

O liberalismo, a modernidade e os seus críticos**

No início de mais um Curso da Arrábida sobre Teoria Política quero dar-vos as boas-vindas e agradecer a todos a vossa presença. Aos oradores nossos convidados, que se deslocaram de tão longe e que, apesar do seu calendário apertado, arranjaram tempo para estarem aqui connosco esta semana, uma palavra especial de agradecimento. É para nós motivo de orgulho podermos este ano contar com um grupo de académicos de tanto prestígio. Os professores Lenn Goodman, da Universidade Vanderbilt, nos Estados Unidos, Chandran Kukathas, da Universidade de South Wales, na Austrália, Steven Lukes, da Universidade de Siena, em Itália, e Clifford Orwin, da Universidade de Toronto, já se encontram entre nós. Virão juntar-se-nos mais tarde os professores John Gray e David Miller, de Oxford, e John Tomasi, da Brown University.

Nesta sessão de apresentação não posso também deixar de agradecer ao meu amigo professor Pedro Bacelar de Vasconcelos, distinto membro da Faculdade de Direito da Universidade do Minho e governador civil de Braga, que, tal como eu, integra este painel. É para mim uma honra poder contar com os seus comentários nesta sessão. Uma palavra de agradecimento ainda para um outro amigo meu, o professor João Rosas, também da Universidade do Minho e professor convidado na Universidade Católica Portuguesa, que comentará a palestra de Chandran Kukathas num outro dia desta semana e que amavelmente me ajudou a preparar este programa.

Os meus agradecimentos são também extensivos aos nossos anfitriões, os Cursos da Arrábida, em particular o seu director, o meu querido amigo

* Investigador auxiliar no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e coordenador do mestrado de Teoria e Ciência Política no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa.

** Introdução ao V Curso Anual de Teoria Política, Convento da Arrábida, Portugal, 6-10 de Outubro de 1997.

Doutor Bernardino Gomes, bem como à assistente executiva dos Cursos, Sr.^a D. Maria Manuel Mendonça, cujo amável e eficiente apoio tornou tudo isto possível. Aos nossos patrocinadores, a Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, The British Council, o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e a Universidade Católica Portuguesa, também o meu «muito obrigado».

Uma palavra de agradecimento é ainda devida aos participantes neste curso, a maioria deles alunos do curso de mestrado de Teoria e Ciência Política da Universidade Católica Portuguesa, que tenho a honra de orientar. Este novo curso constituiu um desafio emocionante e não poderia ter chegado a bom termo sem o entusiasmo e o envolvimento dos nossos alunos.

Aqueles que já por aqui passaram antes sabem que, na minha intervenção inicial, não me proponho apresentar um ponto de vista em especial. Espere-se de mim que explane o tema deste curso e que forneça uma espécie de mapa dos debates que vão seguir-se. Começarei, pois, por explicar as razões que levaram à escolha do tema. Procurarei, depois, fazer um breve apanhado de alguns dos principais aspectos que estão em jogo neste tópico.

I. O PARADOXAL TRIUNFO DO LIBERALISMO E DA MODERNIDADE

A primeira questão pertinente que este tópico poderá suscitar prende-se com o facto de estarmos preocupados com a crítica do liberalismo e da modernidade justamente quando o liberalismo e a modernidade — depois da queda do muro de Berlim e de a democracia liberal ter alastrado pelo mundo — parecem triunfar a nível mundial. Não será isto ilustrativo de uma característica académica negativa, a saber: a capacidade que têm certos investigadores de discutirem tudo, excepto o que é verdadeiramente importante na vida?

Penso que não. E gostaria de vos apresentar algumas indicações empíricas da actualidade do nosso tema. Só depois dessas indicações empíricas passarei em relance alguma da literatura académica sobre o assunto.

Há cerca de um mês, a 30 de Agosto, o *International Herald Tribune* publicava o resultado de uma sondagem Washington Post-ABC News segundo a qual a maioria dos americanos continuam a revelar-se pessimistas sobre o rumo do país e profundamente apreensivos quanto à capacidade do governo federal para resolver os problemas que mais os preocupam. Isto, apesar do surto de crescimento da economia e de um mercado accionista em alta. Assinala o artigo: «Esses resultados sugerem que a prosperidade, só por si, não trará de volta o espírito optimista e de confiança nacional que, segundo os politólogos, os Americanos perderam nas últimas três décadas. 'A família americana agoniza, o crime sobe em flecha em muitos lugares e o número de

lares órfãos da figura paterna atinge valores sem precedentes', disse um dos inquiridos pela sondagem. 'Há qualquer coisa que está mal', acrescentou, 'mesmo que a economia esteja bem.' Outros entrevistados sublinharam coerentemente vários aspectos relacionados com a saúde moral do país, tais como a educação, a raça, o problema dos sem-abrigo e a imigração¹.»

