

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS ANGLÍSTICOS



Liberalismo e os Preceitos da Ética Cosmopolita em Isaiah Berlin

Elisabete do Rosário Mendes Silva

DOUTORAMENTO EM ESTUDOS DE LITERATURA E DE CULTURA
(Especialidade em Estudos Ingleses)

Tese orientada pelo Professor Doutor Júlio Carlos Viana Ferreira

2011

RESUMO

Isaiah Berlin, considerado um dos grandes nomes da História das Ideias do séc. XX, destacou-se entre os seus pares pela teoria dos dois conceitos da liberdade – a liberdade positiva e a liberdade negativa – e pelas ideias inovadoras do seu pluralismo de valores que veio conferir novo fôlego ao liberalismo. O liberalismo de Berlin questionou alguns preceitos liberais como a universalidade de valores que considerou incomensuráveis e incompatíveis.

No presente estudo pretendemos contextualizar Berlin no espaço e no tempo de modo a analisar e compreender a relevância do seu liberalismo e pluralismo de valores. Reflectiremos e analisaremos como os acontecimentos do seu tempo o influenciaram na escrita e na vida. Além disso, destacaremos a influência das três culturas – a judia, a russa e a inglesa – que o marcaram determinantemente na forma de ver e de se relacionar com o mundo.

Um dos desafios deste estudo consiste em mostrar que Isaiah Berlin, para além de se assumir como um pluralista, liberal e humanista, se guiou igualmente por valores morais cosmopolitas no sentido em que acreditava no valor do ser humano enquanto indivíduo e no respeito da dignidade e decência humanas.

Apesar de considerar o cosmopolitismo vazio de lealdade e de ideias, além de constituir a privação dos seres humanos do sentimento de pertença, Berlin, a nosso ver, demonstrou atitudes cosmopolitas na forma de estar e interagir com os outros, pelo menos dentro de uma concepção de cosmopolitismo moral e de cosmopolitismo enraizado. O reconhecimento de valores éticos universais ou quase universais comuns ao ser humano, ainda que incompatíveis e incomensuráveis, sustenta a sua teoria do pluralismo de valores na compreensão cosmopolita de outras culturas.

Palavras-chave: Liberalismo, pluralismo de valores, nacionalismo, cosmopolitismo

ABSTRACT

Isaiah Berlin, considered one of the great names in the field of the History of Ideas, became popular for his theory on the two concepts of liberty – positive liberty and negative liberty – and for his innovative ideas on value pluralism which gave new impulse to liberalism. Berlin's liberalism questioned some liberal principles such as the universality of values which he considered incommensurable and incompatible.

The present study aims at contextualising Berlin in space and time so that we can analyse and understand how his liberalism and value pluralism became relevant. A reflection and analysis will be made on how the political, social and cultural events of his time influenced his life and his writing. In addition, this work focuses on the influence of the three cultures – Jewish, Russian and English – that shaped his identity and remained crucial in the way he saw and connected with the world around him.

One of the most challenging objectives of this study is to demonstrate that Berlin, besides seeing himself as a pluralist, liberal and humanist, was also guided by cosmopolitan moral values, as he believed in the human being as an individual worthy of dignity and decency. Even though he loathed the political implications of cosmopolitanism since it represented the absence of roots, he made evident some cosmopolitan attitudes towards life and the others around him, grounded on some principles of moral and rooted cosmopolitanism. The recognition of universal or quasi-universal moral values shared by every human being, even if incompatible and incommensurable, upholds his value-pluralism once it is based on the cosmopolitan understanding of other cultures.

Keywords: liberalism, value pluralism, nationalism, cosmopolitanism

AGRADECIMENTOS

A elaboração desta tese contou com a colaboração, directa ou indirecta, de pessoas a quem expresso aqui os meus sinceros agradecimentos:

Ao Professor Júlio Carlos Viana Ferreira pela sua orientação rigorosa, minuciosa, mas extremamente humana. Sem os seus aconselhamentos, o seu rigor e a sua exigência, o resultado final deste trabalho não teria sido possível. Agradeço-lhe a total disponibilidade que sempre demonstrou, quer na troca de *emails* e de telefonemas, quer em reuniões, no sentido de esclarecer as minhas dúvidas e acalmar as minhas ansiedades. Com a sua orientação, cheguei ao cume da montanha.

