolerância resultantes das lutas entre seitas religiosas.

A sua divulgação no continente deve-se principalmente a *L’Esprit des Lois* (1748) de Montesquieu e a outros escritos de autores franceses. Na Grã-Bretanha a doutrina *Whig* terá em Hume e Adam Smith os principais arautos. A Hume fica a dever-se quer uma cuidada fundamentação da teoria liberal da lei quer a sua ilustração histórica na obra *History of England* (1754-62). A Smith devemos a explicação da formação da ordem auto girante do mercado, a qual se formava espontaneamente, se os indivíduos fossem restringidos por apropriadas *rules of law*. Hayek dirá mesmo que a *Riqueza das Nações* marca o começo do desenvolvimento do liberalismo moderno, na medida em que fez “o povo compreender que aquelas restrições sobre o poder do governo, que se tinham criado a partir da desconfiança em todo o poder absoluto, se tinham tornado na principal causa de prosperidade da Grã-Bretanha.”¹⁶

A Revolução Francesa e as posteriores guerras napoleónicas constituem períodos de expansão das ideias francesas. E a Inglaterra não é excepção. Aliás,

¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

as obras de Burke, primeiro, e de T.B. Macaulay, depois, terão que ser vistas como tentativas de restabelecimento da pureza da doutrina *Whig* e como reacção à importação de ideias francesas. Uma reacção contra a Revolução Francesa e seus admiradores em Inglaterra.

É certo que o sucesso de tal reacção foi relativo, dado que não impedirá o aparecimento e o predomínio dos filósofos radicais que se reclamavam do pensamento de J. Bentham e que irão a pouco e pouco subverter o espírito do liberalismo inglês. De facto, um exame mais apertado do movimento radical propagado pelos filósofos benthamistas terá que aceitar a sua maior proximidade à tradição continental. Isso mesmo se irá reflectir no facto de o partido político que cresceu a partir de 1830 e que, por volta de 1842, veio a ser conhecido como Partido Liberal (e a dominar até ao fim do século) ter resultado da fusão das duas tradições.¹⁷

Entretanto, na França progressista e países adjacentes cresciam as ideias radicais dos filósofos do Iluminismo. O pensamento de Turgot, Condorcet e Abbé Sièyes marcará o período revolucionário e napoleónico, embora em França só se possa verdadeiramente falar de um movimento liberal definido depois da Restauração. Será, aliás, durante o apogeu da *Monarquia de Julho* (1830-40) que um grupo conhecido por *doutrinários*, sob a liderança de Guizot, irá procurar aplicar as condições do Continente o que antes tinha sido sistematizado por Benjamin Constant.

Aqui seria necessária sublinhar devidamente a decisiva contribuição que para o Liberalismo veio da América e a sua influência na Europa. Limitar-nos-emos, contudo, a dizer que apesar da forte influência francesa, no essencial, o liberalismo americano se inscreve na tradição inglesa ao limitar os poderes governamentais e ao estabelecer as liberdades fundamentais na *Bill of Rights*. Concordamos, por isso, com J. Gray quando defende que, apesar da diversidade interna, “os constitucionalistas liberais americanos, tal como os *Whigs* ingleses

¹⁷ Aliás, a actual denominação dos liberais ingleses depois da entrada dos sociais-democratas (Partido Social Liberal Democrata) expressa, agora de forma ainda mais clara, a fusão das duas tradições. O mesmo se poderia dizer do Partido Social Democrata em Portugal (PPD/PSD) como englobando essas duas tradições. O que está por detrás de algumas lutas internas no partido entre liberais e sociais-democratas e explica a filiação do Partido Social Democrata, a nível europeu, entre os partidos liberais.

e os garantistas franceses”¹⁸, se inscrevem numa mesma tradição que procura estabelecer um *governo de leis e não de homens*.

Deixemos de lado o importante papel desempenhado pelo movimento liberal em muitos outros países. Salientemos apenas que particularmente na Alemanha (Humboldt, Kant, Schiller) e na Itália (Mazzini), pelo menos até finais do século XIX, as aspirações liberais aparecem associadas ao movimento para a unificação nacional e de algum modo se perdem quando ela é alcançada.

Entretanto, ao mesmo tempo que em Inglaterra os começos do movimento trabalhista iam privando o liberalismo da posição de partido avançado, ao perder a pouco e pouco o apoio da “parte politicamente activa da classe trabalhadora”¹⁹, em França e na Europa ocidental e central a ligação do movimento democrático com o liberalismo começa já na segunda metade do século XIX a ser substituída pelo novo movimento socialista.

Será, todavia, durante esse período que a Inglaterra irá aparecer aos olhos da Europa como modelo representativo da ordem liberal. Isto apesar dos embates que haveria de sofrer o liberalismo clássico fazendo oscilar desde os extremismos do *laissez-faire* (assumidos por Cobden e Bright na linha dos filósofos radicais) ao acolhimento de medidas protecionistas, que levou o próprio Partido Liberal a aceitar na sua política elementos intervencionistas e imperialistas.

Os tempos tinham mudado. A influência do socialismo e a importância das suas ideias atraíam cada vez maior número de intelectuais que aceitavam ver o socialismo como único e verdadeiro movimento progressista. A partir daí a discussão política passa a ser conduzida principalmente entre socialistas e conservadores, ambos apoiando o crescimento do Estado, embora com objetivos diferentes. Hayek refere que as dificuldades económicas, o desemprego e a instabilidade monetária levaram a um crescente número de pessoas a desejar muito mais controlo económico pelo governo. O que conduziu à restauração do protecionismo e outras políticas nacionalistas. Um crescimento rápido do aparelho burocrático do governo e a aquisição de poderes discricionários por ele, foram as consequências. Estas tendências, já fortes durante a primeira década

¹⁸ John Gray, *O Liberalismo*, tradução do inglês de M.H. Costa Dias, Editorial Estampa, Lisboa, 1986, p.48.

¹⁹ F. A. Hayek, “Liberalism”, in *ob. cit.*, p.128.

pós-guerra, tornaram-se mesmo mais marcadas durante a *Grande Depressão* que se seguiu ao desastre de 1929, nos Estados Unidos. O abandono final do padrão-ouro e o regresso ao protecionismo pela Grã-Bretanha, em 1931, pareciam marcar o fim definitivo de uma economia mundial livre. Entretanto, o aparecimento, em muitas partes da Europa, de regimes ditatoriais ou totalitários levou à extinção dos frágeis grupos liberais que tinham permanecido nos países imediatamente afectados, ao mesmo tempo que a ameaça da guerra que isso produziu levou, mesmo na Europa ocidental, a um domínio crescente do governo sobre os assuntos económicos e é uma tendência para a auto-suficiência nacional.

Aliás, o aparecimento do GATT e mais tarde a criação do mercado comum e da EFTA inscrevia-se numa estratégia de alargamento de mercados e diminuição do protecionismo, tido como responsável pela depressão económica, do que numa verdadeira regresso às ideias liberais. Daí que mesmo um milagre económico ao prato pela Alemanha depois da derrota e a sua economia social de mercado, fruto dos princípios económicos liberais da iniciativa de L. Erhard, fossem suficientes para contrariar o domínio de um modelo de economia em que o pleno emprego e a prosperidade assentavam na expansão da moeda e do crédito e no papel intervencionista do Estado-Providência. Teremos, por isso, que esperar pela década de 80 para a angústia sobre o futuro, subjacente ao desabar de todo o modelo económico-social minado pelas novas realidades deste fim de século, fazer renascer, a Leste e a Ocidente, o interesse pelo Liberalismo – só que entretanto o termo estava, como não podia deixar de ser, carregado de história, obrigando de novo, como diria Ortega, “a cuidar do uso das palavras que são os déspotas mais duros que a humanidade conhece”.

É assim que o regresso das disputas entre o *liberalismo racionalista* típico da Europa ocidental (e dos utilitaristas radicais britânicos), marcado pelo desejo de mudança revolucionária e ditatorial da Revolução Francesa, e esse outro *liberalismo evolucionário*, carregado de pragmatismo *inglês*, deve também ser visto como uma polémica sobre uma palavra. E que, com o Tempo, o termo liberal começou a ser usado, mesmo na Europa, como já acontecia há algum tempo nos EUA, como nome para aspirações essencialmente socialistas ou, para o dizer com as palavras de Schumpeter “como um supremo mas não planeado

compromisso, os inimigos do sistema de iniciativa privada pensaram ser inteligente apropriar-se do rótulo.”²⁰

Mais do que uma apropriação indevida trata-se, quanto a mim, de um uso legítimo, desde que se admitam duas tradições distintas dentro do movimento liberal. E nos EUA que, mais do que qualquer outro país, incorporou incorporaram nas suas instituições desde a sua *Constituição* a matriz liberal, a luta política dá-se entre liberais, a que poderíamos chamar liberais-conservadores, e liberais-socialistas; os primeiros mais próximos da tradição clássica ou *inglesa* e os segundos mais próximos da tradição *francesa* ou continental. Mas passemos então ao contraste sistemático entre as duas tradições.