Voltemo-nos agora para a Grã-Bretanha, a «nova Grã-Bretanha» de Tony Blair e do seu *New Labour*. Por ocasião da sua intervenção numa conferência do partido em Brighton, na passada semana — o primeiro discurso partidário proferido por um primeiro-ministro trabalhista em dezanove anos —, Blair defendeu uma «compaixão de contornos firmes» porque — disse — «não pode construir-se uma sociedade forte que tenha por base opções brandas». Não deixa de ser curioso que alguns dos aspectos que referiu fossem mencionados na sondagem Washington-ABC News que citei antes:

Não peço desculpas. Sou partidário da «tolerância zero». Sou a favor da tomada de medidas destinadas a enfrentar os vizinhos anti-sociais; a fazer com que os pais se tornem responsáveis pelos filhos; a corrigir o sistema judicial juvenil de modo que os jovens deixem de pensar que podem praticar um crime, ser caucionados e continuar a agir como criminosos [...] Mas àqueles que dizem que se trata de uma ameaça às nossas liberdades e garantias digo que ameaça às liberdades e garantias é o facto de as mulheres terem medo de sair à rua e os reformados terem medo de ficar nas suas casas por causa da criminalidade [...] E não podemos dizer que queremos uma sociedade forte e segura quando ignoramos os seus próprios fundamentos: a vida familiar. Não se trata de fazer sermões às pessoas sobre a sua vida íntima; trata-se, sim, de enfrentar um enorme problema social. Os comportamentos mudaram. O mundo mudou. Mas eu sou um homem moderno, governo um país moderno, e isto é uma crise moderna. Quase 100 000 adolescentes engravidam todos os anos. Há idosos cujas famílias não se dispõem a tomá-los a seu cargo. Há crianças que crescem sem referências ou modelos que possam respeitar e dos quais possam retirar ensinamentos. Há mais pobreza, e é mais profunda. Há mais absentismo escolar. Mais desprezo pelas oportunidades de educação. E sobretudo há mais infelicidade. É essa infelicidade que temos de mudar.

O que posso garantir-vos é que todas as áreas da política deste governo serão dissecadas para avaliar de que forma afectam a vida familiar. Todas as iniciativas serão analisadas, todas as medidas serão testadas,

¹ Richard Movin, «America's blues: prosperity is no cure», Washington e Paris, *International Herald Tribune*, 30-31 de Agosto de 1997.

com o objectivo de conseguirmos perceber como iremos fortalecer as nossas famílias².»

A vida familiar é também o cerne do último livro de Francis Fukuyama, o homem que se tornou célebre por nos ter vindo dizer que a história tinha acabado e que uma democracia capitalista tinha alastrado pelo globo, pondo fim aos conflitos de que se compunha a história. No seu segundo livro já foi muito mais prudente, argumentando que a democracia capitalista não é, afinal, auto-sustentada, antes dependendo de componentes morais, de entre as quais se destaca a confiança. Agora, num livro intitulado *The End of Order*, Fukuyama transforma o seu triunfalista «fim da história» num argumento bastante mais pessimista, segundo o qual o processo e as instituições por meio dos quais os valores morais, o sacrifício de si próprio e a ordem social passaram de geração em geração se desintegraram. Também Fukuyama, no centro deste processo e destas instituições, coloca a família³.

Argumento idêntico foi apresentado no início deste ano pelo grão-rabino britânico Jonathan Sacks num livro intitulado *The Politics of Hope*:

Hoje muitas partes da Grã-Bretanha e da América são marcadas pelo vandalismo, pelo crime violento e pela perda de civilidade; pela falência da família e o abandono em grande escala dos filhos; pela erosão da confiança e a falta de fé generalizada no poder dos governos para curar alguns dos nossos problemas mais arraigados; e pelo sentimento, em larga escala, de que as questões cruciais do nosso bem-estar futuro escapam ao nosso controlo. Há mais de uma década, Robert Bellah (num livro intitulado *Habits of the Heart*) expressou os receios de muitos ao escrever que «nem só a guerra, o genocídio e a repressão política causam danos na ecologia social. Para isso também contribui a destruição dos laços ténues que ligam os seres humanos entre si, deixando-os assustados e sós. Há algum tempo que se tornou evidente que, a menos que comecemos a reparar os estragos produzidos na nossa ecologia social, acabaremos por nos destruir a nós próprios muito antes que um desastre ecológico natural tenha tempo de ocorrer.» Desde então, os índices apontam, na sua maioria, para que as coisas pioraram⁴.