À Professora Adelaide Meiras Serras por me ter despertado desde cedo, na licenciatura, o interesse pela Cultura Inglesa e por me ter dado a conhecer Berlin num seminário de Mestrado, através do magnífico ensaio ‘The Pursuit of the Ideal’.

À Professora Hermione Lee, Presidente do Wolfson College, pela sua acolhedora recepção aquando da celebração do centenário de Berlin, no Wolfson College, Oxford.

Ao Henry Hardy pelos comentários valiosos e pelo reforço positivo relativamente ao tema da tese.

Ao João Pereira Coutinho pela amável disponibilidade em facultar a sua tese de doutoramento.

Ao Professor João Carlos Espada pela conversa interessante e esclarecedora sobre as suas impressões de Isaiah Berlin.

A todos os meus colegas do Grupo de Investigação N.º 2 do Centro de Estudos Anglísticos da Universidade de Lisboa pelo apoio constante e palavras de incentivo.

Ao Centro de Estudos Anglísticos da Universidade de Lisboa por ter financiado as despesas na deslocação a congressos e a tempo de investigação em Inglaterra.

À Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e ao Instituto Politécnico de Bragança por me terem facultado uma bolsa de doutoramento no âmbito do programa PROTEC.

À minha família pelo incansável apoio e estímulo. Ao meu marido, Fernando, pela paciência e compreensão demonstradas durante os inúmeros fins-de-semana e feriados ao longo de 4 anos.

ÍNDICE GERAL

| | |
|--|-----|
| RESUMO | iii |
| ABSTRACT | v |
| AGRADECIMENTOS | vii |
| ABREVIATURAS | xi |
| INTRODUÇÃO | 1 |
| CAPÍTULO UM: O SÉCULO DE ISAIAH BERLIN | 15 |
| 1.1. Introdução | 17 |
| 1.2. A sociedade e a economia britânicas no período após a Segunda Guerra Mundial | 25 |
| 1.2.1. Imigração, racismo e multiculturalismo na Grã-Bretanha | 39 |
| 1.2.2. A contra-cultura: a criação de uma cultura pós-imperial | 51 |
| 1.3. A Guerra Fria | 56 |
| CAPÍTULO DOIS: ISAIAH BERLIN: O HOMEM, O PENSADOR POLÍTICO E O INTELLECTUAL | 64 |
| 2.1. Vida e Obra | 66 |
| 2.2. O ambiente intelectual britânico | 90 |
| 2.3. Isaiah Berlin e os críticos | 100 |
| CAPÍTULO TRÊS: O PENSAMENTO POLÍTICO DE ISAIAH BERLIN NO ÂMBITO DA TRADIÇÃO LIBERAL | 134 |
| 3.1. O pensamento liberal: o desenvolvimento histórico | 136 |
| 3.2. Valores e práticas liberais no séc. XIX | 163 |

| | |
|---|-----|
| 3.3. O liberalismo no séc. XX: do liberalismo social ao liberalismo perfeccionista | 176 |
| 3.3.1. Liberalismo e nacionalismo | 178 |
| 3.3.2. O Liberalismo no séc. XX | 186 |
| 3.4. O liberalismo de Berlin | 198 |
| 3.4.1. A teoria do pluralismo de valores | 209 |
| 3.4.2. A relação do pluralismo de valores com o liberalismo | 211 |
| 3.4.3. Dois tipos de liberdade: a liberdade negativa e a liberdade positiva | 216 |
| CAPÍTULO QUATRO: OS PRECEITOS DA ÉTICA COSMOPOLITA EM ISAIAH BERLIN | 226 |
| 4.1. O projecto do cosmopolitismo: premissas e concepções | 228 |
| 4.1.1. Do ‘kosmou politês’ grego ao ‘ius cosmopoliticum’ de Kant | 237 |
| 4.1.2. Liberalismo e cosmopolitismo | 247 |
| 4.1.3. A ideia de justiça distributiva global e de cosmopolitismo moral | 251 |
| 4.1.4. O cosmopolitismo enraizado | 255 |
| 4.2. Isaiah Berlin e o desafio do cosmopolitismo | 264 |
| 4.2.1. O cosmopolitismo moral em Isaiah Berlin | 266 |
| 4.2.2. O judeu anglófilo e a ideia de Inglaterra | 280 |
| CONCLUSÃO | 294 |
| BIBLIOGRAFIA | 306 |
| ÍNDICE REMISSIVO DE NOMES | 342 |