5. CONTRASTE ENTRE AS DUAS TRADIÇÕES

“A centralização legítima é um efeito, não uma causa; estriba-se numa ideia negativa, e os seus limites são flutuantes, mudáveis. É assim que se explica o singular fenómeno da organização inglesa, em que o alcance do poder ministerial não está fixado pela legislação e em que a própria existência do ministério não repousa, em rigor, sobre um preceito legal.”
(Alexandre Herculano, 17-5-1853)

“As nossas doutrinas obrigam-nos a ter fé na razão pública. Temo-la. Só pedimos que desprevenidamente cada qual reflecta sobre as duas opiniões opostas. Pela nossa parte contentamo-nos de ver que na própria França, onde tantas preocupações há a favor da centralização, os acontecimentos dos últimos cinco anos vão abrindo os olhos de muitos homens eminentes.” (Alexandre Herculano, 8-6-1853)

Antes de iniciar o contraste entre as tradições, um contraste centrado nos três núcleos já referidos, convirá deixar desde já assinalado um ingrediente que é fundamental para a compreensão das atitudes e projectos que enformam as duas tradições liberais. Sobre este ponto, Gray, um autor que tanto insiste em acentuar a influência francesa na Revolução Americana, não deixa de notar que embora "os constitucionalistas americanos partilhem muito do Iluminismo

²⁰ *Ibid.*, p. 132.

francês, não tinham em comum com os *philosophes* a aversão ao Cristianismo.”²¹ Do mesmo modo, Hayek salienta que o traço que grandemente distinguiu o tipo de liberalismo predominante no continente do britânico foi, desde logo, o que é melhor descrito como livre-pensamento, o qual expressa em si próprio uma forte atitude anticlerical, anti-religiosa e geralmente antitradicionalista.²² Não só em França, mas também em outras partes da Europa Católica Romana, o contínuo conflito com a Igreja de Roma tornou-se na verdade tão característico do Liberalismo que para muitas pessoas ele aparece como a sua característica fundamental, particularmente depois que, na segunda metade do século XIX, a Igreja tomou conta da luta contra o *modernismo* e, portanto, contra a maior parte das exigências da reforma liberal.²³

É por isso por isso que mais que a definição de uma doutrina política, nuclear na tradição britânica, o liberalismo continental ou *construtivista* ir-se-á caracterizar por uma atitude mental geral que, no dizer de Hayek, consiste na procura de uma maior emancipação de todo o preconceito e de todas as crenças que não possam ser racionalmente justificadas. Enfim, uma libertação da autoridade de *padres e reis* que ele expressa citando Espinoza: "É um homem livre aquele que vive unicamente de acordo com os ditames da razão."²⁴ Iremos ainda voltar a este ponto fulcral para perceber melhor as razões e as paixões que convivem hoje de novo nas polémicas acerca do Liberalismo, mas antes iremos então fazer o contraste entre o que intitulamos liberalismo *francês* e liberalismo *inglês*, nos termos já enunciados.

5.1. Liberalismo: razão, autoridade e tradição

“Já é devoção! Embora Schelling, o oráculo da filosofia moderna, repute Santo Tomás de Aquino o maior pensador que tem havido; embora as lutas

²¹ John Gray, *ibid.*, p. 48.

²² Cfr. também John Gray, *ibid.*, p. 36: “Na França, como noutros países católicos, Itália e Espanha, o liberalismo quase sempre denota um livre pensamento mais pronunciado e com maior tendência anticlerical do que alguma vez possuiu em Inglaterra: e nestes países também a dissidência religiosa não estava invariavelmente associada a reivindicações de tolerância religiosa.” Cfr. também E. K. Bramsted e K. J. Melhuish, *El Liberalismo en Occidente*, vol. 1, Unión Editorial, Madrid, 1982, p. 13.

²³ “Liberalism”, in *ob. cit.*, p. 126.

²⁴ *Ibid.*, p. 120

dos nominalistas e realistas revelem quão subtis eram já os espíritos no século XIV; embora vos soem aos ouvidos os nomes de Lanfranco, de Alberto, o Grande, de S. Bernardo, de Scott, de Abeilard, de Bacon (Rogério), de Ockmam, de Ruscelino, de Holywood (Sacrobosco), de cem outras inteligências sumas; embora as universidades se estabelecessem na Idade Média por toda a parte e as frequentassem milhares de alunos que espalharam pela Europa a cultura intelectual; para vós, é como se nada disso existisse. A razão humana só se *sentiu livre* à sombra do absolutismo. Podicis acrescentar e da *inquisição*, porque a inquisição permanente e em toda a sua ferocidade foi, no Sul da Europa a filha primogénita do absolutismo.” (Alexandre Herculano, 28-5-1853)

O contraste entre as concepções de razão – uma própria dos liberais *clássicos* e outra dos *modernos* – é uma das formas de apreender a *diferença* e implicações dos dois tipos de liberalismo no que se refere às diversas esferas da vida humana. Para Gray a "defesa do mercado livre é, com efeito, segundo o liberalismo clássico, apenas uma aplicação à esfera da vida económica da convicção de que a sociedade humana é capaz de ser melhor quando os homens podem livremente estabelecer os seus planos de vida, excepto no que respeita ao cumprimento da lei. Do mesmo modo que no processo de mercado as empresas são arredadas quando não reagem à mudança das circunstâncias, assim no mais vasto campo social – como pensam os liberais clássicos – beneficiamos de um antagonismo contínuo de ideias e projectos."²⁵ Mas tem mais: "Para eles, o progresso não consiste na imposição de qualquer plano racional na sociedade, mas antes nas muitas formas imprevisíveis de crescimento e desenvolvimento que ocorrem quando os esforços humanos não estão amarrados a concepções dominantes que obrigam a seguir uma direcção comum."²⁶

É um pretensiosismo da razão, um racionalismo exagerado e arrogante, já presente nos inícios da Revolução Francesa que, mais do que o abandono dos direitos naturais por parte do utilitarismo ou a substituição da concepção negativa de liberdade pela positiva, explica o crescimento dessa nova religião da humanidade, fruto da Razão: o racionalismo construtivista. Por isso, dirá ainda

²⁵ John Gray, *ibid.*, pp. 148-149.

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

Gray: "Enquanto os liberais clássicos da escola escocesa, assim como os maiores liberais franceses – Constant e Tocqueville –, encontraram o argumento fundamental da liberdade na capacidade de a inteligência humana apreender a sociedade que a criou, os novos liberais procuram submeter a vida da sociedade a uma reconstrução racional. O progresso seria assim para os liberais clássicos, uma propriedade emergente das trocas livres, e para os modernos, a própria realização prática duma concepção específica de sociedade racional."²⁷

É contra esta razão instituída como Razão Única, inimiga e libertadora dos *preconceitos* (pré-rationais ou irracionais) e das autoridades consentidas pelas crenças comuns herdadas, que se levantam muitos dos grandes liberais-conservadores. Como salienta Nisbet "a simples ideia de *gnose* e de uma elite intelectual única qualificada para exprimir e interpretar era repugnante para Burke. Apenas a este respeito existe indubitavelmente uma afinidade entre ele e Rousseau, autor da *Vontade Universal*. Mas há uma diferença. A *Vontade Universal* para Rousseau era a vontade colectiva *depois* de expurgada do tradicional e do puramente empírico. Para Burke, qualquer *vontade universal* tinha de ser um prolongamento do tradicional na consciência popular."²⁸; por isso mesmo Burke irá considerar que "o preconceito é um resumo, na mente individual, da autoridade e da sabedoria contidas na tradição."²⁹

É contra um racionalismo que em nome do futuro, e impaciente pela mudança, pretende reduzir a cinzas as leis passadas (Voltaire dirá: "*Voulez-vous avoir des bonnes lois? Brulez les votres et faites-en des nouvelles*") que se insurgem Burke e outros liberais-conservadores. O interesse de hoje pelo património cultural – mesmo a preocupação ecológica parecem ser, ao fim e ao cabo, a redescoberta da verdade clássica segundo a qual o progresso exige um mínimo de conservadorismo – que o futuro necessita do passado, que as leis, mais do que base de futuro devem ser vistas como cúpula do passado, que o futuro, mais do que uma ruptura ou uma revolução contra o passado, é um constante aperfeiçoamento e revisão da tradição herdada.

O que hoje se passa no mundo parece ser o resgate por parte da *tradição*, *autoridade* e *preconceito* da arrogância e desprezo a que tinham sido sujeitos

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Robert Nisbet, *O Conservadorismo*, tradução do inglês de M. F. Gonçalves de Azevedo, Editorial Estampa, Lisboa 1987, p.59.

²⁹ *Ibid.*, p. 58.

pela Razão Ilustrada. Algo que Gadamer expressa de forma quicá demasiado dura, quando diz: “Na realidade não é a História que nos pertence, mas nós que pertencemos à História. Muito antes que nos compreendamos a nós próprios na reflexão pessoal, nós compreendemo-nos já de uma maneira natural, na família, na sociedade e no Estado em que vivemos.” Ou como dirá Ureña, glosando esta citação, “a tradição, a autoridade e o preconceito são mediação *de verdade*, pese embora à razão ilustrada.”³⁰

A pretensão de que se pode planificar o futuro sem os condicionalismos do passado, a pretensão de alargar o espírito geométrico, abusivamente, a todo o humano sem atender suficientemente aos sentimentos e emoções que fazem a experiência vivida, está por detrás de muitas revoluções fracassadas. E levará Jean-Marie Domenach a afirmar “Quando a dialéctica pretende reabsorver definitivamente o trágico, é ela que adquire uma feição trágica – tivemos a experiência deste fenómeno, mas só agora começamos a pensá-lo.”³¹ É no fundo a pretensão de um tipo de conhecimento que vê o presente como uma folha de papel em branco sobre a qual se pode desenhar o futuro sem os contornos e imprevistos da condição humana.