The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values, da autoria da eminente historiadora norte-americana Gertrude Himmelfarb, é, tanto quanto me é dado saber, o último livro a debruçar-se sobre estes temas de uma forma mais abrangente. Permitam-me que recorde

² Tony Blair, «Mensagem à conferência do Partido Trabalhista», Londres, in *The Times*, pp. 8-9, 1 de Outubro de 1997.

³ Francis Fukuyama, *The End of Order*, Londres, The Social Market Foundation, 1997.

⁴ Jonathan Sacks, *The Politics of Hope*, Londres, Jonathan Cape, 1997.

algumas das suas confrangedoras estatísticas morais, como a autora as designa, e que depois relaciona com as elevadas taxas de criminalidade e de consumo de droga:

No século XIX, em Inglaterra, o rácio de filhos ilegítimos — a proporção de nascimentos fora do matrimónio relativamente ao total de nascimentos — subiu de pouco mais de 5% no início do século para 7% em 1845, atingindo então o seu valor mais alto. Em seguida foi descendo, de forma constante, até se situar em menos de 4% no virar do século [...] À excepção de um aumento temporário durante as duas guerras mundiais, o rácio continuou a rondar os 5% até 1960, altura em que começou a subir: para 8% em 1970, 12% em 1980 e depois, de forma acelerada, para mais de 32% em finais de 1992 — um aumento de duas vezes e meia só na última década e sêxtuplo em três décadas [...]

Nos Estados Unidos os números não são menos dramáticos. Tendo começado em 3% em 1920 (o primeiro ano em relação ao qual se dispõe de estatísticas a nível nacional), o rácio de nascimentos ilegítimos foi-se pouco a pouco elevando para um valor ligeiramente acima dos 5% por volta de 1960, após o que cresceu rapidamente: para quase 11% em 1970, mais de 18% em 1980 e 30% por volta de 1991 — dez vezes mais desde 1920 e seis vezes mais a partir de 1960.

O número de adolescentes que engravidam valeu aos Estados Unidos um duvidoso primeiro lugar entre as nações industrializadas, com uma taxa que triplicou entre 1960 e 1991. Em 1990, uma em cada dez adolescentes engravidou; metade optou por ter o filho, a outra metade recorreu ao aborto. Em matéria de ilegitimidade na adolescência, a Inglaterra está em segundo lugar, logo depois dos Estados Unidos, mas a percentagem, nas últimas três décadas, tem crescido de forma ainda mais rápida. Em ambos os países, as adolescentes são muito mais «sexualmente activas» (com é comum dizer-se) do que alguma vez o foram e são-no mais precocemente. Em 1970, nos Estados Unidos, 5% das raparigas com 15 anos mantinham relações sexuais; em 1988 eram 25%⁵.

II. A CRÍTICA COMUNITÁRIA AO LIBERALISMO

Chegado a este ponto, não é meu objectivo, como já terão adivinhado, desencadear uma discussão sobre o comportamento sexual ou a vida familiar. O que quero dizer é que é possível detectar uma preocupação generaliza-

⁵ Gertrude Himmelfarb, «A de-moralized society: the British/American experience», Washington, *The Public Interest*, Outono de 1994, pp. 58-60. Ensaio adaptado do livro da autora *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*, Nova Iorque, Alfred Knopf, 1994.

da com a saúde do tecido social das nossas democracias liberais do Ocidente. Estes assuntos podem ser abordados sob diferentes prismas — sociológico, político-social, legal, da ciência política empírica e por aí fora. Aquele que aqui nos interessa é o da teoria política, a que alguns também chamam filosofia e política moral. E o que até agora tentei sugerir é que existe uma base empírica para uma discussão de teoria política acerca do liberalismo, da modernidade e dos seus críticos.

