

O conservadorismo

ROBERT NISBET

1987

EDITORIAL ESTAMPA

LISBOA

FICHA TÉCNICA:

Título do original: Conservatism

Tradutor: M. F. Gonçalves de Azevedo

Capa: Carlos António de Oliveira e Sousa

Composição: António Coelho Dias, Lda.

Impressão e Acabamento: António Coelho Dias, Lda.

Editor: Editorial Estampa, Lda.

R. da Escola do Exército, 9, r/c. dt.º — 1100 Lisboa

Copyright:

©Robert Nisbet, 1986

Editorial Estampa, Lda., Lisboa, 1987

para a língua portuguesa.

This edition is published by arrangement with Open University Press, Milton Keynes.

Depósito legal N.º 16270/87

Í N D I C E

| | |
|--|-----|
| Prefácio | 9 |
| I — As Fontes do Conservadorismo. | 15 |
| II — Dogmática do Conservadorismo. | 45 |
| História e Tradição. | 48 |
| Preconceito e Razão | 57 |
| Autoridade e Poder | 65 |
| Liberdade e Igualdade | 83 |
| Propriedade e Vida | 95 |
| Religião e Moralidade | 115 |
| III — Algumas Consequências do Conservadorismo | 127 |
| IV — Perspectivas do Conservadorismo | 155 |
| Nota Bibliográfica | 179 |
| Índice analítico | 183 |

PREFÁCIO

O conservadorismo é uma das três ideologias políticas mais importantes dos últimos séculos no Ocidente, sendo as outras duas o liberalismo e o socialismo. Sei que alguns escritores têm evitado aplicar o termo «ideologia» ao conservadorismo, talvez baseados na teoria de que este, por sua natureza, carece dos elementos activistas e reformistas atribuídos à ideologia genuína.

Mas isto é fazer da «ideologia» uma ideia acanhada e limitativa. Pondo de parte o seu significado histórico, assim como a sua conotação pejorativa com certo género de ideias do tempo de Napoleão e ainda o facto de Marx a ter aplicado à consciência colectiva de uma classe social, o sentido de ideologia, nos tempos actuais, é bem claro e inteiramente útil. Em poucas palavras, ideologia é qualquer conjunto de ideias morais, económicas, sociais e culturais razoavelmente coerente, possuindo uma relação sólida e óbvia com a política e o poder político; mais especificamente, é uma base de poder para possibilitar o triunfo do conjunto de ideias. Uma ideologia, em contraste com uma simples e passageira configuração de opiniões, permanece viva por um espaço de tempo considerável, tem

defensores e porta-vozes influentes e um respeitável grau de institucionalização. Pode ter na sua história figuras carismáticas — Burkes, Disraelis, Chur-chills, etc. — entre os conservadores e as respectivas contrapartidas entre os liberais e os socialistas.

Qualquer ideologia recorre a associações com a prática política — a esfera dos políticos, partidos políticos, manifestos e leis aprovadas — assim como a livros, artigos e conferências. Numa primeira apreciação poderíamos inclinar-nos mais para a primeira esfera do que para a segunda, para a esfera das campanhas, das eleições, do governo no poder e dos discursos políticos. Mas, se virmos bem, isto é enganador e até traiçoeiro. Naturalmente que existe uma relação entre a prática política e a ideologia; mas é uma relação sem firmeza, nada que consiga manter mesmo o mais disciplinado dos partidos e seus dirigentes eternamente fiéis à ideologia. Emergências, acidentes, decisões táticas podem conduzir e conduzem frequentemente à apostasia doutrinal. E como isto habitualmente acontece em nome da vitória individual ou do partido, pode não fazer grande diferença. Afinal, existe um objectivo dominante para o partido político: a vitória. E quase o mesmo se passa com o político-indivíduo, pelo menos com todo aquele que seja sério. Tentar encontrar as origens da ideologia nas decisões e nas acções até mesmo do mais ilustre dos políticos origina a maior parte das vezes confusão. Não que as ideologias sejam imutáveis e impenetráveis aos golpes dos homens e dos acontecimentos. Mas nenhum político vive apenas de ideologia; todos eles são ao mesmo tempo maiores e mais pequenos do que as ideologias que represen-

tam. Tal como Anteu, os políticos têm de descer, de vez em quando, até ao solo ideológico; mas nunca devemos subestimar as tentações do poder ou o desejo de encabeçar a oposição e, de tempos a tempos, o impulso de vingança. A Proclamação de Emancipação de Lincoln, o incitamento de Bismarck ao seguro de desemprego, a reviravolta de Disraeli a favor de projectos de reforma na década iniciada em 1870, a adesão de Churchill aos liberais em 1909 e a sua adopção de projectos contra a aristocracia — até o uso de bebidas alcoólicas — e a surpreendente inversão, por De Gaulle, da sua própria política na Argélia, todos estes são golpes arrojados de conservadores de uma vida inteira. Mas querer meter cada um deles dentro da ideologia reinante do conservadorismo é absurdo. É desprezar o disco bem gravado nas mentes dos grandes políticos sobre os desejos profundos próprios ou sobre os imperativos do país.

Disraeli pôs o dedo na ferida:

A verdade, meus senhores, é que um estadista é o produto da sua época, um filho das circunstâncias, a criação do seu tempo. Um estadista é, essencialmente, uma personagem prática; e, quando é chamado a assumir um cargo, não tem que inquirir que opinião poderia ter ou não ter sobre este ou aquele assunto; tem apenas que averiguar o necessário e o útil e a medida mais exequível a ser tomada.

Churchill observou que «o verdadeiro patriotismo exige às vezes dos homens que actuem, em determinado período, ao contrário do que actuam noutro». O puro pendor pessoal, numa palavra, o egoísmo, nunca deve ser negligenciado. O que Bea-

verbrook disse de Lloyd George é sempre pertinente: «Ele não quer saber em que direcção vai, desde que tenha rédea livre.» E atribui-se a Robespierre: «Morram antes as colónias do que um princípio.» Mas nenhum verdadeiro dirigente político, nenhum Cromwell, Lincoln ou De Gaulle ou qualquer outro diria semelhante disparate.

Onde iremos, então, buscar a substância de uma ideologia? Há trinta anos, T. S. Eliot, numa conferência sobre literatura e política (), forneceu-nos, parece-me, a resposta suficiente para o conservadorismo ou qualquer outra ideologia. Eliot disse que a natureza da prática política leva-nos a procurar numa diferente camada de recursos, numa camada que Eliot, na senda do seu amigo V. E. Demant, chamou de «pré-política». Este, disse Eliot, é o «estrato onde qualquer pensamento político sólido deve mergulhar as suas raízes e de onde deve extrair alimento». É o estrato que é criado ao longo de um considerável espaço de tempo por pessoas diversas, críticos sociais, filósofos políticos, ensaístas, mesmo pelos próprios políticos altamente experientes. O que eles têm em comum é o compromisso com um grande objectivo político, do género que é representado no Ocidente pelo liberalismo. Eliot afirmou que, normalmente, haverá uma «gradação de tipos entre o pensamento e a acção»; num extremo os contemplativos e no outro «os sargentos da política»; e entre estes dois extremos está o «pré-político».*

(*) *The Literature of Politics* (1955), publicado por The Conservative Political Centre, Londres.

O meu interesse essencial neste livro é o «pré-político» do conservadorismo moderno, embora sem descurar completamente o político. Abordo, principalmente a tradição do pensamento político que se estende desde Edmund Burke até contemporâneos como Russel Kirk, Michael Oakeshott e Bertrand de Jouvenel. São, evidentemente, as ideias e os valores partilhados, as doutrinas e dogmas do pensamento político o que mais importa num livro deste género, não as personalidades e as circunstâncias imediatas das principais personagens. Este livro não é uma obra sobre a história do conservadorismo, mas antes sobre a anatomia da ideologia ou, como lhe chamo no Capítulo II, da dogmática. O importante para os meus objectivos são as largas perspectivas, os critérios e propostas essenciais, e os impulsos intelectuais do conservadorismo desde que este conjunto de pensamentos existe no Ocidente, há quase 200 anos.

Pus em destaque os elementos do conservadorismo que me parecem não só importantes mas também característicos, quando vistos contra o pano de fundo formado por outras ideologias. Pode ser verdade chamar ao conservadorismo a «política de liberdade» ou «a busca da virtude política», para mencionar duas definições recentes; mas não se adianta muito, parece-me, visto que, mal ou bem, o liberalismo e o socialismo poderiam descrever-se a si próprios da mesma maneira e com igual fundamento. Procurei, portanto, os temas que são de imediato distintivos no conservadorismo e que têm tido uma continuidade evidente durante os últimos 200 anos.

As citações de eminentes filósofos do conserva-

dorismo que vão aparecer façó-as mais pelo sabor do que pela essência. Evitei propositadamente localizá-los cronologicamente, pois que, como já fiz notar, não se trata da história mas da anatomia do conservadorismo, e o mais importante, penso eu, é simplesmente lembrar que um dado tema do conservadorismo com muito interesse goza hoje de tanta aceitação como há um século ou mais. Citei Burke mais do que qualquer outro: o que é correcto e decerto inevitável. Burke é o profeta — o Marx ou o Mill — do conservadorismo; e o facto de ter sido citado e reconhecido pelos conservadores durante o último quarto de século na Grã-Bretanha e na América, em maior grau do que noutro qualquer período anterior, é o sinal da sua persistente condição profética. A essência de uma ideologia importante, assim como de uma religião ou teologia, é pôr em evidência a continuidade e a solidez. As ciências procuram constantemente ultrapassar os seus criadores, mas as ideologias não. Eis por que Burke teria hoje pouca dificuldade em trocar impressões com os Juvenels, os Kirks e os Oakeshotts de entre os «pré-políticos», e também com as Thatchers e os Reagans do «estrato político».

I — AS FONTES DO CONSERVADORISMO

Só em 1830, em Inglaterra, o conservadorismo começou a fazer parte do discurso político. Mas a sua substância filosófica nasceu em 1790, com Edmund Burke, na sua obra *Reflections on the Revolution in France*. Raramente, na história do pensamento, um conjunto de ideias foi tão dependente de um único homem e de um único acontecimento como o conservadorismo moderno o foi de Edmund Burke e da sua violenta reacção à Revolução Francesa. Em notável grau, os temas essenciais do conservadorismo, durante os dois últimos séculos, não são mais do que a continuação dos temas enunciados por Burke com referência específica à França revolucionária.

Ele próprio estava bem ciente de que a Revolução Francesa era, no fundo, uma revolução europeia, mas essa verdade teve de esperar pelos obras de tradicionalistas tão apaixonados como Bonald, de Maistre e Tocqueville para ser tratada em detalhe. Nestes e em Burke encontramos o esboço de uma filosofia da história diametralmente oposta à filosofia dos Whigs ou progressista; e encontramos também a afirmação clara da importância do feudalismo e de outras estruturas históricas tais

como a família patriarcal, a comunidade local, a Igreja, as associações e a região, as quais, sob a influência centralizadora e individualizante da filosofia da lei natural, quase tinham desaparecido do pensamento político europeu nos séculos XVII e XVIII. Nos escritos de Hobbes, Locke e Rousseau, a sociedade tradicional, com os seus grupos e tradições historicamente evoluídos, foi vagamente reconhecida como a melhor, quase sempre com hostilidade. Fundamental era apenas a dura realidade do indivíduo; as instituições ficavam na sombra.

Burke, mais do que qualquer outro pensador, modificou toda esta perspectiva individualista. A sua obra *Reflections*, pelas denúncias tanto dos Revolucionários como da linha dos teóricos dos direitos naturais, que conduziram aos Revolucionários, desempenhou um papel-chave na momentosa alteração de perspectivas na Europa, quando da passagem do século XVIII para o XIX. Dentro de uma geração após a publicação de *Reflections*, irrompeu no Ocidente toda uma *Aufklärung* que, no fundo, não era mais do que um anti-Iluminismo. Vozes como Bonald, de Maistre e Chateaubriand em França; Coleridge e Southey em Inglaterra; Haller, Savigny e Hegel no pensamento alemão e Donoso y Cortes e Balmes em Espanha, ressoavam por todo o Ocidente. Na América, John Adams, Alexander Hamilton e Randolph of Roanoke emitiram os seus próprios conselhos e propostas. E todas as vozes, europeias e americanas, eram cheias de respeito por Edmund Burke, como profeta.

Para compreender um efeito tão imediato como o de *Reflections* de Burke sobre a mentalidade

ocidental, devemos ter em conta a forte tendência para um tradicionalismo de princípios, assim como de emoções, que se desenvolvera na Europa Ocidental durante todo o século XVIII. Dada a nossa normal predilecção pela mentalidade mais excitante do Iluminismo, dos Voltaires, Diderots e d'Holbachs, é fácil deixar escapar esta contra-força oposta ao elevado racionalismo e individualismo do Iluminismo. Mas trata-se aqui de um produto inteiramente da *Igreja* e do número ainda considerável dos seus filósofos e teólogos confinados à ortodoxia, em vez de entregues às ideias da religião natural e da ética natural que tinham brotado do movimento da lei natural do século XVII. Quanto mais os *philosophes* proclamavam a excelência das suas doutrinas dos direitos naturais, mais os filósofos e historiadores nas universidades — todas orientadas religiosamente, está claro — faziam apelo às tradições que tinham sustentado a Europa durante mais de mil anos.

Para além da Igreja, havia por toda a Europa Ocidental as cidades históricas e as associações que, à medida que o cosmopolitismo do Iluminismo se espalhava, cada vez mais se voltavam para as suas próprias histórias, tradições, santos, heróis, governos e ofícios. Havia poetas, compositores, actores, artistas, artesãos, historiadores e cronistas perfeitamente satisfeitos por trabalharem com o material das suas próprias comunidades, em vez de irem para as capitais da Europa em busca de possível fortuna e fama. Pesquisas de dialectos nativos, de literatura folclórica, de criadores de arte há muito ignorados, de heróis militares dum passado distante e de outros semelhantes, estavam em pleno

desenvolvimento em muitas regiões da Alemanha por meados do século XVIII. A fascinação da Idade Média, que obcecou tantos espíritos em Inglaterra e França no século XIX, era bem evidente na Alemanha e na Europa Oriental durante o século XVIII. Não havia na Alemanha uma única cidade que exercesse um poder intelectual sobre toda a nação como faziam Paris e Londres nos seus próprios países. O tradicionalismo era quase inevitável no espírito de regionalismo que dominava a Alemanha e também, não o esqueçamos, parte de Inglaterra e de França.

Muito antes da Revolução em França, Burke, na sua obra *Annual Register* — críticas de livros que ele próprio escreveu — e em discursos, deixou bem claro o seu desagrado pelo espírito tipicamente racionalista do Iluminismo francês e nada menos do que por Rousseau, cujo talento Burke reconhecia, mas cuja moral e política achava extremamente repugnantes. Detestava a mentalidade de Grub Street em Londres, em Paris e em todos os outros lugares, incluindo Nova Iorque e Boston, onde ela se encontrasse. Desde o começo da sua carreira em Inglaterra Burke estava do lado daquilo que ele considerava a «Grande Tradição» na história política.

Havia, assim, cenário, no próprio Burke e em Inglaterra e em toda a Europa Ocidental, para o género de filosofia que ele apresentou sem rodeios em *Reflections*. Muito poucos, se é que alguém na Europa, puderam igualar a eloquência de Burke no ataque aos Jacobinos e à sua legislação em França, mas por volta de 1789 havia um considerável número de Europeus cujo conservadorismo de espí-

rito fundamental estava profundamente abalado pela Revolução. As palavras *conservador* e *conservadorismo* aplicadas à política não apareceram no Ocidente senão cerca de 1830, mas a substância precedeu de longe as palavras.

No que diz respeito ao pensamento conservador inglês, há sem dúvida alguma coisa que Burke, Whig convicto, ficou a dever ao Partido Tory que era mais antigo e favorecido pela monarquia e grande parte da aristocracia. E Burke era amigo daquele Tory refinadíssimo, o Dr. Johnson. Mas o que Burke escreveu numa carta a Boswell talvez clarifique a sua relação com os princípios dos Tories: «Jantei no sábado com o seu amigo Dr. Johnson em casa de Sir Joshua. Passámos um dia muito bom, visto que não tivemos uma frase, palavra, sílaba, letra, vírgula ou ponto de qualquer dos elementos que compõem a política». Na confusão geral da política pós-revolucionária na Grã-Bretanha, é provável que Tories e Whigs se encontrassem muitas vezes juntos em determinados problemas e que, na altura em que o novo Partido Conservador se formou sob a chefia de Peel, houvesse também uma mistura de doutrinas tory e whig. Mas o conservadorismo britânico do século XIX é muito mais a consequência de Burke e das suas obras do que de qualquer Tory. O uso do termo «Tory» pelos modernos conservadores britânicos tem sido de certo modo mais afectação do que verdadeira substância.»

No seu país, Burke pagou um alto preço pelo seu apelo aos tradicionalistas de toda a Europa para que se juntassem contra a Revolução Francesa. Foi largamente acusado, no estrangeiro como

na Pátria, de inconsistência tocando as raias da descrença de princípios, por tomar a posição que tomou sobre a Revolução em França. Perguntava-se repetidamente como pudera ele apoiar os colonos na América e noutros povos tiranizados como apoiara, e voltar-se agora contra os Franceses por procurarem a emancipação do despotismo monárquico? Os Whigs em Inglaterra, incluindo o seu amigo e aliado de longa data Charles Fox, cortaram relações com ele por causa da Revolução. Este não é, porém, o lugar para tentar ajustar contas: tudo o que podemos fazer é resumir como Burke se defendeu. No caso francês ele sustentava os mesmos princípios básicos que tinham instigado a sua defesa dos Americanos, Indianos e Irlandeses contra o «poder arbitrário» do governo britânico. Em todos estes casos ele actuara em defesa de tradições nativas históricas de um povo que sofria o ataque de um poder estranho. Não poderia falar-se racionalmente de liberdade para os Americanos — afinal, eles eram fundamentalmente Ingleses no estrangeiro, vivendo sob os mesmos preceitos e convenções que governavam os Britânicos — sem a premissa de uma autonomia suficiente para o desenvolvimento natural das potencialidades americanas. O mesmo era válido para a Irlanda e para a Índia, em ambos os casos uma cultura indígena sofrendo o ataque de uma estrangeira.

Em França, o ataque ao governo e cultura tradicional partira de um pequeno grupo de Franceses, os Jacobinos, mas, argumentava Burke, os princípios essenciais da questão não são diferentes dos que valeram na defesa dos colonos americanos. Tratava-se de liberdade, tal como agora; a violação

da liberdade não era menor pelo facto de a maioria no governo ser de sangue francês. Do ponto de vista de Burke, os Jacobinos agrediam tanto a história e a tradição francesas como a Companhia Inglesa das Índias Orientais agredira a cultura indiana. A França, sob os Jacobinos, era «exactamente como um país conquistado». Além disso, «agindo como conquistadores», os Jacobinos usavam a força contra o povo francês precisamente como faria um «exército invasor».

Aos olhos de Burke, a actuação dos Jacobinos do outro lado do Canal era exactamente o oposto do trabalho desenvolvido pelos colonos americanos: o trabalho da liberdade contra o «poder arbitrário». Era antes o nivelamento em nome da igualdade, o Niilismo em nome da liberdade, e o poder, absoluto e total, em nome do povo. A Revolução Americana tinha procurado a liberdade para seres vivos e autênticos e para os seus costumes e hábitos. Mas a Revolução Francesa estava muito menos interessada nos vivos e nos autênticos — os camponeses, a burguesia, o clero, a nobreza, etc. — do que nos seres humanos que os dirigentes revolucionários julgavam poder manipular pela instrução, persuasão e, quando necessário, pela força e o terror. Desde as revoltas da Reforma em nome de Deus, pensava Burke, nunca uma revolução ocorrera na Europa tão monoliticamente consagrada à salvação do homem e à sua completa renovação espiritual. Exactamente como os Anabaptistas tinham querido destruir todos os que interferissem com a sua criação do Novo Homem Cristão, assim os Jacobinos, entendia Burke, desejavam aniquilar todas as instituições que interferissem com a criação do

Homem Revolucionário. Escreveu Burke: «Pesando todas as circunstâncias, a Revolução Francesa é o acontecimento mais espantoso que sucedeu no mundo até à data.»

Tocqueville evidenciou esta especificidade da Revolução Francesa, negando especificamente qualquer relação significativa entre ela e a Revolução Americana. Esta tinha sido obra de homens com evidente ligação à sociedade, o que não era o caso dos Franceses. Sobre este ponto Tocqueville concordava inteiramente com Burke — tal como acontecia em vários outros pormenores. A dependência da análise de Tocqueville — na linguagem comedida da objectividade erudita e sem qualquer sugestão de hostilidade — da polémica de Burke ainda não foi suficientemente apreciada, julgo eu. Texto após texto, Tocqueville continuou Burke.

Fazendo-se eco de Burke, Tocqueville escreveu que «em todos os anais da história conhecida, não há referência a qualquer revolução política que tomasse esta forma», isto é, a forma da Revolução Francesa. E também buscou nas convulsões religiosas do passado uma causa próxima dessa Revolução, assim como realçou o papel activo dos intelectuais políticos — em evidente contraste com a Revolução Americana. «Homens de Letras», chamara-lhes Burke; Tocqueville usou a mesma expressão. «Nunca», escreveu Tocqueville com ironia também extraída das palavras de Burke, «toda a educação política [dos Franceses] foi obra dos seus homens de letras».

Noutro aspecto importante foi Tocqueville herdeiro de Burke: as implicações da Revolução Francesa fora de França, por toda a Europa. Burke es-

creveu em *Reflections*: «Muitos locais da Europa estão em desordem. Em muitos outros há um murmúrio surdo debaixo da terra; sente-se um movimento confuso que ameaça um terramoto geral no mundo político». Tocqueville designou especificamente a sua obra *O Antigo Regime e a Revolução Francesa* como apenas o primeiro de uma série de volumes sobre a «Revolução Europeia».

Tocqueville dedicou um capítulo à natureza essencialmente religiosa da Revolução Francesa, vendo-a, tal como Burke, mais na sequência dos levantamentos e destruições religiosas e dos massacres terroristas da Reforma, do que relacionada com quaisquer revoluções políticas, tais como a inglesa em 1688 e a americana em 1776. No mesmo tom, Tocqueville faz-se eco das repetidas acusações de Burke de que os revolucionários franceses eram homens sem experiência ou sem interesse na história política ou, no verdadeiro sentido, na reforma política. «Os nossos revolucionários», escreveu Tocqueville no estilo de Burke,

«tinham uma predilecção pelas amplas generalizações, pelos sistemas legislativos feitos à pressa e uma harmonia pretensiosa; o mesmo desprezo pelas coisas difíceis; o mesmo gosto por reformar as instituições em moldes novos, engenhosos e originais; o mesmo desejo de remodelar toda a constituição segundo as regras da lógica e de um sistema preconcebido em vez de tentar melhorar as suas passagens defeituosas. O resultado foi quase um desastre; pois que o que constitui mérito no escritor pode bem ser um vício no estadista, e aquelas mesmas qualidades que fazem a grande literatura podem conduzir a revoluções catastróficas.»

E Tocqueville continuava: «Até a linguagem dos Jacobinos era em grande parte tirada dos livros que liam; estava cheia de palavras abstractas, discursos floreados, sonoras frases feitas e jogos de frases literários.» E concluía secamente: «Tudo de que eles precisavam, na verdade, para se tornarem um pouco letrados, era de um melhor conhecimento de ortografia.»

Deve fazer-se notar que, com a sua obra *Reflections*, Burke se dirigia quase tanto, se não mais, aos Ingleses como aos Franceses e a outros simpatizantes europeus dos Jacobinos. Richard Price e Tom Paine falaram em nome da maioria dos simpatizantes ao declararem que a Revolução Francesa era basicamente uma cópia da Revolução Americana, desencadeada em princípio pela luta pela liberdade contra o poder opressor. Mas Burke (também aqui secundado por Tocqueville) via a Revolução Francesa muito mais como uma luta pelo poder absoluto do que pela liberdade, principalmente obra de intelectuais políticos que não tinham, como tinham os dirigentes revolucionários americanos, ligação à sociedade, e eram, na verdade, inimigos da sociedade.

Há um certo humor na observação de que os objectivos de reconstrução de toda a sociedade, do refazer da consciência individual e da instalação de uma religião totalmente nova em vez do Cristianismo, que Burke atribuíra aos Jacobinos em 1790, teriam parecido muito mais adequados e pertinentes a Robespierre e a Saint-Just em 1793, do que os modestos propósitos liberais que Richard Price atribuíra à Revolução Francesa no discurso no Velho Bairro Judeu.

Burke tinha decerto razão ao considerar a Revolução Francesa única e também dotada de uma mística que se estenderia a toda a Europa e mesmo à Ásia e à África em devido tempo, e seria, talvez, o tema mais obsessivo no pensamento de todo o século XIX no Ocidente. Até à Revolução Bolchevista de 1917, a Revolução Francesa não foi substituída como principal preocupação dos revolucionários de toda a parte e também dos tradicionalistas e conservadores de toda a parte. A Revolução Francesa é, aliás, a mais original no seu discurso e simbolismo. Nas suas declarações, manifestos e preâmbulos às leis, nos seus retumbantes «slogans» e imagens nítidas e evocativas, impressas pelos Jacobinos para alcançarem e servirem toda a população de França, a Revolução Francesa inaugurou uma espécie de revolução da Palavra, qualquer coisa só vista antes nas religiões evangélicas reformistas. Conforme revela a história da Europa do século XIX, em quase todos os quadrantes, as Boas Novas Jacobinas, adequadamente traduzidas e taticamente adaptadas, podiam igualar em força o Cristianismo. A retórica de Marx, Lénine e Trotsky em 1917 era, na verdade e em considerável medida, subalterna e secundária.

Burke afirmava que Rousseau era o principal autor da Revolução Francesa. Tocqueville, mais tímido, isentava Rousseau, atribuindo a responsabilidade aos «homens de letras» que, na década que conduziu à Revolução, tinham metido na cabeça do povo fantasias irresistíveis de liberdade, igualdade e justiça absoluta. Mas não pode haver dúvida de que Tocqueville estava bem ciente do que Rousseau queria dizer. Afinal, quem tinha defendido a causa

do povo com tanta paixão e eloquência, do povo divinamente eleito uma vez que as suas grilhetas fossem soltas, quem argumentara contra a iniquidade de todas as instituições historicamente formadas e pela absoluta necessidade de um «Legislador» que, em nome do povo, atingiria forte e profundamente a consciência humana? Burke era peremptório: «Tenho a certeza de que os escritos de Rousseau conduziram directamente a esta espécie de mal vergonhoso». O que sabemos com certeza é que Jacobinos como Robespierre e Saint-Just liam Rousseau devotada e regularmente, no auge da Revolução. Este zelo era partilhado, sabemos-lo por um contemporâneo, por um número considerável de cidadãos franceses que podiam ser vistos em grupos pelas esquinas lendo em voz alta e discutindo passagens de *Contrato Social*, até agora o menos lido dos livros de Rousseau.

Os grupos tradicionais — associações, mosteiros, corporações de toda a espécie — tinham sido condenados por Rousseau, na intenção de conseguir uma vontade geral pura e também a própria autonomia do indivíduo. Precisavam, portanto, de ser eliminados ou muito subordinados à nação. A aristocracia, é evidente, cedo foi votada à extinção. Mas isto era só o começo. Em 1791 todas as associações foram abolidas — um objectivo, é interessante recordar, que tinha resistido a todos os esforços das monarquias de direito divino, «absolutas», da França moderna. «Já não existe nenhuma corporação dentro do estado», dizia a Lei Le Chapelier; «existe apenas o interesse particular de cada indivíduo e o interesse geral».

Inevitavelmente, a família patriarcal sentiu o poder da Revolução. A crença geral dos *philosophes* tinha sido que a estrutura de parentesco tradicional era «contra a natureza e contrária à razão». Abertamente, muitos dirigentes Jacobinos concordaram. Em 1792 o casamento foi declarado contrato civil e proporcionados vários fundamentos de divórcio (em 1794 o número de divórcios excedia o número de casamentos). Foram estabelecidos limites estritos à autoridade paterna, entre eles o desaparecimento dessa autoridade quando os filhos atingissem a maioridade legal. As leis tradicionais de primogenitura e morgadio foram abolidas para sempre, com implicações na propriedade e na família.

A propriedade tornou-se objecto especial de acção legislativa. O objectivo dominante era a destruição de todos os laços entre o direito de propriedade e as organizações corporativas tais como família, igreja, associações e mosteiros que durante tanto tempo tinham sido os verdadeiros repositórios de um número muito grande de propriedades em França — como, na verdade, em toda a Europa. Com este objectivo apareceu também o de individualizar, tanto quanto possível, os direitos de propriedade, o que era um componente do objectivo maior de individualizar toda a sociedade tradicional. Além disso, a missão de exterminar a aristocracia, pelo seu parasitismo, envolvia necessariamente a apropriação ou a pulverização das grandes possessões de terra da aristocracia. Floresceram tipos de propriedade mais fluidos, móveis, e em dinheiro, como derivados da Revolução, elevando o poder económico a uma classe inteiramente nova.

Poucas coisas foram mais repugnantes aos olhos da tradição conservadora do que o relacionamento da Revolução com a propriedade.

Não há espaço aqui para algo que se aproxime de um relato completo dos diversos impactes do governo revolucionário sobre a sociedade tradicional francesa. No geral, os esforços da Assembleia Nacional, da Convenção Nacional e da Comissão para a Segurança Pública voltavam-se, ao mesmo tempo, para a *individualização* da sociedade e para a *racionalização* de tudo, desde a cunhagem de moeda, pesos e medidas até à propriedade, educação, religião e todos os aspectos de governo. Deve citar-se a religião como exemplo final da eficácia revolucionária. Em diferentes ocasiões o governo pôs fim a todos os votos monásticos e outros de ordem religiosa, nacionalizou a Igreja, atribuiu aos clérigos salários de Estado, com a condição obrigatória de fazerem juramento de fidelidade à Revolução; e em 1793 surgiu o projecto sensacional de descris-tianizar a França completamente, enchendo piedosamente o vácuo que ficava com uma nova religião dedicada à razão e à virtude. No interesse da nova religião e também dos espíritos dos homens, escreveram-se rituais bem elaborados, desenvolveram-se liturgias destinadas às assembleias da nova religião e introduziu-se um calendário totalmente novo para reformar esses espíritos. O controlo do tempo, do passado e das suas imagens é vital, como Orwell realçou em 1984. Os Revolucionários franceses estavam adiantados em relação a ele e o novo calendário proposto iria embelezar a nova história do passado, repudiando e destruindo os personagens míticos ou tirânicos celebrados durante tanto

tempo, e substituí-los pelos heróis da predilecção dos Jacobinos. A Comissão de Segurança Pública exprimiu isto perfeitamente: «Deve remodelar-se inteiramente um povo que se deseja tornar livre, destruir os seus preconceitos, alterar os seus hábitos, limitar as suas necessidades, desenraizar os seus vícios, purificar os seus desejos.» Escreveu Robert Palmer: «Em 1792 a Revolução tornou-se uma coisa vivendo por si mesma, uma força incontrolável que podia eventualmente desgastar-se mas que ninguém podia dirigir e guiar.» E Robespierre citado por Palmer: «Se a base do governo popular em tempo de paz é a virtude, a base do governo popular em tempo de revolução é a virtude e o terror: a virtude sem terror é ineficaz; o terror sem virtude é assassínio.» Foi o terror o que mais chocou a Europa, dentro da Revolução. Mas Burke foi daqueles que, sem minimizarem o terror, o viam como menos insidioso do que muita legislação aprovada pelas assembleias revolucionárias. O verdadeiro carácter total e ilimitado da Revolução revelou-se melhor, pensava Burke, nas leis destinadas a eliminar ou mutilar seriamente a ordem social tradicional e, ao mesmo tempo, encher o vácuo que ficasse com novas armas do Estado.

Ainda mais destruidor, argumentava Burke, foi o desejo manifesto dos dirigentes jacobinos de estender a obra da Revolução a toda a Europa, talvez até ao mundo inteiro. Daí o repetido e ardente apelo de Burke a uma «contra-revolução» a ser iniciada imediatamente pelos governos europeus. Escreveu ele: «Se penso correctamente, não é uma guerra com a França mas com o Jacobinismo. Estamos em

guerra com um princípio... não podemos refugiar-nos em fortalezas.»

Foi esta precisamente a atitude que os conservadores tomaram em 1917, quando os Bolchevistas derrubaram o governo do Czar na Rússia. O Lenismo substituiu o Jacobinismo.

Uma outra revolução dessa época despertou os conservadores e também os românticos da Europa. Refiro-me à revolução industrial e à sua exportação para a Europa, ao mundo da máquina a vapor, das máquinas de fiar e, em rápida sequência, de um exército de monstros mecânicos emitindo sinfonias diabólicas de sons — e também de visões e de odores — nunca até então conhecida nos prados e colinas de Inglaterra. Há indícios que sugerem que, ao princípio pelo menos, o público aderiu prontamente ao espectáculo destes novos engenhos trabalhando sem quererem saber do ritmo dos dias e das noites, das estações, do tempo húmido ou seco, do calor ou do frio. Talvez que eles sugerissem finalmente a libertação do homem da sua longa sujeição ao trabalho bruto. Se assim foi, surgiram mais tarde muitas e às vezes duras experiências nas fábricas sempre em crescimento de Inglaterra, a ensombraram essas primeiras ilusões.

Desde o início, grande número de artistas e escritores opôs-se ao que eles encaravam como a mecanização e proletarização de Inglaterra. «Esta fé na Mecânica», escrevia Carlyle, «e na excessiva importância das coisas físicas é em todas as épocas o refúgio habitual da Fraqueza e do Descontentamento cego». Na sua obra *Past and Present* é-nos apresentado, não pela primeira nem pela última

vez, o contraste entre a comunidade medieval é a sua visão da ordem, e a alastrante desorganização que Carlyle considerava a doença da modernidade. Coleridge, Southey e Blake são apenas três dos muitos que detestavam o que Blake chamou «os soturnos e satânicos engenhos» e Coleridge «o catecismo do Comércio».

Na verdade, havia em Inglaterra suficiente alteração material para justificar uma tal reacção. Mal restou um estrato ou esfera da vida institucional que não tivesse sido tocado pela revolução mecânica e económica combinadas. Até então, as indústrias manuais tinham sido em larga escala executadas nas casas dos trabalhadores, oferecendo assim pelo menos a possibilidade de se ligarem à economia caseira. Mas agora, nas novas fábricas, os trabalhadores eram indivíduos no agregado e, uma vez aí, não deviam atender a nenhuns vínculos senão aos que lhes eram impostos pelo processo industrial.