A incapacidade de descortinar os limites da natureza humana tem multiplicado as miragens e as lágrimas nos parapeitos de muitas *construções racionais*. Os mitos de construção de uma nova sociedade ou mesmo de uma nova natureza humana, desenhadas e executadas segundo um plano racional de vida, hoje postos em causa pelos próprios herdeiros dos construtores estão, mesmo no mundo ocidental, a ressuscitar o pensamento liberal e a pôr em confronto duas concepções de governo: como fornecedor de bem-estar geral e como guardião da estrutura no seio da qual os indivíduos podem prover-se a si próprios. Um contraste que foi expresso por Talmon em duas posturas: “uma que encontra a essência da liberdade na espontaneidade e na ausência de coação, e outra só na persecução e consecução de um propósito colectivo absoluto.”³²

Mas contrariamente aos tão propagados e ingénuos pontos de vista atribuídos ao Liberalismo e às suas crenças na *liberdade natural* (ou noutras

³⁰ Enrique Menéndez Ureña, *Ética y Modernidad*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1984, p. 58.

³¹ “En finir avec l’aliénation ?”, in *Esprit*, 5-5-1966. Citado por António Quadros, in *Introdução à Filosofia da História*, Editorial Verbo, Lisboa, 1982, p. 260.

³² Citado por Hayek, in *The Constitution of Liberty*, p. 56.

versões de *bondade natural do homem* ou mesmo na existência de uma *natural harmonia de interesses*) como acertadamente refere Hayek, "nem Locke, nem Hume, nem Smith, nem Burke, alguma vez poderiam ter argumentado, conto Bentham o fez, que *toda a lei é má, dado que constitui uma infracção da liberdade*. Os seus raciocínios não contêm um completo *laissez-faire*, que, como as próprias palavras mostram, constitui parte da tradição racionalista francesa, e no seu sentido literal nunca foi defendido por nenhum dos economistas clássicos ingleses."³³

Bem pelo contrário, parecem ser as teses racionalistas de planificação que presumem a crença no indivíduo de uma certa propensão para a acção racionalista e mesmo a inteligência e bondade naturais. Aliás, não será por acaso que a tradição anti-estatal ou anarquista coexiste com as doutrinas racionalistas do *laissez-faire*, sendo quase estranha ao liberalismo clássico inglês que sempre teve em conta não só as funções próprias do Estado como os limites da acção estatal.

Esta consciência do papel e limites do Estado está intimamente ligada com o acento nos limites da razão, característica da postura anti-racionalista que usualmente se atribui à tradição que temos denominado *inglesa*³⁴. Por isso Hayek dirá: "A abordagem anti-racionalista, que considera o homem não come um ser altamente racional e inteligente mas como um ser bastante irracional e falível, cujos erros individuais são corrigidos unicamente no decurso de um processo social, e que aspira a fazer o melhor de um material muito imperfeito,

³³ *The Constitution of Liberty*, p.60. Cfr. Também Hayek, "Individualism: True and False", in *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, p. 13.

³⁴ Cfr. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* p. 55 e onde ele diz, que, "a tradição que temos denominado inglesa torna-se explícita principalmente através de um grupo de filósofos morais escoceses dirigidos por David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson, secundados pelos seus contemporâneos ingleses Josiah Tucker, Edmund Burke e William Paley e extraída largamente de uma tradição enraizada na jurisprudência do direito comum. Em contraste com os anteriores aparece o grupo de ilustrados franceses fortemente influenciado pelo racionalismo cartesiano e que personificam a escola continental; os seus representantes mais eminentes são os enciclopedistas e Rousseau e os fisiocratas e Condorcet. Frize-se, contudo, que a divisão não coincide totalmente, com os limites geográficos. Franceses como Montesquieu e mais tarde Benjamin Constant e, sobretudo, Alexis de Tocqueville estão, provavelmente, mais perto do que temos denominado *tradição britânica* do que da *tradição francesa*. E com Thomas Hobbes, a Inglaterra, contribui com, pelo menos, um dos fundadores da tradição racionalista, para não falar da geração completa de entusiastas da Revolução francesa, como Godwin, Priestley, Price e Paine, os quais – do mesmo modo que Jefferson depois da sua estada em França – pertencem completamente a ela" (pp. 55-56).

é provavelmente o melhor traço característico do individualismo inglês”³⁵; e num outro texto dirá mesmo que a tradição anti-racionalista se mostra “mais próxima da tradição cristã de falibilidade e maldade do homem” do que o perfeccionismo do racionalismo que “está em irreconciliável conflito com a dita tradição cristã”³⁶ e ainda que a ficção do *homo oeconomicus* que foi explicitamente introduzida pelo jovem Mill, está mais perto do racionalismo do que da tradição evolucionista.³⁷

Mas atenção: esta postura anti-racionalista não tem nada a ver com o irracionalismo! A estima que nutre pela tradição e os costumes, pelas instituições herdadas e as regras cuja origem e evolução desconhecemos, não significa, como de forma falsa e racionalista acreditava Thomas Jefferson, que “atribuamos aos homens das épocas anteriores uma sabedoria maior que a humana e... supunhamos que o que foi feito por eles está acima de toda a emenda”. Antes – como dirá Hayek glosando esta citação – “longe de presumir que os criadores das instituições eram mais sábios que nós, o ponto de vista evolucionista baseia-se na percepção de que o resultado dos ensaios de muitas gerações pode encarnar mais experiência do que a possuída por um qualquer homem.”³⁸ Significa apenas a denúncia da razão absoluta e o reconhecimento verdadeiramente humano de que o talento individual é – como escreveu T. S. Eliot – simplesmente impotente e condenado à *roda de fiar*, sem uma determinada tradição com que operar³⁹, ou, para o dizer de forma mais seca, nas palavras de Falkland, esse herói da guerra civil inglesa, *se não está partido, não consertes*.⁴⁰

5.2. Liberalismo: democracia, igualdade e liberdade

"Convencidos de que nada há mais fatal para a liberdade do povo do que as ideias de democracia absoluta e exclusiva da escola a que pertence o

³⁵ F. A. Hayek, “Individualism, True and False”, in *ob. cit.*, pp. 8-9.

³⁶ Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 61.

³⁷ Isso mesmo reconhece Mark Blaug na sua *Metodologia da Economia* quando nos lembra que “na obra de Adam Smith não encontramos nada que se pareça ao *homo oeconomicus* construído por Mill”. Cfr. Mark Blaug, *The Methodology of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 62.

³⁸ Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 62.

³⁹ R. Nisbet, *ibid.*, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

nosso adversário, dizemos-lhes que também nos há-de encontrar no campo no dia em que virmos que as suas têm algumas probabilidades de realização, e esperamos em Deus que havemos de combater com vantagem pelo povo contra a última tirania que ameaça as sociedades, tirania tanto mais perigosa quanto é certo que, vestida com o burel popular, esconde debaixo dele o ceptro de ferro, e ilude com os sonhos de uma igualdade política impossível, e com uma fraternidade que o Evangelho ainda não pode tornar prática e positiva em dezoito séculos, não só ânimos vulgares, mas também inteligências elevadas e cultas.” (Alexandre Herculano, 8-6-1853)

“Um dia, Luís Napoleão aparece aos olhos da Europa atônita proclamando o voto universal e as reformas sociais, e ao mesmo tempo consuma a usurpação e anula todas as liberdades do seu país, traçando um caminho para o trono com as baionetas ensanguentadas pelos seus janízaros. Logo, o voto universal e as reformas sociais, que explicam segundo vós a sua ascensão à tirania, não foram mais do que o pretexto hipócrita das suas ambições. Quais são os homens ou o partido que ousem chamar-lhes liberais ou progressistas e que tenham a imprudência de apoiar Luís Napoleão?” (Alexandre Herculano, 26-4-1853)

N. Bobbio salienta que o Estado liberal é um pressuposto não apenas histórico mas também jurídico do Estado democrático. Mais ainda: defende existir entre eles uma relação de complementaridade, de exigência mútua, e acha assim que “é pouco provável que um Estado não-liberal possa garantir um correcto funcionamento da democracia e, por outro lado, é pouco provável que um Estado não-democrático possa garantir as liberdades fundamentais. A demonstração histórica desta interdependência reside no facto de que, quando caem, o Estado liberal e o Estado democrático caem juntos.”⁴¹

Esta intimidade entre a democracia e o liberalismo não deve, contudo, levar-nos a perder de vista a distinção entre uma e outro. O facto do liberalismo ter estado associado ao movimento pela democracia facilita uma confusão, hoje habitual. São aqui pertinentes os comentários de Dalmacio Negro a uma clarificação feita por Ortega no sentido de desfazer a confusão entre os dois termos e que leva a que a cada passo *querendo um, gritemos o outro*:

⁴¹ N. Bobbio, *ob. cit.*, p. 26.