ABREVIATURAS

| | |
|-------------|---|
| <i>TCL</i> | <i>Two Concepts of Liberty</i> |
| <i>POI</i> | <i>The Power of Ideas</i> |
| <i>CTH</i> | <i>The Crooked Timber of Humanity</i> |
| <i>AC</i> | <i>Against the Current</i> |
| <i>TLS</i> | <i>Times Literary Supplement</i> |
| <i>LRB</i> | <i>London Review of Books</i> |
| <i>NYRB</i> | <i>New York Review of Books</i> |
| <i>NDHI</i> | <i>New Dictionary of the History of Ideas</i> |

There was the great Isaiah Berlin, a Portuguese Jew by the look of him, Oxford's leading light, a communist, I think, a fire-eater.

(Virginia Woolf, 1979: 255)

INTRODUÇÃO

As duas guerras mundiais, o Império europeu, a consequente descolonização e o fenómeno da globalização alteraram radicalmente o mundo, implicando transformações sociais, culturais e políticas profundas durante todo o séc. XX. Acalentado por novas esperanças, grandes expectativas e sonhos de paz e de abundância, o fim da Segunda Guerra trouxe, negativamente, desconfianças políticas culminando em defesas e temores nacionalistas evidentes no período da Guerra Fria. O nacionalismo visto em 1815 como um princípio de legitimidade política foi adulterado no séc. XX em territórios que no séc. XIX pareciam como relativamente inofensivos, a Alemanha e a Itália. O sistema de Estados definido em Versailles, em nome do princípio da autodeterminação, revelou-se igualmente fraco e frágil.

Aquilo que conquistámos, a mobilidade e liberdade individuais, o direito à opinião pessoal, surge constantemente ameaçado pelo ressurgimento dos nacionalismos do tipo étnico, pelo crescente ódio do “Outro”. O florescimento dos Estados-nações desde a Segunda Guerra Mundial, o papel revigorado dos nacionalismos desde a dissolução das fronteiras entre a Europa Ocidental e a Europa de Leste e a queda da ex-União Soviética levaram governos e cidadãos a reconsiderar o significado da nacionalidade, conduzindo a uma concepção de nação mais multicultural e mais inclusiva. O processo da descolonização criou igualmente um problema identitário para as novas populações que emigraram para as metrópoles à procura de melhores condições de vida, principalmente nas décadas de 50, 60 e 70 do séc. XX. Tal fenómeno obrigou a renovados esforços teóricos na tentativa de compreender e interpretar as implicações sociais, culturais e políticas resultantes de um novo *statu quo* que se delineava na Europa. O multiculturalismo e o cosmopolitismo surgem como teorias que tentam analisar e defender modos de vida e modelos de sociedade distintos. De acordo com alguns autores (Appiah, 2006; Walzer, 2004; Benhabib, 2004; Nussbaum, 2005) a solução para estes problemas residirá no ideal da cooperação internacional, no cosmopolitismo que extravasa as fronteiras do patriotismo e do nacionalismo.

Será neste contexto histórico e ideológico que nos propomos situar para estudarmos um dos grandes nomes da História das ideias: Isaiah Berlin (1909-1997). A figura de Berlin é de algum modo incontornável no contexto intelectual ocidental, ainda que sem um grande acervo de bibliografia passiva se comparada com outros grandes pensadores do século XX. Não obstante essa escassez bibliográfica, Berlin tem cada vez mais adeptos, ganhando especial notoriedade após a sua morte, momento a partir do

qual se publicaram novos estudos académicos e surgiram novas reedições dos seus escritos.