Inevitavelmente, o quadro demográfico de Inglaterra alterou-se. Áreas outrora de baixa densidade populacional em virtude da escassa fertilidade do solo, enxameavam agora de gente — trabalhadores atraídos pelos empregos oferecidos pelas fábricas, por sua vez tornados possíveis pela proximidade de depósitos de carvão. Por muito desigual que tivesse sido a proporção entre terra e habitação, tudo mudou radicalmente à medida que surgiam os novos imperativos de produção.

Instalou-se uma nova forma e intensidade de individualismo, na qual a despromoção e a promoção eram possíveis na escala social: a primeira nas deslocações de aldeias para bairros pobres; a se-

gunda nas oportunidades oferecidas pelas fábricas, isto é, a elevação do trabalhador a um grau de supervisor ou mesmo de gerente. O efeito sobre o sistema tradicional de condição social foi profundo, com grupos de trabalhadores manuais, patrões de fábricas, comerciantes, empreiteiros e profissionais auxiliares guindados a uma sociedade até então firmada nas gradações muito mais simples da sociedade rural. Os efeitos dos novos gostos e ambições entre a classe média foram electrizantes, na medida em que ela fora, até então, bastante monótona e descolorida de aspecto. A descrição que Ostrogorsky fez do «colapso da velha sociedade» é talvez um tanto dramática, mas continua a ser esclarecedora, mesmo três quartos de século depois:

Os membros da nova aristocracia do dinheiro, cuja riqueza rivalizava e às vezes ultrapassava a da velha aristocracia de sangue, estavam ansiosos por se misturarem com os últimos. No fim das guerras napoleónicas, nas quais se fizeram fortunas imensas, surgiu uma grande luta: vários dos novos cidadãos levados a forçar a sua entrada na «sociedade» e nas suas classes, foram lançados na confusão. Foi em vão que essa sociedade tentou entrincheirar-se atrás das barreiras do exclusivismo aristocrático.

«Em vão» é demasiado forte; uma enorme estrutura da aristocracia abriu caminho para o século XX onde, para dizer a verdade, teve de enfrentar ainda outros e mais graves desafios ao seu direito de continuar na era moderna. Mas não façamos jogos de palavras. Conforme veio demonstrar a grande exaltação contra o Projecto de Reforma de 1832, a aristocracia, sob as ferozes pressões da alte-

ração demográfica e da reocupação e abandono de velhos bairros, perdera grande parte do seu monopólio de representação parlamentar. Muitas das reformas políticas que se seguiram à de 1832 continuaram a acção desta, da reestruturação dos eleitores. Desataram-se os laços entre o governo e a Igreja; foram assegurados aos dissidentes novos direitos políticos, como, a seu tempo, aos Católicos; e, embora estas alterações sejam mais directamente a consequência de forças democráticas filhas de um novo espírito político no país, foi sem dúvida o solvente industrial que iniciou a dissolução dos elos mais antigos entre as pessoas. Entre as mudanças sociais, não foi de somenos importância a substituição, em áreas crescentes, dos Juizes de Paz, isto é, a classe de agrários que combinavam a riqueza com o desempenho de certos cargos como magistrados não-pagos em vilas e cidades, por uma nova classe de servidores civis eleitos ou nomeados. Em parte alguma esta particular mudança foi mais rápida e duradouramente sentida do que na administração da «Poor Law». Daí por diante os quadros administrativos, com identidades políticas completas, fariam, com mais ou menos profissionalismo, o que tinha, durante tanto tempo, sido feito pelos latifundiários. Mais uma vez é útil citar Ostrogorsky:

De várias maneiras, mais uma vez o homem foi apanhado na armadilha; uma outra hierarquia, e com ela uma nova espécie de subordinação, surgiu no mundo industrial. Mas os novos laços, sendo puramente mecânicos, e não tendo a força aglutinante que unia a velha sociedade, não só não deteve o movimento, como o acelerou.

A reacção conservadora às alterações industriais, em Inglaterra e depois no Continente, foi imediata; e aprendemos quase tanto sobre ideologia conservadora a partir dos seus esforços para competir com as mudanças económicas, como com as políticas. Disraeli, especialmente mas não exclusivamente nos seus romances, disse muito sobre o que se lhe afigurava uma desgraça ou um flagelo social, tendo como vítimas as relações humanas. Pensava do Rei de Inglaterra exactamente o que o seu modelo, Burke, pensara acerca do Rei de França: que, como soberano, ficara desligado do seu povo pela reforma liberal — mudanças com efeito de «boomerang». «Não vejo outro remédio», declarava Disraeli, «para a guerra de classes e de credos que agora nos agita e ameaça, senão um sincero regresso a um sistema que pode ser descrito como de lealdade e reverência, de direitos populares e solidariedade social.» Numa palavra — feudalismo, o modelo constante, como veremos, de quase todas as mudanças provocadas pelas grandes alterações políticas e económicas do século. Sob a influência do Romantismo — em elevado grau o dos romances de Walter Scott — e também da profunda reacção contra as mudanças políticas e legais que Bentham e os seus seguidores estavam a preconizar a favor do mais estrito modernismo, notava-se nas fileiras dos pobres e necessitados uma atenção alvoroçada (absurda, de curta duração e em devido tempo ridicularizada) por parte de alguns dos filhos das maiores e mais ricas famílias aristocráticas. Donativos, «peregrinações de caridade», e até a introdução do «cricket» nas aldeias testemunharam durante um curto tempo o sentimentalismo e a fuga romântica,

para depois tudo passar; para Disraeli e outros romancistas decerto modo imortalizarem.

Mas devemos acentuar aqui um ponto e fá-lo-emos de novo no próximo capítulo. Nenhum desconforto, mágoa ou sensibilidade estética ofendida conseguiu jamais atenuar por um momento o amor dos conservadores pela propriedade — assim como por um lugar no governo, a sua herança mais obsessiva e duradoura.

Outros dois grandes movimentos do século suscitaram a preocupação dos conservadores; o primeiro preocupações religiosas, o segundo filosóficas. O primeiro foi obra do grande John Wesley: o Wesleyanismo», como foi chamado primeiramente, Metodismo, como seria conhecido dentro em breve. Na mais recente explosão da Reforma europeia, escondia-se um perigo, pensava a maioria dos conservadores, para a Igreja Anglicana estabelecida na Grã-Bretanha, e também e não menos, para o bem-estar público e para a estrutura social. Disse-se muitas vezes que os «Wesleyanos» eram uma força salutar na Inglaterra do fim do século XVIII e do princípio do século XIX, na medida em que, através do apelo do seu evangelho não-revolucionário às classes trabalhadoras, a revolução era evitada por estas classes. Mas à parte qualquer verdade que possa existir nesta observação, seria leviandade declarar os «Wesleyanos» completamente isentos de impulso e impacte revolucionários, mesmo que o motivo fosse mais religioso do que político. O potencial revolucionário que tinha existido anteriormente nas forças puritanas em Inglaterra estava quase igualmente presente nos espíritos de muitos «Wesleyanos».

Wesley via o seu movimento como em sucessão directa — na verdade como uma revivificação — do espírito puritano. Olhava à sua volta e via uma Igreja corrompida pelo seu formalismo e desprezo da pureza da fé; e, para além da Igreja estabelecida, toda uma organização social alienada dos genuínos ideais e aspirações cristãos. O facto de a sua motivação e o seu movimento serem espirituais e não políticos não diminuiu, no fundo, o impacte do «Wesleyanismo» sobre a família, as paróquias e a ordem civil. Quando os religiosos começam a acreditar que os mesmos princípios que professam nas suas vidas privadas, espirituais e morais, devem comandar, o mais depressa possível, as vidas de todos os cidadãos, qualquer coisa muito semelhante a uma revolução está para acontecer. Como fiz notar, os Jacobinos acreditavam que a sua obra vinha em linha directa da dos Puritanos do tempo da Guerra Civil em Inglaterra.

Burke, que era anglicano e fervoroso crente na religião estabelecida, defendeu os direitos civis dos Dissidentes, mas não gostava deles nem concordava com os seus princípios religiosos. Como poderia concordar, dada a sua dedicação à Igreja estabelecida e à ordem em geral? Entre os Dissidentes da Escócia, Gales e Inglaterra havia invariavelmente, em dados momentos, pessoas dadas à violência, ansiosas por humilhar e molestar o clero anglicano e por proclamar constantemente a sua iniquidade, só suplantada pela dos Católicos.

Os seguidores de Wesley eram, na sua maioria, mais comedidos do que os Puritanos do século XVII, mais libertos do antinominalismo que se disseminara por tantas das primeiras seitas pro-

testantes; mas, apesar dos esforços de John e Charles Wesley, o entusiasmo latente pela doutrina de Wesley frequentemente ultrapassou os seus limites, invadindo as áreas sociais e civis da vida inglesa. Quando uma seita se crê possuída da verdade absoluta e julga a Igreja estabelecida uma fortaleza de superstição e imoralidade, então ela contém em si os germes da revolução. Há sempre uma ameaça à moralidade e à lei civil quando essa seita se declara em comunhão directa com Deus e responsável pela purificação da política e da religião na Terra.

Em suma, grande parte do conservadorismo inglês, começando em Burke e estendendo-se a espíritos como Coleridge, Newman, Disraeli e Matthew Arnold, foi activada e configurada pela revolução religiosa contida na doutrina de Wesley e que estava em paralelo com as revoluções democrática e industrial. Como é o caso da maioria das religiões estabelecidas ou tornadas rotineiras e convencionais, o Anglicanismo não era dado a levar a religião à praça pública mais do que o absolutamente necessário, e tinha tendência para achar que já se davam suficientes graças a Deus com a liturgia e o ritual. Tal ideia é, contudo, para os crentes como uma bandeira vermelha.

Irritante para a grande maioria dos conservadores em Inglaterra foi, por fim, a filosofia utilitária de Jeremy Bentham. Na agitada cena intelectual do fim do século XVIII e do XIX, poucas coisas suscitaram mais indignação nos Newmans e Disraelis da época do que o utilitarismo. Bentham, um dos espíritos mais poderosos de toda a História, tornara-se, na sua rejeição do Iluminismo, da Revolução Francesa e de todos os filósofos dos direi-

tos naturais, muito mais revolucionário do que qualquer daqueles, com as suas teorias dos interesses individuais, do hedonismo e do maior bem para o maior número. A partir destas ideias, erigiu uma estrutura de autoridade centralizada, exacta e perspicaz para funcionar em Inglaterra e em todas as outras partes do mundo, a qual era, pelo menos, equivalente ao que tinha sonhado conseguir Rousseau e depois Robespierre, por meio da revolução total. Quando necessário, a resposta infalível de Bentham era: «o passado não interessa». Tudo o que era bom provinha só da razão individual; da razão envolvida pela incessante busca humana do prazer e pela fuga à dor. O seu princípio «panóptico» (*), que devia ser aplicado — insistia ele — às escolas, hospitais, hospícios, até às grandes fábricas, assim como às prisões, era, como dizia Disraeli, «o fruto detestável do casamento entre a razão e a desumanidade». Só a razão, auxiliada pelo conhecimento do «felicific calculus» pelo qual todos os homens, em toda a parte, vivem, lhe possibilitava — declarava Bentham — legislar para toda a Índia sem sair jamais do seu escritório. Podemos respeitar algumas das reformas emanadas de homens que eram discípulos confessos de Bentham, o mais notável dos quais foi Chadwick. O seu esforço para criar um serviço civil profissional para fazer o que os Juizes de Paz tinham feito durante tanto tempo e com tanta ineficiência, é respeitável, pode bem

(*) Princípio de construção destinado à criação de um espaço que possa ser abrangido pela vista todo de uma só vez. (*N. do T.*)

argumentar-se; mas o que não era respeitável, o que era horrível, na opinião dos conservadores, era o mundo de pesadelo da razão fria, da burocracia, da reforma permanente, da caridade desumana e da total ausência de emoção e sentimento, que Bentham preconizou.

Burke, numa das suas últimas cartas, sem dúvida que tinha em mente muito do que atrás se disse — perturbações da paz na Europa, de ordem política, económica, religiosa e filosófica — quando se referia, um tanto enigmaticamente, ao «Sistema». Queria ele dizer o espírito do Jacobinismo em Inglaterra assim como na Europa, mas queria ainda dizer muito mais. Referia-se a um movimento ao mesmo tempo social e intelectual «cujo grande objectivo é... arrancar às suas raízes aquilo a que se chama um aristocrata, um nobre ou um senhor». Como de costume, Burke está a ser sinóptico. Por detrás destas palavras está toda uma filosofia da História, uma filosofia antiprogressista, que vê o passado recente como um imparável declínio da grandeza, especificamente da grandeza medieval; a grandeza de uma religião incontestável, da cavalaria, das grandes instituições como universidades, associações, solares e mosteiros e, por fim mas não menos importante, de um pensamento unificado e sintetizado. Dá a impressão que Burke via uma espécie de conspiração diabólica na Revolução Francesa, no espírito da dissidência e da reforma no seu querido país, nas explosões de revolta contra a tradição, de ordem económica, religiosa e filosófica. Sem minimizar o seu entusiasmo pela «Contra-revolução» e a sua activa participação nos aconte-

tecimentos até ao fim, há um certo fatalismo na sua perspectiva, uma resignação de espírito perante o poder esmagador da modernidade.

A Desgraça aconteceu; a coisa é feita por princípio e em exemplo; e temos de aguardar a satisfação de uma mão mais alta do que a nossa para lhe pôr fim... Tudo o que eu fiz no passado e tudo quanto farei para o futuro será apenas para me ilibar de ter tido qualquer interferência, activa ou passivamente, nesta grande mudança.

Isto foi a despedida de Burke, não apenas do partido Whig modificado — anteriormente o partido único da aristocracia e da terra, agora corrompido, no seu ponto de vista, pelo espírito de reforma e de revolução —, mas também de toda uma ordem tradicional na Europa. Emile Faguet haveria mais tarde de se referir a todos os conservadores como os «profetas do passado», e foi absolutamente correcto no seu julgamento. Foi ao passado, especialmente ao passado medieval, que Burke e Bonald foram buscar o exemplo histórico de boa sociedade. No código feudal da cavalaria, na perfeição dos grandes senhores, e na religião devidamente estabelecida, encontrava Burke a glória que os liberais e radicais do seu tempo reservavam para o futuro.

Este recurso ao passado, em busca de inspiração e de modelos em que basear a orientação política do presente, está profundamente implantado na tradição conservadora e constitui razão suficiente para os epítetos de «reaccionários» e «arcaicos» usados pelos liberais e radicais. Burke

ateou o fogo conservador no século XIX contra a filosofia do progresso, contra a interpretação dos Whigs sobre a História, em grande parte baseado no seu ponto de vista de que a Inglaterra feudal tinha sido mais civilizada nos seus códigos de cavalaria, dos senhores e da aristocracia, do que a Inglaterra que ele via emergir da revolução e da reforma. Todos os grandes conservadores explicaram a sua fidelidade ao passado, o que não impediu alguns de tratarem, de maneira imaginativa e ousada, ameaças presentes como o totalitarismo. Disse Churchill: «Gosto de viver no passado. Acho que as pessoas não vão divertir-se muito no futuro.» Punha em contraste a sordidez da guerra no século XX com a sua grandeza no passado. Clement Atlee comparava a mentalidade de Churchill com um bolo de motivações às camadas, sendo a camada do fundo de tendência feudalista, a seguir a do século XVII e a penúltima com características do século XIX. Churchill odiava, ou assim o dizia, a aparelhagem mecânica e os monstros tecnológicos, mas, mesmo assim, inventou o tanque e planeou a brilhante estratégia humana nos Dardanelos, durante a primeira Grande Guerra.

Quem olha para o passado em vez de para o futuro tem pelo menos uma perspectiva global, o que não pode dizer-se nem do mais dotado pretensoso pesquisador do futuro. Se o passado origina enfa-donhas nostalgias, elas são uma praga menor no presente do que as «futuristas» ou «futurologistas». Quando correctamente entendido, o passado é — conforme têm dito todos os historiadores comparativos desde Heródoto—um vasto e maravilhoso laboratório para o estudo dos êxitos e dos insuces-

sos na longa história do homem. Se tivermos que olhar para além do presente — e parece que muitos de nós o fazem — o passado é *terra firme* em comparação com aquilo que mesmo a mais fértil imaginação — equipada com o mais poderoso dos computadores — pode extrair do futuro querido dos liberais.

Mas à parte tudo isto, existe e tem existido desde o princípio uma simpatia dos conservadores pelo passado e pelos seus modelos heterogéneos. John Morley escreveu acertadamente que os primeiros conservadores, confrontados com o que eles consideravam a catástrofe da Revolução Francesa, preferiram olhar para trás para uma catástrofe mais antiga da história da Europa, a da invasão de Roma pelos bárbaros e para os princípios que eventualmente restauraram a ordem e a decência. Estes eram, está claro, os princípios feudais. E, no fundo, foi aos princípios feudais que Burke, Bonald, Chateaubriand, Haller e Hegel recorreram, no início do século XIX, para enfrentarem as pressentidas ameaças do poder democrático, do igualitarismo, da centralização política, do utilitarismo e demais modernidades. Joseph de Maistre certamente que falou pela maioria dos conservadores quando escreveu: «Não queremos uma *contra-revolução* mas o *oposto* da revolução.» Estava a referir-se, por certo, ao tipo de sociedade que os conservadores apreciavam. Construir uma sociedade contra-revolucionária seria admitir em considerável medida a natureza do inimigo — certamente a sua militância. Para de Maistre o «oposto» da sociedade revolucionária criada pelos Jacobinos era essencialmente a sociedade que o Jacobinismo tinha atacado e não

simplesmente o *ancien régime* — esse seria um modelo demasiado acanhado e restrito — mas também a sociedade feudo-medieval que atingira o seu auge no século XIII.

II — DOGMÁTICA DO CONSERVADORISMO

As ideologias, como as teologias, têm a sua dogmática: conjuntos de crenças e valores mais ou menos coerentes e persistentes que têm influência determinante pelo menos sobre as vidas dos seus partidários. Em última análise, ambas dizem respeito ao lugar próprio do indivíduo sob um sistema de autoridade, divina ou secular. Em conformidade com uma tradição que recua até ao Renascimento no pensamento político, as três ideologias modernas, socialismo, liberalismo e conservadorismo, são vulgarmente tratadas em termos do indivíduo e do Estado; isto é, a relação legítima e desejada entre o indivíduo e o Estado.

Mas uma perspectiva mais útil se acrescenta à relação indivíduo-Estado; um terceiro factor, a estrutura de grupos e associações intermédias em relação às duas entidades dos extremos. Como vimos, muito do drama social da Revolução Francesa consistiu nos impactes sobre uma sociedade intermédia, dos direitos recém-declarados dos indivíduos e, igualmente importante, dos direitos recém-declarados do poder do estado revolucionário. O resul-

tado foi, evidentemente, o pôr em questão os direitos históricos de grupos como a Igreja, a família, as associações e as classes sociais. Muito da jurisprudência do século XIX toma como ponto de partida os direitos dos velhos e novos grupos contra o Estado, por um lado, e os indivíduos por outro. Pelo fim do século, estudiosos eminentes como Maitland, Figgis e Vinogradov secundados, durante certo tempo, pelo jovem Harold Laski, encararam parte da história da Europa Ocidental, desde a Idade Média, na perspectiva da relação triangular entre Estado, grupos corporativos e indivíduo, em vez da relação a dois mais convencional, que saíra da tradição da lei natural de Estado e indivíduo. Maitland escreveu acerca da actuação das forças «pulverizadoras e niveladoras» do Estado e do indivíduo sobre tudo o que estivesse entre o homem e o Estado. Otto von Gierke na Alemanha e Fustel de Coulanges em França estavam entre os eruditos que também adoptaram a relação triangular central. A maior parte da obra sobre instituições comparativas de Sir Henry Maine tratou essencialmente do tipo de problemas que ele pusera em foco na sua obra *Ancient Law*, a luta entre a alegada soberania do Estado e as autoridades tradicionais da família patriarcal e semelhantes. Movimentos reformistas do século, como pluralismo, sindicalismo, socialismo associativo e cooperativas tornaram os direitos de grupos essenciais a uma reforma social mais alargada.

E o mesmo fez a filosofia do conservadorismo, na sua maior parte. Mais do que o liberalismo e o socialismo, tomou a peito os direitos da Igreja, das classes sociais, da família e da propriedade, por um

lado contra as reivindicações da teoria dos direitos naturais e do recente utilitarismo, e por outro contra o crescente estado nacional democrático. Em todas as áreas específicas da crença conservadora que se seguem neste capítulo, a premissa constante é o direito — vindo do desenvolvimento histórico e social — à sobrevivência de toda a estrutura intermédia da nação contra as marés do individualismo e do nacionalismo.

O socialismo, pelo menos nas suas características principais eventualmente marxistas, é, das três ideologias, a que menos se preocupa com os direitos tradicionais dos grupos intermédios. A posição socialista quanto à propriedade inclinava-se para enquadrar os seus pontos de vista na família, na comunidade local e, acima de tudo, na classe social. Perguntava-se, pelo menos implicitamente, como podia o novo homem socialista evoluir se continuava sujeito aos patriotismos históricos menores assim como ao estado burguês? O socialismo está, assim, colocado ideologicamente no extremo oposto ao conservadorismo.

O liberalismo está a meio caminho. Em resultado da influência de Tocqueville sobre Mill, havia em certas áreas do pensamento liberal alguma indulgência para com agrupamentos, especialmente associações voluntárias, que contribuíam para um pluralismo liberal. Mas no essencial, o «princípio muito simples» de Mill juntamente com o utilitarismo de Bentham mantinham a simpatia dominante do liberalismo pelo indivíduo e seus direitos, contra o Estado e os grupos sociais.

História e Tradição

A sua perspectiva do papel da história é básica para a política conservadora. «A História», reduzida ao seu essencial, não é mais do que uma experiência; e é na confiança na experiência mais do que no abstracto e no poder dedutivo em questões de relações humanas que o conservadorismo baseia a sua fé na história. Talvez que a observação mais célebre de Burke em *Reflections* seja aquela em que repudia especificamente a fé do Iluminismo no contrato: não apenas o contrato no sentido de contrato social que Hobbes, Locke, Pufendorf e tantos outros filósofos políticos tinham evocado como base do Estado, mas contrato no sentido muito mais revolucionário em que Rousseau o usara: isto é, como a premissa contínua e permanente da soberania. Escreveu Burke:

Na verdade a sociedade é um contrato... É uma associação em toda a ciência; uma associação em toda a arte; uma associação em todas as virtudes e em toda a perfeição... torna-se numa associação não só entre os vivos, mas entre os vivos e os mortos e os que estão para nascer.

Também em *Reflections*, uma passagem igualmente célebre de Burke é: «Quem nunca olhou para trás para os seus antepassados nunca olhará para a frente, para a posteridade.» É evidente que, do ponto de vista de Burke, o presente *não* é livre — como o pensamento racionalista quisera provar — de refazer a estrutura social conforme a fantasia ou o «espírito de inovação» ditar. Não é

verdade que a legitimidade do Estado depende apenas do consentimento tácito, do incessante renovar do contrato social que Rousseau reclamava. A legitimidade é obra da história e das tradições que vão muito além dos recursos de uma única geração. «Ver as coisas autenticamente como um conservador», escreve Mannheim, «é viver os acontecimentos em termos de uma atitude nascida de circunstâncias e situações presas ao passado.» Do ponto de vista de Burke, de Maistre, Savigny e outros dos primeiros conservadores, a verdadeira história é expressa não de uma maneira linear e cronológica, mas na persistência das estruturas, comunidades, hábitos e preconceitos geração após geração. O verdadeiro método histórico não é apenas um constante olhar para trás no tempo, muito menos o relato de historietas; é o método de estudar o presente de tal modo que tudo o que *está* no presente seja mostrado; o que significa uma autêntica infinidade de maneiras, de comportamentos e de pensamentos que não podem ser inteiramente compreendidos a não ser pelo reconhecimento da sua fixação no passado.

A *solidez* da experiência é persistentemente posta em relevo por conservadores como Burke e muitos outros sucessivamente, como Oakeshott e Voegelin nos nossos dias. No Iluminismo a «história» característica usada pelos *philosophes* e também por alguns racionalistas ingleses era a história que se intitulava a si própria de «natural», «conjectural», «hipotética» ou «fundamentada», da qual se deduzia um ou outro ponto do presente. Estas eram propositadamente muitíssimo abstractas e não eram de todo histórias no sentido quer de

uma obra contemporânea, como *Decline and Fall of the Roman Empire*, de Gibbon, ou *History of Scotland*, de Robertson, quer da historiografia que viria a florescer por todo o Ocidente no século seguinte. O que Rousseau produziu na sua «hipotética» história da desigualdade deve ser encarado mais como precedente dos esquemas sociais revolucionários do século XIX do que como obras de história no sentido estrito. Quando Rousseau escreveu «Comecemos por pôr os factos de lado, visto que não afectam a questão», não estava a eliminar todos os factos; apenas os que eram irrelevantes e sem consequências para o seu esforço em demonstrar a injustiça da desigualdade e os meios pelos quais ela consegue ter ascendência na sociedade moderna. «As investigações que aqui iniciamos», escreveu Rousseau, «não devem ser consideradas verdades históricas mas apenas raciocínios condicionais e hipotéticos» — mais como que hipóteses de médicos do que crónicas e anais de historiadores.

Adam Smith, Hume, Ferguson, Helvécio e Condorcet escreveram «histórias» do tipo das que Rousseau escreveu em «Second Discourse». *Wealth of Nations* de Adam Smith era no fundo — como disse o seu biógrafo e amigo Dugald Stewart — uma forma de história para «ilustrar os recursos oferecidos pela natureza à essência do espírito humano... para um aumento gradual e progressivo em termos de riqueza nacional». *História natural* foi talvez o rótulo mais comum aplicado a esta forma de escrever, e a expressão abrangeu obras sobre linguagem, classes sociais, matemática, riqueza, e quase todos os demais elementos da civilização. Hutton escreveu uma «história natural» do Uni-

verso e da Terra assim como Hume escreveu uma «história natural» da religião.

Para Burke e outros conservadores este género de história era mais do que inútil no que diz respeito aos meios de compreensão da verdadeira complexidade e solidez do passado e do presente; era também um meio tão abstracto e dedutivo como a teoria do contrato social — produzir mudanças precipitadas no presente sem examinar os detalhes do que estava a ser mudado. Há ainda o facto, como Haller acentuou, de os racionalistas-progressistas verem o presente como começo do futuro, quando a maneira autêntica de o ver — a maneira conservadora — é encará-lo como o estágio mais recente alcançado pelo presente num crescimento contínuo e ininterrupto. A sociedade não é uma coisa mecânica, uma máquina cujos elementos são intermutáveis e individualmente separáveis. É orgânica na sua articulação das instituições e inter-relacionamento de funções; no seu desenvolvimento necessária e irreversivelmente crescente ao longo do tempo.

Do ponto de vista conservador, a realidade social compreendia-se melhor através de uma abordagem histórica. Não podemos saber onde estamos e muito menos para onde vamos se não soubermos onde estivemos. Esta é a posição basilar da filosofia conservadora da história. Quando Newman decidiu responder às críticas modernistas, apresentou o seu caso historicamente em *Development of Christian Doctrine*, demonstrando como a teologia católica corrente é um produto histórico de um passado que recua até à Cristandade apostólica. Se o passado era vital, então devia ser investigado meti-

culosa e objectivamente. Daí o famoso pedido de Ranke a todos os historiadores para recuperarem o passado *wie es eigentlich gewesen ist*, exactamente como ele na verdade aconteceu. Nesta máxima Ranke criticava não só o tratamento romântico e subjectivo do passado, mas também e ainda mais categoricamente as «histórias naturais» do século XVIII e a «evolução progressista» de pré-socialistas como Saint-Simon e Comte.

Para os conservadores, o método histórico era também uma maneira de atingir os detestáveis utilitaristas, a começar por Bentham. Escreveu Disraeli: «As Nações têm carácter e o carácter nacional é precisamente a qualidade que a nova seita de estadistas nega ou omite nos seus esquemas e especulações.» A perspectiva do Estado apresentada por Austin, abstracta, racionalista e dedutiva, foi inteiramente rejeitada pelos historiadores conservadores a começar por Maine. Para muitos conservadores do século XIX, o efeito repugnante do utilitarismo foi perpetuar os «sofistas, calculistas e economistas» que Burke tratara com desprezo em *Reflections*. Termos como «desalmado», «gelado», «mecânico» e «desumano» eram regularmente aplicados pelos conservadores à visão de Estado e de indivíduo defendida por Bentham. Para James Thompson, pelo fim do século, a modernidade de Bentham era, no fundo, «The City of Dreadful Nigth».

Naturalmente, os conservadores, na sua simpatia pela tradição, não estavam a defender toda e qualquer ideia ou coisa recebida do passado. A filosofia do tradicionalismo é, como todas as filosofias, selectiva. Do passado deve vir uma tradição salutar

que também deve ser desejável em si mesma. É a nossa ligação ao passado. Em França Bourget escreveu «Os mortos ainda falam», citando o seu contemporâneo Vogué. Isto foi repetido pelo crítico-historiador literário Brunetiere e mais tarde por T. S. Eliot. Na religião e no direito a raiz *tradere* significava «depositar um espólio sagrado».

Algumas palavras ditas por Falkland — talvez o herói mais autêntico da Guerra Civil inglesa — são pertinentes: «Quando não é *necessário* mudar, é *necessário não* mudar.» Ou, numa frase mais simples: «se não está partido, não consertes». Não foi, no entanto, a mudanças destas que os conservadores, de Burke em diante, tentaram opor-se. Não há razão para duvidar da sinceridade de Burke nestas palavras bem conhecidas: «Um Estado sem possibilidades de alguma mudança não tem possibilidades de conservação.» Sabemos que ele adorava realmente a Revolução de 1688; e a sua simpatia pelos colonos americanos baseava-se em grande parte no testemunho destes sobre o desenvolvimento da tradição inglesa.

O que Burke e os seus sucessores combateram foi o que ele chamou «o espírito de inovação»; isto é, o inútil culto da mudança pela mudança; a necessidade superficial mas muito disseminada, por parte das massas, de divertimento e excitação por meio de incessantes novidades. O espírito de inovação é particularmente pernicioso quando aplicado às instituições humanas.

A opinião de Burke de que a verdadeira Constituição dos povos é a história das suas instituições, e não um pedaço de papel, tem sido insistentemente repetida pelos conservadores até aos dias de

hoje. De Maistre pensava que as «constituições» dos Jacobinos eram uma má anedota. São, escreveu ele, «feitas para o Homem. Mas não existe sobre a Terra homem assim. Vi... Franceses, Italianos, Russos, etc. Graças a Montesquieu até sei que se pode ser persa, mas declaro que nunca vi um tal *homem* — a não ser que, na verdade, ele exista e me seja desconhecido.» De Maistre escreveu sobre a Constituição americana e, sem espírito de contradição, elogiou-a e achou que provava bem. Mas, e aqui é que está o problema, a *verdadeira* Constituição na América era e continuaria a ser não o documento de papel mas todo o conjunto de costumes e tradições formado ao longo dos dois séculos de existência dos Americanos no Novo Mundo. Havia, pensava ele, uma admirável correspondência entre o que o papel dizia e *não* dizia e as tradições que os Ingleses tinham trazido consigo para fundarem a gloriosa *Nova* Inglaterra em Massachusetts e áreas adjacentes. A ideia de Burke sobre a verdadeira Constituição dum povo, de qualquer povo, tornar-se-ia uma das mais poderosas do século XIX: corporizada numa quantidade de estudos sobre constituições por Ingleses, Franceses e Alemães e, estranhamente, nas convicções de Russos como Dostoievsky, que chegou a acreditar tão profundamente numa «constituição» histórica, inalterável e sagrada, inseparável da Rússia, que provocou uma persistente desaprovação dos valores ocidentais, a qual dura até hoje.

De Maistre achava graça e troçava da ideia de os Americanos abandonarem cidades já construídas como Nova York e Filadélfia para irem instalar-se numa região pantanosa e selvagem do Maryland a

fim de construírem *ex nihilo* a própria *capital* da nova nação. Não durará, dizia de Maistre. Mas antes de nos apressarmos a zombar de de Maistre o profeta, não é despropositado louvarmos o de Maistre sócio-tradicionalista. A história descontínua, patética e grandiosa de Washington D. C., a sua infindável luta pela identidade e o seu permanente sentido de inferioridade como cidade, se comparada com Nova York, Londres ou Paris, constituem um justo tributo a Burke e de Maistre e às suas teorias sobre constituições e capitais.

Há um outro atributo da veneração dos conservadores pelo que é antigo e tradicional: a crença de que, por muito obsoleta que uma dada estrutura ou *modus vivendi* possa ser, pode existir nela uma *função* progressiva e ainda vital, de que o homem tira proveito psicológica ou sociologicamente. Com certeza que muito do pensamento mais profundo dos conservadores sobre as reformas liberais nos séculos XIX e XX reflectiu esta crença. Apesar de todo o *aparente* arcaísmo e também da corrupção dos «pútridos círculos eleitorais» e da aparente impotência da Câmara dos Lordes — depois de os seus poderes terem sido retirados pelos Liberais — não seria possível que estas entidades desempenhassem ainda uma função útil à sociedade, ao aparelho social e à ideia de Burke ao escrever: «A natureza do homem é complicada, os objectivos da sociedade são o mais complexos possível e, portanto, não existe nenhuma disposição ou direcção do poder que possa adaptar-se quer à natureza do homem quer à índole dos seus problemas»?

A História, para os conservadores, tem sido em grande parte aquela mesma espécie de força que é

a selecção natural para os evolucionistas biológicos. Não existiu ainda nenhum indivíduo, nem pode vir a existir, diz o evolucionista, com os poderes de decisão capazes de criarem a espécie. É a acção dos processos de selecção através do acaso, através de repetidas experiências e erros, que por si só torna possível o esplendor do mundo biológico. Na selecção evolutiva está implícita uma sabedoria imensamente superior a qualquer sabedoria imaginável num homem. Os esforços dos educadores para fazerem mais do que operar *com* estes processos naturais de mudanças e desenvolvimento são manifestamente ridículos.

Mas não serão os esforços dos homens para fazerem mais do que operar com processos comparáveis da história da humanidade igualmente ridículos? Não foi, no fundo, ridículo e também trágico para os homens, procurarem construir uma nova sociedade e uma nova natureza humana em França em 1789 e na Rússia em 1917? Tal é a teoria conservadora da História.