“Liberalismo e Democracia – escreveu Ortega – são duas coisas que começam por não ter que ver entre si, e acabam por ser, enquanto tendências, de sentido antagónico.” Trata-se de respostas a duas questões de Direito político completamente distintas: “A democracia responde a esta pergunta: quem deve exercer o poder público? A resposta é: o exercício do poder público corresponde à colectividade dos cidadãos.” Não se determina a extensão do poder público, somente o sujeito ou titular do poder de mando, e a resposta democrática consiste em que mandamos todos. O liberalismo, pelo contrário, responde a outra pergunta: “Quem quer que exerça o poder público, quais devem ser os limites deste? A resposta é esta: o poder público, exerça-o um autocrata ou o povo, não pode ser absoluto, dado que as pessoas têm direitos prévios a toda a ingerência do Estado. É, pois, a tendência a limitar a intervenção do poder público.”⁴²

Nunca será demais realçar que a filosofia liberal pressupõe na sua base uma desconfiança relativamente ao poder político, poder que no plano histórico aparece identificado com a monarquia absoluta. Pretende-se defender o homem da sociedade política. E esta necessidade de reacção perante o poder estadual levará à afirmação da existência de *direitos individuais*, anteriores à sociedade política e insusceptíveis de modificação. Todo o movimento histórico visando obrigar o monarca a submeter-se a *constituições escritas*, onde se declarava a liberdade e igualdade de todos os homens perante a lei e se reconhecia a soberania popular e nacional, o governo representativo e a separação de poderes entre outros, almejava ao fim e ao cabo diminuir a força do Estado e pôr em relevo que a liberdade individual é prévia à lei, ao público e ao Estado e não uma concessão do governo ou do monarca.

No processo histórico do individualismo podem, contudo, distinguir-se, na linha de Ruggiero, duas concepções: uma, liberal, que põe o acento tónico na liberdade individual frente ao Poder e em que os direitos individuais, as assembleias representativas e a separação de poderes (e mesmo de fontes do poder) são vistos como barreiras destinadas a preservar os direitos e liberdades individuais; outra, a concepção democrática, que exalta a soberania popular e o domínio do poder pela vontade colectiva do povo.

⁴² Cfr. Dalmacio Negro, in *ob. cit.*, pp. 11-12.

A primeira, na linha de John Locke, que repousa na liberdade e desconfia do Poder (o homem comum, a *governado*, é confiável. Mas esse mesmo homem colocado numa situação de poder, o *governante*, não é confiável: há que introduzir, por isso, contrapesos e garantias contra a sua possível corrupção); a segunda, para quem o poder de *uns* é mau e de outros é *bom*. Uma que desconfia de todo o poder, democrático ou não, e exige a sua limitação: um governo limitado. A outra que considera que a transferência do poder da soberania do rei para a Nação, da vontade do monarca para a vontade dos cidadãos, era garantia suficiente para a salvaguarda do interesse geral. Tendendo, inclusive, a pensar que qualquer limitação a essa vontade, a esse poder, impede a soberania popular, e a considerar, por isso, como inoportuno – e mesmo reaccionário – tudo o que obste ao poder da maioria, em especial, quando ela visa atenuar ou mesmo acabar com as mais reais ou imaginárias desigualdades.

A democracia tenderá, inclusive, a considerar a opinião maioritária corrente como único critério de legitimação dos poderes do governo enquanto o liberalismo requer que todo o poder e, por isso, também o da maioria, seja limitado. Mas, como frisa Hayek, a diferença entre os dois princípios aparece de forma mais nítida quando consideramos que o oposto “da democracia é governo autoritário e o do liberalismo é o totalitarismo. Nenhum dos dois sistemas necessariamente exclui o outro; a democracia pode assumir poderes totalitários e é, pelo menos concebível que um governo autoritário possa agir segundo princípios liberais”. Daí que se possa, e bem, afirmar:

“O Liberalismo é assim incompatível com democracia ilimitada, da mesma forma que é incompatível com outras formas de governo ilimitado. Pressupõe a limitação de poderes, mesmo dos representantes da maioria, ao requerer um compromisso com princípios (ou explicitamente registados numa constituição ou aceites pela opinião geral) de modo a efectivamente limitar a legislação.”⁴³

E embora Hayek, do mesmo modo que Bobbio, acentue a complementaridade entre os dois termos, não deixa de assinalar que, “embora a aplicação consistente de princípios liberais conduza à democracia, a democracia preservará o liberalismo apenas se, e na condição de, refrear o uso dos seus poderes para conferir aos seus apoiantes vantagens especiais que não podem ser oferecidas de forma semelhante a todos os cidadãos. O que pode ser conseguido

⁴³ Hayek, “Liberalism”, in *ob. cit.*, p. 143.

numa assembleia representativa cujos poderes estejam confinados a aprovar leis no sentido de normas gerais de conduta justa, sob as quais o acordo entre uma maioria é provável existir. Mas é muito improvável numa assembleia habitualmente vocacionada para aprovar medidas específicas do governo.”⁴⁴

Por detrás deste acentuar de uma simultânea complementariedade e oposição entre *liberalismo* e *democracia* há, em Hayek, uma tal preocupação com a busca de um equilíbrio entre *liberdade* e *igualdade* que se sente obrigado a denunciar tanto o *laissez-faire* como o excessivo zelo com a igualdade material. É que, para Hayek, a luta pela igualdade empreendida pelos liberais é a luta pela *igualdade formal* expressa pela exigência de que todas as carreiras seriam abertas aos talentos. Daí que devam ser removidos todos os obstáculos à subida para posições mais elevadas, desde que essas dificuldades sejam o resultado de discriminações legais entre pessoas. Mas atenção! Não significa que desta maneira as oportunidades dos diferentes indivíduos pudessem tornar-se as mesmas. E isto porque "não apenas as suas diferentes capacidades individuais, mas acima de tudo as inevitáveis diferenças dos seus meios ambientes individuais e, em especial, a família em que eles cresceram, tornariam sempre as suas perspectivas muito diferentes. Por esta razão, a ideia que se tem mostrado tão atractiva para a maioria dos liberais – a ideia de que só uma ordem em que as oportunidades iniciais de todos os indivíduos fossem as mesmas à partida pode ser considerada como justa – é incapaz de realização numa sociedade livre; requereria uma manipulação deliberada do meio em que todas as diferenças individuais operam que seria completamente irreconciliável com o ideal de uma liberdade em que os indivíduos podem usar os seus próprios conhecimentos e saberes para moldar esse ambiente.”⁴⁵

Aliás, num outro texto, Hayek mostrará que o tratamento de igualdade deve existir precisamente porque os homens são de facto não-iguais. Diz ele que “se todos os homens fossem completamente iguais nos seus talentos e inclinações, nós devíamos tratá-los diferentemente em ordem a encontrar qualquer espécie de organização social. Felizmente, eles não são iguais; e é apenas devido a isto que a diferenciação de funções não necessita ser determinada por decisões arbitrárias de alguma vontade organizadora, mas que, depois de criar igualdade

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 141-142.

formal das normas a aplicar da mesma forma a todos, nós podemos deixar cada indivíduo encontrar o seu próprio nível.” Concluindo, por isso, que há toda a diferença entre “tratar as pessoas igualmente e tentar torna-las iguais.”⁴⁶

Poderíamos dizer até que está aqui a diferença mais significativa entre os dois tipos de liberalismo. Um, o *francês*, sempre pronto a ir mais longe na *igualdade de oportunidades* (considerado principalmente nos seus aspectos materiais) ainda que para tal seja preciso restringir a liberdade; outro, o *inglês*, privilegiando a liberdade e fazendo finca-pé na igualdade formal, ainda que estando disposto a discutir a garantia a todos de um rendimento mínimo (assegurado tendencialmente de forma temporária e não universal) e um sistema universal de educação que colocasse os jovens em pé de igualdade e possibilitasse que eles crescessem de acordo com as suas aptidões, mas temendo e desconfiando dos resultados de um intervencionismo estatal que visa corrigir ou redistribuir mais justamente os rendimentos.⁴⁷

Podemos, então, dizer que o liberalismo no sentido *inglês* tende a opor-se à centralização (à burocracia) e o francês à descentralização (à anarquia). Hayek dirá mesmo que só o liberalismo no sentido inglês deve ser considerado em geral como um movimento de oposição à centralização, ao nacionalismo e ao socialismo, enquanto o liberalismo prevalecente no Continente favoreceu todos três. Acrescentando que “nisto, como em muitos outros aspectos, John Stuart Mill e o último liberalismo inglês derivado dele, pertencem tanto à tradição continental como à inglesa.”⁴⁸ Aliás, esta diferença fundamental entre os dois tipos de liberalismo está na base da distinção entre verdadeiro e falso individualismo.⁴⁹ Partindo o primeiro do pressuposto “que ninguém pode saber *quem* sabe melhor e que a única forma pela qual nós o podemos descobrir, é através de um processo social em que toda a gente é autorizada a tentar ver o que pode fazer (a suposição fundamental, aqui como em qualquer parte, é a ilimitada variedade dos dons e saberes humanos e a conseqüente ignorância de qualquer indivíduo singular sobre a maior parte do que é conhecido por todos os outros membros da sociedade tomados no seu conjunto). Enquanto que o falso individualismo parece ser o assumido pela abordagem racionalista, ao

⁴⁶ Hayek, “Individualism: True and False”, in *ob. cit.*, pp. 15-16.

⁴⁷ Cfr. Hayek, *Liberalism*, p. 145.