De facto, esta discussão teve início no princípio dos anos 80 e tem vindo a desenrolar-se ao longo dos anos. Foi chamada crítica comunitária ao liberalismo. Os nomes de Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e, sob uma outra perspectiva, Amitai Etzioni têm sido associados ao lado comunitarista. John Rawls é o alvo principal da crítica comunitária, mas outros autores, como Ronald Dworkin, Bruce Ackerman e Richard Rorty, são igualmente apresentados como fazendo parte da equipa liberal.

É aqui impossível resumir o que até agora foi dito ao longo deste debate. Podemos, no entanto, recordar alguns dos principais argumentos usados pelos comunitários, uma vez que o argumento liberal é bastante mais bem conhecido da maioria de nós.

No seu mais recente livro, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Policy*, Michael Sandel argumenta que são dois os principais medos em que radica a ansiedade do povo americano: o medo de perder a autonomia e o medo da erosão da comunidade, desde a família aos vizinhos e à nação. A razão destes problemas, defende, situa-se para lá da argumentação política da actualidade, na filosofia pública que os enforma. Esta filosofia pública, que ele designa por liberalismo, é o sustentáculo quer do Partido Democrático, quer do Partido Republicano, e é uma tendência recente, um desenvolvimento dos últimos quarenta ou cinquenta anos, sustenta Sandel. Tem progressivamente substituído uma filosofia pública anterior, a que Sandel chama republicanismo.

No centro da tradição republicana, explica Sandel, está o conceito de que a liberdade assenta na participação na autodeterminação individual. E esta, por seu lado, envolve mais do que a exigência liberal de os indivíduos poderem escolher os seus próprios fins e respeitar os direitos dos outros de fazerem o mesmo:

Participar na autodeterminação exige, pois, que os cidadãos possuam, ou adquiram, certas qualidades de carácter, ou virtudes cívicas. Mas isto significa que a política republicana não pode ser neutra em relação aos valores e fins adoptados pelos seus cidadãos. O conceito republicano de liberdade, ao contrário do liberal, requer uma política formativa, uma política que inculque nos cidadãos a qualidade de carácter que a autodeterminação exige⁶.

⁶ Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996, p. 6.

Alasdair MacIntyre, que, tal como Sandel, recordou que a ideia de que o governo deveria ser neutro na questão da vida virtuosa é uma marca que distingue o pensamento político moderno e liberal, usou uma argumentação idêntica. E eis-nos chegados ao título deste curso, «O liberalismo, a modernidade e os seus críticos». A filosofia política antiga — recordaram Sandel e MacIntyre — aceitava que o objectivo da política era cultivar a virtude, ou a excelência moral, dos cidadãos. Mas agora, depois da modernidade e do liberalismo, MacIntyre considera que deixámos de ser capazes de saber o que é a virtude. Daí o título de um dos seus livros mais conhecidos e polémicos, *After Virtue*:

Os problemas da moderna teoria moral emergem claramente como produto da falência do projecto iluminista. Por um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teleologia, vê-se a si próprio e é visto pelos filósofos morais como soberano na sua autoridade moral. Por outro, as normas de moral herdadas, apesar de parcialmente transformadas, vão ter de encontrar um novo estatuto, uma vez que foram despojadas do seu antigo carácter teleológico e do seu ainda mais antigo carácter categórico enquanto expressões de uma lei, afinal, divina. Se não for possível encontrar um novo estatuto para essas normas que torne racional o facto de se recorrer a elas, este recurso a elas surgirá então como um simples instrumento do desejo e da vontade individual⁷.

Todos nós sabemos que MacIntyre chegou à conclusão de que é impossível encontrar este novo estatuto para a natureza compulsória das normas morais, a menos que se regresse a Aristóteles e a São Tomás de Aquino. Eis a razão, ainda segundo ele, por que «possuímos, de facto, simulacros de moralidade, e continuamos a usar muitas das expressões-chave. Mas perdemos — se não totalmente, pelo menos em larga medida — a nossa compreensão, quer teórica, quer prática, da moral⁸.»

III. LEO STRAUSS E A TRADIÇÃO DO DIREITO NATURAL

A necessidade de um regresso à filosofia política clássica e à tradição do direito natural tinha sido consistentemente defendida por Leo Strauss no seu exílio, na Comissão do Pensamento Político da Universidade de Chicago, desde os anos 30 deste século. O straussianismo tornou-se conhecido de um público mais vasto graças ao êxito surpreendente alcançado por *The Closing of the American Mind*, da autoria de um dos seus alunos, Alan Bloom. Sou

⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981, p. 62.