John Morley comparou algures a filosofia de vida dos conservadores a uma pálida esperança de que as coisas pudessem ser melhores, estremecendo vagamente com a forte convicção de que as coisas podem bem ser muito piores. Há alguma verdade nisto, está claro. Mas não muita, de facto. Não se imagina os grandes conservadores — Burke, Disraeli, Churchill e de Gaulle — a estremecerem vagamente perante seja o que for, físico ou mental. Nem se imagina Max Planck — que fez uma das duas ou três maiores e mais ousadas descobertas da física moderna — estremecendo perante o novo e o incerto, embora venerasse o passado e insistisse

em que a sua teoria emergira e se baseara tanto no antigo e tradicional como no actual do pensamento físico. T. S. Eliot, no seu ensaio sobre o talento e tradição individuais escreveu como tradicionalista confirmado assim como revolucionário, no que diz respeito à forma e imagística poéticas. O talento individual é simplesmente impotente e condenado à «roda de fiar», sem uma determinada tradição com que operar.

Preconceito e Razão

Um dos mais audaciosos ataques de Burke à Revolução encontra-se no seu notável tratamento do preconceito em *Reflections*:

Sou suficientemente corajoso para confessar que nesta era esclarecida somos geralmente homens de sentimentos espontâneos; que, em vez de deitarmos fora todos os nossos velhos preconceitos, os acalentamos numa medida muito considerável... e quanto mais generalizados forem, mais nós os acalentamos.

Para Burke, «preconceito» é a essência de toda uma maneira de conhecer, compreender e sentir; uma maneira que ele via em contraste total com as maneiras de pensar que floresceram no Iluminismo francês e depois, momentaneamente, na Revolução. Essas maneiras encareciam a razão pura, a dedução estrita do género, que se encontra na geometria, e arvoravam a luz da busca *individual* da verdade contra o que estava consagrado pela tradição e a experiência. Para os revolucionários bas-

tava declararem uma coisa «contra a natureza e contrária à razão» para a banirem para sempre do regime político.

Mas, opunha Burke, como Vico fizera um século antes, a forma geométrica de raciocínio tem apenas a mais limitada utilidade nas questões humanas. Os seres humanos requerem, para sua educação e progresso, um género diferente de raciocínio, que derive de sentimentos, emoções e longa experiência, assim como da lógica pura. O preconceito tem a sua própria sabedoria intrínseca anterior ao intelecto. O preconceito «é de pronta aplicação numa emergência; compromete previamente o espírito num caminho estável de sabedoria e virtude e não deixa o homem hesitante no momento da decisão, céptico, embaraçado e indeciso».

Para Burke, o preconceito é um resumo, na mente individual, da autoridade e da sabedoria contidas na tradição. Este era o tipo de sabedoria que os filósofos da lei natural e especialmente os *philosophes* se compraziam em descrever como mera superstição. «Para eles», escrevia Burke, «é motivo suficiente para destruir todo um velho esquema o facto de ser velho. Quanto ao novo, eles não têm aquele medo que se tem da estabilidade de um edifício construído à pressa; porque a estabilidade não interessa a quem julga que pouco ou nada se fez antes de si». É evidente que Burke está a pôr em causa um género de pensamento que se notabilizou com os humanistas italianos no século XV, surgiu de novo com os *philosophes* e que estaria ligado de perto ao espírito intelectual através dos séculos XIX e XX: que é visível nos desprezíveis «sofistas, calculistas e economistas» de

Burke, sempre ocupados em pensar por toda a sociedade e por todos os governos sem se mexerem das suas cadeiras.

Os ataques de Burke ao racionalismo puro através dos elogios do inconsciente, do pré-racional e do tradicional, encontraram apoio em grande parte do pensamento do século XIX. Ironicamente, a ideia de Burke sobre o preconceito alimentou o crescente ideal democrático da vontade popular, pois que a ideia de Burke era, acima de tudo, uma referência ao tipo de juízo, compreensão e conhecimento *comum* entre os indivíduos de uma nação, e não privilégio especial de uma elite intelectual. O «preconceito» de Burke era destinado a contrariar o gnosticismo, a doença da intelectualidade ocidental, cujos vestígios o sucessor de Burke, Eric Voegelin, no século XX, tentou durante uma vida inteira descobrir, desde o Cristianismo primitivo até aos humanistas do Renascimento, aos racionalistas do Iluminismo e, já no nosso tempo, aos socialistas marxistas e aos freudianos. A simples ideia de *gnose* e de uma elite intelectual única qualificada para a 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.

Não foram muitos os que depois de Burke usaram o termo «preconceito», mas na sua base constituiu-se um legado durável, que completou a con-

fusão do racionalismo superficial iniciado pelos pensadores dos direitos naturais, no Iluminismo, e conduzido à sua forma utilitarista por Bentham e seus seguidores. O interesse sempre crescente no século XIX pelo pré-racional, pelas fontes de motivação e critério (que se situam no exterior da mente humana ou nas profundezas da mente simplesmente desconhecidas de Voltaire e Diderot e também em toda a esfera da inteligência e do sentimento folclóricos ou populares), pode localizar-se em correntes de pensamento postas em movimento pelos primeiros conservadores.

Tocqueville estava claramente a referir-se ao uso que Burke fez de «preconceito» quando escreveu: «Se cada um tentasse formar todas as suas opiniões próprias e procurar a verdade por caminhos isolados só descobertos por si, seguir-se-ia que nenhum número considerável de pessoas se uniria jamais numa crença comum.» Newman, na sua obra *Grammar of Assent*, queria dizer, com o seu «Senso ilativo» e a inclusão explícita de «bom senso» e «senso comum», precisamente o que Burke quisera dizer com «preconceito». Foi também Newman quem observou que morrerão por um dogma homens que nem sequer fazem um movimento por uma conclusão. E mais tarde Chesterton preveniu que os soldados meramente racionais não combaterão e os amantes racionais não casarão. Anteriormente Disraeli declarara guerra aos estadistas que procuram «formar instituições políticas sobre princípios abstractos da ciência teórica, em vez de lhes permitir que brotem do curso dos acontecimentos».

No apelo conservador ao preconceito no comportamento humano está em jogo todo um tipo de

conhecimento. É a espécie de conhecimento que William James descreveu como «conhecimento de» em contraste com «conhecimento acerca». O primeiro é o conhecimento que adquirimos simplesmente através da experiência, através da revelação da vida ou, pelo menos, de áreas importantes dela. A sua essência é o aspecto prático. Torna-se parte integrante do nosso carácter porque a sua origem está no processo de habituação, na transformação em predisposição generalizada ou instinto do conhecimento adquirido através da experiência consciente ou inconsciente e das experiências e erros vulgares. O segundo tipo de conhecimento, aduzia James, é o que adquirimos dos livros, da aprendizagem *acerca* de qualquer coisa que pode ser apresentada sob a forma de princípio abstracto ou geral, algo susceptível de fórmulas prescritivas e que é, no seu auge, resplandecente quando pode ser introduzido de maneira lógica. Se a relação imediata e o aspecto prático são as virtudes últimas do primeiro tipo de conhecimento, a abstracção e a generalidade são-no do segundo tipo. O conhecimento *acerca* de música ou de pintura pode ser adquirido por qualquer pessoa através do estudo. Mas o conhecimento *da* música ou *da* arte requer, na opinião de James, a experiência pessoal que só os músicos e os pintores ou escultores têm e podem ter. Qualquer imaginação viva pode propor princípios reivindicativos ou leis de governo, mas só alguém rico em conhecimentos *de* pode proporcionar os meios práticos para conduzir, ou de qualquer modo participar, num verdadeiro governo.

É esta a distinção entre tipos de conhecimento que está por detrás da crítica conservadora a todo

o utopismo e a uma boa porção da reforma política. O utopista e o reformista — argumenta o conservador — podem bem ser ricos em princípios e ideais mas gravemente pobres em sentido de oportunidade e aspecto prático e no «saber como» que esperamos de todos os operários desde o estivador até ao cirurgião. Por causa da devoção habitual a regras, princípios e abstracções, existe uma tendência inevitável para lidar com as massas de povo em vez do povo como na verdade o vemos, como pais, interlocutores, trabalhadores, consumidores e eleitores.

Michael Oakeshott pôs muito bem o assunto num notável ensaio sobre o «racionalismo na política». Oakeshott faz essencialmente a mesma distinção entre tipos de conhecimento que fez James, usando as palavras «conhecimento da técnica» para um e «conhecimento prático» para outro. O primeiro é o que pode ser adquirido através da inteligência, através dos livros ou das aulas e da habilidade de raciocínio. É grande em regras, prescrições e generalizações. O segundo limita-se estritamente à experiência, ao fazer alguma coisa, e à execução do que se sabe ser parte inalienável do espírito e personalidade de cada um. Oakeshott argumenta que o que nós chamamos racionalismo político no pensamento moderno ocidental é o somatório e a glorificação do conhecimento técnico, daquilo a que James chamava conhecimento acerca.

A História moderna da Europa, diz Oakeshott, está «pejada de projectos dos políticos do Racionalismo». Por detrás de cada utopia, de cada generalização importante sobre o «decorso da história» ou da «natureza do homem», de toda a constitui-

ção urgente para um novo Estado ou associação de qualquer espécie e de cada projecto de reforma de grande alcance, lá está a política do Racionalismo na formulação de Oakeshott. Além disso, «O Racionalismo é a afirmação de que o que chamamos de conhecimento prático não é de todo conhecimento; a afirmação de que, propriamente falando, não existe conhecimento que não seja conhecimento técnico». Assim o lamento familiar na história da humanidade por o governo estar nas mãos de engenheiros, tecnocratas e outros especialistas. Assim a grande bênção que racionalistas políticos como os *philosophes* do século XVIII concederam aos «déspotas iluminados». Era de tal maneira mais conveniente impor as regras próprias de comportamento político a uma população, se se tinha um déspota maleável para começar... Mas se não se tinha esse déspota já feito, não seria despropositado criar um, se possível. Pois que a transmissão da inspiração racionalista às pessoas pode ser lenta e incerta se nos apoiamos em processos vulgares de participação ou representação. Ao longo da História, portanto, onde quer que o espírito racionalista tenha florescido, tem havido o sonho ou de uma única grande inteligência ou de uma pequena elite de inteligências para governarem directamente e de modo compreensível o povo, concebido como uma massa homogénea, e para se livrarem de uma vez por todas dos governos baseados meramente nos usos e costumes, no hábito, no costume e tradição e nos grupos representativos, nas comissões semipúblicas e outros organismos, nas «burocracias» judiciais e outras restrições à pura razão dedutiva.

Burke foi o primeiro a compreender que a mentalidade do racionalista político se inclina naturalmente para uma espécie de imperialismo interno: «o imperialismo democrático», como Irving Babbitt lhe chama na sua obra *Leadership and Democracy*. Isto é, dado que a razão individual se arroga a capacidade de dirigir directamente o povo, aumentar o âmbito do que a razão está dirigindo — desde o puramento político e legal até ao económico, social, moral e espiritual — constitui um passo em frente fácil e tentador. Foi tendo em mente os grupos intelectuais liberais e socialistas que Babbitt escreveu: «Nenhum movimento ilustra mais claramente do que o movimento supostamente democrático a maneira como a vontade de minorias altamente organizadas e decididas pode prevalecer sobre a vontade das massas inertes e desorganizadas.»

Do ponto de vista conservador, somente o preconceito, na opinião de Burke, pode manter os cidadãos unidos, ao contrário da tirania que o racionalismo governamental às vezes impõe ao povo. Burke estava a pensar nos racionalista jacobinos quando escreveu as seguintes palavras: «É impossível não verificar que, no espírito desta distribuição geométrica e arranjo aritmético, estes pretensos cidadãos tratam a França exactamente como um país conquistado.» É esta a crítica que, da parte dos conservadores e, de tempos a tempos, também dos liberais e socialistas, incide sobre a burocracia e a mentalidade racionalista democrática e tem surgido constante e vivamente desde que Burke a dirigiu contra os «geómetras» jacobinos.

Burke e os conservadores em geral compreenderam que quase toda a vontade de resistir — que vulgarmente se diz nascer do íntimo conhecimento dos direitos naturais ou dos instintos natos de liberdade — resulta, pelo contrário, dos preconceitos lentamente implantados nas mentes de um povo: preconceitos sobre religião, propriedade, autonomia nacional e participação prolongada na ordem social. Estes, e não os direitos abstractos, é que são as forças motivadoras nas lutas dos povos pela liberdade; são estes que nós veneramos.

Autoridade e Poder

A autoridade é, juntamente com a propriedade, um dos dois principais conceitos da filosofia conservadora. Não quer isto dizer que ponhamos de parte a liberdade como valor conservador; afinal, a preocupação de Burke, repetida nos seus discursos sobre os colonos americanos ou sobre os povos da Índia e da Irlanda, era a liberdade dos seres humanos de viverem com os seus próprios costumes e tradições. Foi esta a base invariável das suas acusações contra Lord North, Grenville e Lord Hastings: o uso que faziam do poder coercivo para destruir ou enfraquecer a autonomia.

Mas é ainda necessário atentarmos na prioridade de ordem e autoridade no tratamento que Burke deu à liberdade. «A única liberdade a que me refiro», declarava nas suas *Reflections*, «é uma liberdade ligada à ordem; que não só coexiste com a ordem e a virtude mas também não pode existir sem elas. E continua: «O primeiro requisito de uma

sociedade é que existam meios para reprimir as paixões dos homens.» É importante que «as tendências dos homens possam ser frequentemente contrariadas, a sua vontade controlada e as suas paixões subjugadas».

O defeito fatal da escola dos direitos naturais, entendia Burke, tinha sido a sua indiferença perante os muros de autoridade representados pelas tradições e códigos sociais. Rousseau e outros trataram a liberdade somente à luz das reivindicações do indivíduo e do Estado. Mas isso, argumentavam Burke e os outros conservadores, é ignorar as pretensões de outras entidades, as da família, religião, comunidade local, associações e outras instituições, todas estruturas de autoridade e reivindicativas de um considerável grau de autonomia — isto é, uma liberdade colectiva — a fim de desempenharem as suas funções indispensáveis. O problema da liberdade, insistia Burke, é inseparável de um triângulo de autoridade que envolva o indivíduo e o Estado mas também os grupos intermédios em relação a estas duas entidades.

Há na teoria de autoridade dos conservadores um elemento de feudalismo inatacável. Quase todos os conservadores do século XIX — Burke, Bonald, Coleridge, Hegel — Disraeli incluído — eram admiradores confessos da Idade Média. Poucas mudanças de pensamento foram mais bruscas do que a do ódio do Iluminismo ao feudalismo para o amor dos conservadores por ele e pelo modelo que ele proporcionava para fazer frente às pressões políticas e económicas da modernidade. Mais tarde no mesmo século, Otto von Gierke escreveu acerca

da Idade Média de um modo que quase todos os conservadores teriam aceitado:

Da ideia fundamental do organismo social, a Idade Média deduziu uma série de outras ideias. Em primeiro lugar, a noção de associativismo foi desenvolvida para representar os lugares preenchidos pelos homens individualmente, nos vários grupos eclesiásticos e políticos... de modo que os indivíduos que eram elementos destes conjuntos eram encarados não como unidades aritmeticamente iguais, mas como membros de grupos sociais e por isso diferenciados uns dos outros.

Para Burke e outros conservadores, a história moderna podia ser vista correctamente como um enfraquecimento controlado da síntese feudo-medieval de autoridade e liberdade. Na lei medieval, «liberdade» era antes de mais o direito dos grupos corporativos à sua autonomia. Todo o panorama da história ocidental podia ser visto como a desagregação desta concepção social corporativa para se transformar noutra dominada pelas massas de indivíduos. Na filosofia da história de Tocqueville subjacente à sua obra *Democracia na América*, tanto o Estado político como o indivíduo cresceram em importância à custa dos laços sociais a que ambos estavam confinados na Idade Média. A autoridade evidenciava-se então numa cadeia, análoga à cadeia do ser que dominou a teologia medieval. Tanto a liberdade como a autoridade eram aspectos inevitáveis de uma cadeia de grupos e associações que ia do indivíduo à família, à paróquia, à Igreja, ao Estado e por fim a Deus. Este entendimento da auto-

ridade como uma cadeia de hierarquias desempenhou um papel muito importante na perspectiva conservadora da sociedade.

A opinião de Burke sobre a função correcta da autoridade dentro do Estado é apresentada com lucidez e clareza na sua obra *Thoughts and Details on Scarcity*, escrita em 1795 a pedido de Pitt, então Primeiro-Ministro. Pitt pedira a Burke conselho quanto às medidas que o governo deveria tomar em caso de desastre interno como uma fome grave. Qual a organização dos poderes do governo que deveria prevalecer? A resposta de Burke foi seca e incisiva. A organização deveria permanecer igual, quer em tempos normais quer em tempos excepcionais.

O Estado deverá limitar-se àquilo que diz respeito ao Estado ou aos instrumentos do Estado, designadamente o estabelecimento exterior da religião, a sua magistratura, a sua força militar em terra e no mar, o seu rendimento, as corporações que devem a existência a decretos seus; numa palavra, a tudo o que é verdadeira e propriamente público, à paz pública, à segurança pública, à ordem pública e à propriedade pública.

Mas *não*, acentuava Burke, a problemas e necessidades da esfera privada. Neste ponto não existe a mais pequena diferença entre Burke e o seu amigo Adam Smith. É verdade que na obra de Smith *Wealth of Nations* o governo pode legitimamente promover a educação e certas outras acções necessárias ao bem-estar público e que não podem contar com a iniciativa privada. Mas Burke mantém silêncio quanto a um tal aumento das respon-

sabilidades do Estado para com os seus cidadãos. Apesar das insinuações ocasionais entre os conservadores de estilo próprio, de que Burke seguia caminho diferente do de Adam Smith, não há, de facto, diferença importante entre eles quanto à função do governo. É coisa sabida que a admiração de Burke pela obra de Smith *Wealth of Nations* era imensa, tão grande como a que tinha pela obra anterior também de Smith, *Theory of Moral Sentiments*, a que Burke se referira com louvores quase extravagantes em *Annual Register*.

A estrutura feudo-conservadora da autoridade política está também em força na obra de Burke *Thoughts and Details*. Escrevia ele acerca dos poderes do governo:

A medida que descem do Estado à província, da província à paróquia e da paróquia à casa particular, a sua queda é acelerada. *Não são capazes* de desempenhar as funções menores e, em proporção, à medida que se esforçam, também irão falhar nas maiores. Deveriam conhecer os diferentes departamentos das coisas; o que pertence às leis e que processos as podem controlar. A estes, os grandes políticos podem dar orientações, mas não podem dar-lhes leis.

O *laissez-faire* e a descentralização são soberanos para Burk. A perspectiva essencialmente feudal de autoridade predominou na Alemanha, França e outros países da Europa na literatura conservadora. *Teoria do Poder*, de Bonald, publicado um ano antes da morte de Burke e com o reconhecimento do estímulo dado pelas *Reflections* deste, apresentou uma filosofia da autoridade e do poder que podia muito bem ter vindo directamente de S. Tomás de

Aquino. A soberania, declarava Bonald, existe somente em Deus. Ele delega esta soberania mais ou menos equitativamente entre a família, a Igreja e o governo político. Cada quinhão desta autoridade distribuída divinamente deve ser considerada suprema no seu domínio próprio. A autoridade — e daí a liberdade ou autonomia — da família é sacrosanta; nem o Estado nem a Igreja tem o direito de transgredir as prerrogativas ligadas ao parentesco. Exactamente o mesmo é válido para o governo e para a Igreja. Cada um tem a sua própria, devida e exclusiva autoridade sobre o que é seu. A tirania consiste, escrevia Bonald, na violação de uma esfera por outra. O poder total do Estado revolucionário em França viera da sua invasão arbitrária das esferas da família e da Igreja.

Esta era uma opinião frequente. Na Alemanha, Hegel apresentou, na sua obra *Filosofia do Direito*, uma perspectiva muito semelhante. Os poderes da Igreja, da aristocracia, da família e do governo político são apresentados de maneira pluralista. O Estado nunca deve transgredir os direitos e autonomias dos grupos e estratos sociais importantes. Haller construiu toda a sua monumental obra *Theory of the Political and Social Sciences* à volta deste pluralismo, esta separação de esferas, e dos direitos de todos os grupos e associações, a começar pela família. Mais uma vez é esclarecedor relembrar a fórmula de de Maistre para a construção de uma sociedade — não apenas a contra-Revolução mas o *oposto* da Revolução. E assim fizeram os conservadores, a começar por Burke.

Estes princípios sobre o Estado e a sociedade nunca abandonaram o conservadorismo, excepto

sob pressões de emergência e de pura necessidade política. Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Godkin, Babbitt, todos eles, até aos conservadores dos nossos dias como Oakeshott, Voegelin, Jouvel e Kirk, se alguma coisa salientaram foi a necessidade imperiosa de o Estado político evitar tanto quanto possível intrrometer-se nos assuntos económicos, sociais e morais; e, pelo contrário, *fazer todo* o possível para fortalecer e alargar as funções da família, dos vizinhos e das associações cooperativas voluntárias. E na prática política, durante os dois últimos séculos, na América como nos países europeus, a marca de constraste da política conservadora tem sido o seu grande favoritismo pelo sector privado, pela família e pela comunidade local, pela economia e a propriedade privada, e por uma grande dose de descentralização no governo, de modo a respeitar os direitos corporativos das unidades mais pequenas do Estado e da sociedade. Por muito bizarro que pareça, numa primeira aproximação, aplicar o epíteto de feudal a produtos americanos como Coolidge, Hoover, Goldwater e Reagan — e seus correspondentes ingleses — as suas filosofias de governo merecem esse epíteto, quer queiram quer não.

O que Burke, Bonald e Hegel iniciaram neste campo, ficou como uma pesada herança por todo o século XIX. Newman, num dos poucos trechos sobre governação que escreveu, viu no Estado uma autoridade própria, baseada nos quatro princípios de *coordenação, subordinação, delegação e participação* — por esta ordem. Estes são, em conjunto, feudais até ao âmago. Em França, os escritos críticos de Bourget e as novelas de Barrès ofere-

cem perspectivas semelhantes de autoridade. Em ambos encontramos o relevo dado aos laços sociais, à relativa insignificância do indivíduo, ao amor pela tradição, à hierarquia e ao heroísmo; e ao mesmo tempo, como afirmou Bourget, à «tendência para feudalizar e descentralizar tudo e que era político».

Um dos legados do ponto de vista feudo-conservador sobre o governo e a sociedade, são os grupos autónomos semipúblicos nas regiões, libertos da responsabilidade directa para com a legislatura ou para com o povo. Lord Keynes reconheceu a sabedoria dos conservadores a este respeito, reclamando uma maior utilização desses grupos nos assuntos sociais e económicos de uma nação, libertando assim o Estado de um fardo e, ao mesmo tempo, cortando talvez as raízes do que, de outro modo, seria uma infindável burocracia. A Idade Média fora, evidentemente, rica em grupos destes, e alguns deles permaneceram intactos na Europa durante muito tempo após ter aparecido a ideia do Estado descentralizado e directo. Grupos como a Comissão de Auxílio Universitário em Inglaterra e a Reserva Federal nos Estados Unidos são disto exemplos óbvios, embora nenhum deles pareça susceptível de durar muito tempo, dada a constante oposição de elementos populistas e de democracia directa. Os tribunais tinham gozado de extraordinários privilégios na sociedade medieval e no Ocidente continuaram a ter, pelo menos, certo grau de autonomia feudal, se comparados com o estatuto dos tribunais nos países totalitários. O Supremo Tribunal de Justiça — também objecto de ataques quase ininterruptos dos populistas e dos sociais-democratas — tem sido sempre, em muitos aspec-

tos, o ramo de governo favorito no coração dos conservadores americanos. Foi a voz do conservadorismo que tornou possível, até aos começos do século XX, a eleição indirecta dos senadores dos Estados Unidos. O Senado era designado por estruturas como a câmara dos conservadores, comparável, a seu modo, à Câmara Alta (Câmara dos Lordes) na Grã-Bretanha. Era preferível então para os senadores serem poupados a campanhas directas entre os eleitores, e serem mandatados por legislaturas — outro exemplo da preferência do conservadorismo pelo governo indirecto e suas inevitáveis instituições e garantias protectoras. Procurar-se-á em vão na história do pensamento conservador algo que se assemelhe à filosofia de «um homem um voto». Os conservadores lutaram tanto nos Estados Unidos pelas eleições indirectas dos funcionários das comunidades locais e dos estados, e também do governo nacional, como os conservadores ingleses tinham lutado pelos «círculos eleitorais pouco representativos» e pelo poder da Câmara dos Lordes. As medidas altamente democráticas de iniciativa, anulação e referendo, que surgiram nos estados americanos por volta do princípio deste século, tiveram a oposição passo a passo dos conservadores — tanto Democratas como Republicanos.

A Constituição dos Estados Unidos era um documento muito conservador quando os seus autores terminaram os trabalhos em Filadélfia. Os princípios conservadores — divisão dos poderes, o sistema de controle mútuo pelas diversas repartições, o governo indirecto com as suas limitações intrínsecas geralmente de possíveis tendências governa-

mentais para seguir as pisadas dos governos europeus — estavam patentes em quase todos os trechos da Constituição. As liberdades dos indivíduos seriam mais bem salvaguardadas criando a certeza de que o governo nacional não poderia, salvo em raras circunstâncias, interferir de qualquer modo na autoridade dos estados e, dentro destes, das comunidades locais. Quando surgiu a ideia de uma especial declaração de direitos, Alexander Hamilton falou por quase todos os conservadores ao opor-se-lhe. Para começar, tal declaração era desnecessária; em Inglaterra, a Magna Carta e posteriores petições de direitos foram oportunas e úteis simplesmente porque havia na altura pouco — se é que algum — poder popular reconhecido: rendera-se à monarquia. «Aqui», escrevia Hamilton, «o povo não se rende a nada; como conserva tudo, não tem necessidade de concessões especiais.»

A liberdade dos indivíduos e dos agrupamentos locais e regionais podia ser mais bem protegida e confrontada com oportunidades para um desenvolvimento e prosperidade mais livres, se se evitassem cuidadosamente recomendações referentes a eles, na Constituição. As liberdades, individual e comunal, existiam nas entrelinhas da Constituição. Daí a oposição de Hamilton a uma declaração de direitos separada.

Porquê declarar que não se podem fazer coisas que não se tem poder para fazer? Porquê, por exemplo, dizer que a liberdade de imprensa não será coarctada quando não existe poder que lhe possa impor restrições? Além de que, se na Constituição fosse feita menção gratuita a tal liberdade, isso seria, antes de mais,

ameaçar elevá-la acima de outras possíveis liberdades não menos importantes, mas penalizadas pela sua omissão no documento.

E Hamilton continuava: «Em qualquer caso, o que significa uma declaração de que a liberdade de imprensa será inviolavelmente resguardada? O que é a liberdade de imprensa? Quem pode dar-lhe uma definição que não deixe a mínima oportunidade de fuga?» A longa e por vezes tortuosa história da Primeira Emenda sugere que Hamilton e outros conservadores não deixaram de ter uma perspicácia profética. No fundo, a sua doutrina das liberdades era essencialmente a da lei medieval: que elas ficam mais bem servidas dentro da doutrina do máximo de liberdade para os grupos corporativos, como a família, as terras, as associações; e mais bem servidas também pelo princípio de separação, de localização ou regionalização e da competição entre as forças. Cada vez mais, a história constitucional na América é o conflito entre os que insistem na maximização dos direitos *individuais* e os que insistem nas autonomias dos direitos *corporativos* dos estados e das comunidades locais.

Que não se pense, no entanto, que os conservadores eram ou são a favor de um governo central débil. Longe disso. A distinção que Tocqueville fazia em *Democracia na América* entre *governo* e *administração* está implícita pelo menos em quase todo o pensamento conservador. O primeiro, escrevia Tocqueville, deve ser forte e unificado. É o segundo que, tanto no interesse da liberdade como da ordem, deve ser tão descentralizado, localizado e, de

um modo geral, tão apagado quanto possível. De Maistre declarava que o carrasco era a pedra angular do legítimo poder governamental sobre o povo. Temos tendência, escreve, para nos afastarmos dele: «E, apesar de toda a grandeza, de todo o poder, é o carrasco o subalterno; ele é o horror e o elo da sociedade humana.» De Maistre troça dos habituais louvores do público ao soldado, e da sua repugnância pelo carrasco. O soldado mata e torna a matar. A sua causa muda constantemente; nunca está saciado; e constitui ameaça constante para o poder civil. O carrasco, no entanto, é pequeno em número, apagado e constante no seu propósito: está ali para impedir e para punir o crime. «Visto que o crime faz parte da ordem mundial», escreveu de Maistre, «e visto que só pode ser travado pelo castigo, uma vez que o mundo fosse privado do carrasco toda a ordem desapareceria com ele.» Mas da centralidade do governo não se segue que este tenha de ser omni-competente, responsável pela existência diária e sempre presente nas nossas vidas; e, pior do que tudo, pretendo professor de moral, guia da virtude e pai da consciência.

O preço — prevenia Burke — da erradicação ou da erosão de todas as autoridades naturais de uma sociedade é o crescente domínio militar do governo. Não existe alternativa a isto, escreve ele no fim de *Reflections*, pois que «todas as opiniões e preconceitos... todos os instintos que sustentam o governo... foram laboriosamente destruídos. Estabeleceram-se proposições metafísicas que implicam consequências universais, e depois tentou-se limitar a lógica por meio do despotismo». A maioria dos conservadores da corrente dominante pôs o problema

da autoridade nestes termos de Burke. Burckhardt, que detestava o género de individualismo que encontrara no Renascimento italiano, nos seus humanistas «sem raízes» em guerra contra tudo o que era tradicional e comunal, sempre ansiosos por servirem o novo dinheiro e o novo poder da Itália renascentista, via o futuro do Ocidente nos termos de Burke. Pensava que a glorificação da natureza humana, a crença na bondade intrínseca dos indivíduos, era em si mesma uma força capaz de destruir todo o tecido social, deixando assim os seres humanos sujeitos a uma nova raça de «comandos com botas».

Não havia conflito real, argumentavam os conservadores, entre as necessidades do governo político e as reivindicações de autonomia por parte das esferas social e moral. «Tais divisões do nosso país, causadas pelo hábito e não por um súbito impulso de autoridade, eram como que pequenas imagens do grande país em que o coração encontrava algo que podia preencher. O amor ao todo não é extinto por esta parcialidade secundária.» Estas palavras foram escritas por Burke na sua acusação aos esquemas franceses de «simetria geométrica» do Estado, de uma centralização do poder em nome da razão que não só destruiria todas «as estalagens e lugares de descanso» e «os nossos vizinhos e as nossas relações provincianas», mas também «misturaria todos os cidadãos... numa massa homogénea».

No século XIX, o que manteve vivas as perspectivas de Burke e Bonald sobre o estado e a sociedade foi o forte impacto do utilitarismo de Bentham. A aversão a esta filosofia, que encontramos nas páginas de Newman, Disraeli e de quase

todos os outros pensadores conservadores, foi a sucessora da antiga aversão de Burke e Bonald aos direitos e às leis naturais, ao individualismo na generalidade. Bentham tinha um espírito muito mais brilhante e também mais messiânico do que qualquer dos *philosophes* com excepção de Rousseau; e era capaz de atrair seguidores, muitos deles reformadores exemplares do governo, como Rousseau nunca foi — excepto na medida em que a sua atitude niilista para com toda a desigualdade social forneceu generalizada inspiração aos revolucionários e perseguidores do poder. O espectáculo da diversidade pluralista, do velho e do novo misturados, do puramento local ou regional — acima de tudo do tradicional — «os sórdidos dedos do passado» — era suficiente para enfurecer Bentham. O seu princípio panóptico, de início limitado apenas às prisões, tornou-se, antes da sua morte, o resumo de um frio racionalismo para com todas as instituições humanas — hospícios, escolas, fábricas, etc. A sua máxima «o maior bem para o maior número» era literalmente pormenorizada por meio de um «felicific calculus» e Bentham parece nunca ter duvidado de que os «dois soberanos donos» do homem eram o desejo do prazer e a fuga à dor. As características sociais, culturais, mesmo as raciais ou étnicas eram, aos olhos de Bentham, irrelevantes e secundárias.

Tocqueville tinha, talvez, em mente a democracia de Bentham quando se referiu ao género de poder sobre as vidas humanas que as democracias mais tinham a recear em si mesmas:

uma imensa multidão de homens, todos iguais, esforçando-se incessantemente por alcançar os prazeres inferiores e mesquinhos com que saturam as suas vidas... (acima disto) um poder imenso e tutelar... absoluto, minucioso, regular, prudente e suave... até que cada nação esteja reduzida a nada melhor do que um rebanho de animais tímidos e trabalhadores, tendo o governo como pastor.

A partir de Burke, o pensamento conservador tem tido esta perspectiva do despotismo democrático na primeira linha da sua apreciação da democracia. «Uma democracia perfeita», escreveu Burke, «é a coisa mais despudorada do mundo. E assim como é a mais despudorada, é também a mais destemida.» A mais destemida, isto é, no que respeita à ordem social e às suas autoridades e autonomias inerentes. Bonald escreveu: «A monarquia reconhece intuitivamente a sociedade e os seus grupos constitutivos, enquanto que a democracia procura constantemente suplantá-los. Irving Babbitt, no seu estudo sobre democracia e comando via na democracia um «imperialismo» indestrutível que procura constantemente reduzir a sociedade diversificada ao seu modelo uniforme e igualitário.

Tanto Burke como Bonald atribuíram as culpas da Revolução às forças democráticas, por causa do grande aumento da burocracia no governo. Uma vez que o Estado começa a substituir a sua própria autoridade (e os seus moldes característicos) sobre as inúmeras formas de sociedade, não há alternativa a uma burocracia sempre crescente. Tocqueville foi ao ponto de declarar que a democracia e a burocracia estão tão perto uma da outra na sua

índole, que se pode preconizar o progresso da democracia pelo da burocracia e vice-versa.