⁴⁸ Cfr. Hayek, “Individualism: True and False”, in *ob. cit.*, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*

considerar que a Razão humana, com R grande, existe no singular, como dada ou disponível a qualquer pessoa particular. Uma perspectiva que a abordagem racionalista sempre acaba por assumir, contrariando assim a abordagem anti-racionalista que concebe a *razão* como um processo interpessoal em que a contribuição de cada um é testada e corrigida por outros.”⁵⁰

Hayek atreve-se, por isso, a considerar que o individualismo pressuposto pelo verdadeiro liberalismo é menos *individualista* do que o do socialismo porque, “diferentemente de racionalismo construtivista, que deposita nas mãos de alguns privilegiados a capacidade de moldar a sociedade, tem uma atitude de humildade em relação a um processo social pelo qual a espécie humana tem encontrado coisas que, na sua sociedade, não só não são *desenhadas* (ou compreendidas) por qualquer indivíduo como, na verdade, são maiores do que as mentes individuais... (e também) nos ensina que a sociedade é maior do que o indivíduo, só na medida em que é livre. Se é controlada ou dirigida fica limitada aos poderes das mentes individuais que a controlam ou dirigem.”⁵¹

Aliás, o reconhecimento deste individualismo exagerado está presente, segundo Macpherson, na própria obra de Marx. Escreve este pensador marxista que “Marx pode ser classificado como ultra-colectivista, mas é importante ver que para ele o controlo colectivo da economia era simplesmente um meio necessário para um fim que era ultra-individualista, isto é, para um florescer da individualidade que seria possível quando o capitalismo com a sua alienação do trabalho tivesse sido superado. Marx condenou moralmente o capitalismo, porque ele negava tal florescimento.”⁵² Contrapondo um individualismo desenvolvimental ao individualismo possessivo, Macpherson cita o *Manifesto* e a *Crítica do Programa de Gotha* e mesmo *O Capital*, tendo em vista mostrar que o individualismo está presente na obra de Marx, desde o início, e na mesma linha do individualismo desenvolvimental de Mill, que toma lugar na tradição liberal ao lado do individualismo possessivo.⁵³

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

⁵² C. B. Macpherson, “Individualism”, in *The New Palgrave: A Dictionary of Economics* (edited by John Eatwell, Murray Milgate and Peter Newman), vol. 2, The Macmillan Press Limited, London, New York and Tokyo, 1987, p. 791.

⁵³ *Ibid.*, 792. Dizendo ainda que o “individualismo é mesmo o próprio coração da sua economia política”.

Mais que contraditórios, a coletivismo e o individualismo (e mesmo a necessidade do culto da personalidade) parecem exigir-se mutuamente, pese embora a incapacidade manifestada por muitos intelectuais comunistas, como é caso de Alexandra Kollantai, em se darem conta desta necessidade. Daí a sua insistência na contradição entre as promessas revolucionárias ("Nós, o Partido Bolchevique, convencemos a Rússia. Nós tomamos a Rússia aos ricos para a darmos aos pobres. Agora nós devemos administrar a Rússia"⁵⁴) e a posição entretanto assumida por Lenine, aquando de uma polémica sobre a gestão individual das empresas industriais, ao considerar que "a luta que se desenvolve em torno dos recentes decretos sobre a gestão dos caminhos de ferro, *decretos que dão aos dirigentes poderes ditatoriais ou poderes ilimitados*). Aliás, Lenine vai mesmo mais longe ao acrescentar que só "os representantes conscientes do deixar-andar pequeno-burguês podem ver nesses poderes ilimitados, dados a certos indivíduos, um abandono do princípio colegial, um abandono da democracia e de outros princípios do governo soviético". Tanto mais que "uma indústria altamente mecanizada, que é a base produtiva material e o fundamento do socialismo, necessita de uma unidade absoluta e rigorosa da vontade... Como se pode assegurar uma tal unidade rigorosa da vontade? Pela subordinação da vontade de milhares de pessoas à vontade de um só indivíduo."⁵⁵

Daí que estas citações de Lenine, feitas pela (ao que parece) *pequeno-burguesa* Kollantai, possam ser encaradas como sintoma de uma dificuldade experimentada por quase todos os revolucionários que perante a pobreza imensa das massas, sentem necessidade de alterar esse estado de coisas, acreditando (ingenuamente) na possibilidade de que dando poder maior a minorias conscientes – a ditadura do proletariado, por exemplo – conseguirá galgar etapas e apressar a sociedade *perfeita*. A falsa consciência das massas e mesmo a sua desarticulação servem muitas vezes de justificação para facilitar a entrega nos mais conscientes da tarefa de interpretar as necessidades mais autênticas do povo. A ditadura visaria assim criar condições e apressar uma democracia que desse ao povo uma verdadeira oportunidade de participação. Aliás, deve reconhecer-se que em Marx a *ditadura do proletariado* é entendida como

⁵⁴ Cfr. Alexandra Kollantai, *A Oposição Operária (1920-1921)*, tradução feita, a partir de um texto francês publicado em *Socialisme ou Barbarie*, n.º 35 (Jan/Março de 1964), por José Pais, Ed. Afrontamento, Porto, 1973, p. 94.

⁵⁵ Lenine, *Selected Works*, vol. VIII, p. 342. Cfr. Alexandra Kollantai, *ibid.*, p. 95.

situação de emergência do acto revolucionário, um instrumento para a destruição do Estado – instrumento da classe dirigente – que no fim desaparecerá.⁵⁶

Como refere Linz, caberá a Lenine a tarefa de sustentar que a ditadura do proletariado é mais democrática do que a democracia burguesa. É assim que ele em *O Estado e a Revolução* afirma que: "A ditadura do proletariado, isto é, a organização da vanguarda dos oprimidos como classe dirigente com o fim de suprimir aos opressores, não pode resultar apenas numa expansão da democracia. *Simultaneamente* a uma imensa expansão da democracia, *que pela primeira vez* se converte na democracia para os pobres, democracia para o povo, e não democracia para os opulentos, a ditadura do proletariado impõe uma serie de restrições à liberdade dos opressores, dos exploradores, dos capitalistas. Temos que suprimi-los..., a sua resistência tem que ser esmagada pela força; e é claro que onde há supressão, onde há violência, não há liberdade nem democracia."⁵⁷

Este ponto de vista de Lenine sobre a relação entre a democracia e a sociedade comunista, a qual implica, como observa Linz e bem, sustentar que o marxista-leninista é sempre democrático enquanto que todos os outros são sempre automaticamente não-democráticos, levará mesmo no seio do movimento comunista à denúncia dos perigos da concepção leninista da democracia. Rosa Luxemburgo é uma dessas vozes ao afirmar de forma viva na sua análise da Revolução Russa: "Ditadura, sim! Mas esta ditadura consiste na *forma de aplicar a democracia*, não na sua *eliminação*, em ataques enérgicos e decididos contra os direitos adquiridos e as relações económicas da sociedade burguesa, sem os quais não se pode conseguir uma transformação socialista. Mas esta ditadura tem que ser obra da *classe* e não de uma pequena minoria dirigente em nome da classe; isto é, deve resultar em cada momento da participação activa das massas, deve estar sob a sua influência directa, sujeita ao

⁵⁶ Sartori, *Democratic Theory*, cap. 16, pp. 418-19 e pp. 44-45. Citado por Juan. J. Linz, *La Quiebra de las Democracias*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 164. Aliás Bobbio parece aceitar o papel de *governo dos homens* neste mesmo sentido de excepção em relação ao *governo das leis*, o que está também, ainda que com limitações, na esteira de Gramsci com a sua distinção entre um "cesarismo progressivo" e um "cesarismo regressivo". Cfr. N. Bobbio, *ibid.*, pp. 201-229, e em especial, p. 226.

⁵⁷ Juan Linz, in *ob. cit.*, p.165.

controlo de uma actividade completamente pública; deve surgir da crescente aprendizagem política das massas do povo.”⁵⁸

E dirá ainda: “Liberdade só para os que apoiam o governo, só para os membros de um partido – por muito numerosos que sejam – não é de modo algum liberdade. Liberdade é sempre e exclusivamente liberdade para o que pensa de forma diferente. Não é por causa de algum conceito fanático de *justiça*, mas porque tudo o que é instrutivo, completo e purificador na liberdade política depende desta característica essencial, e a sua efectividade desvanece-se quando a liberdade se converte num privilégio especial.”⁵⁹

Estas transcrições de textos, de Lenine e Rosa Luxemburgo, ilustram bem até que ponto a própria democracia comunista permanece sujeita às tensões e dificuldades em compatibilizar democracia política e democracia social e económica, democracia formal e democracia material, minorias e maioria, liberdade e igualdade, liberalismo e democracia.

É tendo em atenção esta problemática que Hayek, na linha de Lord Acton e Tocqueville, insistirá em que "a justificação global da democracia assenta no facto de que no decurso do tempo o que é hoje o ponto de vista de uma pequena minoria pode tornar-se o ponto de vista maioritário. Eu acredito, na verdade, que uma das maiores questões a que a teoria política terá de dar uma resposta no futuro próximo é a de encontrar uma linha de demarcação entre os campos em que os pontos de vista da maioria devem prevalecer, ser obrigatórios para todos, e os campos em que, pelo contrário, o ponto de vista da minoria deve ser permitido prevalecer, se é capaz de produzir resultados que melhor satisfaçam uma procura do público. Acima de tudo, eu estou convencido de que onde os interesses de um ramo particular do comércio estão instalados, o ponto de vista maioritário será sempre um ponto de vista reaccionário, uma opinião estacionária, e que o mérito da competição está em que precisamente dá à minoria a oportunidade de prevalecer. E onde isso possa acontecer sem quaisquer poderes coercivos, deve ter sempre esse direito.”⁶⁰

⁵⁸ Rosa Luxemburgo, *The Russian Revolution*, ensaio escrito no cárcere (1917-1918), incluído em *Rosa Luxemburgo Speaks*, editado por Mary-Alice Waters (New York: Pathfinder, 1970), pp. 365-395, especialmente p. 394. Cfr. Linz, in *ob. cit.*, p.165.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Hayek, “Individualism: True and False”, in *ob. cit.*, pp. 29-30.