Na comemoração do centenário de Isaiah Berlin, no dia 6 de Junho de 2009, no Wolfson College, em Oxford, o orador convidado, Dr. James H. Billington, apresentava Isaiah Berlin como um verdadeiro humanista, sem estar preso a nenhuma ideologia ou metodologia, afirmando que a perspectiva do mundo de Berlin se pautou por uma óptica humanista na sua preocupação com o indivíduo e com a contínua descrição das realidades que caracterizavam a humanidade.¹ Uma das frases-chave nesse discurso de homenagem –“Isaiah Berlin’s voice launched a 100 thoughts”- reflecte bem a importância e a influência das ideias defendidas por Berlin em áreas tão diversas como a política, a cultura, a história das ideias, a teoria política, ou mesmo a música clássica.

Classificar Berlin apenas como filósofo, historiador das ideias ou cientista político parece-nos demasiado redutor para alguém cujos interesses transpuseram essas áreas e se alargaram por âmbitos de estudo mais diversificados. Berlin via-se essencialmente como um intelectual que pretendia manter certas ideias o mais atractivas possível. Em “Nationalism”, Berlin (1997a: 355) afirmava não se considerar historiador ou cientista político. Não obstante, tendo como área central de estudo a filosofia, a sua visão da mesma regia-se pelo fascínio e pelo desenvolvimento das ideias, cujos contextos sociais, históricos e políticos se revelavam determinantes na sua interpretação mais precisa (Jahanbegloo, 2007: 24-26). Existem, no entanto, algumas ideias filosóficas que permaneceram centrais e historicamente transversais, como o próprio autor defendeu (26):

Central ideas, the great ideas which have occupied minds in the Western world, have a certain life of their own (...) but major ideas survive in some sense despite the ignorance of the material aspects of historical details of the world in which they were born and exercised influence. But of course there are a good many ideas, political, social, moral, which perish with the societies in which they lived – which can only be studied

¹ Dr James H. Billington, bibliotecário do Congresso norte-americano desde 1987; membro da “American Philosophical Society”; “Fellow of the American Academy of Arts and Sciences”; autor de muitos livros e séries televisivas sobre a história europeia e russa; doutorando de Berlin na década de 50 do séc. XX.

historically with an imperfect understanding of how they came to be so powerful and so influential.

Partindo desse pressuposto teórico que guiou a vida intelectual de Berlin, pretendemos no presente estudo mostrar como e quando tais interesses surgiram, qual a relevância das suas ideias no mundo em que vivia e de que forma os acontecimentos históricos marcaram a interpretação desse mundo. Vivendo durante quase todo o séc. XX e fruto da experiência pessoal e profissional, Berlin assistiria de perto a acontecimentos políticos que o iriam marcar na sua forma de ser e de ver o mundo.

Russo de nascimento, judeu por descendência, inglês por escolha, Berlin encarou estas três marcas identitárias com uma sensibilidade cosmopolita que projectou as suas teorias sociais, políticas e filosóficas como um dos contributos mais importantes e mais influentes no contexto europeu da segunda metade do séc. XX. Esta comprovação representará um dos fios condutores de todo o nosso estudo. Ou seja, sustentaremos a tese de que Berlin, resultado de uma herança cultural diversificada e rica, orientou a vida sob os preceitos da ética cosmopolita, reflectindo-se no seu liberalismo e na sua teoria do pluralismo de valores.

A concepção filosófica de Berlin baseava-se na crença da importância de conceitos éticos e normativos, especialmente valores. Estes revelam-se incomensuráveis e incompatíveis. Os valores são criações humanas e alguns são inerentes a todo o ser humano. Contudo, alguns valores mais prementes são compatíveis, outros não. Por exemplo, a liberdade e a igualdade constituem ideais humanos eternos, mas a liberdade perfeita (a existir num mundo perfeito) não se mostra compatível com a igualdade perfeita. Berlin acreditava na pluralidade de ideias e de culturas, procurando um pluralismo ideal, não conflituoso, em que modos de vida totalmente distintos pudessem coexistir. Ciente de que esse ideal não era possível nem desejável, Berlin reiterava, porém, que essas constituíam as suas inclinações.