Assim, há também uma íntima afinidade entre a democracia e o estado de guerra alastrante e nivelador. Foi a Revolução, como fizeram notar todos os primeiros conservadores, que instituiu pela primeira vez na História a mobilização nacional, a famosa *levée en masse*. De repente, o estado de guerra perdeu o carácter limitado que tivera na época pré-revolucionária, com intenções mais ou menos modestas — habitualmente dinásticas ou territoriais — um plano de batalha fixo e um cerimonial bastante pós-feudal. Com os exércitos revolucionários em marcha, a guerra transformou-se numa cruzada pela liberdade, igualdade e fraternidade que inevitavelmente trouxe consigo os exércitos cada vez maiores e os propósitos cada vez mais ambiciosos patentes no século XIX. Taine observou que a democracia põe uma mochila em cada homem enquanto lhe entrega o boletim de voto. No século XX, a movimentação de massas do género que, anteriormente, apenas originava maus presságios, tornou-se uma realidade na Primeira Grande Guerra, com milhões de homens fechados num matadouro militar e com toda a antiga arte da guerra suplantada por exércitos enormes e quase imóveis lançando sistematicamente granadas uns aos outros, sendo o prémio, numa dada batalha, pouco mais do que um avanço de umas centenas de metros. Escreveu Winston Churchill: «A guerra, que costumava ser cruel e grandiosa, tornou-se agora cruel e sórdida.» Acrescentava Churchill: tudo por causa da ciência e da democracia, ambas grandes niveladoras. Foi o Major-General conser-

vador Fuller quem, em Inglaterra e entre as duas guerras, deu dimensão histórica às palavras de Churchill, mostrando em detalhe a íntima relação entre a expansão da base demográfica e política do estado nacional e a expansão também de todo o modelo de guerra no Ocidente: a sua massa em termos puramente humanos, o seu armamento cada vez mais mortífero e, especialmente, a proliferação dos objectivos da guerra, desde os simplesmente territoriais e dinásticos até aos ideológicos e morais. Na época feudal — conforme acentuaram Fuller, Dawson, Churchill e outros conservadores — a guerra era limitada em quase todos os aspectos: pela tecnologia, pelo número de participantes, pelo seu código de cavalaria, pela reduzida obrigação de servir e pelas proibições da Igreja. Em contraste, quando do início da Segunda Guerra Mundial, as sociedades democráticas do Ocidente tinham alcançado objectivos sem limites, termos de rendição incondicionais, armamento que poderia matar às centenas de milhares e morte e devastação maiores num único ano do que em todas as guerras anteriores juntas.

As massas representam, no entanto, outra perspectiva da abordagem conservadora do poder político; as massas e a sua relação com a centralização e o aumento do poder nos estados ocidentais. Uso aqui o termo «massas» no sentido em que o encontramos nos escritos de Ortega y Gasset e de Hannah Arendt, entre muitos outros: um agregado discernível menos pelo número do que pela falta de estrutura social interna integrando a tradição e valores morais compartilhados. Um dos efeitos da forma peculiar do niilismo da Revolução, pensava

Burke, era a sua real dissociação dos seres humanos, a sua pulverização da população em virtude da destruição dos laços sociais tradicionais. Assim, Burke refere-se à Revolução «separando os grupos da comunidade de subordinados, e transformando-a num caos insocial, incivil e desconexo de partículas elementares». Noutra passagem afirma que o governo revolucionário «tentou misturar, conforme pôde, toda a espécie de cidadãos numa massa homogénea, e depois dividiu esta amálgama num número de repúblicas incoerentes».

A ideia de massa desenvolveu-se e espalhou-se largamente no século XIX. É nítida em Tocqueville, que considerava um dos grandes perigos da democracia a criação das massas, antes de tudo — através da importância dada à maioria e dos valores igualitários que tendiam para nivelar as populações — e depois a sua crescente dependência dessas massas, conducentes à ditadura plebiscitária. Burckhardt, Nietzsche e Kierkegaard deram conta da sua apreensão perante o aparecimento da sociedade de massas e o seu efeito dessociabilizante sobre os indivíduos, efeito esse que fazia do governo uma mistura de guarda e déspota.

Havia portanto uma considerável tradição do uso das «massas» no pensamento ocidental, antes de Ortega y Gasset ter apresentado a sua obra *Revolta das Massas* em 1929. Há uma relação íntima e simbiótica, pensava Ortega, entre a criação das massas na vida moderna e a criação do estado totalitário. Como pode o estado não ser total no seu poder e responsabilidade, pergunta Ortega, quando a população que governa ficou desprovida de todas as formas de autoridade e função que ou-

trora faziam dela uma organização social? Em compensação, no entanto, «as massas sentem que o poder do Estado é delas. Através do Estado e por meio dele — da máquina anónima — as massas agem por si próprias». Peter Drucker, um pouco mais tarde, pensando principalmente na Alemanha de Hitler, escreveu que «o desespero das massas é a chave para uma fascismo compreensivo». Nem a «revolta da população» nem o «triunfo da propaganda sem escrúpulos», mas um «perfeito desespero causado pela destruição da velha ordem e a ausência de uma nova». E Drucker concluía, na sua obra *The End of Economic Man*: isto é a origem e a *raison d'être* do estado totalitário. Hannah Arendt apenas se fez eco desta litania conservadora sobre as massas, na sua monumental obra *The Origins of Totalitarianism*.

Liberdade e Igualdade

Não existe princípio mais básico na filosofia conservadora do que o da incompatibilidade inerente e absoluta entre a liberdade e a igualdade. Esta incompatibilidade provém dos objectivos contrários dos dois valores. A finalidade permanente da liberdade é a protecção do indivíduo e da propriedade da família — palavra usada no seu sentido mais lato, incluindo tanto o imaterial como o material. O objectivo inerente da igualdade, por outro lado, é a redistribuição ou nivelamento dos valores imateriais e materiais duma comunidade, desigualmente distribuídos. Além disto, sendo o vigor individual do espírito e do corpo diferente nos indiví-

duos desde o nascimento, todos os esforços para compensar esta diversidade de forças por meio da lei e do governo só podem prejudicar as liberdades dos interessados; especialmente as liberdades dos mais fortes e mais brilhantes. É este, em suma, o ponto de vista adoptado pelos escritores conservadores a partir de Burke, quanto à relação entre liberdade e igualdade.

A acusação de Burke contra a Revolução Francesa e a rigorosa diferenciação que estabelecia entre ela e a Revolução Americana baseavam-se em larga medida nas soluções diametralmente opostas encontradas para cada caso. Burke era de opinião de que a Revolução mais antiga fora motivada apenas pelo desejo de liberdade: liberdade para o povo em relação a um governo que procurava impor ilegitimamente a sua vontade sobre os direitos inerentes dos cidadãos individuais. Mas a Revolução Francesa, pensava também Burke, desde o início instituiu a igualdade e a nação como os dois valores dominantes, ambas possíveis instrumentos de tirania, e, em conformidade, contribuiu para a erosão das condições sociais e morais da liberdade dos cidadãos. Burke via a Revolução Francesa, a sua Declaração de Direitos, as suas sucessivas constituições e muitas das suas leis como um esforço odioso e sem precedentes no sentido de transferir o fulcro inicial da liberdade, do indivíduo para a nação. O «slogan» revolucionário para a nação, *une et indivisible*, não deixava fendas nem aberturas no conjunto político, através das quais pudessem surgir indivíduos enérgicos. A liberdade que os Jacobinos celebravam, acreditava Burke, era essencialmente a liberdade do povo como comunidade

nacional para agir contra todos os grupos, a comêçar pela aristocracia e pelos monárquicos, que procuravam limitar ou de qualquer modo refrear esta comunidade monolítica. A mais nobre liberdade não era a «liberdade de» mas antes a «liberdade para»; numa palavra, *participar* numa comunidade ou causa maior do que si próprio. Esta fora a essência do tratamento revolucionário dado por Rousseau à liberdade na sua obra *Contrato Social*. Por toda a parte, escreveu ele exaltadamente, o homem está acorrentado, embora tenha nascido livre. Quebrar as correntes era o objectivo que transmitiu a todos os futuros revolucionários e reformistas; mas com esta mensagem ia uma outra, mais subtil e mais poderosa. A verdadeira liberdade está na dádiva total do indivíduo, de si próprio e dos seus bens incluindo os direitos, à comunidade absoluta. Desde Rousseau até Lénine, tem sido esta a interpretação essencialmente colectivista — ou comunal — da verdadeira liberdade.

A mensagem tem sido o objecto infalível do ataque conservador. Poder é poder, disse Tocqueville peremptoriamente: não interessa se o poder é exercido por um homem, por um grupo ou por todo o povo. É sempre poder e, portanto, despótico. Desta posição iniciada por Burke e repetida imediatamente por de Maistre e Bonald, surgiu a visão conservadora da natureza potencialmente despótica do governo popular. A ideia tentadora de que o alargamento da base do poder seria automaticamente a diminuição do uso do poder — desde que o próprio povo não se tiranizasse — conduziria, argumentavam os conservadores, a uma nova forma de despotismo em que todo o povo, ou uma simples

maioria, poderiam impor a sua vontade tirânica às minorias, às elites criativas ou a grupos menores de seres humanos. Um conservador troçou da perspectiva de liberdade jacobina (e de Rousseau) escrevendo: «Todas as manhãs o cidadão olharia para o espelho ao barbear-se e veria a cara de um décimo milionésimo de tirano e de um escravo inteiro.»

Mencionei atrás neste capítulo a simpatia dos conservadores pelos grupos sociais e comunidades intermédios na ordem social: aqueles grupos que são intermediários entre o poder político individual e o mais alargado. Isto acontecia no contexto de uma teoria de autoridade. Aqui é importante acentuar até que ponto a mesma ênfase sobre os grupos intermédios se tornou a base de uma perspectiva conservadora de liberdade. Os grupos de indivíduos — classes, comunidades, associações e corporações — pareciam tanto a Burke como a Tocqueville terem sido as principais vítimas da Revolução em França: mais estes do que os indivíduos abstractos. Burke referiu-se repetidamente às violações dos direitos corporativos e comunais dos Franceses pelos Jacobinos: direitos de parentesco, religiosos, económicos e de outros géneros de associações.

Existe assim, implícito na defesa conservadora dos grupos contra a soberania, um pluralismo que viria a ser uma das filosofias mais características do fim do século XIX. Em vários momentos este pluralismo — e também o sindicalismo — pôde ser aproveitado tanto pelas causas conservadoras como liberais e radicais — o que é visível no anarquismo de Proudhon e no de Kropotkin mais tarde, e no liberalismo de Mill assim como no con-

servadorismo de Hegel, Tocqueville e Taine. A tese comum a todas estas causas é o reverso da enunciada por Rousseau e pelos Jacobinos. As exigências dos grupos intermédios aos seus membros não acrescentam à tirania mas ao reforço necessário para a liberdade dos indivíduos. Se os direitos de grupos tais como a família, a comunidade e a província são invadidos pelo estado central — e previsivelmente em nome de indivíduos que se declaram roubados dos seus direitos naturais — os verdadeiros muros protectores da liberdade individual desmoronar-se-ão. A posição conservadora, apresentada eloquentemente por Tocqueville, é que as associações intermédias são valiosas como contextos mediadores e estimulantes dos indivíduos e igualmente valiosas como pára-choques contra o poder do Estado. Especialmente nas democracias, declarava Tocqueville, estas associações intermédias são necessárias porque equilibram, pela sua simples existência e pela fidelidade dos seus membros, o poder obsessivo do estado social democrático e do seu credo de igualdade.

A importância dada pelos conservadores a grupos como a família, a igreja e a comunidade local é, na prática, a importância também dada às várias funções sociais que existem necessariamente nestes grupos. Por consequência tem havido, da parte da ala conservadora, um mínimo de apoio aos diversos movimentos partidários da separação da Igreja do Estado, do século XX. Não deve surpreender o facto de os conservadores terem sido, desde o início, a linha avançada da resistência aos movimentos feministas, dada a preocupação das massas perante a previsível dissolução das moléculas sociais

em átomos, o niilismo generalizado para com a sociedade e a cultura como resultado do hedonismo individualista e do efeito fragmentário do Estado e da economia sobre as comunidades tradicionais. Acarinhá-la e respeitá-la no seu papel de mãe, esposa e filha é uma coisa — poderia ouvir-se dizer a qualquer conservador; mas é algo de diferente e inaceitável ver a mulher separar-se das suas funções históricas pelo liberalismo moderno. Posição muito semelhante é caracteristicamente adoptada na Igreja, na religião e na educação, não esquecendo a própria cidadania política, onde os conservadores se opuseram por muito tempo aos direitos de voto (e também económicos) para as mulheres, com o fundamento de que a sua presença nas tribunas imediatamente as tornaria menos femininas e efeminaria as funções e as questões da política. É provável que em parte alguma o feudalismo inato da ética conservadora tenha sido mais evidente do que na resposta repetida do conservadorismo aos sucessivos movimentos pró-separação da Igreja do Estado do mundo moderno. Onde o liberal vê o provável desenvolvimento da liberdade e da criatividade como resultado destas liberalizações, o conservador está mais inclinado para ver, ou pelo menos temer, a insegurança e a alienação.

A principal acusação dos conservadores contra o liberalismo é, e tem sido desde Burke até Dawson, Eliot e Kirk entre os modernos, que o liberalismo é uma espécie de bode expiatório para o totalitarismo. Pelo seu incessante labor liberacionista sobre as autoridades e as funções na sociedade, o liberalismo — argumenta-se — enfraquece a estrutura social, encoraja a multiplicação dos seres

humanos «tipos-massa» e assim acena aos chefes totalitários de serviço. «Ao destruir os hábitos sociais do povo», escreveu Eliot, «ao dissolver a sua consciência colectiva natural em elementos individuais... o liberalismo pode estar a preparar o caminho para aquilo que é a sua própria negação.» Foi durante o apogeu de Mussolini que Christopher Dawson declarou o Fascismo italiano basicamente a obra do liberalismo moderno.

Na tradição conservadora a igualdade não é mais popular do que a perspectiva liberal da liberdade individual. Fiz notar que o modelo feudal foi o inspirador de muito do pensamento conservador acerca da sociedade e do Estado. Em parte alguma este modelo é mais visível do que no tratamento dado à igualdade, ao nivelamento e à uniformidade — a ausência da diferenciação vital — cujo carácter de massa a igualdade desordenada pode provocar numa sociedade. Como já vimos, o feudalismo é a tradução para a política da teologia da cadeia do ser. Em igualdade de função, o cargo e o poder são tão necessários à ordem social como um todo, como à família. «Tirai-lhe um só tom, desafinai essa corda e vereis a desafinação que se segue; tudo entra em conflito.» Este o conhecido ponto de vista de Shakespeare sobre o nivelamento das classes.

É o ponto de vista de todos os conservadores. A diferenciação social, a hierarquia e o consenso antes funcional do que mecânico são tão vitais para a liberdade como para a ordem. Eis o ponto essencial da filosofia conservadora da liberdade e da igualdade. O socialista pode considerar a segunda fundamental para a primeira. O liberal está cada

vez mais disposto a concordar. Mas, exceptuando apenas a igualdade legal e constitucional que a Inglaterra foi a primeira a alcançar, no século XVII, a maior parte das formas de igualdade — ou melhor, dos mecanismos para atingir a igualdade — parecem aos conservadores ameaças às liberdades tanto do indivíduo como do grupo, liberdades que são inseparáveis da diferenciação inata, da variedade e das diversas oportunidades que são tantas vezes o alvo do igualador.

«Aqueles que procuram nivelar, nunca igualam», escreveu Burke numa célebre passagem. Prontamente, ele concorda com a importância dos percursos horizontais e verticais do movimento individual numa sociedade criativa e produtiva. «Pobre do país que, tola e impiedosamente, rejeitasse o benefício dos talentos e virtudes» do comum do povo. Tem que haver maneiras de os indivíduos de mais baixa condição se elevarem à mais alta. Mas esta ascensão não deve ser demasiado fácil. «Se o mérito invulgar é a mais invulgar de todas as coisas invulgares, ele deveria passar por qualquer espécie de gradação.»

Em *Coningsby*, Disraeli escreveu para outros Judeus que a igualdade lhes seria particularmente opressiva, dada a sua história. «A tendência deles é para a religião, para a propriedade, para a aristocracia natural; e deveria ser do interesse dos estadistas que esta tendência de uma grande raça fosse encorajada e a sua energia e poder criador postos ao serviço da causa da sociedade existente.» Só que, sugere Disraeli, quando aos Judeus são negados os privilégios de cidadania e de protecção da sua aristocracia natural e da sua propriedade e reli-

gião, alguns Judeus são forçados a comportamentos aberrantes e radicais. Grande parte da veneração dos Judeus pela família está na afinidade histórica entre a família e a propriedade. Habitualmente, a regra para qualquer família é procurar tanto proveito quanto possível para os filhos e restantes parentes. As leis medievais de primogenitura e morgadio, pelas quais a propriedade da família podia passar intacta para o filho mais velho e não podia ser alienada da descendência familiar, obviamente provocaram uma alta consideração pela família como o melhor meio possível de protecção contra a dissipação e a fragmentação da propriedade, cujo centro de gravidade era invariavelmente a terra. Não existe questão pela qual os conservadores combatassem os liberais e os socialistas tão energicamente como pela ameaça legal de a propriedade sair do domínio da família, por meio de tributação ou qualquer forma de redistribuição. O argumento contra as antigas protecções dos privilégios da família resultou na injusta vantagem que um conjunto de filhos teria sobre outro, em virtude da herança diferencial. Mas o conservador responde: Não protestamos pela vantagem desigual dada a um grupo de filhos por via da transmissão genética de qualidades de vigor e inteligência; porque, então, havemos de protestar pela herança de qualidades culturais-materiais — que podem ter levado várias gerações a constituir-se —, que são, igualmente, uma parte daquilo que consideramos família e antepassados? Hayek pôs sucintamente o caso conservador:

Admitir isto é simplesmente reconhecer que os bens de uma determinada família fazem parte da personalidade individual, que a sociedade é composta tanto por famílias como por indivíduos e que a transmissão da herança da civilização dentro de uma família é um instrumento tão importante na luta do homem por coisas melhores, como hereditariedade de atributos físicos vantajosos.

E depois, dado o inevitável desejo generalizado dos pais de procurarem tanta promoção quanta possível para os seus próprios filhos, a simples transmissão da propriedade é menos dispendiosa na totalidade do que — em sociedades como as das nações comunistas onde a herança da propriedade foi proibida — a correria dos pais conseguirem para os filhos os melhores empregos, sabe-se lá a que custo para o bem da sociedade. T. S. Eliot fez notar que a competição vulgarizada e às vezes imoral dos pais para conseguirem para os filhos lugar nas melhores escolas e colégios, seja a que custo for para a criança e para os estudos, é o recurso desesperado das pessoas a vias que possam compensá-las pela perda da antiga e reconhecida posição na ordem social.

Mas Carlyle já o dissera antes, pelos conservadores. Reconhecidamente ou não, um homem *tem* os seus superiores, uma hierarquia harmoniosa acima dele; projectando-se para cima, passo a passo, até ao próprio céu e até Deus o Criador, que fez o seu mundo não para a anarquia mas para as regras e a ordem.

Antes de o dinheiro — moedas e notas — se ter transformado no «único vínculo universal de

homem para homem», continuava Carlyle, as classes mais baixas tinham aquilo a que naturalmente podiam aspirar. «Com o supremo triunfo do dinheiro, entrou uma nova era; tem que surgir uma aristocracia diferente.» Carlyle não estava a defender a restauração da aristocracia semifeudal do século XVIII em Inglaterra, mas antes uma outra, de espírito e coração. Mas a sua perspectiva do mundo novo à sua volta era puro conservadorismo à maneira de Burke.

Os conservadores cedo reconheceram as potencialidades niveladoras e igualitárias da lei — lei formal, estatuída. Como escreveu Halévy: «Pode dizer-se de todas as leis que são na sua essência igualitárias e individualistas, na medida em que tendem para considerar todos os indivíduos como iguais e a igualar as condições de todos os indivíduos.» A lei é, em suma, mais vezes destruidora dos costumes do que sua criadora.

A oposição conservadora — quase metafórica desde o início — aos programas de redistribuição, de direitos especiais e da Acção Afirmativa, nasce dos efeitos inevitavelmente devastadores do longo percurso destes, sobre a diversidade e a variedade da sociedade, tanto (se não mais) como as suas hierarquias.

A hierarquia, dum género ou de outro, nunca será anulada pela lei. Conforme têm demonstrado os esforços neste sentido nas sociedades socialistas — e em parte alguma mais grosseiramente do que na União Soviética — existe uma pequena — se é que alguma — erradicação da hierarquia; apenas uma deslocação maciça nas bases do poder de classe e da riqueza de classe. Mas o que é anulado, com

grande evidência, é a *diversidade* cultural, social, psicológica e sócio-ecológica de um povo, quando acontece uma grave redistribuição. Jovenel escreveu a este respeito na sua obra *Ética da Redistribuição*:

Eu, pelo menos, veria sem desgosto o desaparecimento de muitas actividades que servem os mais ricos; mas, com certeza, ninguém aceitaria alegremente o desaparecimento de todas as actividades que têm o seu mercado nas classes que gozam de um rendimento líquido de mais de 500 libras. Acabaria assim a produção de todos os artigos de primeira qualidade.

E que consequências se seguiriam?

Em primeiro lugar, dificuldades pessoais para os indivíduos de gostos originais; em segundo lugar, a perda para a sociedade do esforço especial que estas pessoas desenvolveriam para satisfazerem as suas necessidades especiais; em terceiro lugar, a perda para a sociedade da variedade de processos resultantes dos esforços bem sucedidos para satisfazer carências especiais; e finalmente, a perda para a sociedade destas actividades que são suportadas por meios minoritários.

De todos os conservadores que, durante os dois últimos séculos, escreveram acerca de «nivelamento», «homogeneidade das massas» e «aniquilação das classes e das categorias sociais» na sociedade democrática moderna, nenhum ultrapassou Tocqueville neste assunto. Em *Democracia na América* ele fingiu uma indiferença olímpica que nunca, de facto, sentiu pessoalmente. Na sua obra *Recollec-*

tions, acerca da sua participação na Revolução de 1848 em Paris, evidencia a sua antipatia pelo tipo de igualdade que «penetra nas mentes das pessoas sob a forma de desejos invejosos e ambiciosos e semeia a semente de futuras revoluções». As vezes é quase cómico, na obra *Democracia na América*, ver o autor voltar e tornar a voltar, com a maior calma, por assim dizer, à igualdade; e depois, após um elogio superficial, cair no estado de espírito geral de pessimismo e receio que paira sobre a obra, especialmente na Parte II — que devia ter sido publicada como livro separado com o título *Igualdade*. Os leitores não têm dificuldade em encontrar afirmada em Tocqueville — muitas vezes com empolamento e tortuosamente mas, mesmo assim, com força — a teologia secular que está por trás da obra de Orwell *Animal Farm*.

Propriedade e Vida

«Para o homem civilizado», escreveu Paul Elmer More em 1915, «os direitos de propriedade são mais importantes do que o direito à vida.» Afinal, continua More, a vida é uma coisa primitiva; isto é, não é mais do que a base biológica dos valores em que acreditamos como civilizados. «Quase tudo o que torna a vida mais preciosa para nós do que para os irracionais está relacionado com os nossos bens — com a propriedade, desde a alimentação que partilhamos com os irracionais, até aos produtos mais refinados da imaginação humana.»

É interessante saber-se que estas palavras foram escritas pelo seu autor em ataque violento e

directo a John D. Rockefeller; contudo, *não* ao papel desempenhado por este no chamado Massacre de Ludlow, no Colorado, onde trabalhadores foram mortos nas minas de Rockefeller por se recusarem a dispersar quando a polícia lhes ordenou que o fizessem; a declaração de More não foi, de todo, por isto. Quando afirmou que a propriedade vale mais do que a vida, fê-lo por causa do que achara ser uma *defesa* de falinhas mansas, insegura e vaga da parte de Rockefeller, ao justificar a sua actuação para proteger a sua propriedade privada.

«Foi o desprezo pela propriedade», escreveu Burke numa carta em 1793, «e a oposição às suas normas que alguns consideravam vantagens de estado (as quais, diga-se a propósito, existem apenas para sua conservação) que conduziram a todos os outros males que arruinaram a França e puseram toda a Europa em perigo eminente.»

Repetidamente, em *Reflections* e em quase tudo o mais que escreveu acerca da Revolução Francesa e da crise europeia provocada pela Revolução, Burke considera o assalto jacobino à propriedade privada — por meio de destruição, nacionalização ou regulamentação severa — um crime igual a tudo o que foi praticado contra a Cristandade ou a monarquia e a aristocracia. Nada ilustra melhor o elemento medievo-realista no espírito conservador do que a defesa de Burke da posse *corporativa* dos bens sob o *ancien régime*: a propriedade detida (na tradição histórica e prática) pelas grandes fundações semipúblicas eclesiásticas e civis, incluindo os mosteiros, universidades e instituições de caridade. Em nome do individualismo dos direitos naturais, os dirigentes jacobinos declararam a pro-

priedade corporativa não-existente na base de que, pela teoria da lei natural, só os indivíduos podiam ter direito legal à propriedade. Sobre isto Burke mostra-se sarcástico. Quando Henrique VIII roubou os mosteiros, fora, pelo menos, motivado pelo facto de uma comissão ter encontrado ou fingido encontrar desonestidade na regra monástica. Mas ele não sabia e não podia saber que

havia de ser encontrado um instrumento eficaz de despotismo no grande armazém de armas ofensivas chamado «direitos do homem»... Se o destino o tivesse deixado chegar até aos nossos dias, quatro termos técnicos teriam feito o que ele fez, poupando-o a todos os aborrecimentos que teve: não precisaria de mais nada senão de uma breve fórmula de feitiço — Filosofia, Luz, Liberalidade, Direitos do Homem.

Existe na teoria conservadora da propriedade privada um forte componente romano. A propriedade é para o homem mais do que um acessório externo, mais do que um servidor inanimado das necessidades humanas. Ela é, acima de tudo o mais, a própria condição da humanidade do homem, a sua superioridade em relação a todo o mundo natural. Diz a argumentação romana que, até que um ser humano, algures no passado remoto, tivesse tomado para si um pedaço de terra e dito «isto é meu», não fora possível à soberania humana sobre a terra e tudo que nela está, afirmar-se e tornar-se assim no primeiro passo para o desenvolvimento da civilização. Na Lei Romana, especialmente nas Doze Tábuas originais e na lei da República, a raiz e o significado essencial de *familia* é propriedade — propriedade autêntica; terra, a maioria das ve-

zes, mas toda a propriedade que está na posse hereditária da *patria potestas*, a lei da família. A propriedade nunca podia ser alienada na linha genealógica, excepto em consequência, determinada pelo Senado, de crime grave e imperdoável. Ao longo de toda a República, qualquer direito *individual* à propriedade era não tanto repudiado mas simplesmente desconhecido e, portanto, inimaginável. Foi sob o Império, a começar com os Césares, que o controlo da família sobre a propriedade começou a enfraquecer e os direitos individuais à herança da família a multiplicarem-se.

Toda a essência da perspectiva conservadora sobre propriedade e da componente fortemente romano-feudal dessa perspectiva, encontra-se, evidentemente, nos costumes e leis de primogenitura e morgadio. Ambas eram destinadas a proteger o carácter *familiar* de propriedade, a impedir que se tornasse na possessão, incerta e possivelmente transitória, de um só indivíduo. Quase tudo na lei medieval sobre a família e o casamento, incluindo a severa ênfase posta na castidade da mulher, o castigo terrível que podia ser imposto ao adultério pela esposa, veio de uma reverência quase absoluta pela propriedade, pela herança legítima da propriedade. No que diz respeito ao início da modernidade na história ocidental, a abolição das leis de morgadio e primogenitura pode servir tão bem como qualquer causa da Grande Transformação.

Tocqueville foi tão profundamente impressionado pelo papel da molécula família-propriedade na história, que via a *verdadeira* Revolução Americana não como a Guerra Revolucionária contra a Grã-Bretanha, mas antes como o conjunto das pro-

fundas alterações feitas quase imediatamente a seguir à Revolução na natureza da propriedade, pelas legislaturas dos novos estados. Os estados em que a primogenitura e o morgadio ainda existiam como elementos da herança colonial inglesa, quando nasceu a nova República, agiram rapidamente, sem excepção, para abolir estas tradições antigas. Tocqueville pensava que, se o desaparecimento da primogenitura e morgadio desse o lugar à «participação igual da propriedade», o resultado seria só um: «está desfeita a íntima relação entre o sentimento de família e a preservação da propriedade paternal; a propriedade deixa de representar a família». Desta dissolução, deste esmagamento da molécula família-propriedade veio, na opinião de Tocqueville, muito do *egoísmo* e do *individualismo* que ele julgava ter visto na paisagem americana. «Onde o orgulho da família deixa de actuar, o egoísmo individual entra em cena. Quando a ideia de família se torna vaga, indeterminada e incerta, o homem pensa na sua conveniência presente; providencia para a segurança da geração imediatamente a seguir e não mais.» Como acontece tantas vezes na obra de Tocqueville *Democracia na América*, não é tanto na América que ele está de facto a pensar com estas palavras, como nos seus compatriotas, mas o ponto essencial é o mesmo.

Pode acrescentar-se aqui que, nas suas *Recollections* — um repositório das suas experiências na legislatura francesa durante a Revolução de 1848 — Tocqueville revela-se um conservador de primeira água. Votou regularmente com a classe dos proprietários como legislador; perfilhou completamente o *laissez-faire*, olhando as «leis do comércio»

como «leis de Deus»; adoptou Nassau Senior como seu modelo de economista, não o seu próprio amigo John Stuart Mill; mostrou desprezo pelo povo «enganado» que supunha que o governo podia mitigar os infortúnios causados pela Providência; denunciou violentamente Lamartine, chefe do governo, por não mandar dispersar pelas forças armadas a multidão de desempregados à volta da sede do poder legislativo; e finalmente, foi grande admirador de Edmund Burke. E era natural sê-lo, visto que também Burke foi um apóstolo do *laissez-faire*. A parte final de *Reflections on the Revolution in France* é dedicada quase exclusivamente aos males produzidos pela filosofia de governo jacobino, que forjava plano após plano para uso directo do poder do governo e do fisco dentro dos problemas económicos, sociais e morais das pessoas. Na sua obra *Thoughts and Details on Scarcity*, na qual já verificámos a existência de uma estrita filosofia de regionalismo e descentralização, são iguais os conselhos para quando se tratar do possível papel do governo em tempos de fome ou de outra crise na vida do povo.

Não está no poder do governo prover às nossas necessidades. Seria uma presunção vã, da parte de um estadista, julgar que poderia fazê-lo. O povo sustenta o governo e não ele o povo. Está no poder do governo prevenir muitos males; mas pouco de positivo pode fazer neste caso, *ou talvez mesmo em qualquer outro*.

Mas o que se há-de fazer, pergunta-se Burke, «se o salário do trabalhador ficar muito aquém do necessário para a sua subsistência, e o desastre for

tão grande que ameaça a fome generalizada?»
Burke mantém-se rigidamente firme.

Nesse caso, eis a minha opinião. Sempre que acontecer um homem não poder reivindicar nada segundo as leis do comércio e os princípios da justiça, ele ultrapassa o departamento da lei e fica sob a alçada da caridade. Nesse domínio o magistrado não pode fazer absolutamente nada; a sua interferência seria uma violação da propriedade, que é seu dever proteger. Sem dúvida nenhuma, a caridade para com os pobres é directa e obrigatória para todos os Cristãos, e vem logo a seguir ao pagamento das dívidas, e é-nos, por natureza, infinitamente mais agradável...

A caridade é, pois, para Burke uma obrigação da Igreja, como o é da família, da aldeia ou da vizinhança, mas nunca do governo.

As queixas do povo nas cidades e vilas, embora seja, infelizmente, o que mais nos preocupa (por medo do seu número e união), deveria *de facto ser o menos* atendido neste assunto; pois que os cidadãos estão num estado de total ignorância dos meios pelos quais serão alimentados, e contribuem pouco ou nada... para a sua própria subsistência.

Por muito que procuremos, pouco ou nada encontramos — além de hábeis manobras tácticas partidárias — que possa contrabalançar a posição de Burke, quando nos voltamos para Disraeli. O facto de ele ter querido, e talvez conseguido, um eleitorado maciço para o Partido Conservador, nada nos diz em si, no que toca a uma filosofia de caridade ou assistência social. Ele estava muitíssimo mais interessado em usar esta base eleitoral

para o fortalecimento da coroa, da aristocracia e da Igreja, do que para algo que fosse melhorar directamente as vidas dos indigentes e dos sofredores. Conseguiu essa base maciça para o seu partido em 1867, e quando, depois de ser Primeiro-Ministro, apresentou os projectos de reforma de 1874, estes não constituíam propriamente matéria de assistência social ao povo. Diziam quase todos respeito às condições sanitárias, e o comentário perverso e trocista do próprio Disraeli aos seus projectos de «reforma» foi: *Sanitas sanitatum; omnia sanitas*. Para além do saneamento, os projectos visavam uma nova e judiciosa divisão dos distritos e contratos entre patrões e empregados.

O mais recente e melhor biógrafo de Disraeli, Robert Blake, escreve: «Como todos os políticos do seu tempo, Disraeli teve de se adaptar aos ventos liberais... Muitos dirigentes conservadores ansiavam pelos ensinamentos de Disraeli, mas seguiam habitualmente a prática de Peel — e o mesmo fez Disraeli.» E Blake continua: «Ele foi talvez infeliz ou insensato em se aproximar de qualquer «filosofia» Tory... Porque deu aos seus inimigos a oportunidade de lhe fazerem notar que muito pouco fez para a pôr em prática, quando esteve no poder...»

A origem da convicção ainda existente de que Disraeli era, no fundo, um socialista Tory, parece estar na sua breve e pouco interessada ligação, na década de 1840, com Lord Manners e George Smythe, dois jovens Tories acabados de sair de Eton e Cambridge, ansiosos por serem aceites na Câmara dos Comuns, e fundadores do que veio a ser conhecido como «Jovem Inglaterra». Este era um pequeno movimento que procurava desfazer a influên-

cia dos utilitaristas e dos proprietários de fábricas, em Inglaterra. Robert Blake, na sua história do Partido Conservador, escreve: «Esta possibilidade agradava particularmente aos idealistas, românticos e aos alheios às realidades, todos os que se voltavam para trás, para uma imaginária época de ouro pré-industrial.» A Jovem Inglaterra não durou muito tempo. Até o seu fundador, Manners, mudou drasticamente de opinião. A sua primeira recomendação para Manchester foi a adopção de uma forma de vida monástica. Mas acabou por compreender, depois de uma visita ao Lancashire, que esta ligação à propriedade nas fábricas não era senão uma nova e prometedora forma de feudalismo. «Nunca houve um sistema feudal tão completo», escreveu ele, «como o das fábricas; o corpo e a alma estão ou podem estar à disposição de um só homem e, para o meu espírito, isto não é de todo uma má condição da sociedade.» Também não foi um mau processo de acabar com a «Jovem Inglaterra», embora esta tivesse tido no fim do século qualquer coisa parecida com uma ressurreição, com um pequeno grupo de políticos Tory conduzidos por Randolph Churchill, pai de Winston, entre os quais o conceito de um «Quarto Partido» dava algum alento à vida. Blake dá-lhes um funeral decente. «Nem a Jovem Inglaterra nem o Quarto Partido conseguiram algo de significativo, mas a sua recordação ficará sempre a acenar àqueles românticos incuráveis para quem a vida política é algo mais do que uma profissão enfadonha.»