Foi, aliás, a percepção do difícil equilíbrio entre os princípios democráticos e os princípios liberais que levaram Tocqueville e Lord Acton a uma mesma atitude de reacção face aos excessos de igualdade: o *igualitarismo*.

“Democracia e socialismo – escreveu De Tocqueville – nada têm em comum senão uma palavra, a *igualdade*. Mas note-se a diferença: enquanto a democracia procura a igualdade em liberdade, o socialismo procura a igualdade na restrição e servidão.” E Acton juntou-se a ele ao acreditar que “a causa mais profunda que tornou a Revolução Francesa tão desastrosa para a liberdade, foi a sua teoria de liberdade.” Eis como “a oportunidade mais esplêndida jamais dada ao mundo foi atirada fora, porque a paixão pela igualdade tornou vã a esperança pela liberdade.”⁶¹

O exagero (relativo) destas apreciações tem o condão de deixar bem vincadas as diferenças entre o movimento pela igualdade e a importância da preservação das diferenças e do pluralismo como garantia de futuro. Que o número não prejudique diversidade, que a unidade não sacrifique a pluralidade e riqueza do género humano é, aliás, uma preocupação cara a pensadores de diferentes épocas e mundividências. Só assim se compreendem as repetidas citações, feitas por homens tão diversos como Stuart Mill, Hayek e mesmo por Macpherson (este para esclarecer o pensamento de Marx), das mesmas palavras de Humboldt:

“O grande princípio orientador em relação ao qual fatalmente convergem todos os raciocínios contido nestas páginas consiste na absoluta prioridade da espécie humana em condições tais de independência e liberdade que a cada indivíduo lhe seja permitido demonstrar, mediante o seu espontâneo actuar, a infinita variedade intelectual da espécie.”⁶²

Hayek é um dos autores que melhor exprime neste século os antagonismos latentes entre os princípios liberais e os princípios democráticos. Um equilíbrio entre liberdade e igualdade que exige que não se esqueça que Ortega tinha razão quando dizia que “se pode ser muito liberal e pouco democrata ou vice-versa, muito democrata e pouco liberal.”⁶³

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 394 e Macpherson, in *ob. cit.*, p. 791.

⁶³ “Notas del vago estio”, in *OC* (tomo 11), Ed. Revista de Occidente (2ª edição), Madrid, 1950, p. 425.

Quem diria que a distinção entre os dois conceitos de liberdade (francês e inglês), feita por um distinto filósofo político germano-americano, havia de ter, 140 anos depois, a razão da história? A "liberdade galicana", escrevia Francisco Lieber, em 1848, "intensifica-se no *governo* e, de acordo com o ponto de vista anglicano, procura-se num lugar errado, onde nunca se poderá encontrar. As consequências necessárias dos pontos de vista galicanos são que os franceses procuram conseguir o mais elevado grau de civilização política na *organização*, isto é, no mais elevado grau de intervenção estatal. A questão de saber se essa intervenção é despotismo ou liberdade decide-se só pelo facto de *quem* intervém e pelo tipo de benefícios a favor de quem a intervenção ocorre, enquanto que de acordo com o ponto de vista anglicano, tal intervenção constituiria sempre ou absolutismo ou aristocracia e a presente ditadura dos *trabalhadores* apareceria diante de nós como aristocracia de *trabalhadores* intransigentes."⁶⁴

5.3 Liberalismo: indivíduo, Estado e “grupos intermédios”

“Quanto mais complexo for o mecanismo da sociedade mais necessário será que os cidadãos estejam habilitados para apreciar as condições da existência social. Para isto reputais o melhor método a centralização que coloca a vida política na capital, que anula a espontaneidade, a iniciativa das localidades e a independência dos indivíduos, segundo vós próprio dizeis aceitando uma frase de Tocqueville. Nós supomos, ao contrário, que há-de haver eternamente interesses individuais, interesses locais e interesses gerais distintos uns dos outros, mas não forçosamente repugnantes, e que o verdadeiro sistema será o que os conciliar; nós supomos que é melhor que os cidadãos se habituem a gerir os seus negócios e os das localidades para se afazerem à vida pública, em vez de os conservar numa tutela infantil. Vós

⁶⁴ Citado por Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 55. É de esperar que – chegada a hora de enfrentar o colapso do Estado-Providência, isto é, quando se tiver de anunciar à sociedade que não há dinheiro para pagar os chamados programas de protecção social, e que, por isso, não mais se pode adiar a reforma da Segurança (dita) Social –, os franceses, habituados como estão a viver sob a sombra protectora do Estado omnipresente, estarão por certo entre os primeiros a reagir de forma mais violenta à perda dos chamados direitos históricos, à *reforma do sistema de reformas*. Ou não fosse a França um país dado à boa organização, incluindo a organização da agitação social, greves e a grandes manifestações. Cataclismos sociais que muitos franceses, mais cínicos ou mais avisados pela História, encaram como forma e condição de levar a França a reconciliar-se consigo mesma. Quiçá, como durante os tempos da Revolução de 1789 e Maio de 1968, sejamos obrigados a olhar de novo inquietos para a bandeira francesa, vendo-a como sinal de agoiro de mais uma grande agitação dos ventos da História.

credes que há homens, grupos, partidos, ou o quer que seja, que têm a missão de dar o impulso ao progresso, visto que sois centralista; nós não cremos que o progresso social possa vir senão do livre movimento dos indivíduos na esfera da sua actividade legítima. Credes na civilização *imposta*; nós não cremos senão na civilização *proposta*. Vós credes nos Colberts, Arandas e Pombais e, permiti-nos a frase, na civilização de estufa; nós não cremos senão na que resulta dos esforços coletivos dos membros de qualquer sociedade.” (Alexandre Herculano, 8-6-1853)

Nisbet, apoiando-se em Burke, insiste em que o problema da liberdade “é inseparável de um triângulo de autoridade que envolve o indivíduo e o Estado mas também os grupos *intermédios* em relação a estas duas entidades.”⁶⁵ Da mesma forma, lembra que subjacente à filosofia da história de Tocqueville (e em especial na sua *Democracia na América*) está também a ideia de que tanto o Estado político como o indivíduo cresceram em importância à custa dos laços sociais que os ligavam a outras entidades como a família, a religião, a comunidade local. Associações e instituições cuja autonomia, costumes e tradições impediam, ou pelo menos limitavam, o exercício do poder coercivo do Estado. Nisbet dirá mesmo que ao longo da História, “onde quer que o espírito racionalista tenha florescido, sempre houve o sonho de conseguir encontrar uma única grande inteligência ou uma pequena elite de inteligências que governasse directamente e de modo compreensível o povo, concebido como uma massa homogénea. É que o sonho racionalista aspira a livrar-nos de uma vez por todas dos governos baseados nos meros usos e costumes, no hábito e na tradição, governos, ainda por cima, também sujeitos aos grupos representativos, às comissões semipúblicas, às “burocracias judiciais e a outras restrições a pura razão dedutiva.”⁶⁶

Podemos considerar que este espírito geométrico, que animou enciclopedistas como Rousseau e utilitaristas como Bentham (e de forma especial os géometras jacobinos), marca mesmo o início de uma tendência que nos tempos modernos tende a ver a liberdade, não como direito à autonomia dos tais grupos intermédios, mas apenas à luz das reivindicações do indivíduo e do

⁶⁵ R. Nisbet, *ibid.*, p.66.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 63.

Estado. À luz de direitos abstractos mais do que da liberdade dos seres humanos concretos viverem os seus próprios costumes e tradições. Não é, pois, de estranhar que Hayek veja o lugar e o papel reservados aos grupos intermédios como a forma mais concreta de distinguir os dois tipos de liberalismo que temos estado a considerar.

Um que afirma o valor da família e de todos os esforços comuns da pequena comunidade e grupo, que acredita nas associações autónomas e livres e que insiste em que muito daquilo para que a acção coerciva é usualmente invocada poderia ser melhor feito pela colaboração voluntária. Outro que, pelo contrário, pretende dissolver todos estes grupos mais pequenos em átomos que não têm outra coesão a não ser as normas coercitivas impostas pelo Estado, e que tenta tornar todas as relações sociais prescritivas, em vez de usar o Estado principalmente para a protecção de indivíduo contra a arrogação dos poderes coercitivos pelos grupos mais pequenos.⁶⁷

A contraposição o entre o individualismo verdadeiro e falso, de Hayek, e entre a democracia dos antigos e dos modernos, expressa por Bobbio são, no fundo, reflexos da distinção entre os dois tipos de liberalismo. Diz Bobbio que “era a democracia dos antigos e a democracia directa que Rousseau tinha em mente quando, condenando as *sociedades parciais* como nocivas à formação da vontade geral..., fixava as condições que deviam presidir a uma democracia não pluralista, sustentando mesmo que o pluralismo seria a ruína da democracia.”⁶⁸ E não será sem razão que Bobbio vê no cidadão total (designação de Dahrendorf) a outra face do “que podemos chamar o Estado total”, temendo assim pela redução dos interesses humanos aos interesses da *polis*, a aplicação do princípio de que tudo é política com a consequente “eliminação da esfera privada através da extensão da esfera pública.”⁶⁹

Infelizmente a tendência predominante na tradição europeia do liberalismo, mais tarde difundida pelos movimentos socialistas e influente mesmo nos países de língua anglo-saxónica, levou à quase identificação entre *Estado* e *Sociedade*. A necessidade de desfazer esta confusão obriga-nos a uma mais longa citação de Hayek:

⁶⁷ Hayek, “Individualism”, in *ob. cit.*, p. 23.