Deste modo, o sonho liberal de criar uma sociedade civil em que todos os indivíduos usufruam de igualdade de oportunidades de uma forma equitativa torna-se impossível de alcançar para Berlin. O seu liberalismo não-perfeccionista e revelador do erro leva-o a reconhecer a existência da tragédia resultante da necessidade de escolha entre valores incompatíveis. Analisaremos, por conseguinte, como o liberalismo de Berlin se distingue dos demais e que inovações conceptuais introduziu. Investigaremos igualmente de que forma o liberalismo de Berlin se enquadra na sua defesa do

pluralismo de valores. Não obstante essa vertente trágica e conflituosa do liberalismo de Berlin, o autor, com a sua teoria do pluralismo de valores, defende a existência de outras culturas e tolera-as pelo facto de ser um liberal. Ora, como veremos, a defesa de que o pluralismo de valores precisa do liberalismo revela alguma inconsistência e ambiguidade, pois como justificar a não oposição de Berlin a confrontos bélicos directos a povos que representassem uma ameaça para a sua cultura liberal?

Um dos objectivos do nosso estudo, como já referimos, consiste em mostrar que Isaiah Berlin, assumindo-se um pluralista, liberal e humanista, guiava-se igualmente por valores éticos cosmopolitas no sentido em que acreditava no valor do ser humano enquanto indivíduo e no respeito pela dignidade humana, e lhe atribuía valores incomensuráveis e universais como a liberdade e a igualdade. Neste sentido, também o pluralismo de valores defendido por Berlin se orientou, acima de tudo, por princípios sustentados pelo cosmopolitismo moral. Apesar de considerar o cosmopolitismo vazio de ideias, além de constituir a privação dos seres humanos do sentimento de pertença, Berlin revelou atitudes cosmopolitas na sua forma de estar e interagir com os outros, pelo menos dentro de uma concepção de cosmopolitismo enraizado, se tivermos em consideração a definição de Kwame Anthony Appiah (2006), e de cosmopolitismo moral. Berlin acreditava essencialmente na existência de alguns valores universais ou quase-universais transversais a toda a humanidade e esse pressuposto permitia uma empatia cosmopolita para com o “Outro”. Contudo, a defesa dos valores humanos e a solidariedade moral para com o ser humano é algumas vezes, na prática, manchada pelo seu elitismo e pelo provincianismo do mundo académico de Oxford. Tentaremos, desta forma, explorar estas contradições existentes na vida de Berlin.

Convém ficar claro que esta tese não representa exclusivamente um estudo analítico de filosofia ou de ciência política. Apesar da importância extrema destas duas áreas do conhecimento, não constitui nosso objectivo último a análise filosófica ou política das teorias de Berlin. Ainda que essa abordagem seja inevitável e que a referência a alguns nomes da filosofia se revele de assaz importância, este estudo realizou-se no âmbito da cultura inglesa, atribuindo assim particular relevância à análise do contexto político, social e cultural inglês. Não será pois de estranhar que na descrição da teoria liberal, por exemplo, façamos incursões pela história de Inglaterra e destaquemos alguns episódios na vida da Grã-Bretanha de modo a percebermos a implicação da história e da cultura na filosofia e na história das ideias e no sentido de evitar anacronismos históricos e intelectuais.

Tendo por base os objectivos que nos guiarão no presente estudo, seguiremos uma metodologia expressa no plano de trabalhos que apresentamos de seguida. No **capítulo 1** contextualizaremos Berlin no espaço e no tempo para podermos analisar e compreender a relevância das suas ideias. Como Henry Hardy (2009a: 141) referiu em entrevista a Kei Hiruta, as principais preocupações de Berlin eram motivadas pelos eventos políticos a que assistiu, ilustradas pelas suas reacções ao comunismo e nazismo, especialmente a Estaline e à Guerra Fria. Trataremos então alguns dos acontecimentos políticos, sociais e culturais mais relevantes que caracterizaram a segunda metade do séc. XX, desde 1945 até 1991, com especial destaque para a Grã-Bretanha, local onde Berlin viveu desde os 11 anos e que sempre considerou como a sua Casa.