Não ficamos mais bem servidos quando nos voltamos para John Henry Newman em busca de qualquer inclinação para a assistência social. A única

obra que publicou sobre acção política foi *Who's to Blame?* em 1855. Dirigia-se à crise em Inglaterra provocada pelos desastres na Crimeia. Existem nela algumas observações incisivas sobre a natural tendência para entrar em pânico, em épocas de emergência, de um povo que, no passado recente, conheceu demasiada «participação» no governo e não o suficiente da sua autoridade protectora. No essencial, a excelente obra de Newman é uma vigorosa defesa da constituição inglesa, uma defesa que contém muito da filosofia de Burke, que Newman, como Disraeli, venerava. Mas temos, na verdade, que nos esforçar muito para encontrar uma sugestão de política governamental sobre bem-estar social que difira da de Burke. Newman tinha a mesma veneração pela propriedade e pela aristocracia que Burke e Disraeli. Tinha pouca apetência por reformas, citando a pergunta de Wellington na sua oposição ao Projecto de Reforma de 1832: «Como deve ser conduzido o Governo do Rei?»

Bismarck é muitas vezes aclamado como o verdadeiro «pai do moderno estado do bem-estar social», mas, tal como com Disraeli, é difícil encontrar a prova disso. Instigou as propostas de lei sobre o seguro de desemprego e doença apenas para frustrar e enfraquecer os perniciosos socialistas — no que foi bem sucedido. Mas tão pouco pensava Bismarck — a quinta-essência do Fidalgo Prusiano conservador — das suas propostas de lei, que não há referências a elas nas suas numerosas memórias. Essas propostas tinham tanta relação com a filosofia de Bismarck como a escapadela de Churchill em 1909 (quando deixou o partido e apoiou o orçamento quase revolucionário de Lloyd George)

tinha a ver com as *suas* convicções de toda a vida. De facto, em 1909 Churchill participou no apoio ao enfraquecimento da Câmara dos Lordes, até em defesa de algumas medidas de moderação apresentadas à Câmara. Mas, fosse qual fosse a sua motivação, nela não se incluía uma mudança substancial e duradoura da sua ideologia de governo conservador. De qualquer maneira, conseguiu suportar os amplexos de Estaline e da União Soviética — ou antes, os seus amplexos a estes — durante a Segunda Guerra Mundial. Mas mal a guerra acabara, acabara também a sua camaradagem com os socialistas Attlee e Bevin, entre outros, quando num dos primeiros discursos da campanha para a sua reeleição declarou: «Não pode haver dúvidas de que o Socialismo está inseparavelmente ligado com o totalitarismo e a abjecta adoração do Estado.» Ao que acrescentou a sua convicção de que um governo socialista na Grã-Bretanha rapidamente invocaria uma polícia secreta «à semelhança da Gestapo». Esse era o autêntico Churchill, o Churchill de Burke, o Churchill da infinita devoção à propriedade rural, à aristocracia, à monarquia e ao império.

Nada do que escrevi sobre o conservadorismo e a propriedade — e sobre o bem-estar social — tem a intenção de insinuar que os conservadores são, necessariamente, indiferentes à situação dos indigentes e miseráveis. A sua argumentação pode ser descrita em poucas palavras: Existem grupos, a começar pela família e incluindo a vizinhança e a Igreja, que estão devidamente constituídos para prestar assistência na forma de auxílio-mútuo, e não como caridade de altos voos proveniente de

uma burocracia. Tais grupos são corpos mediadores por natureza; estão mais perto do indivíduo e, na sua própria força comunal, são aliados naturais do indivíduo. O objectivo primeiro do governo é olhar pelas condições de força destes *grupos*, na medida em que, por força de séculos de desenvolvimento histórico, eles são os mais aptos a tratar com a maioria dos problemas dos indivíduos. Mas passar por cima destes grupos por meio de auxílio social dirigido directamente a uma determinada espécie de indivíduos e — argumenta o conservadorismo — um convite imediato à discriminação e à ineficácia, e uma maneira implacável de destruir o significado dos grupos. O desuso e a atrofia aplicam-se de facto muito bem à evolução social. Lamennais disse-o bem: A centralização provoca apoplexia no centro e anemia nas extremidades. Esta, e muito especialmente nos problemas de assistência social, tem sido historicamente, e *mutatis mutandis* continua a ser, a posição conservadora.

«A ligação de grupos de homens a pedaços de terra constitui o conteúdo básico da história política», escreveu Namier. Mesmo quando não é a terra, é muito provável que seja propriedade *sólida*, propriedade em formas tangíveis, visíveis, *coisas* essencialmente impossíveis de esconder, a começar pelo próprio solo, e não as formas «débéis» de propriedades contidas nas notas, nos títulos, nas obrigações e nos créditos bancários. Na literatura conservadora do século XIX, em ambos os lados do Atlântico há um cariz fortemente feudal atribuído à propriedade e à relação entre ela e a comunidade humana. Disraeli, num prefácio geral

às suas obras, escreveu em 1870: «O sistema feudal pode ter-se desgastado, mas o seu princípio essencial — que a posse da propriedade deve ser o cumprimento de um dever — é a essência do bom governo.» A caridade e o auxílio mútuo devem provir não do Estado, como esmola, mas do próprio laço, da cadeia da amizade humana conforme está enraizada na propriedade. Até ao presente, uma variante mais ou menos democratizada deste dogma faz parte da essência do conservadorismo em toda a sociedade ocidental.

Em larga medida, esta perspectiva feudal da interdependência humana era e é baseada na propriedade sólida presa à terra. Burke sabia isto, o que explica a sua cólera eloquentemente expressa perante as acções dos «interesses do dinheiro» em França, assim como perante os decretos e leis contra a família, classes e propriedades, dos Jacobinos. Julgava ver uma ligação entre as duas forças.

Neste estado de guerra real (embora nem sempre reconhecido) entre os nobres e antigos interesses ligados à terra e os novos interesses do dinheiro, a força maior, porque mais utilizável, estava nas mãos dos segundos. Os interesses do dinheiro estão, por sua natureza, mais prontos para qualquer aventura; e o seu possuidor mais disposto a novos empreendimentos de qualquer espécie... É, portanto, o género de riqueza a que recorrerão todos os que desejam uma mudança.

Tocqueville partilhava inteiramente da animosidade de Burke para com a fluida e móvel propriedade em dinheiro. Mas, em vez de a atacar directamente, identificou-a com uma das «causas mais importantes daquela instabilidade que sem-

pre acompanhará a classe média nas suas aspirações». Uma classe verdadeiramente ligada à terra era improvável na América, pensava Tocqueville, por causa da «febre de especulação» que se encontra mesmo naqueles, ricos ou não, que se voltam para a terra. O povo, nas democracias, vê a terra não como a base de um modo de vida, mas como mercadoria que sobe e desce em valor comercial. Historicamente, a terra justificara-se a si própria, pensava Tocqueville e a maioria dos conservadores, pelo facto de ser inseparável, como forma de riqueza, de um alto grau (embora relutante em alguns casos) de responsabilidade social e económica. Isto é, a terra, como base económica da sociedade, requeria um grande número de servidores para a cultivarem e manterem. Os empregos para o povo estavam assim inseridos na riqueza em terras. Mas isto estava longe de ser verdade nas formas mais débeis de riqueza, em acções e notas. Lecky, na sua obra *Democracy and Liberty*, comentou a infeliz conversão de terras produtivas em simples locais de prazer, por parte dos seus possuidores, sob a nova ordem económica que se apoiava nos negócios e nas finanças. «Serão mais frequentes os locais no campo adquiridos para simples prazer e desligados de qualquer propriedade das vizinhanças e de quaisquer deveres de senhor de terras.»

A luta entre os dois tipos de propriedade, a sólida e a débil, tem sido uma das epopeias da história da América. Ocupantes ilegais e arrendatários do Oeste eram capazes de lutar contra o especulador governamental ou financeiro com tanta determinação como o dono de grandes manadas de gado. Se na América jamais floresceu algo de parecido

com a paixão dos Europeus e Asiáticos pela terra, pelo solo de qualquer espécie ou dimensão, esta é contudo uma faceta da vida americana a não desprezar.

Mesmo que o amor à terra possa ter sido inconsciente nos espíritos dos que lutaram por ela, houve uma certa sensatez nessa luta. Como era do conhecimento de Burke e de todos os outros conservadores, é muito mais fácil instilar o sentido do valor da ordem no espírito de cada cidadão e encorajar a sua noção dos verdadeiros valores da liberdade, quando ele tem a sensação dominante de possuir «interesses na sociedade». E nunca esses interesses são tão prementes na consciência de cada um, como quando representam terra ou, na falta desta, qualquer propriedade bem sólida. Do aristocrata rural e do lavrador da Idade Média até ao proprietário e ao residente no campo dos nossos dias, o princípio dos interesses na sociedade raramente foi abalado.

Foi no perfeito conhecimento desta verdade que o conservador Joseph Schumpeter, na sua obra *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, preveniu que a tarefa do socialismo alastrante e da social-democracia no geral seria facilitada por certas forças erosivas ligadas à propriedade, mas já com lugar proeminente na sociedade capitalista. «O processo capitalista, ao fazer corresponder a um simples lote de acções as instalações e a maquinaria duma fábrica, esvazia de sentido a ideia de propriedade.» Tão ténue se tornaria a ideia e a fé na propriedade, concluía Schumpeter, que a vontade de a defender morreria e, com ela, a vontade de defender outras liberdades individuais. Deixemos as forças actuais

actuar por muito mais tempo na erosão do sentido de propriedade, concluía Schumpeter, e quando a transição para o socialismo acontecer, «o povo nem sequer se dará conta disso».

Nas frequentes críticas ao capitalismo, assim como ao industrialismo, comércio e tecnologia, por parte dos conservadores, está patente um outro aspecto da filosofia conservadora da propriedade, na história moderna. Como atrás fiz notar, o conservadorismo é uma resposta quase tanto à revolução industrial como à democrática do fim do século XVIII. Mesmo antes de Burke ter escrito *Reflections*, existia na Europa Ocidental um conjunto substancial de opinião tradicionalista que incluía fábricas e minas na sua condenação do modernismo, referindo-se a elas frequentemente como o «sistema inglês». Pouco ou nada disto se encontra em Burke. Parecia-se este tanto com o seu querido amigo Adam Smith, que se referia às «leis do comércio» como sendo «eternas», como qualquer lei natural do homem. Burke, tão arguto na maioria das coisas, não se apercebia da pura ironia da sua referência sentimental ao «direito do inquilino a uma horta», em *Reflections*, e ao tratamento «cerimonioso» deste direito pelo Parlamento. Pois que esse Organismo, por meio de dúzias e até de centenas de anexações, estava destruindo sistematicamente os direitos do inquilino às hortas, no interesse de uma nova classe de capitalistas, primeiro rurais, depois industriais.

Mas à parte Burke, a crítica ao capitalismo, à nova ordem económica no geral, é frequente na literatura conservadora do século XIX. Coleridge manifestou a sua desconfiança do «comércio» e da

identificação impessoal dos seres humanos pela sua condição de proprietários. Baseava a sua argumentação a favor da supremacia da «élite» em grande parte nos efeitos «dilacerantes, destruidores e esmagadores» do comércio e da indústria sobre os elos sociais históricos. Southey, em *Letters from England* publicado em 1807, exprime-se como um socialista do fim do século XIX, na sua condenação dos malefícios infligidos à Inglaterra pelo sistema de fábricas, e das cidades e vilas horrivelmente congestionadas, resultantes desse sistema. Nas novas cidades, Southey via, antes de mais, desonestidades e vícios sem precedentes nos bairros da classe trabalhadora. «Totalmente ignorantes dos mais vulgares princípios da religião e da moral, eram tão debochados e promíscuos como os seres humanos têm forçosamente de ser, sob a influência de tais circunstâncias.» Disraeli, quase em acordo total com o seu venerado Coleridge, exprimiu a sua aversão a «uma espécie de nação mecânica, de máquinas de fiar». Pelo fim do século, G. B. Shaw comentou cheio de razão como as críticas dos conservadores eram muito mais ferozes contra o capitalismo do que contra os socialistas marxistas. A razão é óbvia. Os marxistas, pelo menos, aceitavam a estrutura técnica do capitalismo para o socialismo futuro. Para os conservadores, em muitos casos, essa era a parte repugnante do assunto.

Em França, os conservadores, com Bonald à cabeça, viam o comércio, a indústria e as grandes cidades como elementos tão subversivos para a sociedade «constituída», como as doutrinas dos direitos naturais dos Jacobinos. Num interessante ensaio acerca dos efeitos comparativos sobre a fa-

mília e os vizinhos, da vida rural e urbana, Bonald rejeitou esta, com o fundamento de que aumenta a distância social entre os indivíduos, afrouxa os laços de casamento e família e confere um carácter de endinheirado a todo o tipo de vida que não decorra numa sociedade rural agrária. Na sociedade tradicional, faz notar Bonald, a própria natureza do trabalho requeria um fortalecimento inconsciente da família e da cooperação entre as pessoas. Escreveu ele: «A vida urbana traz a proximidade física mas a distância social entre os habitantes. Na vida rural as pessoas estão fisicamente separadas mas socialmente unidas.» Quase no fim do século toda uma escola de sociologia nasceria essencialmente desta perspectiva. E, através de todo o século, nas obras de Chateaubriand, Balzac, Flaubert, Brunetiere e Bourget — todos profundamente conservadores — surgiu um ataque contínuo ao individualismo, ao secularismo, à desorganização social com que o capitalismo, tanto quanto a democracia popular, ameaçava as vidas dos seres humanos.

Logo na década de 1820 e, em grande parte, através do brilhante Lamennais, no início católico ultramontano e monárquico, a atenção da Igreja Católica Romana voltou-se fatidicamente para o fenómeno do capitalismo. Haveria, evidentemente, bispos e cardeais simpatizantes da vida industrial urbana, capazes de a considerarem importante para o bem-estar de milhões de pessoas. Mas desde a década de 1820 até ao momento presente, nota-se um nítido peso da política de separação da Igreja do Estado, do igualitarismo e do socialismo ou social-democracia no mundo católico, que fez do capitalismo seu inimigo, que aspirava a uma sociedade

«distributivista» e não capitalista e que teve um efeito poderoso na Europa com a criação de defesas sindicais e cooperativas contra o capitalismo individualista. É elucidativo que, mesmo no fim do século, Charles Maurras, cujo conservadorismo atingiu dimensões de reaccionarismo, declarasse o capitalismo e seus plutocratas tão culpados da destruição da sociedade tradicional como os democratas radicais e os socialistas.

Mas não podemos terminar este subcapítulo sem realçar de novo que, independentemente das diferentes atitudes conservadoras para com o capitalismo ou qualquer outra modalidade mais ou menos concreta de economia, a filosofia do conservadorismo tem sido inflexível quanto ao carácter sagrado da propriedade. No coração de todo o verdadeiro conservador existe, como escreveu Russel Kirk com justeza, «a convicção de que a propriedade e a liberdade estão inseparavelmente ligadas e que o nivelamento económico não é progresso económico. Separai a propriedade dos haveres particulares e a liberdade diluir-se-á». Irving Babbitt levou as coisas mais longe: «Toda a forma de justiça social tende para a confiscação e a confiscação, quando praticada em larga escala, destrói os padrões morais e, nessa medida, substitui a verdadeira justiça pela lei da astúcia e a lei da força.»

Mesmo na nossa época, nos últimos anos do século e do milénio, quando os princípios líbero-socialistas do estado social se transformaram no critério convencional de todos os cidadãos, quando a outrora sacrossanta propriedade sofreu indeléveis incursões dos «interesses endinheirados» e dos «novos negociantes» mencionados por Burke, assim

como dos legisladores e burocratas que ele apelidava de «teólogos políticos» e «políticos teólogos», mesmo agora, dizia, a perspectiva mais exacta da mentalidade liberal, da socialista e da conservadora, a maneira mais segura de identificar cada espécie, é o teste da propriedade. Com razão os Romanos, e depois os aristocratas e os camponeses medievais, consideraram a propriedade uma simples extensão do corpo humano, tão preciosa como um membro ou a vida. Para Richard Weaver, muitas vezes chamado a estrela da manhã do renascimento contemporâneo do pensamento conservador nos Estados Unidos, a propriedade é «o último direito metafísico». Mas mesmo Weaver, adversário apaixonado dos liberais e socialistas, achava as companhias modernas e as novas formas de propriedade privada difíceis de aceitar como modos de vida. Escrevia ele: «Procuramos um lugar que possa servir de tribuna da razão contra o barbarismo moderno. Parece que a propriedade em pequena escala oferece tal refúgio, que é, evidentemente, um local de defesa. Mas também temos de empreender operações ofensivas.»

A recordação e o sonho da propriedade sólida, melhor ainda, da propriedade da terra e daquela que não se tornou colectiva e amorfa, permanecem firmes no espírito conservador. Para os conservadores, o pensamento de uma firma como a AT&T(*) antes da recente expropriação, tão grande como muitos governos soberanos, com empregados em número de centenas de milhares e com vários mi-

(*) American Telegraph and Telephone (*N. do T.*).

lhões de accionistas, pode ser tão difícil de aceitar como toda a burocracia federal. Não admira que muitos conservadores da parte oeste dos Estados Unidos encarem o Nordeste e os seus bairros com centenas de grandes firmas, como pouco menos do que genuinamente conservadores, quase liberais. A controvérsia de 1964 entre Nelson Rockefeller e Barry Goldwater no Partido Republicano resumiu tudo isto.

Religião e Moralidade

Entre as principais ideologias políticas, o conservadorismo é a única que atribui grande importância à igreja e à moralidade judeo-cristã. Todos os primeiros conservadores e ninguém mais profundamente do que Burke, ficaram horrorizados com os golpes desferidos pelos Jacobinos à Igreja em França. Referências a isto e, correlativamente, ao papel vital da religião na sociedade, ocupam mais páginas em *Reflections* do que qualquer outro assunto, com a possível excepção da propriedade. Assim, também a inserção da Igreja no Estado importou grandemente. Para Burke, a religião estabelecida era, evidentemente, a fé anglicana, embora sua mãe tivesse sido católica romana convicta e ele próprio tivesse estado muito atento à situação dos Católicos Romanos na Grã-Bretanha. Bonald, deMaistre e Chateaubriand escolheram como Igreja instituída a fé católica romana. Porém, indiferentes à denominação, todos os conservadores, incluindo Haller, Hegel e Coleridge, fizeram da reli-

gião uma autêntica pedra angular do Estado e da sociedade.

É apenas o aspecto institucional da religião que aqui está ligado ao conservadorismo político; seria absurdo creditar os conservadores com maior devoção religiosa pessoal do que os liberais. Nenhum conservador notável deste período escreveu tão apaixonada e empenhadamente sobre a Cristandade como Joseph Priestley — liberal, pró-jacobino e cientista de génio. E não estava, de modo algum, sozinho entre os cientistas — por exemplo, Faraday e Maxwell — ou entre os que se identificavam com o liberalismo político ou serviam os objectivos social-democráticos, como os discípulos de Wesley.

A Cristandade de Priestley era evangélica, milenarista, pondo grande ênfase nas virtudes calvinistas de graça interior e também no conhecimento e devoção à Bíblia como a palavra literal de Deus. Com certeza não é este o caso de qualquer dos fundadores do conservadorismo político: nem de Burke, Coleridge, Southey, Disraeli e Newman em Inglaterra, ou de Bonald, de Maistre e Chateaubriand em França. Para estes, a religião era, acima de tudo, pública e institucional, algo a que eram devidas lealdade e consideração apropriada — um pilar valioso para o Estado e para a sociedade, mas não uma doutrina profunda e convincente e muito menos uma experiência total. Este tipo de religião caracterizou os Dissidentes, pensava Burke — e repetidamente o escreveu nas suas cartas. A sua própria fé na religião estabelecida levou-o a adoptar uma perspectiva nitidamente confusa do arrebatamento religioso dos Dissidentes. Estes, evidentemente, eram inimigos mortais do Sistema e não

estavam isentos do uso da violência contra os Anglicanos. Uma das cartas mais reveladoras escritas por Burke ao seu amigo Dr. Erskine versa precisamente este ponto. Este enviara a Burke algumas cópias dos sermões dos Dissidentes escoceses, para o certificar de que estes pregadores rejeitavam especificamente a violência na defesa da sua causa de desestabilização. Obviamente, Burke não ficou impressionado; e as suas palavras, sem alteração, podiam ser usadas neste momento em referência aos adversários das leis pró-aborto na América:

Descrever um homem como imoral na sua religião, pérfido nos seus princípios, assassino em sua consciência, inimigo da fidelidade aos fundamentos de toda a relação social, e depois dizerem-nos que não devemos usar de violência para com tal pessoa, parece-me antes de mais um insulto e uma troça e não qualquer tipo de correctivo à ofensa que fazemos ao nosso semelhante com a reputação que lhe atribuímos.

Burke foi corajoso nos seus esforços para dar aos Dissidentes todos os seus direitos civis, mas é fácil tirar a conclusão de que achava que eles tinham poucos aborrecimentos, sempre prontos a incentivar a desordem pública e o ódio por quem discordava deles. Burke era notável na sua isenção de preconceitos religiosos. Referia-se aos Dissidentes quando escreveu:

Os meus conceitos de tolerância vão muito além dos deles. Eu dar-lhes-ia protecção civil total, incluindo imunidade, contra tudo que perturbasse as suas manifestações religiosas públicas, bem como autorização para ensinarem, em escolas e templos, judeus, mao-

metanos e até mesmo pagãos; especialmente se eles já gozassem destas vantagens em virtude de um longo exercício dessas actividades, o qual é tão sagrado neste domínio como em qualquer outro.

Na sua acusação a Lord Hastings por causa dos insultos deste ao povo indiano e aos seus costumes, Burke declarava que as leis muçulmanas e hindus na Índia eram iguais em moralidade e humanidade às cristãs. Em dada altura, quando um grupo de Indianos estava de visita a Londres e não conseguiu que os Dissidentes ou os Anglicanos lhe permitissem usar uma das suas igrejas para os seus próprios serviços religiosos, Burke alargou o uso dos templos para este fim.

Quer queiramos chamar a isto indiferença quer tolerância, não é essa a questão. É muito possível que Burke e Disraeli e muitos outros membros da Igreja de Inglaterra fossem, como se disse, simplesmente surdos quando se tratava de questões de fé pessoal. É possível que cada um deles tivesse uma fé profunda e indispensável em Deus. Não sabemos. Numa outra carta, Burke escreveu: «Não aspiro à glória de ser um distinto zelador de qualquer igreja nacional até poder estar mais certo do que estou de que posso honrá-la pela minha doutrina ou a minha vida.»

Mas a fé ou a falta de fé na religião nada tem a ver com a posição da maioria dos conservadores ingleses e alguns americanos quanto à religião estabelecida. Essa posição era, e ainda é num número surpreendente de casos, inseparável do aspecto institucional e civil do sistema. Sistema que tinha duas funções principais: primeiro, conferia um certo

carácter sagrado às funções vitais do governo e a todo o aparelho político ou social. Podemos aqui recordar que até Rousseau, ultra-inimigo da Cristandade e de todas as religiões conhecidas, preconizou, na sua obra *Contrato Social*, uma «religião civil», que glorificasse a cidadania. E os Jacobinos, no auge da Revolução, estavam mais do que desejosos de aceitar este ensinamento de Rousseau, entre outros. Segundo, uma igreja estabelecida vincadamente caracterizada e inevitavelmente forte actuaria como controlo do poder do estado, de qualquer das suas acções de «poder arbitrário». Escreveu Burke:

A consagração do Estado por uma estrutura religiosa estatal é necessária... para suscitar nos cidadãos livres um saudável temor; porque, para assegurarem a sua liberdade devem gozar de uma determinada dose de poder. Para eles, portanto, uma religião ligada ao Estado e aos seus deveres para com este, torna-se ainda mais necessária do que naquelas sociedades onde as pessoas, nos termos da sua obediência, estão limitadas a sentimentos privados.

Imediatamente antes desta passagem, há uma outra que demonstra ainda mais claramente a perspectiva pluralista e essencialmente hesitante que Burke tinha da Igreja e do Estado:

Estamos decididos a manter uma Igreja estabelecida, uma monarquia estabelecida, uma aristocracia estabelecida e uma democracia estabelecida, cada uma delas no grau que já existe e não mais.

A Igreja é, pois, estabelecida, precisamente da mesma maneira que o governo, a ordem social e o povo. Cada um deles é, inevitavelmente, travão dos outros, nem mais um, nem menos um. Existem muitos indícios, a começar pelos seus discursos sobre as colónias americanas, de como Burke compreendia bem a facilidade com que o governo podia resvalar para a opressão. Num célebre parágrafo, Burke declarava que até a aristocracia — que ele via como a verdadeira base da sociedade e certamente do Partido Whig — é intrinsecamente tão propensa ao mal como ao bem e que somente a sua tradição e a sua disciplina arreigadas podem conduzir à felicidade comum. Burke considera que a democracia não tem menos necessidade de um freio da Igreja e de outras instituições.

Uma perspectiva muito semelhante do estabelecimento da religião determinou os pontos de vista dos conservadores franceses, suíços e alemães. O grande — e decerto suficiente — objectivo de Bonald na sua obra *Teoria do Poder* era devolver à Igreja Católica alguma da autonomia e da autoridade interna que possuía antes da Revolução e que apenas parcialmente lhe havia sido restituída por Napoleão com a Concordata. Foi Bonald, o cientista político tanto como Católico Romano, quem dividiu a sociedade «legítima» nas três esferas de governo, Igreja e família, cada uma destinada a ser soberana dentro do seu próprio âmbito. Quase nada se encontra em Bonald — e o mesmo é verdadeiro em de Maistre e Chateaubriand — acerca da fé ou do dogma católicos; mas encontra-se muito acerca do direito da Igreja Católica a toda a autonomia devida nesse campo. Lamennais, no pleno

ardor da sua grande fé na Cristandade e brilhante prelado durante alguns anos, adquiriu uma perspectiva mais mística da relação do indivíduo com a Igreja. Mas o seu clássico *Ensaio sobre a Indiferença* de 1817, quando estava envolvido em nada menos do que o apoio aos interesses dos Católicos, é esmagadoramente institucional e histórico no seu conteúdo. Tem de haver, escreveu ele, uma Igreja ultramontana, uma igreja estabelecida e geralmente reconhecida, ou então a Europa mergulhará no abismo da descrença e será periodicamente «salva» por este ou aquele entusiasmo secular passageiro. Em larga medida, o apoio conservador à religião baseava-se na crença bem fundamentada de que os seres humanos, uma vez que se libertem da ortodoxia, estão sujeitos a sofrer uma certa perturbação, uma perda de equilíbrio. A religião, escreveu Burke numa carta a seu filho, «é a segurança do homem num mundo de outro modo incompreensível e, portanto, hostil». Tocqueville, cuja fé pessoal em Roma era autêntica mas decididamente discreta antes da sua confissão final, descreveu admiravelmente o valor da religião para o governo, para a sociedade — e para a liberdade:

Quando já não houver qualquer princípio de autoridade em religião assim como em política, os homens rapidamente se assustarão perante a evidência de uma independência ilimitada. A constante agitação das coisas à sua volta alarma-os e cansa-os... Pela minha parte, duvido que o homem possa jamais suportar ao mesmo tempo completa independência religiosa e inteira liberdade política. E estou inclinado a pensar que, se a fé lhe falta, ele tem de ser escravo; e se for livre, tem de acreditar.

As palavras de Tocqueville ajustam-se, sem dúvida, aos pontos de vista da maior parte dos conservadores, tanto quanto outras, possivelmente. Disraeli nasceu judeu mas foi trazido para a Igreja Anglicana por seu pai, depois de se ter incompatibilizado com o seu rabi e rompido completamente com a crença judaica formal. Sabemos que Disraeli assistia regularmente aos serviços anglicanos, aceitando a comunhão, mas também sabemos que, longe de tentar esconder a sua origem judaica, tinha orgulho nela e, ao longo da sua vida, proclamou a grandeza da «raça judaica» e a profundidade e verdade do evangelho judaico. Mas quanto a crença, a verdadeiro empenhamento, era, conforme escreveu o seu biógrafo Robert Blake, «curiosamente vago». «A sua Cristandade não se encaixava em nenhuma categoria vulgar... Provavelmente, não é possível extrair um corpo coerente de doutrina das suas observações sobre religião. Acreditava em diferentes coisas em diferentes ocasiões e não conseguia ver a inconsistência delas.»

Um estudo cuidadoso revelaria sem dúvida que um considerável número de dedicados conservadores, discípulos de um homem como Edmund Burke, tinham um conceito de religião que ia desde a indiferença até à hostilidade aberta. Tais conceitos, incluindo o agnosticismo e o ateísmo, parece surpreendentemente pouco terem importado aos Vitorianos. Robert Ingersoll, republicano conservador convicto, pilar da advocacia e das finanças, era um ateu militante. H. L. Mencken e Albert Jay Nock, ambos inimigos do socialismo, da social-democracia e do liberalismo político, ambos quase fanáticos da crença num estado insignificante e

com o mínimo possível de funções sociais — manifestada no seu repúdio de Roosevelt e do plano social e económico (New Deal) de 1932 — eram adversários da Cristandade. Também o eram Irving Babbitt e Paul Elmer More, embora este último com pouco entusiasmo nos últimos anos. Mas todos eles teriam sem dúvida concordado com Tocqueville em que é necessário aos seres humanos (e é ao mesmo tempo uma maneira de os livrar das piores consequências do facto de estarem entre os malquistos) um baluarte de fé, mesmo que num corpo de moralidade falsamente creditado de inspiração divina. Chesterton teria, decerto, obtido a concordância de todos os conservadores com as suas palavras: «O perigo da perda da fé em Deus não é o de não se acreditar em coisa alguma, mas antes o de se acreditar em qualquer coisa.» Não há necessidade de relembrar aos leitores até que ponto o Marxismo, o Freudismo e outros dos principais sistemas de crença gritantemente secular acabaram por se transformar eles próprios em religiões para grande número de Ocidentais.

É a religião, como religião *civil* que parece aproximar-se mais de uma essência comum do credo conservador, religião na qual um fundo transcendente se manifesta tanto nos trajos civis como religiosos, e em que os dias de festa mais sagrados — tais como o Dia de Acção de Graças, o Natal, a Páscoa e o Dia de Ano Novo — servem igualmente propósitos civis e religiosos. Aquilo que Tocqueville encontrou na América em 1830 — a Religião Americana — era em partes quase iguais cristã (especificamente puritana) e nacionalista. Cristo o Redentor e a América Nação Redentora coexistiam

lado a lado. Nesse sentido, pois, a América continuou a ter uma igreja «estabelecida» muito tempo depois de os estados americanos terem banido as congregações eclesiásticas cristãs.

Na sua maior parte, os conservadores acreditavam no Divino um pouco como todas as pessoas instruídas na gravidade ou na forma esférica da Terra — firmemente mas não extasiadamente. A aversão ao «entusiasmo» dos Dissidentes e dos discípulos de Wesley na Inglaterra do século XIX, por parte de muitos Anglicanos, era partilhada inteiramente por quase todos os conservadores. A religião é aceitável: é, na verdade, uma boa coisa, desde que não se faça dela a base para a intromissão das crenças pessoais no corpo público da nação. Sem dúvida que jamais existiu um conservador — no sentido de Burke — que pudesse encarar com serenidade a actual Maioria Moral, quanto mais a sua confusão (muitas vezes descarada e calculada) entre o secular — conforme declarado em leis inoportunas e emendas constitucionais — e o transcendentalmente religioso. Mesmo T. S. Eliot, que aceitou o sistema anglicano assim como a monarquia e o tradicionalismo, preveniu, na sua obra *Idea of a Christian Society*, contra os perigos de um sistema religioso que não seja fundado sobre correntes poderosas e largamente difundidas da história religiosa. Não se pode ter, escrevia Eliot, «uma sociedade nacional cristã... se ela for constituída como mero aglomerado de facções privadas e independentes.» Além de que «um perigo permanente de uma igreja estabelecida é o erastianismo... o perigo de que uma Igreja Na-

cional possa transformar-se também numa Igreja nacionalista».

Na nossa época Michael Oakeshott descreveu admiravelmente a perspectiva de Burke e, decerto, de todos os conservadores, quanto à correcta relação entre o governo e a moralidade individual:

Assim, a governação é reconhecida como uma actividade específica e limitada... Não tem que ver com pessoas concretas, mas com actividades; e com actividades só no respeitante à sua propensão para colidirem umas com as outras. Não tem que ver com o bem e o mal morais, não se destina a tornar os homens bons ou sequer melhores; não é indispensável por causa da «depravação natural da humanidade» mas apenas por causa da sua habitual disposição para ser extravagante.

Era isto, sem dúvida, o que Burke tinha em mente quando disse: «A política e o púlpito são termos que não concordam. Na Igreja não deveria ouvir-se um som além da voz reconfortante da caridade cristã.»

III — ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS DO CONSERVADORISMO

Ninguém que esteja familiarizado com a história do moderno pensamento europeu pode deixar de notar a diferença entre os séculos XVIII e XIX no que respeita aos conceitos sobre o homem e a sociedade. Existe, está claro, alguma continuidade em relação ao espírito do século XVIII. E os termos *indivíduo*, *estado* e *civilização* são mágicos no século XIX. O individualismo continua a ser uma voz sonora em quase todos os debates políticos, com o utilitarismo a substituir, na sua maior parte, a teoria da lei natural. A importância do que os Franceses chamaram *la patrie* — o estado-mãe — é mais evidente do que nunca nas correntes turbulentas do humanitarismo, do socialismo e da social-democracia. Embora a rigidez do conceito de civilização fosse bastante atenuada pelo deslumbramento com a *sociedade* como conceito-mestre, não falta literatura sobre a civilização no século XIX, usualmente como contraste com a cultura primitiva dos antropologistas.

Mas as diferenças entre os dois séculos ultrapassam largamente as semelhanças. Em primeiro lugar, a maior parte do aparelho da lei natural desapareceu completamente, substituído, desde o início do

século XIX, por um conjunto de conceitos intimamente relacionados entre si, cuja base não era o natural mais sim o *social*; isto é, o conjunto dos *verdadeiros* laços e afinidades entre os seres humanos que constituíam o sedimento do desenvolvimento histórico, que eram evidentes nas instituições e nos costumes e que tinham sido tão desdenhados pelos pensadores da lei natural sob a influência do seu deslumbramento pelos átomos supostamente naturais da natureza e do comportamento humanos — átomos, acreditavam eles, que eram comparáveis com aqueles que os filósofos físicos tinham descoberto, ignorando simplesmente o mundo da inteligência e indo direitos aos duros e imutáveis elementos da realidade.