⁶⁸ N. Bobbio, in *ob. cit.*, p. 77

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 55-56.

"Ainda que indispensável ao desenvolvimento de uma comunidade avançada, o Estado, isto é, a ordenação sob uma mesma autoridade da população total de um território, está muito longe de poder ser equiparado à Sociedade, essa pluralidade de estruturas espontâneas e autogerantes compostas por seres em alguma medida livres que, na realidade, é o que unicamente se pode denominar sociedade. Numa comunidade livre, o Estado constitui só uma das muitas organizações que compõem o ambiente social, ainda que seja precisamente aquela que deve desempenhar a tarefa de proporcionar um quadro legal dentro do qual podem ir surgindo as diversas ordens autogerantes... É, pois, demasiado arriscado tentar identificar a sociedade com o conjunto dos cidadãos que integram determinada unidade política. Na actualidade, o indivíduo, normalmente não pertence apenas a um ordenamento social. E é bom que assim seja. Cada um de nós, com efeito, felizmente, move-se numa pluralidade de associações diferenciadas e ligadas entre si... A sociedade é constituída precisamente por esse tecido de relações voluntariamente estabelecidas entre os diferentes indivíduos e grupos."⁷⁰

É, aliás, esta dificuldade em distinguir Estado de Sociedade que está por detrás dos actuais perigos de estatização da sociedade e ao mesmo tempo provoca a angústia em relação ao futuro, vivida por um crescente número de pessoas nas sociedades contemporâneas. Uma situação que, paradoxalmente, transforma muitos de nós em cúmplices e vítimas de um modelo económico-social em que tanto acreditaram e que hoje está minado nos seus fundamentos pelas novas realidades deste fim de século.

A verdadeira novidade – surpreendente sinal deste tempo – não está, para tristeza de muitos de nós, no regresso da oposição entre o indivíduo e o Estado. Isso não seria um novidade, seria antes a velha oposição em que assentam de forma mais ou menos ajustável e decalcada as diversas modalidades de economia mista e a defesa do Estado-Providência.

A verdadeira novidade está no ressurgir das tradições e convenções ligadas aos grupos *naturais*, no ressuscitar do património natural e cultural, não apenas no que respeita à natureza externa mas de forma especial à natureza humana. Uma novidade que permanece invisível para todos aqueles que, educados na

⁷⁰ Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 3 (*The political order of a free people*), University of Chicago Press, Chicago, 1979, p. 140.

contraposição, de sabor predominantemente continental, entre o individualismo e colectivismo, e identificando (como convinha) individualismo com egoísmo e colectivismo como altruísmo⁷¹, se tornaram incapazes de perceber que o homem mais que um anjo ou uma besta é, como diria Pascal, *meio anjo e meio besta*. Capaz do pior, mas também do melhor. E não fosse esse gosto pelos problemas abstractos (que levou Dostoievsky nos *Irmãos Karamazov* a fazer dizer a um dos personagens "sinto cada dia um amor maior à humanidade, mas aos homens, quanto mais os conheço um a um, cada vez mais os detesto") e seríamos capazes de cair na conta de que o lamentável *individualismo* com que caracterizamos a nossa época não é estranho, é antes querido, a uma concepção de poder político que monopolizou o direito de promover o interesse geral da comunidade.

Aliás a crença de que o interesse público é identificável com o interesse do Governo tem levado cada vez mais indivíduos a, em consciência, livrarem-se da responsabilidade de atender aos outros e a tornarem-se individualistas:

“A actual tendência dos poderes públicos para colocar sob o seu controlo todos os interesses colectivos dos grandes grupos humanos conduz à destruição do verdadeiro espírito público. O resultado disso é que um número crescente de homens e mulheres que tinham dedicado o seu tempo a uma intensa actividade em prol do bem dos outros, se vão afastando da vida pública. No continente europeu a excessiva solícitude dos governos tem contribuído em grande medida para impedir o desenvolvimento de associações voluntárias orientadas para finalidades públicas, originando uma tradição que facilmente considera os esforços privados como intromissão gratuita. Actualmente, ao que parece, está-se a criar uma situação parecida também nos países anglo-saxónicos, onde em outros tempos os esforços privados destinados a finalidades de interesse geral estavam tão ligados ao comportamento social.”⁷²

Por isso, Hayek, poderá dizer que “o verdadeiro liberal é partidário de que se multipliquem aquelas *sociedades particulares dentro do Estado*,

⁷¹ Para uma crítica destas identificações consultar Karl Popper, in *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, tomo 1, Ed. Italaia, Belo Horizonte, 1987, em especial pp. 114-115 e Lucas Beltrán in *Cristianismo e Economia de Mercado*, Unión Editorial, Madrid, 1986, pp- 115-23, em especial, pp. 117-118.

⁷² Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2 (*The mirage of social justice*), The University of Chicago Press, Chicago and London.

organizações *intermédias* (e voluntárias) entre o indivíduo e o governo, que o falso individualismo de Rousseau e a Revolução Francesa pretenderam eliminar. Só procura vedar-lhes todo o poder exclusivista e coercitivo. O liberalismo ainda que desconfie da tendência de toda a organização de potenciar direitos exclusivos para os seus membros, não é individualista no sentido de *a cada um o seu*.⁷³

Podemos, assim, afirmar que o que distingue o liberalismo *inglês* do *continental* não é tanto o haver ou não elites, é antes o aceitar apenas uma única elite de *sábios* e *bons* (fruto da Razão Ilustrada) ou preferir deixar florescer e concorrer na sua diversidade múltiplas elites, provavelmente menos sábias e menos boas e não de todo libertas de crenças e tradições. Não seria, contudo, estranho que Hayek concordasse com Bobbio que a república proposta por Rousseau "é ao mesmo tempo democrática e monocrática, enquanto que a sociedade feudal é ao mesmo tempo autocrática e policrática."⁷⁴ Por outras palavras, a sociedade feudal é uma sociedade pluralista, embora não democrática, e a proposta de Rousseau (mais tarde realizada por Napoleão com o seu *despotismo democrático*), é democrática e não-pluralista. Falta todavia saber se o sentido último da democracia é garantir e consolidar a maioria ou, como quer Popper ou Hayek, apenas a melhor forma de preservar as minorias e facilitar a sua ascensão de forma pacífica.

6. CONCLUSÃO – E AINDA O REGRESSO DA RELIGIÃO...

“Se, pois, a liberdade da razão humana de que falais não refere às dissensões religiosas do século XVI e das que se lhe seguiram, as vossas palavras não têm sentido. Mas se aludis às reacções protestantes, não vos lembrastes de que elas contradiziam a centralização. O protestantismo tem um lado bom e um lado mau. Na sua origem era protesto contra os abusos da corte de Roma, resultado quase necessário do poder excessivo que o papado se arrogava. Enquanto reclamavam a antiga disciplina da Igreja e invectivavam contra os abusos e corrupções da *centralização* papal, os protestantes tinham razão; quando feriram o dogma deixaram de a ter e

⁷³ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁴ N. Bobbio, in *ob. cit.*, 79.

deram a vantagem aos seus adversários. Mas o que era revocar a sociedade religiosa à disciplina primitiva? Era descentralizá-la; era pôr o concílio acima do papa, o legislativo acima do executivo, era restaurar amplamente o princípio electivo da jerarquia eclesiástica; era restituir aos metropolitans as suas funções, aos bispos a sua independência. Ficando aí os protestantes, teriam salvo a sociedade cristã; lançando-se aos desvarios da heresia perderam-na e perderam-se.” (Alexandre Herculano, 28-5-1853)

Mostramos no último ponto que o Estado (deliberadamente organizado) e o indivíduo não são as únicas realidades numa sociedade humana bem ordenada. Mais ainda, consideramos que as formações e associações intermédias, que a Razão Ilustrada e a Revolução Francesa pretendiam suprimir, e as tradições e convenções não compulsivas de relacionamento social que elas implicam, são factores essenciais na preservação e funcionamento de uma sociedade verdadeiramente humana, como são condição essencial da evolução gradual e melhoramento dessas normas. Temos por isso que concordar com Hayek que, para o funcionamento ordenado da sociedade, tão importantes como estes grupos mais pequenos de homens “são as tradições e convenções que evoluem numa sociedade livre e que, sem serem obrigatórias, estabelecem normas flexíveis mas normalmente observadas que tornam o comportamento de outras pessoas previsível em alto grau”⁷⁵, permitindo assim manter no mínimo a coerção inerente à vida social.