⁸ Id., *ibid.*, p. 2.

forçado a reconhecer que também me senti fortemente impressionado por este livro.

Strauss criticou o que designava por subjectivismo moderno — em certa medida, o equivalente daquilo a que MacIntyre chama emotivismo, o ponto de vista segundo o qual os juízos morais são intrinsecamente do foro pessoal, não podendo por isso ser classificados de acordo com qualquer padrão impessoal:

A crise da modernidade manifesta-se no facto, ou consiste no facto, de o homem moderno ocidental ter deixado de saber o que é bom e o que é mau, o que é certo e o que é errado⁹.

Esta crise, segundo Strauss, é o produto de três vagas de modernidade, a primeira das quais representada por Maquiavel e por Hobbes, a segunda por Rousseau e uma terceira e última por Nietzsche. Em sua opinião, Rousseau terá inspirado o jacobinismo e Nietzsche o fascismo. E, ainda que a democracia liberal tenha sofrido uma forte influência das vagas de modernidade — nomeadamente através de Maquiavel e de Hobbes —, o facto é, ainda segundo Strauss, que «a democracia liberal, em oposição ao comunismo e ao fascismo, retira apoio substancial de uma forma de pensar que de modo algum pode designar-se por moderna: o pensamento pré-moderno da nossa tradição ocidental».

Strauss estava convencido de que a crise da modernidade só poderia ser superada por um regresso ao pensamento político clássico e à tradição do direito natural. A educação liberal era um passo crucial nessa direcção. E por educação liberal entendia ele «o antídoto contra a cultura de massas, contra os seus efeitos corrosivos, contra a sua tendência intrínseca de não produzir outra coisa que não seja ‘especialistas sem espírito ou visão e sibaritas sem coração’ [...] Enquanto processo de aperfeiçoamento das virtudes públicas e de prossecução da excelência humana, a educação liberal consiste em reavivarmos na nossa memória a excelência e a grandeza humanas. A educação liberal consiste em escutar os maiores espíritos quando conversam entre si, em estudar os grandes livros¹⁰.»

IV. UM PONTO DE VISTA BURKEANO SOBRE A LIBERDADE

Voltemos agora a Gertrude Himmelfarb, a historiadora norte-americana que citámos logo no início. Curiosamente, é considerada uma das críticas

⁹ Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, p. 81.

¹⁰ Id., *ibid.*, p. 317.

mais implacáveis do liberalismo moderno. No entanto, ao contrário de Sandel e de MacIntyre, ou mesmo de Strauss, Himmelfarb não condena o individualismo moderno. Limita-se a argumentar que o individualismo contemporâneo, o individualismo pós-moderno, se separou do velho individualismo do iluminismo escocês, da revolução americana e da Inglaterra vitoriana do século XIX — ou seja, o liberalismo tradicional.

«No final do século XIX a Inglaterra era uma sociedade mais polida, mais pacífica, mais humana do que fora no princípio (antes do industrialismo e do urbanismo — ‘modernismo’, como é agora conhecido) [...] Se a Inglaterra vitoriana não sucumbiu à anarquia moral e cultural que dizem ser a consequência inevitável do individualismo económico, tal deveu-se ao poderoso *ethos* que manteve esse individualismo sob controlo. Para os vitorianos, o indivíduo, ou ‘pessoa’, não era sobretudo um adversário, mas um aliado da sociedade [...] O interesse pessoal não se opunha ao interesse geral, antes era — como disse Adam Smith — o instrumento desse interesse geral. A autodisciplina e o autocontrolo eram vistos como fonte do respeito por si próprios e do aperfeiçoamento pessoal: e o amor-próprio uma condição prévia para a obtenção do respeito e da aprovação dos outros. Em resumo, considerava-se que o indivíduo era simultaneamente portador de responsabilidades e de direitos, de obrigações e de privilégios¹¹.» Na opinião de Gertrude Himmelfarb, este tipo de individualismo tradicional era bastante diferente do contemporâneo:

Os conceitos correntes de realização das próprias expectativas, de expressão das próprias ideias e dos próprios sentimentos e de auto-realização derivam de um ‘eu’ que não tem de se afirmar em função de quaisquer valores, objectivos ou pessoas exteriores a si — que simplesmente é e que, exclusivamente por esse motivo, merece ser satisfeito e realizar-se. Ou seja, verdadeiramente autodivorciado dos outros, narcisista e solipsista¹².