Como já vimos, no centro das acusações de Burke e de outros dos primeiros conservadores contra os Revolucionários e os *philosophes*, estava uma completa descrença na existência de um mundo pré-social. Foi a este mundo de forças e padrões supostamente naturais que os conservadores dirigiram as suas acusações de envolvimento metafísico e de preocupação com o imaginário à custa do historicamente real.

Gunnar Myrdal, que não é conservador, escreveu já nos nossos dias acerca deste ponto: «A ala conservadora tirou vantagens do seu "realismo". Na sua actuação prática absteve-se de especular acerca da "ordem natural" que não fosse a já existente; estudou a sociedade tal como ela era e conseguiu estabelecer os fundamentos das modernas ciências sociais.» Myrdal está correcto, de um modo geral, penso eu, mas não devemos esquecer as circunstâncias que precipitaram o *Aufklärung* con-

servador. Estas não continham qualquer paixão pela simples objectividade científica. Eram inseparáveis dos ataques desferidos pelos conservadores contra a filosofia da lei natural em nome do tecido historicamente evoluído das convenções, costumes, preconceitos e instituições, aos quais as suas emoções patrióticas eram exclusivamente dirigidas. A verdade é que os conservadores serviram de instrumento para *identificarem* o mundo das instituições e seus produtos — *identificarem* este mundo para uso da cultura e da ciência do século XIX — *simplesmente por obra dos constantes elogios que lhe faziam à custa do odiado mundo «metafísico» da lei e dos direitos naturais.*

Subitamente surgiu uma alteração no estilo do pensamento político e social, tão grande, pelo menos, como as modificações de estilo que os historiadores da literatura e da arte conseguem descobrir e que conduzem às várias épocas e períodos a que as obras de arte e literárias são atribuídas. A diferença entre o «clássico» e o «romântico» em arte não é maior, parece-me, do que a diferença entre o estilo do pensamento político dos séculos XVIII e XIX.

O novo estilo evidencia-se na sua linguagem. É impossível não reparar na recente popularidade dos muitos sinónimos, derivações e manifestações empíricas do social — e dentro de pouco tempo do cultural que, na sua referência antropológica, era tão novo e envolvente no século XIX como o social. Como palavras, *social, tradição, costumes, instituições, povo, comunidade, organismo, tecido e colectivo* alcançaram, quase da noite para o dia, um prestígio e uma função que não conheciam

desde o apogeu da luta entre o pensamento realista e o nominalista na Idade Média. Assistimos ao aparecimento da antropologia *social*, da psicologia *social*, da geografia e da economia *sociais* — sem esquecer a *sociologia* que Auguste Comte inventou como nome do que via como a ciência-mestra das ciências, a ciência da sociedade, que dividiu nas duas grandes categorias de *estática social* e *dinâmica social*. Não podemos negligenciar a difusão do conceito do século XIX de *família, parentes, paróquia, aldeia, classe social e casta, posição social, cidade, igreja, seita, etc.*, todas, obviamente, as moléculas historicamente formadas da grande realidade, a sociedade. Estes, e não os indivíduos abstractos, dispersos, filhos da fantasia da lei natural, são os verdadeiros temas de uma verdadeira ciência do homem.

O individualismo não foi, de modo algum, destruído no século XIX; a força do utilitarismo e da psicologia do instinto é disso prova suficiente. Mesmo assim, a ideia de sociedade e, paralelamente, de cultura, quase ocuparam um lugar de soberania na maior parte do pensamento humanístico do século. A escola da lei natural procurara descobrir a origem da sociedade, com as suas várias instituições, no indivíduo; nas variadas paixões ou tendências que, pensava-se, eram as forças motivadoras dessas instituições. Agora, contudo, vemos a sociedade ou a cultura consideradas como a força crucial que dá forma à conduta e até à própria natureza do indivíduo. Os filósofos da lei natural tinham-se comprazido em reduzir o institucional, o social, a um contrato primitivo ou hipotético. Mas em várias escolas do pensamento legal e moral

do século XIX, a ênfase era posta nos fundamentos sociais ou culturais do contrato; qualquer espécie de contrato.

A ideia de progresso — ou desenvolvimento, ou evolução, ou crescimento ou como se quisesse chamar-lhe; os termos eram permutáveis — reflectia estas mudanças de interesse. No século precedente, as épocas do passado pelas quais se media o avanço da humanidade eram habitualmente intelectuais ou culturais. Agora são sociais — o parentesco, a classe social, a comunidade e outras estruturas sociais são consideradas fundamentais no progresso do homem. O próprio centro da ideia de progresso ou desenvolvimento sofreu uma modificação. Em vez de épocas distintas e separadas de progresso, com heróis e génios responsáveis pelo avanço da civilização, vemos agora — em Saint-Simon, Comte, Marx, Bagehot, Spencer e outros — os esforços feitos para situar a origem da mudança do progresso nas forças internas, intrínsecas, e não nas externas. Comte achava que a sua maior proeza fora a redução das forças do progresso na sociedade às forças do equilíbrio e do desequilíbrio: *uma única lei da ordem e do progresso*. Esta era, no século XIX e no nosso próprio século, o Santo Graal. Inevitavelmente, portanto, progresso, evolução e mudança acabaram por se parecer cada vez mais com o tipo de *crescimento* que é orgânico e que os conservadores tinham descrito na sua revolta contra as mudanças revolucionárias ou catastróficas.

Comte atribuía especificamente aos tradicionalistas, em especial a de Maistre e Bonald, o estabelecimento do que ele chamava «estática social». Procurava ser imparcial creditando aos *philosophes*

a ideia do desenvolvimento progressivo no tempo; mas não podia esconder a sua antipatia fundamental pelos autores do que apelidava de «falsos dogmas de 1798». E quando, na década de 1850, deu a conhecer a nação ideal, as ideias religiosas tradicionalistas eram as dominantes.

A supremacia das ideias conservadoras em contraste com as radicais liberais em parte alguma é mais aparente do que na sociologia. Frederick Le Play, figura muito mais notável do que Comte no trabalho científico da sociologia e na identificação, classificação e uso indutivo-dedutivo de dados, estava tão ligado aos conservadores como Comte. Le Play era monárquico, católico romano e profundamente comprometido com a família — especificamente com a família «em linha directa» que não se distinguia do grupo medieval. Sainte-Beuve chamava-lhe, com propriedade, *un Bonald rajeuni*, um Bonald rejuvenescido, «*progressif*» e «*scientifique*». O ensaio de Bonald sobre família rural *versus* família urbana citado atrás, é quase um modelo ideal para a pesquisa detalhada e completa empreendida mais tarde por Le Play. Na verdade, de Bonald a Durkheim, de Hegel a Toennies, existe na sociologia do continente uma linha conservadora que contrasta substancialmente com a Inglaterra e os Estados Unidos. No pensamento de Durkheim e Weber sobre a natureza da sociedade encontra-se mais do espírito de Burke do que, digamos, de Voltaire e Diderot — ou Bentham.

Nos domínios da lei e do governo, a ideia de Burke acerca da estrutura e do crescimento orgânicos singrou no século XIX. Savigny foi, talvez, a figura crucial neste ponto; tinha o maior respeito

por Burke, tal como Maine. Para ambos os homens e seus seguidores na escola do desenvolvimento histórico, o adversário era o utilitarismo de Bentham, especialmente a análise abstracta e dedutiva usada por John Austin, continuador de Bentham, no seu estudo sobre a soberania política. Austin tinha mais ou menos o mesmo desprezo que tivera o seu mestre pelo passado institucional e não havia nada de importante, pensava ele, referente ao estado e às suas características essenciais, em resumo, à lei — afinal uma mera ordem do estado — que não pudesse ser descrito com um desrespeito quase total pela história.

Mas em Burke, o repúdio do passado histórico é fatal para qualquer compreensão do estado, da propriedade, da família ou de qualquer outra instituição. Podia ter sido um Burke *redivivus* em vez de Maine, quem escreveu: «A Lei da Natureza nem por um instante manteve a sua firmeza perante o método histórico.» Nem foi apenas a história europeia que Maine utilizou para os seus estudos comparativos. A antiga Grécia, Roma, a Irlanda e a Índia contemporânea, todas lá aparecem com destaque. Maine e os outros intelectuais do seu tempo de espírito histórico-constitucional procuraram a história e a antropologia em vez do outrora luminoso «estado da natureza» para a investigação das origens.

A comparação entre o presente e o passado, especialmente o passado medieval, era frequente nesse século. Assim, as notáveis tipologias da posição social *versus* contrato (Maine), do organismo *versus* individualismo (Gierke), do *Gemeinschaft versus Gesellschaft* (Toennies), do mecânico *versus*

orgânico (Durkheim), do tradicional *versus* racional (Weber), da cidade *versus* metrópole (Simmel), e da associação primária *versus* associação secundária (Cooley). Em todas estas tipologias o primeiro objectivo é, sem dúvida, comparativo: simplesmente para pôr em contraste os dois tipos fundamentais de sociedade no mundo, no passado e no presente. A tipologia orgânico-contratual podia ser e era usada com tão bons resultados nos estudos sobre a Índia e o Médio Oriente como na Europa. A premissa do movimento histórico pode estar ou não estar presente em tais estudos.

Mas a maioria dos mais notáveis sociólogos do continente estava deseiosa de adaptar a tipologia a uma filosofia da história; Toennies, Weber, Durkheim e Simmel transformaram os seus respectivos estereótipos em modelos do movimento histórico. Estes não estavam especialmente orientados para o progresso. Assim escreveu Weber em tom muito melancólico sobre a transformação do Ocidente de carismático-tradicional em burocrático-racionalista. O mesmo aconteceu com Durkheim sobre a solidariedade, achando necessário ressuscitar a associação medieval e outras formas de associação intermédia para a recuperação do homem nos tempos modernos. Toennies foi transformando cada vez mais a sua *Gemeinschaft*, nascida na Idade Média, na pedra de toque da excelência da sua contemplação da Alemanha e da Europa. Simmel pensava as grandes cidades e os estrangeiros eram os produtos lamentáveis da história europeia.

Todos estes sociólogos e muitos outros na Europa estavam fascinados ainda por um outro atributo da modernidade, as elites político-intelectuais

que tinham brotado das ruínas e das consequências da Idade Média. A hostilidade de Burke para com as «cabalas literárias» provinha, como vimos, da sua convicção de que estes grupos de intelectuais tinham desempenhado um papel predominante no desenrolar da Revolução Francesa. A sua retórica sobre os direitos naturais, a sua aversão a tudo que conduzisse à defesa do antigo e a sua inveterada desconfiança de tudo que se relacionasse com a aristocracia e seu comportamento simbolizavam, na opinião de Burke, a atitude cada vez mais antagónica para com os intelectuais de toda a Europa Ocidental. «Homens de letras políticos», «teólogos políticos» e «políticos teológicos» estão entre os epítetos com que Burke identifica os *philosophes* e os Jacobinos em França e os liberais como Paine e Price em Inglaterra.

Burke inicia mesmo a obra de uma espécie de sociologia do intelectual. A classe intelectual é, sugere ele, um produto das modificações políticas e económicas na Europa pós-medieval. A destruição gradual mas inexorável das diferenças sociais e o aparecimento de uma nova classe económica possuidora de uma forma de riqueza mais fluida do que a que dominara tradicionalmente na Europa, desempenharam um papel primordial na criação de um espaço que os intelectuais sem raízes podiam preencher. Tinham perdido a sua identificação com a aristocracia. «O que eles perderam de protecção dos tribunais, tentaram compensar unindo-se numa espécie de sociedade só sua», nas duas academias e na Enciclopédia. O seu alvo comum era a destruição da Cristandade e da aristocracia. Muitos membros desta nova classe subiram alto nas fileiras da

literatura e da ciência. O mundo fizera-lhes justiça; e, em nome dos seus talentos universais, perdoou-lhes as más tendências dos seus peculiares princípios...

Os recursos da intriga são convocados para suprirem a falta de argumentos e de inteligência. Para todos quantos observaram o espírito da sua conduta, há muito que é evidente que só desejavam o poder de levarem a intolerância da língua e da pena até à perseguição que atingiria a propriedade, a liberdade e a vida.

Assim era o retrato inicial de Burke dos intelectuais da política. Ele apresenta esta nova classe como essencialmente desenraizada, sem «interesses na sociedade», altamente instável na sua maneira de viver, fluida e condescendente de pensamento, pronta a vender o seu talento ao político ou ao negociante, companheira íntima dos «novos interesses do dinheiro», que Burke também detestava, e ainda produto recente da história europeia, arraigadamente rebelde ao governo e ao sistema, tendo como hábito de espírito a crítica e a hostilidade, numa palavra — a palavra que Lionel Trilling usaria com tanto efeito em 1950 — «inimiga» até ao âmago.

O tratamento tendencioso dado por Burke à classe dos intelectuais políticos, que ele via como anterior e contemporânea da Revolução em França, mostrou ser o primeiro passo para um dos mais interessantes movimentos intelectuais do século XIX que pretendeu identificar e analisar o papel dos intelectuais na sociedade moderna. Se o tom

de Burke, ao iniciar esta tarefa, é indubitavelmente negativo, também o é, assim parece, o tom dos que se lhe seguiram na mesma tarefa. Tocqueville, na sua obra *Antigo Regime e a Revolução Francesa* e em muitas notas sobre «a Revolução Europeia» que deixou quando morreu, acentuou e diversificou as opiniões bastante hostis sobre os intelectuais, que manifestara na sua obra *Recollections*, e o tratamento observador e participante que dera à Revolução de 1848 e aos seus dirigentes. Tocqueville ultrapassou Burke na sua fria hostilidade à classe intelectual francesa de antes, durante e a seguir à grande Revolução.

A classe intelectual chegou mesmo a substituir a nobreza, sugere Tocqueville em *Antigo Regime*. «No século XVIII a nobreza francesa tinha perdido completamente a sua ascendência, o seu prestígio diminuía ao mesmo tempo que o seu poder, e, visto que o lugar que ocupara estava vago, os escritores puderam usurpá-lo com o maior à-vontade e conservá-lo sem receio de serem desalojados.» O tom e a linguagem são diferentes em Tocqueville; mais moderados, mais analíticos no estilo do que polémicos; mas a censura subjacente à classe intelectual está obviamente presente, como em Burke.

O tratamento sociológico e psicológico dos intelectuais é abundante nas gerações a seguir a Burke e Tocqueville, na sua maior parte escrito por conservadores até épocas relativamente recentes. A obra com muito sucesso de Burckhardt *Civilização do Renascimento em Itália*, tantas vezes mal compreendida como elogio a esse período e aos seus

humanistas, trata estes do mesmo modo impiedoso que Burke e Tocqueville tinham usado para os *philosophes*. Apresenta-os como superficiais, opiniosos, desenraizados, alienados, hostis a todos os aspectos do sistema, especialmente à Igreja, e sempre desejosos de prestarem os seus serviços a quem der mais, seja ele comerciante ou príncipe. A resistência de Burckhardt a todos os pedidos dos editores para que escrevesse mais um livro sobre o Renascimento italiano explica-se facilmente: ele detestava esse período e as suas *dramatis personae* tanto quanto Burke e Tocqueville detestaram a Revolução e os seus *politiques*, os seus Marats e Robespierres. Taine, Nietzsche, Weber e Schumpeter são apenas alguns dos cérebros que, até ao presente, abordaram com seriedade, quer apaixonadamente quer desapaixonadamente, a sociologia dos intelectuais. Da mesma maneira que os intelectuais da Europa desempenharam, de facto, um papel cada vez mais importante e influente nos acontecimentos revolucionários — em 1848, em 1870 com a Comuna de Paris, em 1905 na Rússia na Revolução Bolchevista, e não em pequena medida na ascensão do Fascismo em Itália e do Nazismo na Alemanha, até às perturbações revolucionárias da década de 60 — assim a sociologia do fenómeno intelectual — estereotipado, a partir de Burke, como rebelde por natureza — ocupou um lugar cada vez maior no pensamento ocidental.

No capítulo intitulado «Pode o Capitalismo Sobreviver?» da obra *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, Schumpeter analisa sistematicamente o efeito sobre a vida económica daqueles que Burke criticara como «sofistas, calculistas e economistas».

Marx, diz-nos Schumpeter, acertou na sua previsão do declínio do sistema capitalista mas errou ao apontar as suas causas. O verdadeiro conflito de classes não é entre o capitalista e o trabalhador-proletário mas entre o empresário e o intelectual. Não é o trabalhador mas sim o intelectual quem progressivamente se vai afastando do próprio sistema económico que lhe conferiu importância. O facto crucial na história moderna é a indiferença do intelectual pelo empresário e pelo tipo de propriedade sólida necessária para manter a motivação para a ética capitalista. Assim, o tipo de forças que Burke tinha encarado como conspiração para o aniquilamento da sociedade rural que ele adorava, é visto por Schumpeter como igualmente destruidor do capitalismo e do instinto pela propriedade privada. E a «hostilidade do intelectual aumenta em vez de diminuir com cada êxito da evolução capitalista».

O liberalismo e o socialismo são ambos afectados visivelmente pelas tendências conservadoras ocultas do século XIX. A ascensão do pluralismo liberal, a importância dada à descentralização em muitos bairros e o aumento dos interesses socialistas nas corporações, nos *sindicatos* e nas cooperativas são a consequência, em larga medida, do impacto de Lamennais e Tocqueville no pensamento europeu na década de 1830. Mill fora bastante impressionado pela demonstração feita por Tocqueville de que as bases da liberdade são não-políticas e não-individualistas, e da tendência quase inevitável da democracia para cair numa espécie de totalitarismo benigno, a não ser que as associações intermédias, as autarquias, a religião, a família e a

classe social se mantivessem fortes nas vidas dos indivíduos. Assim Lamennais e os seus continuadores, durante a revolução de 1848, seguiram essencialmente esta linha de pensamento.

Nos escritos de Proudhon e dos seus descendentes directos nota-se uma viragem na tradição socialista, ou antes numa parte dela. Não foi uma viragem que afectasse sensivelmente Marx; este permaneceu vincadamente centralista e colectivista até ao fim, assim como a maior parte do Marxismo. Proudhon, contudo, lera e admirara Bonald, e o seu próprio projecto de sociedade socialista dava grande importância à família — à família patriarcal —, à comunidade local, às confederações e aos grupos de auxílio mútuo, que deveriam tomar todas as precauções contra a centralização e a burocracia políticas. A facção anarquista do socialismo seguia geralmente este modelo essencialmente pluralista, descentralista e associativista, culminando com as obras de Kropotkin no princípio do século XX. Talvez menos importantes mas, de qualquer modo, dignos de atenção, são os outros dois tipos de socialismo no século XIX, os quais têm bases claramente conservadoras: o socialismo associativo, essencialmente inglês, e o socialismo católico em França e na Alemanha — na verdade, quase todo o movimento de reforma social no Catolicismo, que atribuía à comunidade-família uma importância não muitas vezes detectável na obra ou na reforma sociais protestantes. Ambos são revoltas nítidas contra o capitalismo mas também, diferentemente da linha principal do pensamento socialista, contra a ideia do socialismo unitário e colec-

tivista instalado na nação moderna. Ambos vão buscar à Idade Média os modelos para o futuro.

O pluralismo político é uma adaptação liberal das primeiras críticas conservadoras francesas e alemãs ao estado unitário e ao seu monopólio da soberania. Em Inglaterra, Maitland, Figgis e Vinogradov, todos apaixonados estudiosos da lei e da política medievais, e em França, Paul-Boncour, Durkheim e Duguit, com a mesma orientação para os aspectos pluralistas e descentralistas da lei medieval, são, talvez, os mais conhecidos entre os pluralistas jurídicos e políticos do fim do século. Laski, nos seus primeiros anos de bolseiro, foi fortemente influenciado por estes espíritos e os seus dois primeiros livros importantes contêm estudos pormenorizados sobre de Maistre, Bismarck, Bonald, Lamennais; e também sobre Brunetiere e Bourget, à luz das suas ideias sobre a soberania e da sua legítima relação com a profusão de vida em grupos e associativa, na ordem social. Na Alemanha, Otto von Gierke foi, segundo todas as probabilidades, o estudioso mais prolífero da lei medieval sobre associação e do seu destino na história moderna. Foi essencialmente nos círculos ingleses pluralistas que, primeiro Maitland e depois Barker, introduziram, via tradução, as linhas mais importantes da cultura pluralista de Gierke.

Existem outros indícios da influência conservadora-medievalista nesse século. O estudo de Rashdall sobre as universidades medievais, a investigação de Lea sobre a inquisição medieval, a obra de Fustel de Coulanges acerca das origens medievais das instituições francesas jurídicas e políticas — todo um conjunto de livros em todos os países

ocidentais acerca de comunidades rurais, herdades arrendadas, feudos, cidades, mosteiros e estado — todos atestam a ramificação das correntes postas em movimento pelos primeiros conservadores. Duhem demonstrou, na sua história das ciências modernas, a fecundidade da Idade Média no que respeita à ciência e à tecnologia e o verdadeiro empobrecimento de ambas no Renascimento, ainda tão festejado. Os estudos sobre arte medieval, arquitectura e artesanato eram em grande quantidade. A atracção pelo Gótico foi, durante certo tempo, tão grande nas artes como no romance e na poesia. Carlyle, Ruskin, Pugin e Morris encontraram na Idade Média a mesma pedra de toque de excelência, os mesmos modelos do heróico na arte e no pensamento, que Scott encontrara de coragem e generosidade e Henry Adams de comunhão espiritual. A Idade Média tornou-se compulsivamente no repositório principal do «orgânico», uma virtude da sociedade celebrada primeiro por Burke no seu repúdio do contrato da lei natural, e que era, em meados do século XIX, o próprio sinónimo de bom, em quase tudo.

De muitas maneiras, a maior contribuição do conservadorismo foi o fazer do tradicional-medieval o padrão por excelência para a avaliação da arte, da literatura e da própria vida. Desde o Renascimento, a Grécia antiga e Roma tinham fornecido este padrão; e no século XVIII, no Ocidente, o culto do mundo clássico foi uma fonte fértil dos ataques racionalistas contra a sociedade cristã à sua volta. Mas embora o amor aos ideais e modelos clássicos continuasse no século XIX, foi cada vez mais posto à prova por uma outra espécie de amor: o

das realidades «orgânicas», «comunais» e «corporativas» que podiam encontrar-se, dizia-se, nas tradições e nos costumes deixados na cultura europeia pelos processos regulares e ordenados da continuidade da história.

O romantismo do século XIX parece consistir num grande número de elementos sociais, culturais e mentais que, no seu conjunto, contêm um enorme antagonismo ao racionalismo dos Iluministas. A literatura, a arte e a música românticas tinham tendência para exaltar as forças conservadoro-medievais em adulação; não por acharem a estas forças «conservadoro-medievais» mas por as associarem com o orgânico, o subliminar, o inconsciente, e também com uma espécie de sabedoria superior a qualquer outra produzida pelo intelectualismo racional puro. A união do romantismo e do conservadorismo baseia-se numa aliança entre os «preconceitos» de Burke, as «paixões» de Madame de Staël e o *Zeitgeist* alemão. A partir destes elementos, que são as verdadeiras fontes da arte «genuína», em contraste com a artificial e «imposta», surgiram uma literatura, uma pintura, escultura, música e ainda uma política e uma economia muito superiores a tudo que possa ser dado pelas normas abstractas do racionalismo. Não estou a sugerir aqui que todos os românticos na literatura e na filosofia eram conservadores políticos — pelo menos nos termos de Burke — ou que todos os conservadores, principalmente em Inglaterra, eram românticos na apreciação artística. Mas existe afinidade, mesmo assim, especialmente no Continente, em França e na Alemanha sobretudo, entre a importância atribuída pelos Românticos ao pré-

-racional e ao subconsciente e a importância atribuída pelos conservadores à sabedoria política que se esconde nos hábitos de espírito e coração do homem.

O modo de olhar a literatura e a arte surgido no século XIX através de toda a Europa deve-se também à atracção dos conservadores pelo antigo e o tradicional. De repente, os escritores e os artistas começaram a ser olhados como repositórios das tradições, histórias e místicas nacionais. Os antepassados culturais do artista eram considerados ainda mais importantes na sua obra e na sua vida do que as condições circundantes. T. S. Eliot, no século seguinte, daria uma perspectiva sucinta e correcta a esta nova crítica na sua obra *Tradition and the Individual Talent*. Não só os trechos melhores, escreve Eliot, «mas também os mais individuais de uma obra (de um poeta maduro) podem ser aqueles em que os poetas mortos, seus antepassados, afirmam a sua imortalidade com mais vigor». Há, continua Eliot, uma «contínua rendição» do artista ao «conjunto da literatura do seu próprio país... O progresso do artista é um contínuo auto-sacrifício, uma contínua destruição da personalidade».

As palavras de Eliot exprimem admiravelmente o tipo de abordagem da arte que Madame de Staël assinalou com o próprio título da sua obra mais célebre, publicada em 1800, *Literature Considered in Its Relation to Social Institutions*, obra eminentemente sensível à força persistente do passado sobre os escritores individuais. Nesta obra, e talvez ainda mais surpreendentemente no seu estudo sobre a cultura alemã, ela considera as letras e

as artes de um povo como sendo tanto o efeito da história e da tradição, como a língua que o povo fala. O mesmo fez Hegel nos seus estudos filosóficos sobre a arte e a consciência nacionais; e assim fizeram Coleridge e Arnold, de maneira diferente mas não menos eficaz; e assim fez, mais tarde, Ferdinand Brunetiere talvez nos melhores estudos sobre literatura e tradição do século XIX.

No seu tratamento da cultura, Brunetiere mostrou-se profundamente tradicionalista e também profundamente moral, após a sua conversão ao Catholicismo Romano. O que é, antes de tudo, importante numa dada obra, argumentou ele repetidamente, é a tradição nacional e a moralidade nacional de onde ela emanou, «tal como um bebé provém da sua raça-mãe». Bonald tinha escrito anteriormente que é a sociedade que dá forma ao indivíduo e não o indivíduo à sociedade, e Brunetiere transpôs isto para o individual e o *gênero*, palavra que ele usa como *estrutura* dentro da qual qualquer obra de arte se manifesta e que tão fortemente dá forma, pelo seu insistente envolvimento, à obra individual. Brunetiere detestava os utilitaristas, os naturalistas e os individualistas que tinham destruído, declarava ele, os laços orgânicos que ligam os artistas, tal como todos os outros indivíduos, à sua cultura e à sua história. Foi a paixão de Brunetiere pelo desenvolvimento histórico dos gêneros no mundo da criação que atraiu a sua atenção para a doutrina da evolução dos biólogos; adoptou mesmo o estandarte de Darwin — apesar da falta de entusiasmo da sua igreja por Darwin e Huxley — insistindo em que o que Darwin dissera acerca das alterações na natureza (que não sabemos ou não podemos saber

às suas origens) é igualmente verdadeiro em relação às «alterações» na cultura, como as representadas pelas explosões de Aristóteles, Molière e Goethe. Brunetiere, mais do que qualquer outro, é também responsável por grande parte do moderno interesse pela *comparação* dos géneros, os géneros característicos das nações e das civilizações na história do mundo. O que Brunetiere detestou foi ao mesmo tempo a «arte pela arte» e a teoria, então em moda, do «génio» abandonado, solitário, alienado. Ambas estas teorias, produtos do utilitarismo e da decadência em igual medida, desfiguram, e destroem mesmo, o verdadeiro valor e importância da arte. Ele próprio conservador em todos os aspectos, Brunetiere era, contudo, capaz, tal como Frederick Le Play, de atacar a modernidade e o seu individualismo e naturalismo por meio de hábeis observações científicas, e não por meio de apelos à piedade. Tudo considerado, o que vemos através do século XIX e com prolongamento no nosso século, é a subordinação da arte, assim como da política, às grandes forças do passado ainda vivas e dominantes nos nossos dias.

A evidência decisiva e, sem dúvida, maior, do impacte conservador no pensamento dos séculos XIX e XX encontra-se no destino da ideia de progresso. Não que o cepticismo conservador em relação ao progresso matasse a ideia; de maneira nenhuma; mas há, contudo, uma linha contínua de reacção à mentalidade progressista desde as evocações de Burke da Idade Média, no seu ataque à modernidade, até às severas reflexões de Dean William Inge, no século XX, sobre a «superstição» do progresso. É para os conservadores, na sua maioria

do século XIX, que nos devemos voltar, para alívio dos golpes disferidos nas nossas consciências por espíritos tão intoxicados de progresso como Macaulay, Spencer e Darwin — mesmo e especialmente Darwin — durante esse período. O progresso, anunciava Darwin, «não é um acidente mas uma necessidade». Escreveu ele: «Em todos os casos, as formas de vida novas e aperfeiçoadas tendem para suplantar as formas velhas e rudimentares... [e] ...todos os dons, corpóreos e mentais, caminharão para a perfeição.» A interpretação dos Whigs sobre a história serviu a classe média tão bem como a «necessidade férrea» do avanço para o socialismo, de Marx, serviu os intelectuais radicais na Alemanha e em França.

«Assim», escreveu um conservador moderno, W. A. Inge, «a superstição do progresso estava firmemente instalada. Para que uma superstição se transforme numa religião popular apenas é preciso que escravize uma filosofia. A superstição do progresso tinha a sorte singular de escravizar pelo menos três filosofias — as de Hegel, Comte e Darwin.» A estes podemos acrescentar os nomes já aqui citados e, já agora, os da grande maioria dos liberais e radicais dos últimos dois séculos. Em muitos aspectos, o progresso foi o equivalente exacto da Providência, em termos espirituais.

Mas não para os conservadores. Como já vimos, Burke pensava que uma maior virtude nacional se encontrava mais no passado europeu do que no presente, que estava a ser rapidamente formado pelas forças da revolução democrática e económica. Mesmo antes de a Revolução Francesa dominar o espírito de Burke, mesmo quando celebrava a Re-

volução Inglesa de 1688 ou a crescente liberdade dos colonos americanos, a atenção de Burke estava fixada em tradições, convenções e crenças que tinham a marca evidente do passado. Numa das passagens mais citadas de *Reflections* Burke declara que a nação é uma «sociedade», uma sociedade em ciência, arte e moralidade, mas também «entre os vivos, os mortos e os que estão para nascer». É difícil imaginar um *philosophe* do Iluminismo francês que se respeitasse, a dar aos mortos um lugar igual ao dos vivos nas suas particulares manobras políticas. Porém, muito da essência do conservadorismo moderno é precisamente a deferência para com os mortos — visto que os mortos podem encontrar-se cumulativamente na tradição e nos costumes.

Karl Mannheim, sociólogo e não necessariamente conservador, pôs o assunto de maneira esclarecedora:

Para o pensamento progressista, o sentido das coisas deriva, em última análise, de algo acima ou além delas, de uma futura utopia ou da sua relação com uma norma transcendente. O conservador, no entanto, vê todo o significado de uma coisa no que está por trás dela, seja o seu passado temporal, seja o seu germen evolutivo. Onde o progressista recorre ao futuro para interpretar as coisas, o conservador recorre ao passado.

No conservadorismo existe uma aversão ao progresso, à perspectiva liberal-radical do progresso. Assim, as próprias qualidades de que os modernistas se apoderam na sua reivindicação de um desenrolar progressista da história — coisas como a tecnologia, a democracia, o individualismo, o ro-

mantismo e a igualdade — os conservadores são mais propensos a olhá-las com reacções confusas, pelo menos. Até certo ponto, mas só até aí, o conservador dirá que estas são qualidades benignas, tanto quanto são, muitas vezes, forças perniciosas na vida: destruidoras da civilidade e da moral, arautos das massas, do despotismo enraizado no povo e de uma ampla alienação dos indivíduos em relação às suas raízes naturais de identidade e de bens. Era esta a opinião de Bonald já em 1796, no seu estudo sobre a autoridade. A seguir a quatro séculos de erosão e de revolta contra a tradição medieval, surgiu a Revolução, «uma crise terrível e salutar, por meio da qual a Revolução arranca do corpo social aqueles princípios viciosos que a fraqueza da autoridade tinha permitido que se introduzissem». Os primeiros conservadores oferecem-nos, na sua desconfiança de tudo que acontecera desde a Idade Média, uma perspectiva trágica da história em ritmo acelerado. Não uma ascensão lenta e gradual, ou mesmo uma descida, mas antes uma superfície histórica plana, repetidamente assolada por crises. A história é múltipla, espasmódica e uma sucessão quase interminável de períodos «orgânicos» e «críticos» — para usar as palavras de Saint-Simon que eram inspiradas directamente por Bonald e de Maistre. De facto, os conservadores tiveram tendência para darem muito mais importância aos períodos críticos de desordem e decadência do que aos seus opostos. W. H. Mallock exprimiu-se em nome de quase todos os conservadores, quando escreveu, na sua obra *Is Life Worth Living?*: «A não ser que conheçamos algo de positivo em contrário, a explosão de todo este pro-

gresso pode não ser senão um aborrecimento mais impassível ou uma sensualidade mais desumana.» Na Alemanha, Schopenhauer previu um tédio generalizado, pontuado por fugas através de narcóticos ou de violência, como legado do progresso moderno.

«O comércio», escreveu Coleridge, «enriqueceu milhares, foi motivo para o alargamento dos conhecimentos e da ciência, mas acrescentou uma partícula de felicidade ou de aperfeiçoamento moral? Deu-nos uma visão mais autêntica dos nossos deveres ou deu indícios de nos encorajar e de nos manter nos melhores sentimentos da nossa natureza? Não!»

Burckhardt pôs o problema ainda com mais força, assim como Tocqueville quase no fim da vida. Escreveu Burckhardt:

Não tenho nenhuma esperança no futuro. É possível que ainda nos possam estar reservadas algumas décadas suportáveis, uma espécie de época imperial romana. Sou de opinião de que os democratas e os proletários têm de se submeter a um despotismo cada vez mais duro.

Em 1848, no final da revolução desse ano em França, perguntava Tocqueville:

Atingiremos alguma vez, conforme nos é assegurado por outros profetas... uma transformação social mais completa e mais vasta do que os nossos pais previram e desejaram e que nós próprios somos capazes de prever, ou não estaremos destinados a acabar simplesmente num estado de anarquia intermitente, o bem conhecido lamento, crónico e incurável, dos povos antigos?