Mas para todos aqueles que foram educados, e ainda acreditam na ideia de que o progresso consiste numa progressiva libertação das forças *irracionais* que sustentam os costumes e tradições e, acima de tudo, animam as crenças e a fé religiosa, constitui uma humilhação que o homem contemporâneo – que vive na Idade da Ciência – tenha que continuar a submeter-se a essas forças anónimas e aparentemente irracionais da sociedade. E só com dificuldade tendem a aceitar que o homem “numa sociedade complexa, só tem uma alternativa: ou ajustar-se ao que lhe parece serem as forças cegas do processo social ou obedecer às ordens de um superior. Na medida em que ele conheça apenas a dura disciplina do mercado, ele pode muito bem pensar que é preferível a direcção de qualquer cérebro humano inteligente; mas, quando ele o tenta, descobre que o primeiro

⁷⁵ Hayek, “Individualism”, in *ob. cit.*, p. 23.

ainda lhe deixa pelo menos alguma escolha, enquanto que o último não lhe deixa nenhuma, e que é preferível ter uma escolha entre várias alternativas desagradáveis do que ser coagido por uma.” E Hayek acrescenta ainda que “a má vontade em tolerar ou respeitar quaisquer forças sociais que não sejam reconhecíveis como produto de desígnio inteligente – uma causa tão importante do presente desejo de um planeamento económico unificado – é na verdade só um aspecto de um movimento mais geral.”⁷⁶

Tanto a crença de que apenas um sistema sintético de moral, uma língua artificial, ou mesmo uma sociedade artificial se justifica numa idade da razão, como a crescente má vontade em se submeter a quaisquer normas morais cuja utilidade não seja racionalmente demonstrada, ou para se conformar com convenções cuja racionalidade não seja conhecida, são – para Hayek – tudo manifestações do mesmo ponto de vista básico que quer que toda a atividade social seja reconhecida como parte de um único plano coerente.⁷⁷ São o resultado de uma mesma tendência para substituir o *natural* (e real) pelo *artificial* (e ideal), a tradição pela ideologia, a moralidade concreta pela moral universal, o *acontecer vital* pelas *condições formais* do discurso.

Trata-se no fim e ao cabo de saber se a moralidade do indivíduo não se explicará mais “pela *moralidade* do contexto tradicional em que ele desenrola a sua vida, do que pela força ilustradora do *melhor argumento moral*”⁷⁸.

Estamos agora em condições de regressar ao início do confronto entre as duas tradições liberais e de enfrentar a polémica actual entre Gadamer e Habermas, polémica que consiste em saber: se o futuro progresso da humanidade está, como quer Gadamer, no resgatar da tradição e autoridade do arrogante desprezo a que tinham sido votadas pela Razão ilustrada, uma razão supostamente universal que pretende desligar-se de toda e qualquer tradição cultural particular e afirmar a sua autonomia absoluta frente a toda a autoridade; ou se esse futuro está antes na moral racionalista e fria que tende no seu ponto limite, como pretende Habermas, para a independentização total de uma moralidade concreta. E que consequentemente, como afirma Ureña, nos

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸ Enrique M. Ureña, *Ética y Modernidad*, p. 74.

levará a "um desligamento total da moral e da moralidade das tradições religiosas concretas."⁷⁹

Trata-se, no fundo, no que respeita nomeadamente ao cristianismo, de saber se a leitura iluminista da religião está correcta. Isto é, se as críticas modernas da religião e da ideia de Deus, expressas nomeadamente por Feuerbach, Marx e Freud e onde ainda se situam Habermas e Horkheimer, correspondem (ou não) ao verdadeiro Deus cristão. É que "para todas estas críticas a ideia de Deus é um produto típico do espírito humano, *próprio* da sua fase histórica (pré-histórica) de subdesenvolvimento, alienação ou infantilismo. O homem plenamente *livre* seria (assim) necessariamente um homem *sem* Deus, a religião esgotar-se-ia, portanto, essencialmente em *ideologia*."⁸⁰ Falta, contudo, saber se a contradição ineludível entre Deus e a liberdade humana, subjacente a estas críticas da religião não estará" recortada à medida do pensamento metafísico antigo de uma ideia de Deus que não corresponde na realidade ao verdadeiro Deus cristão: um Deus *feito* de uma vez por todas, que não deixa espaço para a liberdade do homem, ou se a deixasse, não seria senhor dessa liberdade e, por tanto, não seria Deus."⁸¹

E falta ainda saber, se o Deus israelita e cristão que tem a História como lugar de manifestação – um Deus aberto, a caminho, um Deus de futuro – longe de ser um obstáculo à realização do homem na sua liberdade, como pretende o liberalismo continental, não será antes o fundamento possibilitante dela. E mais uma vez topamos com as duas modalidades de liberalismo: um que pensa o futuro sem Deus e contra a religião (e outras *irracionalidades*) e outro que insiste em ver e lutar pelo futuro em nome de Deus e no respeito pelas tradições herdadas.

Trata-se no fundo e ainda de saber se a crise moral do nosso tempo é um fenómeno primário, ligada à crise de motivação que Habermas expressa na resistência à distorção e violentação por uma sociedade crescentemente *tecnificada*, ou se é um fenómeno "dependente da crise de *sentido* que é a que verdadeiramente aflige a sociedade moderna secularizada, já que só a religião é

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p.81

⁸¹ *Ibid.*

capaz de oferecer uma interpretação de sentido da realidade global na qual o homem está imerso, e na qual tem de actuar.”⁸²

Uma alternativa que Pannenberg expressa de forma muito clara:

"A emancipação da modernidade da sua ligação à religião cristã não pode compreender-se, como muitos autores têm feito, como um processo primariamente histórico-espiritual (*geistesgeschichtlicher*) (...). Em relação à experiência das guerras de religião e em comparação com ela (...) os esforços do século XVIII pela emancipação da tutela religiosa aparecem simplesmente como combates intelectuais de retaguarda, por muito significativos que tenham sido para o desenvolvimento da cultura da ilustração (...). A questão mais relevante para o futuro da sociedade industrializada secularizada é a de saber se uma sociedade secularizada pode simplesmente subsistir a prazo sem base religiosa (...). Parece, pelo contrário, que o processo de secularização da sociedade não pode continuar arbitrariamente (...), que a sociedade secularizada produz ineludivelmente a necessidade do seu contrário, a necessidade de religião, porquanto esta supõe uma ordem de sentido do mundo social que é pré-dada à arbitrariedade humana (...). A funcionalidade da religião para a fundamentação e consciência do sistema social não passou a ser em princípio supérflua para as sociedades secularizadas, nem poderá ser substituída a prazo por uma ideologia ou por uma moral universal.”⁸³

Aliás, Pannenberg acrescentará ainda que “inclusive no caso, hoje improvável, de que uma doutrina moral fundamentada pudesse encontrar um reconhecimento teórico geral, permaneceria a discrepância entre a consciência moral e o comportamento individual, discrepância que já Kant não admitiu superar sem a religião.”⁸⁴

Quiçá a marca mais distintiva entre os dois tipos de liberalismo esteja, não no que defendem, mas na forma como o defendem; esteja menos nos *objectivos* do que no respeito pelas *regras*; esteja menos no futuro prometido do que no respeito pelo passado comum; esteja menos no aceitar com tolerância do que no

⁸² *Ibid.*, p. 86.

⁸³ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 86.

amar as diferenças; esteja menos relativismo moral do que no respeito pela liberdade religiosa.

Quiçá um liberalismo igualmente aberto ao futuro e ao passado seja mais autêntico e humano que essa outra visão do mundo que reduziu a história ao domínio do *passado sobre o presente ou ao domínio do presente sobre passado*⁸⁵. Quiçá por isso mesmo o futuro não esteja tanto na defesa intransigente das melhores ideias e projectos, mas no preservar da competição entre diferentes ideias e projectos. Esteja não tanto numa boa e inteligente definição de objectivos, mas na frágil independência dos sujeitos e na justa liberdade das suas escolhas. Mais no bom senso (comum) do que na boa razão (individual). Mais na humildade do que na arrogância. Mais no Deus cristão que desceu à Terra do que nesses pequenos deuses ao modo antigo que tudo querem ver e resolver a partir de cima. Foi com certeza por saber que de cima é tudo tão pequeno, que, vistas de cima, as necessidades das pessoas são, como estas, muito pequenas, que Cristo, esse filho de Deus, se fez homem e, invertendo essa tendência, aceitou a condição humana. Porque, como diria Chesterton, sabia que em cima está a tentação e que só de baixo se vêem as coisas grandes, as coisas verdadeiramente grandes...

⁸⁵ Cfr. K. Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista*, Editorial Avante!, tradução dos originais alemães e ingleses por Álvaro Pina, Lisboa, 1975, p.78: “Na sociedade burguesa o passado domina o presente, na sociedade comunista o presente domina o passado”.

INSTITUTO +LIBERDADE, 2022

info@maisliberdade.pt

NOTA

O conteúdo do presente documento pode ser partilhado e reproduzido para fins de uso pessoal, científico ou pedagógico, devendo obrigatoriamente incluir devida referência aos indivíduos e entidades nele mencionados e ao Instituto +Liberdade. Qualquer outra reprodução, nomeadamente para exploração comercial, republicação ou alteração, é estritamente proibida sem a permissão do Instituto +Liberdade e dos seus autores, salvo o disposto em lei em vigor em Portugal.

A menos que tal seja expressamente indicado, os pontos de vista dos autores do presente documento não são necessariamente, em toda a sua abrangência, os do Instituto +Liberdade.