É importante acrescentar que, segundo Gertrude Himmelfarb, «o *ethos* de uma sociedade, o seu carácter moral e espiritual, não podem ser reduzidos a factores económicos, materiais, políticos ou outros, que os valores — ou melhor ainda, as virtudes — são um factor determinante em si mesmos; longe de serem um ‘reflexo’, como diz o marxista, das realidades económicas, são eles próprios, a maioria das vezes, o agente fundamental que molda essas realidades».

Mas isto, dir-se-á, levanta um problema não só aos marxistas, mas também a certos liberais contemporâneos. Porque, se os valores são, de facto,

¹¹ G. Himmelfarb, *op. cit.*, pp. 79-80.

¹² *Id.*, *ibid.*, 80.

importantes, então tem de haver algo mais para além das escolhas e dos gostos pessoais. Têm de existir padrões impessoais e a capacidade pessoal, incorporada no indivíduo ou que se desenvolva a partir da sua interação com os outros, que lhe permita ir à procura desses padrões e aproximar-se deles. Trata-se de um conceito que não era estranho a Adam Smith, conhecido como o pai fundador do capitalismo moderno, que avançou a ideia do «espectador imparcial», o qual, como diz Irving Kristol, «existe em cada um de nós e interioriza a aprovação ou a desaprovação da comunidade»:

Nunca podemos inspeccionar os nossos próprios sentimentos e motivos, nunca podemos formar um juízo a seu respeito, a não ser que nos distancieemos, por assim dizer, da nossa condição natural e nos esforcemos por observá-los, como se estivessem a uma certa distância de nós. Mas não há outra forma de o fazermos que não seja tentar observá-los com os olhos dos outros, ou os olhos com que será provável que os outros os observem. Independentemente do nosso juízo a seu respeito, e de acordo com ele, temos sempre de ter uma qualquer referência secreta, quer relativamente ao que é, ao que poderia ser, em determinada situação, ou ao que imaginamos que deverá ser o juízo dos outros. Procuramos examinar a nossa própria conduta da forma como imaginamos que outro espectador, franco e imparcial, o faria [...] Sentir muito pelos outros e pouco por nós próprios, conter o nosso egoísmo e cultivar a nossa indulgência, é isso que faz a perfeição da natureza humana¹³.

Estou certo de que a ninguém passou despercebido o facto de esta não ser a visão que convencionalmente se esperaria do pai fundador do capitalismo moderno, ou, se quiserem, do liberalismo e da modernidade. Esta será talvez uma boa maneira de concluir estas considerações introdutórias a propósito do tema do nosso curso. Nunca devemos tomar como certos os epítetos e dicotomias que as convenções procuram fazer-nos aceitar. Está ainda por provar, afinal, que individualismo e comunidade sejam necessariamente contraditórios ou que à liberdade pessoal se oponham os padrões impessoais de comportamento e a busca de excelência humana. Permitam-me então que termine com uma citação de Burke, um admirador de Adam Smith e da revolução americana, crítico severo da revolução francesa e um homem cuja obra ainda desafia todos os rótulos convencionais:

Duvido muito, muitíssimo mesmo, que a França esteja madura para a liberdade, seja qual for o padrão. Os homens estão aptos para o exercício

246 ¹³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, parte 3, capítulo I, cit. por Irving Kristol, *Neo-Conservatism: The Autobiography of an Idea*, Nova Iorque, The Free Press, 1995, p. 280.

das suas liberdades e garantias na medida exacta em que se disponham a impor grilhões morais às suas ambições; na medida em que o seu amor pela justiça se sobreponha à sua rapacidade; na medida em que a sanidade e a sobriedade da razão suplantem a sua vaidade e presunção, em que se disponham a dar ouvidos aos conselhos dos sensatos e dos bons, preferindo-os à lisonja dos velhacos. A sociedade não poderá existir a menos que sobre a vontade e a cobiça se exerça, algures, um poder de controlo, e, quanto mais fraco ele for interiormente, mais forte terá de ser exteriormente. Está estatuído na eterna constituição das coisas que os espíritos intemperados não poderão ser livres. As suas paixões forjam os seus grilhões¹⁴.

Tradução de Manuela Pena Gomes

¹⁴ Edmund Burke, «A letter to a member of the National Assembly», in E. Burke, *Further Reflections on the Revolution in Europe*, ed. de Daniel E. Ritchie, Indianapolis, Liberty Fund, 1992 (1391), p. 69.