De muitas maneiras, a crítica mais dura dos conservadores à ideia de progresso foi a negação da sua perspectiva global da história, uma perspectiva baseada na suposição de alguma grande entidade conhecida por humanidade, que é como um único ser humano individual vivendo através do tempo e aperfeiçoando-se lenta, gradual e continuamente no seu intelecto e na sua moral, durante muitos séculos. Mas esta imagem serve melhor como metáfora e como profecia do que como análise e compreensão: é a essência de grande parte da resposta conservadora à filosofia do progressismo no século XIX e também no século XX. O resultado do progressismo no espírito liberal e socialista foi a glorificação da sociedade ocidental como supra-sumo da história humana. Assim como a evolução biológica culminou na criação do *homo sapiens* — assim diz a argumentação progressista convencional — a evolução social culminou no composto especial de elementos materiais e não-materiais a que chamamos civilização ocidental. Todos os povos que jamais viveram, mais todos os povos não-ocidentais que vivem hoje na Terra podem fundir-se numa longa progressão humana, seguramente com o Ocidente na primeira linha. É este o género de estupidez histórica que, no século XIX, brotou da mentalidade do progresso.

Muitos conservadores, tal como liberais e radicais, foram, sem dúvida, surpreendidos por este arranjo quimérico da história humana. Mas pode dizer-se, penso eu, que foram esmagadoramente os conservadores que dirigiram os ataques à ideia de progresso — como construção metodológica e também como fantasia eudemónica. A obra de Spengler

A Decadência do Ocidente, em grande parte escrita antes do início da Primeira Guerra Mundial e não podendo, portanto, ser classificada como mais uma expressão do *Angst* alemão depois da derrota, proporcionou uma ampla alternativa à história mundial progressista convencional; uma alternativa que consiste em ciclos. Ele via todo o passado da raça humana e também o presente como estando encerrados em ciclos independentes de cerca de oito grandes civilizações (cada uma delas de acordo com a sua «morfologia da história») e passando pelo nascimento, crescimento, envelhecimento e eventual morte. Spengler via a civilização ocidental já no período decadente do seu ciclo.

Ambos os irmãos Adams viam a história humana em termos essencialmente concretos e cíclicos, com a degenerescência, a dissolução, a «entropia» ou movimento «browniano» apossando-se de todas as histórias nacionais, incluindo a da América. Henry e Brooks desprezavam os louvores ao progresso e os esquemas progressistas de evolução social que os rodeavam. Irving Babbitt foi ainda mais longe. Rejeitou qualquer género concebível de filosofia da história, cíclico ou outro. «Apesar de certas semelhanças superficiais dos nossos respectivos pontos de vista, Spengler e eu estamos em pólos opostos do pensamento humano. A minha atitude é de extrema antipatia por todas as possíveis filosofias da história.» Babbitt incluía especificamente a filosofia cristã na história mas também «um tipo mais recente que pretende fazer do homem um fantoche da natureza».

A crítica conservadora à filosofia do progresso, verdadeira peça central da modernidade, reflecte

o seu papel de crítica-cultura no mundo contemporâneo. As suas críticas ao industrialismo precedem as dos socialistas, e eram mais fundamentais na medida em que incluíam a infra-estrutura tecnológica do industrialismo. E a estas críticas conservadoras há a acrescentar as suas acusações contra o nivelamento das artes e ofícios sob pressão da democracia e da sociedade. Como atrás fiz notar, para a maioria dos conservadores o socialismo aparecia como um derivativo quase necessário da democracia e do totalitarismo, um produto igualmente necessário da democracia social.

Durante muitos séculos, filósofos e artistas foram buscar os seus modelos de grandeza ao antigo mundo clássico. Foram os conservadores, no princípio do século XIX, que, sem abandonarem a Grécia e Roma, se voltaram para a Idade Média e para os seus temas góticos, em busca de modelos. Para a crítica conservadora o contraste mais pungente era entre *Dynamo* e a *Virgem*, como Henry Adams o exprimiu, cada um a imagem de toda uma cultura. Os conservadores foram os profetas do passado medieval, como lhes chamou Faguet, mas também guerrilheiros do passado em ataques quase constantes à modernidade—económica, política e—não menos importante—cultural. Os liberais e os socialistas podiam olhar para a sua antevisão do futuro em busca de inspiração. Os conservadores, conhecendo bem o apelo da tradição, a profundidade da nostalgia na alma humana e o temor humano universal da tortura da mudança, do desafio da novidade, basearam a sua acusação do presente, franca e abertamente nos modelos fornecidos directamente pelo passado. As críticas de Tocqueville à

modernidade na sua obra *Democracia na América* mostraram-se muito mais penetrantes do que as de Marx. Em Tocqueville, o espectro do passado feudal e aristocrático está sempre à mão para lhe dar conforto. Em parte alguma isto é mais notório em Tocqueville do que no que respeita às artes e às ciências, às maneiras ou «hábitos do coração» e da cultura em geral.

As raízes conservadoras — as indicadas por Coleridge, Newman, Arnold e Ruskin e, em França, por Brunetiere e Bourget — da crítica cultural na nossa época são bem evidentes.

O apelo do tradicional, do orgânico e da diferença entre a cultura e a civilização (tornada tão basilar por Coleridge) não veio dos liberais ou radicais do século passado até quase todos os críticos, conservadores ou radicais, nossos contemporâneos. As críticas à cultura da modernidade, quer vindas de Eliot ou Leavis, quer de Bertrand Russell ou de Spengler, todas contêm em si evocações do que Eliot chamava «o passado utilizável». Daniel Bell descreveu-se a si próprio como socialista na economia, liberal na política e conservador na cultura. E não está sozinho. Os guerrilheiros do passado em parte alguma estiveram mais activos ou tiveram maior sucesso do que no campo da cultura.

IV — PERSPECTIVAS DO CONSERVADORISMO

Os conservadores, contudo, poderiam ter-se remido no início de 1981, se tivessem tido a visão de algo maior do que as forças de guerrilha; algo mais semelhante a um exército de rectidão vitorioso. Ronald Reagan, que fizera a sua campanha numa linha vincadamente republicano-conservadora, estava na Casa Branca e fora, provavelmente, o primeiro Presidente na história da América a declarar-se orgulhosamente conservador, em vez de uma variante de liberal ou progressista. Na Grã-Bretanha Margaret Thatcher, também conservadora, conseguiria muito provavelmente ser Primeiro-Ministro. Em vários países do Continente, a começar talvez pela Alemanha Ocidental, os partidos conservadores apresentavam indícios inconfundíveis de prosperidade política.

Nos Estados Unidos o júbilo era especialmente notório. Pois que a eleição de Reagan podia ser correctamente considerada o toque final de uma estrutura conservadora que se formara ao longo de trinta anos e que não era só de carácter político mas também cultural e intelectual e que incluía nas suas fileiras nomes de intelectuais notáveis, jornais de circulação e influência com âmbito nacional, cen-

tros e institutos conservadores. Existia uma rede genuinamente conservadora. E ainda mais importante, talvez, a própria palavra *conservador* tornara-se num símbolo bem aceite no discurso político da época.

Isto era na verdade uma proeza. «Conservador» e «conservadorismo» nunca tinham sido conceitos especialmente populares no pensamento e na literatura americanos. Ao contrário da Grã-Bretanha, que tinha um Partido Conservador pronto a sancionar as aspirações conservadoras, a Amércia tinha apenas os seus dois grandes partidos e uma colecção de partidos inconsequentes de movimentos constituídos à volta de interesses especiais. Em nenhum destes figuravam os «conservadores». Quanto aos partidos Republicano e Democrático, era uma questão de acaso qual tinha o maior número de conservadores, tradicionalistas e reaccionários. Afinal, a América gabava-se de que o génio da política americana mantivera as principais linhas partidárias rectas e definidas, abrigando cada uma muitos credos ideológicos.

Foi, talvez, a falta ou pelo menos a fraqueza de uma tradição feudal neste país, cheio de divisões de classe, que o impediu de produzir as nítidas divisões ideológicas que eram vulgares na Europa. O número de radicais activos era relativamente baixo bem como o de direitos políticos declarados. Neste país era muito mais comum o desiderato de alterações sonantes nos «liberais» e nos «progressistas». Até os «radicais» tinham uma aceitação na política e na religião e, certamente, na tecnologia e na indústria, que faltava aos «conservadores».

Contudo, não faltavam Americanos que acreditassem nas verdades conservadoras: um estado insignificante, um governo forte mas discreto, o *laissez-faire* na maioria das coisas, a família, a vizinhança, a comunidade local, a igreja e outros grupos intermédios para enfrentarem a maior parte das crises, a descentralização, o regionalismo e uma preferência pela tradição e pela experiência acima do planejamento racionalista e, por fim, um preconceito imbatível contra as medidas de redistribuição. Era este o conservadorismo de alguns Presidentes, tais como Cleveland, Taft, Coolidge, Hoover, Eisenhower, e de outros estadistas americanos como Robert Taft, Barry Goldwater e Ronald Reagan durante as três décadas que antecederam a de 1980. No momento mais grave da Grande Depressão, 17 000 000 de Americanos sancionaram estas ideias ao votarem em Landon, em 1936. Mas até 1980, as mesmas ideias pareciam ser as componentes de mais outra das causas perdidas da América, como o Velho Sul e o agrarismo populista. A derrota de Goldwater em 1964 persuadiu compreensivelmente muitos Americanos de que o conservadorismo político estava bom para museu.

Nem havia na América um conservadorismo cultural visível e aceite como havia na Europa, onde se podia ser um firme conservador em política e um poeta ou romancista notável, largamente aceite como espírito criativo e mesmo radical, nos projectos literários: como Eliot, Joyce, Yeats, Mauriac, Mann e outros. Nos Estados Unidos, quando surgiram um Robert Frost, um Faulkner ou um Cozzens, os críticos não estavam preparados e estavam até ofendidos, de início. Na Europa, uma literatura con-

siderável testemunhava a força persistente dos temas de raça, família, igreja, classe e região nas vidas dos indivíduos, e também os conflitos irresolúveis entre as reivindicações de autoridade e as tentações da liberdade. Embora tenha havido na América, antes da Guerra Civil — no tempo de Hawthorne e Melville — uma propensão para uma comunhão de sentimentos acerca da autoridade, do mal e do castigo, ela desapareceu a seguir, deixando um clima de individualismo e de fuga à autoridade, ou então da sua conquista fácil.

Já não havia clima conservador para a cultura, filosofia e letras, depois da Guerra Civil, quando dominavam as forças do populismo e do radicalismo e competição de fronteiras. No início do século XX, nos Estados Unidos, era raro haver um conservador dentro dos muros de sabedoria das Universidades e das Grandes Escolas, por todo o país. Santayana cedo deixou Harvard para passar a sua vida na Europa. Na cultura, o formidável saber e inteligência de Irving Babbitt e Paul Elmer More eram conhecidos somente dos seus alunos, um dos quais, T. S. Eliot, se apressou a sair da sua América nativa para ir ao encontro da tradição e da autoridade inglesas.

H. L. Mencken era um conservador confesso em todos os aspectos importantes. Detestava (e escreveu contra) o socialismo, a social-democracia e todas as formas de populismo. O seu desprezo pelos políticos em geral chegou ao cúmulo para com os liberais-democratas como Wilson e Franklin Roosevelt; com *booboisie* queria ele dizer essencialmente todos os seguidores de William Jennings Bryan. Mencken era um crente seguro e entusiástico nos

direitos de propriedade e de classe social e na perversidade intrínseca de qualquer tipo de redistribuição por meios políticos. O facto de Mencken ter prosperado como crítico político até à Depressão explica-se talvez melhor pela escassez de polarizações na política entre os intelectuais, nessa altura, e pela sua reputação bem merecida de desprezar a Cristandade. Quando, a seguir a 1932, a ideologia política se tornou vital na comunidade cultural, e quando o conservadorismo inalterável de Mencken foi inteiramente reconhecido pela primeira vez, ele ficou reduzido à ignomínia.

Assim, quando em 1950 Lionel Trilling fez a sua notável apreciação sobre a escassez de conservadores na vida intelectual americana, falou com perspicácia; e quando acrescentou que tal escassez não significava que não existissem fortes tendências para o conservadorismo e até para a reacção, mostrou presciência. Pois que, precisamente como disse Trilling, estava a formar-se na América um novo Renascimento. A obra *Road to Serfdom*, de Hayek, aparecera em 1944 e estava a merecer uma atenção surpreendente. *Ideas Have Consequences*, de Richard Weaver, foi publicado em 1948, com críticas geralmente favoráveis e, no ano seguinte, foi publicada a obra *Conservatism Revisited*, de Peter Viereck.

Nos três anos entre 1950 e 1953 surgiu na imprensa americana um pequeno conjunto de obras conservadoras. *The Conservative Mind* de Russel Kirk deu um prestígio erudito e oportuno ao conservadorismo em Inglaterra e nos Estados Unidos, evidenciando o papel-chave de Burke em ambos os

países. O seu livro foi motivo de primeira página na revista *Time*. O mesmo aconteceu com *The New Science of Politics*, de Eric Voegelin, uma forte crítica ao espírito liberal no pensamento político. *God and Man at Yale*, de William F. Buckley também recebeu a atenção nacional, assim como a *National Review*, nitidamente conservadora, fundada por ele pouco depois. Houve outros livros notáveis neste período de três anos: *Lord Acton* de Gertrud Himmelfarb, *Natural Right and History* de Leo Straus, *The Moral Foundations of Democracy* de John Hallowell e *The Genius of American Politics* de Daniel Boorstin, entre eles. O meu livro *Quest for Community* apareceu em 1953; não o escrevi especialmente como um livro conservador, mas quando assim foi julgado não reclamei. Cerca do fim da década de 50 os nomes de Hugh Kenner, Cleanth Brooks, James Burnham e Wilhelm Röpke estavam em ascensão como eruditos e conservadores na política. O mesmo se passou com os economistas Mises, Hayek, Haberler, Fellner e Milton Friedman.

Esta avalanche de literatura conservadora tinha um contexto apropriado — em Inglaterra e em França assim como nos Estados Unidos. Em Inglaterra os nomes de Christopher Dawson, Freya Stark, Malcolm Muggeridge e Michael Oakeshott não sugeriam tanto um renascimento com uma continuação firme de uma tradição conservadora bem implantada. O mesmo acontecia com Jacques Ellul, Bertrand de Jouvenel e Raymond Aron em França. Todos estes autores eram bem conhecidos na América. Os jornais conservadores, tendo à frente a *National Review* de Buckley, começaram a aparecer na cena americana na década de 50 e entre eles

Modern Age e *The Intercollegiate Review*, último testemunho do movimento conservador aglutinante no terreno universitário. Henry Regnery provou que um editor abertamente conservador de livros conservadores podia ter sucesso comercial. O Instituto da Empresa Americana e a Instituição Hoover, fundados anteriormente, reviveram na década de 50 e tornar-se-iam modelos para dúzias de outros institutos durante as duas décadas seguintes. Algumas fundações conservadoras apareceram cautelosamente em cena, procurando rivalizar com a maciça Fundação Ford na distribuição de bolsas de estudo e de subvenções. Para dizer tudo, o renascimento conservador estava a caminho, pelo fim da década de 50.

A apoiá-lo surgiu um redespertar religioso nunca visto antes, nos campos universitários da América. Eram precisos oradores — Tillich, Niebuhr, Bishop Sheen, Billy Graham e muitos outros. O arranque veio quase exclusivamente dos estudantes e as faculdades ficaram desconcertadas. Afinal, não tinha ficado convincentemente provado que o racionalismo era soberano e que a religião se encaminhava para o caixote do lixo da história? Se os ruídos subterrâneos de um renascimento religioso muito maior — o dos evangélicos do Sul e do Sudoeste — tivessem chegado aos ouvidos dos académicos e outros intelectuais da década de 50, então teriam eles ficado verdadeiramente apreensivos. Chego à conclusão de que a religião pode ser o criado às ordens do liberalismo e do radicalismo assim como do conservadorismo, mas nos anos 50 o rumo dentro e fora dos campos universitários era geralmente conservador.

Dois outros acontecimentos, também fortuitos, deram uma ajuda substancial à causa conservadora que despertava. Refiro-me às ressurreições de Alexis de Tocqueville e de Edmund Burke, ao longo da década. Antes da Segunda Guerra Mundial ambos tinham empaldecido neste país. Em sete anos de educação pré-universitária e universitária melhor do que a média, nem uma só vez ouvi uma referência a Tocqueville e, quanto a Burke, estava limitado a qualquer coisa chamada «escola orgânica». Mas isto alterou-se notoriamente a partir do fim dos anos 40. Em 1945 saiu uma nova edição de *Democracia na América*, por intermédio de Knopf, e a sua atracção foi imediata. Edições e tiragens em brochura deste livro e também de o *Antigo Regime e a Revolução Francesa* eram em legião pelos fins dos anos 50. «Como diz Tocqueville» rivalizava com «como diz Marx» nos clubes das faculdades. Previsivelmente, a esquerda política pretendeu apropriar-se de Tocqueville tendo encontrado, sem dúvida, alguma espécie de criptograma «baconiano», mas a sua característica ligação ao conservadorismo foi, no entanto, inteiramente reconhecida nos anos 50.

A ressurreição de Burke foi menos notável e largamente sentida, talvez, mas foi impressiva. Tornou-se conhecido, principalmente através da obra de Kirk *Conservative Mind*, como o fundador, o Karl Marx do conservadorismo ocidental, e mesmo a sua *Reflections on the Revolution in France*, outrora quase odiada nas comunidades académicas e intelectuais americanas, foi objecto de um considerável número de edições. O projecto a vinte anos pela «University of Chicago Press» das suas *Collec-*

ted Letters começou na década de 50. Um número impressionante de antologias, de brochuras e de comentários eruditos alteraram a sua condição de pessoa apagada, na América.

O neoconservadorismo nasceu nos anos 60. Não pode ser separado da anterior ascensão da Nova Esquerda e da eclosão da Revolução Estudantil dessa década. Irving Kristol, figura central neste processo, descreveu uma vez um neoconservador como um liberal rejeitado pela Revolução. A Nova Esquerda, pelo menos na América, foi basicamente um fenómeno escolar no início e o mesmo aconteceu com o neoconservadorismo. Da perspectiva deste livro, deve imputar-se ao neoconservadorismo uma espécie de astúcia histórica, pois que foi o último de uma sequência, iniciada com *Reflections* de Burke, de relações reactivas entre o conservadorismo e a desordem. Não admira que um considerável número de membros das faculdades anteriormente liberais e sociais-democratas se voltassem para a direita política pelo fim dos anos 60. Afinal, muito da fúria revolucionária nas faculdades dirigia-se, ou parecia dirigir-se na altura, não contra os conservadores ou reaccionários, tais como eram, mas contra os liberais. As revoltas espectaculares em Berkeley, Cornell, Wisconsin, Harvard, Yale, Michigan e noutras grandes universidades foram, quase sem excepção, revoltas contra presidentes liberais e senado e comissões de faculdades previsivelmente liberais. Os bolseiros conservadores — que não eram numerosos e podem simplesmente ter sido ignorados — raramente foram hostilizados pela Nova Esquerda nos campos universitários. As

campanhas mais insistentes e prolongadas da Esquerda eram precedidas por uma longa série de indulgências e concessões de amnistia, de doutrinação e ofertas de protecção. Era como se os estudantes revolucionários, num impulso freudiano de paixão primária, decidissem matar os próprios pais — em muitos aspectos — do seu movimento — os membros da faculdade que, desde o início, os alimentaram e protegeram.

Por meados da década de 60 a Revolução Estudantil estava suficientemente avançada na América, suficientemente destruidora da comunidade académica — incluindo a autoridade sobre os programas e liberdade contra a perseguição nas aulas e nos serviços — para convidar ao início de uma reacção decididamente conservadora. Começaram a aparecer artigos onde as palavras *autoridade, ordem civil, tradição e contrato social* eram notórias.

Assim nasceram os neoconservadores, dos quais se pode dizer que seguiram o exemplo de Burke, deixando que uma revolução fosse a condição que desencadeou a sua doutrina. Foi o socialista Michael Harrington que deu o nome ao neoconservadorismo, mas que não queria nada dele para si próprio. Desde o princípio a figura de proa entre os neoconservadores foi Irving Kristol, que nunca fora um liberal no verdadeiro sentido. Do Trotskismo da juventude passara directamente para uma filosofia política ecléctica, que era no geral mais céptica do que receptiva à modernidade. Com Stephen Spender fundara o jornal *Encounter* em 1955 e produziu grande quantidade de literatura nos anos anteriores à fundação; com Daniel Bell, de *The Public Interest*, em 1956 — o jornal ligado mais de perto

ao neoconservadorismo, embora o *Commentary* sob a direcção de Norman Podhoretz e *Encounter* dirigido por Melvin Laski não devam ser omitidos neste aspecto.

É preciso um certo tacto ao identificar os principais neoconservadores das décadas de 60 e 70, pois que nem todos estavam dispostos a aceitar o rótulo, preferindo em alguns casos continuarem com a identidade política que tinham conhecido durante toda a vida. Mas sem esquecer isto, os nomes de Daniel Patrick Moynihan, Nathan Glazer, Daniel Bell, Seymour Martin Lipset, Samuel Huntington e James Q. Wilson, foram notáveis, entre os neoconservadores frequentemente citados. Mesmo que hoje neguem resolutamente a exactidão da identidade neoconservadora que lhes foi atribuída nessa época, em retrospectiva é como se, graças a alguma mão invisível, os seus escritos e conferências viessem ajudar a causa dos conservadores sempre que era preciso.

Os dois conservadorismos, Novo e Neo, tinham semelhanças importantes de ideias e critérios. Em comum havia uma forte antipatia pela Nova Esquerda e pelo liberalismo do «sistema», o liberalismo dos Galbraiths e Schlesingers, dos Kennedys e McGovern. Houve desde o início em cada conservadorismo um conhecimento sofisticado da verdadeira força do Comunismo soviético no mundo, e uma disposição para contra-atacar. Em ambos existe uma suspeita e desconfiança substanciais do género de centralizações e nacionalizações do estado e da economia que constituíam um elemento principal de muito do liberalismo e da social-democracia. Em contrapartida, encontrámos um novo

interesse pelas restantes virtudes do regionalismo e do provincialismo numa economia cada vez mais nacional e internacional, no Ocidente; existe um interesse comum pelos mecanismos do mercado livre (durante muito tempo um tanto negligenciados por economistas esmagadoramente «keynesianos» em perspectiva) no papel de opinião pública em acontecimentos delicados, comparado com o dos burocratas de orientação racionalista. Em ambos os conjuntos de ideias havia um novo respeito pelo Congresso e pela Justiça, depois de tantos anos de adulação liberal à Casa Branca.

Havia diferenças: maior interesse dos novos conservadores pelos objectivos religiosos e morais; maior simpatia entre os neoconservadores pelos propósitos, se não pela actuação prática, do estado social. Havia e há uma maior evidência dum subconsciente socialista ou social-democrata no neo do que no novo conservador, cujas raízes tinham tendência para serem conservadoras. Todavia, aceites estas diferenças, resta o facto de que, por volta de 1980, o comum das pessoas empregava indiferentemente «neoconservador» ou «conservador».

A vitória de Reagan em 1980 foi largamente saudada como um triunfo dos conservadores e, em considerável medida, foi-o, de facto. Durante um quarto de século fora ele muito conhecido na América como apóstolo dum conservadorismo político e económico total. Se havia também alguns vestígios de populismo — que constantemente aumentaria durante a sua Presidência — isso harmonizava-se bem com a dogmática conservadora, como aconteceu com Margaret Thatcher na Grã-Bretanha.

O triunfo de Reagan, no entanto, foi o triunfo de uma coligação de convicções, algumas das quais tinham, no mínimo, uma relação incómoda com o conservadorismo de qualquer espécie. Foi a maior vitória de uma coligação, desde a de Franklin Roosevelt, em 1932. Jeane Kirkpatrick deu-lhe o nome de Fenómeno Reagan, assemelhando-a à de FDR(*) no seu alcance e multiplicidade de conteúdos. Ninguém na década de 30 chamou à coligação de FDR «Liberal»; nunca, com os estados do Sul desempenhando nela um papel-chave. «Progression» e «New Deal» eram as designações habituais da coligação de FDR.

Foi diferente, desde o início, com a coligação de Reagan. *Conservadora* era a palavra para ela, pelas suas figuras de proa e por toda a sua actuação — sendo a única verdadeira limitação imposta ao uso da palavra o grau de conservadorismo; isto é, «linha dura», «pragmático» e semelhantes. Os critérios destes graus variavam de mês para mês, mas uma vez que uma pessoa fosse classificada, estava classificada para sempre. Até ao fim dos seus dias o rótulo lá ficaria. Reagan era um autêntico conservador na linguagem americana mas, como Presidente, era bastante mais: populista, evangélico, ultra-direitista, etc.; cada um por sua vez e, sem dúvida, calculadamente. Os partidários de Reagan eram na verdade poliglotas. A extrema direita, os veteranos da campanha de Goldwater de 1964, estava interessada numa só coisa — apanhar e conservar o poder; os evangélicos, ansiosos por se afir-

(*) Franklin Delano Roosevelt. (*N. do T.*).

marem legalmente, ou mesmo por emenda constitucional, tinham objectivos morais tais como a proibição do aborto e a abertura das escolas públicas à prática religiosa; os libertários estavam dispostos a suportar os pontos de vista morais e sociais de Reagan, tendo em conta a sua atitude em relação aos impostos; os populistas viam no carisma de Reagan a força motora para atingir uma democracia ainda mais directa; os partidários duma política externa mais agressiva e da organização da defesa; os conservadores da velha guarda que detestavam os grandes orçamentos e as burocracias, e que, por natureza, desconfiavam não só dos populistas, mas também dos entusiastas dos grandes aumentos das despesas militares que ameaçariam o comércio — todos estes foram declarados «conservadores».

Entre todas as aplicações erradas da palavra «conservador» durante os últimos quatro anos, a mais divertida, à luz da história, é certamente a sua atribuição à última categoria atrás referida. Pois que na América, durante o século XX, e incluindo quatro importantes guerras no estrangeiro, os conservadores foram as vozes mais inflexíveis dos orçamentos militares não-inflaccionários e da importância do comércio mundial em vez do nacionalismo americano. Nas duas Guerras Mundiais, na Coreia e no Vietname, os mentores da entrada da América na guerra foram liberais-progressistas tão conhecidos como Woodrow Wilson, Franklin Roosevelt, Harry Truman e John F. Kennedy. Em todos estes quatro acontecimentos, os conservadores, tanto no governo nacional como nas fileiras, eram

largamente hostis à intervenção; eram, na verdade, isolacionistas.

O quadro é mais complexo na história inglesa, e não vou generalizar. Mas é útil lembrar que, nos anos 30, toda a política de apaziguamento inglesa se identificava com os conservadores. Na América as coisas podem estar agora a mudar, mas no passado, infalivelmente, os liberais, os progressistas e os sociais-democratas eram partidários mais seguros de Wilson, de FDR e Kennedy do que os conservadores. Escreveu Irving Kristol que «o conservadorismo nacional, pelo menos no nosso século, tocará os cornetins do patriotismo nas ocasiões devidas, mas está muito menos interessado em política estrangeira do que em economia». Tocqueville fez notar, como uma das fraquezas da democracia — num mundo de forças hostis — a relutância da classe média em abandonar os negócios e os lucros pelos necessários preparativos de guerra.

Os liberais e os sociais-democratas não gostam mais da guerra e da destruição do que os conservadores. Mas gostam de alguns acessórios da guerra em larga escala: as oportunidades criadas para o planeamento da economia central, a aquisição prévia de funções legislativas e outros empreendimentos caros aos corações dos racionalistas políticos ou dos seus simpatizantes. No fundo da alma, o Presidente Reagan não é republicano-conservador mas democrata do «New Deal» e da Segunda Guerra Mundial. Daí a sua preferência notória por citar FDR e Kennedy como nobres precursores da sua actuação, e não Coolidge, Hoover, ou mesmo Eisenhower. A palavra «revolução» salta facilmente da

sua boca a propósito de tudo, desde a reforma fiscal até ao combate aos narcóticos.

A paixão de Reagan por cruzadas morais e militares não é bem conservadora americana. Os conservadores não gostam de governos às suas costas e Reagan disso se faz eco na medida devida, mas faz-se eco com mais entusiasmo da cruzada da Maioria Moral para pôr mais governo às suas costas, isto é, um governo moral e inquisitorial, bem armado de emendas, leis e decretos constitucionais. A Maioria Moral não gosta menos do poder governamental porque gosta mais da moralidade cristã — característica esta que partilha com os clérigos defensores da Revolução em França e na Alemanha, a quem Burke chamou «teólogos políticos» e «políticos teológicos», não gostando, obviamente, de qualquer deles.

Do ponto de vista conservador tradicional, é estúpido usar a família — como os batalhadores evangélicos fazem habitualmente — como justificação para as suas incansáveis campanhas a favor da abolição categórica do aborto, para legalizar pela constituição a imposição das orações «voluntárias» nas escolas públicas, etc. Desde Burke tem sido um preceito conservador e desde Auguste Comte um princípio sociológico, que a maneira mais segura de enfraquecer a família ou qualquer grupo social vital, é o governo assumir, e depois monopolizar, as funções históricas da família.

Assim surge o conflito aberto, e às vezes amargo, entre o conservador e o populista. O populismo, pela sua história e ideologia corrente, é essencialmente uma convicção radical destinada a nivelar os corpos de elite, desde a AT&T até à Universidade

de Harvard. O seu sonho utópico é o pesadelo do conservador: uma sociedade onde todas as limitações constitucionais ao poder directo do povo ou de qualquer maioria transitória foram revogadas, deixando algo de parecido com a mística da Vontade Geral de Rousseau. Na actualidade, os inimigos detestados dos populistas são o Supremo Tribunal e o Banco da Reserva Federal (Federal Reserve Bank).

A extrema direita está menos interessada nas imunidades «burkeanas» em relação ao poder do governo, do que em colocar um máximo de poder governamental nas mãos daqueles em quem pode confiar. É o controlo do poder, não a diminuição do poder, que mais lhes interessa. Assim, quando Reagan foi eleito, os conservadores esperavam uma rápida abolição das «monstruosidades» governamentais como o Ministério da Energia, o Ministério da Educação e as duas Dotações Nacionais das Artes e Humanidades, todos criações da esquerda política. A extrema direita do Fenómeno Reagan via as coisas diferentemente, contudo; via-as como uma oportunidade para reter e gozar o poder. E a extrema direita prevaleceu. E procura também prevalecer na instalação de uma «estratégia industrial nacional», uma estrutura corporativa governamental na qual o sonho conservador da empresa privada livre se extinguiria.

Uma das consequências do Fenómeno Reagan tem sido o aparecimento de uma fascinação compulsiva pela *autenticidade* e pela *inautenticidade*, o que é bem conhecido na história moderna religiosa e revolucionária. Nada era mais importante para os primeiros protestantes do que a sua fé ser

directamente e apenas em Deus, isenta de exteriorizações e divertimentos romano-pagãos, ser autêntica e considerada autêntica pelas outras: isto é, sincera, completa, pura e sem motivações ou ambições ulteriores. A hipocrisia foi durante algum tempo o mais moral dos pecados na teodiceia protestante.

Esta intensidade de fé e a paixão pela autenticidade passaram para a política ligada à religião no século XVII, principalmente entre os puritanos durante a Guerra Civil em Inglaterra. Na altura da Revolução Francesa a política de *la patrie* tinha atingido um fervor religioso já conhecido entre os Jacobinos numa medida sempre crescente. No auge da Revolução, em 1793-4, a paixão pela autenticidade era quase incontrolável entre os revolucionários. A Revolução começou por devorar os seus próprios crentes, mantendo a guilhotina constantemente ocupada com a execução até de altas personalidades como Robespierre pelo crime de «hipocrisia» ou «inautenticidade».

Não há guilhotinas no «Capitol Hill» ou no «Mall» em Washington, mas há castigos para os «inautênticos» e recompensas para os «autênticos». As lutas pela concessão do título mítico de O Mais Genuíno Conservador do Mês cresceram em âmbito e intensidade durante os dois últimos anos. Há suspeitas por toda a parte, tal como entre os Jacobinos. Podem recair de repente em alguém que se supunha «pragmático» em vez de «linha dura»; ou podem atingir um membro da Maioria Moral cuja consciência o impeça de estar inteiramente de acordo com o anátema categórico sobre o aborto; ou podem ser os Congressistas anteriormente jul-

gados seguros que consideram os *déficits* orçamentais mais importantes do que uma defesa militar incomensurável. É impossível saber de antemão.

Se o espelho do conto de fadas existisse na Washington actual valeria a pena criar uma lotaria de estado para as variadas respostas que surgiriam à pergunta: Qual é o mais belo conservador de todos? Poderia ser hoje o indivíduo que exigiu a guerra na América Central; amanhã poderá ser o mais incansável defensor dos hospitais para abortos; no dia seguinte poderá muito bem ser o instigador populista de algum esquema de igualitarismo fiscal. Não podemos ter a certeza. Excepto de uma coisa: nunca será o conservador cuja ascendência política remonta a Goldwater, Taft, Cleveland, até John Adams e Edmund Burke.

Qual é, então, o destino provável do conservador e da sua ideologia, uma vez o Fenómeno Reagan desaparecido? Nenhum dirigente político, nem Ronald Reagan, nem FDR, nem mesmo um Lloyd George ou um Churchill pode manter unida por muito tempo a assembleia poliglota que tem constituído o Fenómeno Reagan desde 1980. A desintegração do Fenómeno — e ela já está a caminho — remeterá cada uma das facções para os seus antigos recursos, para aí engendrarem sem dúvida novas alianças com vista ainda a uma outra coligação vitoriosa sob a égide de ainda um outro político carismático, se for possível encontrá-lo.

O conservadorismo tradicional é uma dessas facções; também ele se encontrará de novo um pouco, embora não inteiramente, na sua antiga posição de aglutinador ocasional, crítico e paciente

dos despojos. Porém, tanto quanto se pode julgar, não será inteiramente a mesma antiga posição. Porque na verdade, o conservadorismo deixou marcas visíveis na areia durante o seu renascimento ao longo de 30 anos, na América. Com a ajuda dos neo-conservadores, deslocou um pouco o espectro político para a direita. As acusações (agora largamente publicitadas) que lhe dirigiram os liberais e os sociais-democratas de ser burocratizante e colectivista-centralizador, deixaram a sua marca. Hoje os liberais são tão rápidos quanto os conservadores em declararem a sua aversão a «atirarem dinheiro» aos problemas sociais e políticos. Muitíssimo importante é o facto de, numa sociedade saturada de novidades, as designações «conservador» e «conservadorismo» para acção e filosofia, respectivamente, estarem firmemente implantadas.

Não devemos esquecer a persistente vantagem dos conservadores no Ocidente: o seu nítido apoio nos símbolos e místicas de *família, comunidade local, paróquia, vizinhança* e grupos de «*auxílio mútuo*» de todos os tipos. A filosofia conservadora nasceu do antagonismo de Burke e outros com os fatais *étatisme* e *individualisme* que tinham ameaçado esmagar, como turqueses, os grupos intermédios tradicionais na ordem social. Destas realidades surgiu, inevitavelmente, uma grande compensação para os valores do regionalismo e da descentralização, do sector privado em geral e de um governo preocupado com as suas responsabilidades constitucionais inerentes, em vez de dúzias e centenas de pretensões sociais e económicas.

A força residual de uma doutrina ou credo patenteia-se às vezes melhor no tributo que lhe é pago,

mesmo que falsa ou hipocritamente, pelos seus adversários. Palavras conservadoras como *família*, *parentesco*, *vizinhança* e *comunidade* têm, de há muito, exercido atracção sobre a elite política ocidental — evidenciada pelo uso frequente destas palavras como eufemismos em referência ao estado e às directrizes. Em 1984, na Convenção Democrática de S. Francisco, o Governador Cuomo usou a palavra «família» umas duas dúzias de vezes; mas não, contudo, referindo-se ao agregado familiar mas a toda a nação americana. «Comunidade» e «comboio de abastecimentos» foram outros tradicionalismos caseiros que o Governador achou por bem usar como folhas de figueira numa praça pública sem árvores. À parte o valor simbólico e mesmo a referência genuína e concreta, as palavras família, parentes, vizinhos e localidade e até região e raça têm um significado histórico universal que não vai ser inteiramente corroído pelos ácidos da modernidade.

É possível que o conservadorismo tradicional seja fortalecido pelo que tem sido cada vez mais saudado como Conservadorismo Social, em larga medida um produto do trabalho dos neoconservadores. Alguns conservadores recuam, sem dúvida, perante a expressão, associando-a a contradições como «socialismo do *laissez-faire*» ou «liberalismo autoritário». Mas o futuro do estado social, impedindo a catástrofe total no mundo, está agora assegurado. No princípio do século Sir William Harcourt sentiu-se obrigado a dizer «agora somos todos socialistas». Podemos dizer mais ou menos o mesmo dos cidadãos do estado social actual; todos nós somos. A fatídica inclusão da classe média e dos seus

valores e aspirações no estado social de que é hoje, de longe, a maior beneficiária, significou que a oposição que lhe foi feita era coisa do passado. A certeza do direito à Segurança Social e aos Cuidados Médicos sem prova de meios materiais, juntamente com subsídios anuais aos lavradores, ao pequeno comércio e ao enorme sistema educacional, a generosidade que agora se estende ao auxílio substancial aos estudantes e a numerosas fianças para corporações gigantescas, a criação de grandes dotações à custa do contribuinte para apoiar as artes, as humanidades, e mais recentemente a filosofia política, tudo isto e muito mais constitui a realidade hoje dominante do estado social. Tristemente, mesmo tragicamente, o epíteto «social» ou «estado social» continua a estar instalado no espírito público como o somatório dos benefícios recebidos pelos pobres e incapazes; pois a verdade é que o dinheiro que vai para estes grupos não é mais do que uma fracção daquilo que a receita pública entrega às classes média e mais alta.

Portanto, ser conhecido como conservador social não afectará muito a realidade corrente nas campanhas políticas. O grande objectivo dos conservadores sociais neste momento é criarem uma genealogia brilhante; daí as mutilações da história, na sua esperança fútil de fazerem de Burke, Disraeli e Bismarck seus antepassados. Fariam melhor em explorar as maneiras de manterem uma identidade separada da dos liberais e neoliberais.

Um núcleo substancial do conservadorismo tradicional continuará a existir tanto em Inglaterra como nos Estados Unidos. Um credo político velho de dois séculos não se extingue facilmente. O Re-

nascimento de 1950-80 será uma luz constante e amiga para os sonhos conservadores. Se aconteceu uma vez, porque não acontecerá de novo? Além de que existe uma necessidade vital de uma política do passado; isto é, uma ideologia política construída à volta do estudo e da evocação do passado. Ainda tem que ser provado que o futurismo é algo mais do que uma retórica fantasista baseada em pressentimentos. Mas o passado, em toda a sua diversidade ilimitada está *lá*. O novo, como nos ensinam a arte e a ciência, alcança-se através de novas combinações do «passado utilizável»; como dizia Eliot, combinações que, quando feitas com extremo acerto, geram novas forças. Não existe necessariamente antagonismo entre a devoção ao passado e a atenção ao presente. Churchill, conforme ele próprio admitiu, amava o passado, não gostava do presente e temia o futuro. Tal como Disraeli e Bismarck, ele esteve bem à altura do presente, para dizer o mínimo.

Os conservadores tradicionais têm e continuarão a ter muito em comum com os socialistas nas democracias. Também os socialistas, embora por diferentes razões, rejeitam o presente e, dum modo interessante, deleitam-se com o passado — quer dizer, com o passado especial formado por Marx e pela sua imagem mental do passado, e com todo aquele que foi preenchido até cerca da Segunda Guerra Mundial, com tanta felicidade, pelos socialistas, na hierarquia intelectual do mundo. Os socialistas têm, como os conservadores tradicionais, um programa completo e auto-suficiente para todas as ocasiões, o que é algo que os liberais — que tendem para viver em circunstâncias ideológicas do mo-

mento — não têm e nunca terão. Houve figuras na Europa do século XIX, cuja utilização peculiar do passado moral, estético, tecnológico e político torna difícil situar como tradicionalistas ou radicais. Proudhon era enfaticamente radical mas considerava a família patriarcal e a autarquia básicas para o seu anarquismo. Dostoievsky era tradicionalista, mas os seus impiedosos ataques à modernidade e ao ocidentalismo na Rússia foram inevitavelmente úteis aos radicais.

Ambos os grupos de tradicionalistas — os conservadores de Burke e os socialistas de Marx — são forçados a viver sob o estado social liberal de que não gostam, embora por diferentes razões, e ambos os conjuntos ideológicos entregar-se-ão, como já fazem há algum tempo, a guerrilhas culturais cujo futuro mais evidente será o uso do passado para atacar o presente.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Dois livros de Russel Kirk dão-nos uma admirável introdução à história e aos textos mais importantes dos conservadores anglo-americanos: *The Conservative Mind* e *The Portable Conservative Reader*. Sobre o conservadorismo alemão, principalmente no século XIX, o capítulo «Conservative Thought» da obra de Karl Mannheim *Essays on Sociology and Social Psychology*, é precioso. Sobre os primeiros conservadores franceses, *History of European Thought in the Nineteenth Century*, de John T. Mertz (o quarto volume) é útil, como o são os capítulos acerca de Bonald, Lamennais, Brunetiere e Bourget da obra de Harold Laski *Authority in Modern State*. O meu próprio livro *Social Group in French Thought* trata dos primeiros conservadores franceses e seus adeptos no respeitante à reforma jurídica e social. *Conservatism Revisited* de Peter Viereck recomenda-se pela sua concisa fusão dos aspectos analítico e histórico. A lista que se segue regista os nomes dos principais conservadores e das obras em que este meu volume largamente se baseia. As obras de Burke e em primeiro lugar *Reflections on the Revolution in France*, mas também os seus discursos sobre os colonos

americanos, a Companhia das Índias Orientais e a Irlanda e ainda — menos conhecido mas muito elucidativo — a obra *Thoughts and Details on Scarcity* são as que mais se aproximam de um trabalho formal sobre economia política.

FRANCESES: Louis de Bonald, *Theorie du Pouvoir e Legislation Primitive*, ambas pertencentes a *Oeuvres Complètes* (existem poucas traduções de Bonald); Joseph de Maistre, *Considerations on France e Generative Principles of Constitutions* (ver a excelente antologia de de Maistre, por Jack Lively); Hugues Felicite de Lamennais, *Essai sur l'Indifference e Paroles du Croyant*; Renée de Chateaubriand, *The Genius of Christianity*; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America, The Old Regime and the French Revolution, e Recollections*; Paul Bourget, *Studies*; Bertrand de Jouvenel, *The Ethics of Redistribution and Power*; Jacques Ellul, *The Political Illusion e The Technological Society*.

INGLESES: Samuel T. Coleridge, *The Constitution of Church and State*; Robert Southey, *Letters from England*; Benjamin Disraeli, *A Vindication of the Constitution e quer Sybil quer Coningsby*, dos seus romances (a bela biografia de Disraeli, por Robert Blake, é a maneira melhor e mais rápida de chegar à filosofia política do visado); Henry Maine, *Popular Government*; T. S. Eliot, *Idea of a Christian Society*; Christopher Dawson, *Religion and the Modern State*; Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*.

AMERICANOS: John Adams, *Defence of Constitutions of Government*; Alexander Hamilton, *The*

Stand (uma reacção nitidamente «burkeana» à Revolução Francesa, entre outras coisas) e *The Federalist*; James Fenimore Cooper, *The American Democrat*; Orestes Brownson: a melhor aproximação ao seu extraordinário espírito é a obra de Russel Kirk *Orestes Brownson: Select Essays*; E. L. Godkin, *Problems of Modern Democracy*; Henry Adams, *The Education of Henry Adams*; Brook Adams, *The Law of Civilization and Decay*; Irving Babbitt, *Democracy and Leadership* e *Rousseau and Romanticism*; Paul Elmer More, ver a sua obra *Shelburne Essays* em diversas passagens; Russell Kirk, *A Program for Conservatives*; William F. Buckley, *Up from Liberalism*; Richard Weaver, *Ideas Have Consequences*; Peter Viereck, *Conservatism Revisited*; Robert Nisbet, *Twilight of Authority* e *Prejudices: A Philosophical Dictionary*; Irving Kristol, *Reflections of a Neoconservative*.

ALEMÃES: Karl Ludwig Haller, *The Restoration of the Social Sciences*; G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*; Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*; Otto von Gierke, *German Law of Associations*; Oswald Spengler, *The Decline of the West*; Eric Voegelin, *Order and History* e *The New Science of Politics*; Wilhelm Röpke, *The Social Crisis of Our Time*.

Datas e Nacionalidades dos Principais Conservadores Referidos no Texto

Adams, John 1735-1826, Americano; Adams, Brooks 1848-1927, Americano; Adams, Henry 1838-1913, Americano; Babbitt, Irving 1865-1933, Ame-

ricano; Balmes, James Luciano 1810-48, Espanhol; Bismarck, Otto von 1815-98, Alemão; Bonald, Louis Gabriel 1754-1840, Francês; Bourget, Paul 1852-1935, Francês; Brunetiere, Ferdinand 1849-1906, Francês; Buckley, William F. Jr. 1925-, Americano; Burckhardt, Jacob Christian 1818-97, Suíço; Burke, Edmond 1729-97, Inglês; Calhoun, John C. 1782-1850, Americano; Chateaubriand, François Auguste 1768-1848, Francês; Coleridge, Samuel Taylor 1772-1834, Inglês; Comte, Auguste 1798-1857, Francês; Dawson, Christopher 1880-1970, Inglês; Disraeli, Benjamin 1804-81, Inglês; Eliot, T. S. 1888-1965, Anglo-Americano; Gierke, Otto von 1844-1921, Alemão; Haller, Karl Ludwig von 1768-1854, Alemão; Hayek, Friedrich von 1899-, Anglo-alemão; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich von 1770-1831, Alemão; Inge, William R. 1860-1954, Inglês; Jouvenel, Bertrand de 1903-, Francês; Kirk, Russel 1918-, Americano; Le Play, Pierre G. Frederic 1806-82, Francês; Maine, Henry 1822-88, Inglês; Maistre, Joseph de 1753-1821, Francês; Mannheim, Karl 1893-1947, Austro-Húngaro; Mencken, Henry L. 1880-1956, Americano; More, Paul E. 1864-1937, Americano; Newman, John Henry 1801-1890, Inglês; Oakeshott, Michael 1901-, Inglês; Ostrogorski, Moisey Y. 1854-1919, Russo; Randolph, John 1773-1833, Americano; Saint-Simon, Claude-Henri 1760-1825, Francês; Santayana, George 1863-1952, Americano; Savigny, Friedrich Karl von 1779-1861, Alemão; Schumpeter, Joseph 1883-1950, Austro-Americano; Southey, Robert 1774-1843, Inglês; Tocqueville, Alexis de 1805-59, Francês; Viereck, Peter 1916-, Americano; Weaver, Richard 1910-63, Americano.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

- Adams, Brooks, 152.
Adams, Henry, 142, 153.
Adams, John, 16.
Agnosticismo, 122.
Alemanha, 83, 134, 138, 150
 Autoridade, 69-70;
 Tradicionalismo, 16, 18, 46.
América, 108, 123
 Colonos, 20, 53, 65, 120;
 Conservadorismo, 16, 67-69, 155-159, 166-174;
 Constituição, 54, 84;
 Neoconservadorismo, 163-166;
 Revolução, 21, 22, 84, 98, 157.
Ancien Régime, 43, 96.
Ancient Law (Maine), 46.
Anglicanismo, 37, 115, 124.
Animal Farm (Orwell), 95.
Annual Register (Burke), 69.
Antigo Regime e a Revolução Francesa (Tocqueville), 23, 137, 162.
Antropologia, 129, 133.
Arendt, Hannah, 81, 83.
Aristocracia, 40
 francesa, 85, 135, 137;
 inglesa, 19, 32, 93.
Arnold, Matthew, 37, 145, 154.
Aron, Raymond, 160.
Assembleia Nacional / Convenção, 28.
Ateísmo, 122.
Attlee, Clement, 41, 105.
Aufklärung, 16, 128.
Austin, John, 52, 133.
Autoridade, 38, 45, 149
 Teoria Conservadora, 65-78;
 Democracia e, 78-83.
Autonomia, 65-72.

B

- Babbitt, Irving, 64, 113, 123, 152, 158.
Bagehot, W., 131.
Balmes, J. L., 16.
Balzac, Honoré de, 112.
Barker (tradutor de Gierke), 141.

- Barrés, M., 71.
 Beaverbrook, Lord, 11-12.
 Bell, Daniel, 154, 164, 165.
 Bentham, Jeremy, 34, 37, 38, 39, 47, 52, 77-78, 132-133.
ver também utilitarismo.
 Bevin, E., 105.
 Bismarck, Otto von, 104, 141, 176.
 Blake, Robert, 31, 102-103, 122.
 Bonald, L. G., 15, 16, 111, 131, 132, 141.
 Acerca da autoridade, 66-70, 77, 145, 149;
 O passado, 40, 42, 66, 69-70;
 Poder, 69-70, 85;
 Religião, 115, 116, 120.
 Boorstin, Daniel, 160.
 Boswell, James, 19.
 Bourget, Paul, 53, 71, 112, 141, 154.
 Brooks, Cleanth, 160.
 Brunetiere, F., 53, 112, 141, 145, 146, 154.
 Bryan, W. J., 158.
 Buckley, W. F., 160.
 Burckhardt, J. C., 77, 82, 137-138, 150.
 Burocracia, 38, 64, 72, 79, 140, 166.
 Burke, Edmund, 34, 52, 141
 Acerca da autoridade, 65-68, 76-77;
 Conservadorismo, 162, 170, 176, 178;
 Democracia, 79;
 História (papel), 48-49, 55;
 Igualdade, 84-86, 88, 90;
 Passado, 39-42, 133;
 Preconceito, 57-59, 143;
 Propriedade, 100-102, 107-108;
 Religião, 115-125, 170;
 Revolução Francesa, 15-26, 39, 128, 135-138.
 Burnham, James, 160.
- C
- Câmara dos Lordes, 55, 73, 105.
 Capitais, 55.
 Capitalismo, 110-114, 138.
Capitalismo, Socialismo e Democracia (Shumpeter), 109, 138.
 Carlyle, T., 30-31, 92-93, 142.
 Catolicismo, 33, 51, 115, 120-121.
 Centralização, 42, 77, 81, 106, 165.
 Chadwick, Sir Edwin, 38.
 Chateaubriand, F. A., 16, 42, 112, 115, 116, 120.
 Chesterton, G. K., 60, 123.
 Churchill, Randolph, 103, 104, 105.
 Churchill, Sir Winston, 41, 80-81, 103, 173, 177.
 Cidades, 17, 55, 111.
Civilização do Renascimento em Itália, A (Burckhardt), 137, 150

- Classes Sociais, 32-33, 50, 94, 130, 131.
- Coleridge, S. T., 16, 31, 37, 66, 110, 115, 116, 145, 150, 154.
- Collected Letters* (Burke), 162-163.
- Colonialismo, 20, 54, 65, 84, 98-99.
- Comércio, 32, 110, 150.
- Comissão de Auxílio Universitário, 72.
- Comissão para a Segurança Pública, 28.
- Commentary* (Jornal), 165.
- Comte, Augusto, 52, 130, 131, 147, 170.
- Comuna de Paris, 138.
- Comunidade, 16, 66, 69-70, 83, 84-86, 175.
- Comunismo, 92, 165.
- Conceito de Contrato, 26, 48, 51, 131, 133.
- Condorcet, Marquês de, 50.
- Conhecimento, tipos de, 61-63.
- Coningsby* (Disraeli), 90.
- Conservadorismo:
Americano, 155-178;
Bem-estar, 102-104, 176-177;
Como ideologia política, 12-13;
Democracia e, 79-81;
Direitos e, 45-47;
Fontes, 15-43;
Impacte e influência, 127-154;
Inglês, 15-19, 155, 158;
Liberdade/Igualdade no, 83-95;
- Neoconservadorismo, 163-165;
- Novo conservadorismo, 165-166;
- Passado (papel), 40-41, 48-54;
- Perspectivas, 155-178;
- Preconceito, 57-59;
- Propriedade e, 95-98, 106-111;
- Religião e, 115-125;
- Teoria da autoridade, 65-79.
- Conservatism Revisited* (Viereck), 159.
- Conservative Mind, The* (Kirk), 159, 162.
- Constituições, 53-54, 73-74.
- Contra-Revolução, 29, 40-41, 70.
- Contrato Social* (Rousseau), 119.
- Coolidge, John Calvin, 157, 169.
- Cooperativas, 46, 139.
- Coulanges, Fustel de, 46, 141.
- Cultura, 128-130, 142-146, 152-154, 157-158.
- Cuomo, Governador, 175.

D

- Darwin, Charles, 145, 147.
- Dawson, Christopher, 81, 88, 89, 160.
- Decadência do Ocidente, A* (Spengler), 152.
- Defesa (gastos), 168.

- Demant, V. E., 12.
 Democracia, 42, 46, 72, 73, 79-80, 107.
Democracia na América, A (Tocqueville), 94-95, 99, 154.
Democracy in America (Knopf), 162.
Democracy and Liberty (Lecky), 108.
 Despotismo, 63, 76, 85.
Development of Christian Doctrine (Newman), 51.
 Diderot, 17, 60, 132.
 Direitos, 16, 70.
 Corporativos, 71;
 De grupo, 70;
 De propriedade, 27-28;
 Individuais, 45-46, 66, 84, 96;
 Naturais, 16, 47, 96.
 Disraeli, B., 34, 35, 37, 38, 52, 60, 71, 101-102, 104, 111, 176.
 Sobre o passado, 66, 106-107;
 Religião, 116, 118, 122.
 Dissidentes, 36, 116-118, 124
 Donoso y Cortes, 16.
 Dostoievsky, F. M., 54, 178.
 Drucker, Peter, 83.
 Duguit, L., 141.
 Durkheim, E., 132, 134, 141.
- E**
- Eisenhower, Dwight, D., 157.
 Eleições na América, 73.
 Eliot, T. S., 88-89, 92, 124.
 Tradicionalismo, 53, 57, 144, 154, 158.
 Elites, 59, 133-136, 175.
 Ellul, Jacques, 160.
Encounter (jornal), 164.
End of Economic Man, The (Drucker), 83.
Ensaio sobre a Indiferença (Lamennais), 120.
 Erastianismo, 124.
 Erskine, Dr., 117.
 Espanha, 16
 «Espírito de Inovação», 48, 53.
 Estado, *ver* governo.
 Estaline, José, 105.
Ética da Redistribuição (Jouvenel), 94.
Europa (Revolução Industrial na), 30-35
 ver também por países.
 Evangélicos, 25, 167-168.
 Evolução social, 56, 145.
 Extrema Direita (E. U. A.), 167, 171.
- F**
- Faguet, Emile, 40.
 Família, 27, 132, 170, 175.
 Autoridade, 46, 66, 70;
 Patriarcal, 16, 46, 178;
 Propriedade, 91-92, 95.
 Fascismo, 83, 89, 138.
 «Felicific Calculus», 38, 78.
 Fellner, W., 160.
 Ferguson, 50.
 Feudalismo, 15.
 Figgis, 46, 141.

Filosofia do Direito (Hegel)
70.

Flaubert, G., 112.

Fox, Charles, 20.

França:

Aristocracia, 26, 86;

Autoridade em, 46, 69;

Conservadorismo, 16, 46,
145-146, 160;

Revolução, 15-30, 39, 42,
45, 57, 84-86, 96, 135,
172.

Freudismo, 59, 123, 164.

Friedman, Milton, 160.

Fuller, J. F. C., 81.

Fundação Ford, 161.

Futurismo, 41.

G

Gaulle, Charles de, 11.

Gemeinschaft, 133, 134.

Genius of American Politics,
The (Boorstin), 160.

Gesellschaft, 133.

Gierke, Otto von, 46, 66,
133, 141.

Glazer, Nathan, 165.

Gnosticismo, 59.

God and Man at Yale
(Buckley), 160.

Goldwater, Barry, 115, 157,
167, 173.

Governo, 132

Autoridade, 65, 68-71;

Democracia e, 71-74;

Direito e, 45-47, 69-70;

Igreja e, 119-120;

Indirecto (E. U. A.), 73;

Poderes, 68-71, 73, 116.

Graham, Billy, 161.

Grammar of Assent (New-
man), 60.

Grenville, Lord, 65.

Guerra, 80-81, 169.

H

Haberler, G., 160.

Halévy, E., 93.

Haller, K. L. von, 16, 42, 51,
70, 115.

Hallowell, John, 160.

Hamilton, Alexander, 16,
74-75.

Harcourt, Sir William, 175.

Harrington, Michael, 164.

Hastings, Lord, 65, 118.

Hayek, Friedrich von, 91,
160.

Hedonismo, 38, 88.

Hegel, G. W. F., 16, 42, 66,
70, 87, 115, 132, 145, 147.

Helvécio, C. A., 50.

Henrique VIII, 97.

Himmelfarb, G., 160.

História:

Cíclica, 149;

Natural, 49-50;

Papel da, 41-42, 48-57, 66-
-67.

Ver também feudalismo,
tradicionalismo.

Hobbes, Thomas, 16, 48.

Hoover, Herbert, 157, 169.

Humanismo, 58, 78.

Hamanitarismo, 127.

Hume, David, 50, 51.

Huntington, Samuel, 165.

Hutton, James, 50.
Huxley, T. H., 145.

I

Idade Média, 66-67, 72.
Idea of a Christian Society
(Eliot), 124.
Ideas Have Consequences
(Weaver), 159.
Igreja, 16, 17, 46, 138.
ver também Religião.
Igualdade, Liberdade e, 83-
-95.
Igualitarismo, 82, 93.
Iluminismo, 16-17, 37, 48,
49, 57, 59-60, 66, 143, 148.
Imperialismo, 64, 79.
Índia, 20, 21, 65, 118, 133,
134.
Individualismo, 16, 24, 89
Lei natural, 16, 78, 95, 96,
127, 129;
Estatuto e, 112, 175-176.
Industrialismo, 153.
Inge, W. A., 146, 147.
Ingersoll, Robert, 122.
Inglaterra:
Aristocracia, 20, 93;
Conservadorismo, 15 - 20,
155, 156;
Guerra Civil, 23, 36, 53,
172;
Religião, 36-37, 115-116,
122, 124;
Revolução Industrial, 30-
-35.
Instituição Hoover, 161.

Instituto da Empresa Ame-
ricana, 161.
Intelectuais, 131, 135.
Intercollegiate Review, The
(jornal), 161.
Irlanda, 20, 65.
Is Life Worth Living? (Mal-
lock), 149.

J

Jacobinos, 42
Ataque de Burke, 18, 21,
26, 29, 84, 96;
Filosofias, 53, 86, 96, 111;
Religião de, 24-27, 36, 115,
119, 172.
James, William, 61.
Johnson, Samuel, 19.
Jouvenel, Bertrand de, 94,
160.
«Jovem Inglaterra», 102-103.
Judaísmo, 90-91.

K

Kennedy, John F., 168, 169.
Kenner, Hugh, 160.
Keynes, John Maynard, 72.
Kierkegaard, 82.
Kirk, R., 88, 113, 159, 162.
Kirkpatrick, Jeane, 167.
Knopf, 162.
Kristol, Irving, 164, 169.
Kropotkin, Príncipe Pedro,
86, 140.

L

- Laissez-faire*, 69, 99, 100, 157, 175.
 Lamartine, Alphonse de, 100.
 Lamennais, H. F. de, 112, 120, 139, 140, 141.
 Landon, 157.
 Laski, H., 46, 141.
 Lasky, Melvin, 165.
 Le Play, P. G. F., 132, 146.
 Lea, H. C., 141.
Leadership and Democracy (Babitt), 64.
 Leavis, F. R., 154.
 Lecky, W. E. H., 108.
 Lei natural, 97, 130.
 Leis, 93, 131
 Primogenitura e morgadio, 27, 91, 98.
 Lénine/Leninismo, 25, 85.
Letters from England (Southey), 111.
 Liberalismo, 47, 86.
 Liberdade, 66-67, 74
 Igualdade e, 83-95.
 Lincoln, Abraham, 12.
 Lipset, S. M., 165.
 Literatura, 17-18, 127, 142-145, 157-158.
Literature Considered in Its Relation to Social Institutions (Staël), 144.
Literature of Politics, The (Eliot), 12.
 Lloyd George, David, 105, 173.
 Locke, John, 16, 48.

Lord Acton (Himmelfarb), 160.

M

- Macaulay, T. B., 147.
 Magna Carta, 74.
 Maine, Sir Henry, 46, 52, 133.
 Maioria Moral, 124, 170, 172.
 Maistre, Joseph de, 15, 16, 42-4, 141, 149
 Sobre o Poder, 70, 76, 85;
 Religião, 115, 116, 120;
 Tradicionalismo, 49, 54-55
 131.
 Maitland, F. W., 46, 141.
 Mallock, W. H., 149.
 Manners, Lord, 102.
 Mannheim, Karl, 49, 148.
 Marx, Karl, 25, 131, 139, 140, 147.
 Marxismo, 123.
 Massacre de Ludlow (Colorado), 96.
 Maurras, Charles, 113.
 Mencken, H. L., 122, 158-159.
 Metodismo, 35.
 Mill, J. S., 47, 86, 100, 139.
 Mises, Ludwig von, 160.
Modern Age (jornal), 161.
 Modernidade, 31, 40, 42, 66, 134, 152-153, 178.
 Monarquia, 19, 26, 79, 85.
Moral Foundations of Democracy, The (Hallowell), 160.
 Moralidade, Religião e, 37, 115-125.

More, Paul Elmer, 95, 123, 158.

Morley, John, 42, 56.

Morris, William, 142.

Movimento Feminista, 87.

Moynihan, Daniel P., 165.

Muggeridge, Malcolm, 160.

Mussolini, Benito, 89.

Myrdal, Gunnar, 128.

N

Nacionalismo, 47, 123, 168.

Nacionalização, 165.

Namier, L. B., 106.

Napoleão, 120.

National Review (Buckley), 160.

Natural Right and History (Straus), 160.

Nazismo, 138.

Neoconservadorismo, 163-166.

New Deal, 122, 167, 169.

New Science of Politics, The (Voegelin), 160.

Newman, J. H., 37, 51, 60, 71, 77, 103-104, 116, 154.

Niebuhr, H. R., 161.

Nietzsche, F., 82, 138.

Niilismo, 21.

Nineteen Eighty Four (1984) (Orwell), 28.

Nisbet, Robert, 160.

Nock, A. J., 122.

North, Lord Frederick, 65.

Nova Esquerda (E. U. A.), 163.

Novo conservadorismo, 165-166.

O

Oakeshott, M., 49, 62, 124, 160.

Orçamento Militar, 168-169.

Origins of Totalitarianism, The (Arendt), 83.

Ortega y Gasset, J., 81, 82.

Orwell, George, 28.

Ostrogorski, Moisey Y., 32, 33.

P

Paine, Tom, 24, 135.

Palmer, Robert, 29.

Partido Democrático, 156.

Partido Republicano, 115, 156.

Partido Whig, 15, 19, 40, 120.

Passado, *ver* história.

Past and Present (Carlyle) 30-31.

Paul-Boncour, 141.

Peel, Sir Robert, 19, 102.

Philosophes, 17, 27, 49, 58, 63, 78, 128, 131, 135, 138, 148.

Pitt, William, 68.

Planck, Max, 56.

Pluralismo, 70, 78, 86, 141. Liberal, 46-47.

Poder, 85

Governo, 75-79, 81.

ver também autoridade.

Podhoretz, Norman, 165.

Poor Law, 33.

Populismo, 72, 157, 166, 167, 168.

Preconceito, Razão e, 57-59, 65, 143.
 Price, Richard, 24, 135.
 Priestley, Joseph, 116.
 «Princípio Panóptico», 38, 78.
 Princípio de coordenação (autoridade), 71.
 Princípio de delegação (autoridade), 71.
 Princípio de participação (autoridade), 71.
 Princípio de subordinação (autoridade), 71.
 Progressismo, 131, 132, 134, 151.
ver também modernidade
 Progresso Social / Estruturas, 130.
 Protestantismo, 171.
 Proudhon, P. J., 86, 140.
Public Interest, The (jornal), 164.
 Pufendorf, Samuel von, 48.
 Pugin, A. W. N., 142.
 Puritanismo, 36.

Q

«Quarto Partido», 103.
Quest for Community (Nisbet), 160.

R

Racionalismo, 17, 18, 49, 51, 78.
 Preconceito e, 57-64.
 Racionalismo Político, 63.

Randolph, John, 16.
 Ranke, Leopold von, 52.
 Rashdall, 141.
 Reagan, Ronald, 155, 157, 166, 167, 168, 169, 170.
 Realismo, 128.
Recollections (Tocqueville) 94, 99, 137.
Reflections on the Revolution in France (Burke), 15-25, 48, 52, 57, 65, 69, 76, 96, 110, 115, 148, 162.
 Regnery, Henry, 161.
 Religião, 32-33, 51, 115, 161
 Autenticidade, 171-172;
 Autoridade, 66, 67, 70;
 Igreja (papéis), 16, 17, 46, 138.
 Moralidade e, 115-125;
 Revolução Francesa, 22, 23, 28;
ver também:
 Anglicanismo;
 Catolicismo;
 Dissidentes;
 Protestantismo;
 Puritanismo;
 Wesleyanismo.
 Renascimento, 45, 59, 77, 142, 177.
 Reserva Federal, 72, 171.
Revolta das Massas (Ortega y Gasset), 82.
 Revolução Bolchevista, 25, 138.
 Revolução Industrial 30-35.
Road to Serfdom (Hayek), 159.
 Robespierre, M., 24, 26, 29, 38, 172.

Rockfeller, J. D., 96.
 Rockfeller, Nelson, 115.
 Romantismo, 34.
 Roosevelt, Franklin, 122, 158,
 167, 168.
 Röpke, Wilhelm, 160.
 Rousseau, Jean-Jacques, 16,
 18, 25, 26
 Conceito de contrato, 48-
 -50, 85, 118;
 Vontade Geral, 59, 171.
 Ruskin, John, 142, 154.
 Russell, Bertrand, 154.
 Rússia, 30.

S

Saint-Just, Antoine, 24, 26.
 Saint-Simon, Claude-Henri,
 52, 131, 149.
 Santayana, G., 158.
 Saint-Beuve, Charles, 132.
 Savigny, F. K. von, 16, 49,
 132.
 Schopenhauer, A., 150.
 Schumpeter, Joseph, 109,
 138, 139.
 Scott, Walter, 34, 142.
 Secularismo, 112.
 Senior, Nassau, 100.
 Sheen, Bishop, 161.
 Simmel, 134.
 Sindicalismo, 46, 86.
 Smith, Adam, 50, 68-69, 110.
 Smythe, George, 102.
 Soberania política, 133.
 Social-democracia, 109, 112,
 127, 153, 158, 166.
 Socialismo, 45, 46, 110, 112,
 127, 139, 140, 158.

Marxista, 47, 111, 178.
 Sociedade (tipos e papéis),
 127-128, 130.
 Sociedade de Massas, 62, 63,
 67, 81.
 Sociedade Orgânica, 133-134
 142.
 Sociologia, 130, 132.
 Southey, R., 16, 31, 111, 116.
 Spencer, Herbert, 131, 147.
 Spender, Stephen, 164.
 Spengler, Oswald, 151, 154.
 Staël, Madame de, 143, 144.
 Stark, Freya, 160.
 Stewart, Dugald, 50.
 Straus, Leo, 160.
 Supremo Tribunal, 171.

T

Taft, Robert, 157.
 Taft, William Howard, 157.
 Taine, H. A., 138.
Teoria do Poder (Bonald),
 69, 120.
 Thatcher, Margaret, 155,
 166.
Theory of Moral Sentiments
 (Smith), 69.
Theory of the Political and
Social Sciences (Haller),
 70.
 Thompson, James, 52
Thoughts and Details on
Scarcity (Burke), 68, 69,
 100.
 Tillich, Paul, 161.
 Tocqueville, A. de, 47, 85,
 121, 137, 139
 sobre democracia, 71,

75, 78, 86, 87, 99,
162;
Revolução Francesa, 15,
22-23, 25, 150.
Toennies, 132, 133, 134.
Totalitarismo, 41, 83, 105.
Tradição (papel da), 48-57.
Tradicionalismo, 15-20, 131,
134.
Tribunais, 72, 171.
Trilling, Lionel, 136, 159.
Trotsky, Leon, 25.
Truman, Harry, 168.

U

União Soviética, 93, 105.
Universidades (E. U. A.),
158, 161.
Utilitarismo, 42, 52, 77, 127,
130, 133.

V

Vico, 58.
Vida, Propriedade e (Valo-
res), 95-115.

Viereck, Peter, 159.
Vinogradov, 46, 141.
Voegelin, E., 49, 59, 160.
Vogué, 53.
Voltaire, 17, 60, 132.

W

Wealth of Nations (Smith),
50, 68.
Weaver, Richard, 114, 159.
Weber, Max, 132, 134, 138.
Wellington, Duque de, 104.
Wesley, Charles, 37.
Wesley, John, 35, 36, 37,
116, 124.
Wesleyanismo, 35-37, 116,
124.
Who's to Blame (Newman),
104.
Wilson, J. Q., 165.
Wilson, Woodrow, 158, 168.

Z

Zeitgeist, 143.