A Segunda Guerra Mundial, o reformismo político que se lhe seguiu, o período da Guerra Fria, o desmantelamento do Império britânico, e todas as implicações políticas, económicas, sociais e culturais que daí advieram, constituem os temas de maior destaque do cap. 1. Pretendemos ainda descrever o contexto intelectual da época, com especial destaque para o circuito de Oxbridge, percebendo de que modo a voz de Berlin se fazia ouvir nas circunstâncias políticas e intelectuais do tempo, num século que metonimicamente considerámos “O século de Isaiah Berlin”.

O percurso biográfico de Berlin e a obra publicada, resultante em especial de palestras apresentadas em diversas universidades, ou de ensaios em periódicos, revelam-se igualmente pertinentes na análise das suas ideias. Mais do que um inventário crítico da originalidade do pensamento liberal de Berlin, pretendemos efectuar uma análise que se propõe ponderar igualmente o «pacto autobiográfico» do próprio autor. Iremos examinar o pensamento de Berlin sobre o mundo, bem como o «refluxo» do mundo sobre o autor. Na nossa apreciação, não podemos separar a vida pessoal de Berlin das suas ideias. Pretendemos com isto defender que a sua vida enformou as suas ideias.

Assim, no **capítulo 2**, “Isaiah Berlin: o Homem, o Pensador Político e o Intelectual”, percorreremos a vida e a obra de Berlin, de modo a evidenciar aspectos relevantes que contribuem para uma inquirição mais consistente das teorias berlinianas, baseando-nos na leitura das suas cartas, compiladas em dois volumes, desde 1928 até 1960 e de outras escritas posteriormente que se revelem igualmente pertinentes; na biografia escrita por Michael Ignatieff publicada 1998 e em algumas críticas em

periódicos, para além de não descurarmos a referência a outros estudos potencialmente importantes para a análise da obra de Berlin.²

O nosso percurso segue uma perspectiva cronológica, colocando embora maior ênfase na segunda metade do séc. XX, desde os anos 40 até ao início dos anos 90, período mais profícuo de Berlin na criação ensaística, visível por exemplo na seguinte publicação: “Karl Marx: His Life and Environment” (1939), “Historical Inevitability” (1950), “Jewish Slavery and Emancipation” (1951), “The Hedgehog and the Fox” (1953), “Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers” (1956), “Two Concepts of Liberty” (1958), “Liberty” (1962), “Russian Intellectual History” (1966), *Russian Thinkers* (1978), *Against the Current* (1978), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity* (1990), *The Sense of Reality* (1996) e *The Proper Study of Mankind* (1997).³

As obras publicadas postumamente, à semelhança destes dois últimos volumes de ensaios, constituíram, em muitos dos casos, uma reedição de alguns textos escritos anteriormente, como por exemplo: *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (2000a), *Three Critics of the Enlightenment* (2000b), *Liberty* (2002a), *The Power of Ideas* (2002b), uma edição revista e expandida de *Four Essays on Liberty* (1969), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (2003), *The Soviet Mind: Russian Culture under Communism* (2004), que inclui os ensaios “Boris Pasternak” e “Conversations with Akhmatova and Pasternak”. Em 2006 surgiu a edição de uma obra escrita no início dos anos 50, *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*.⁴

Não podemos descrever a vida de Berlin, nem analisar a sua obra, sem ter em conta a enorme importância e influência dos acontecimentos históricos e políticos que marcaram a segunda metade do séc. XX e, conseqüentemente, moldaram muitos dos estudos de Berlin. Deste modo, a análise da vida e da obra de Berlin será, inevitavelmente, interpretada à luz desses mesmos factos.

As cartas constituem um relato surpreendente e fiel da personalidade de Berlin, apresentando uma descrição clara dos seus receios íntimos e académicos, das suas

² Berlin, Isaiah (2005) *Flourishing. Letters: 1928-46*; (2009) *Enlightening. Letters: 1946-1960*.

³ A data mencionada em parêntesis refere-se à primeira publicação dos textos de Berlin. No nosso estudo, usaremos edições mais recentes relativamente a alguns destes ensaios ou compilações de ensaios.

⁴ Para uma descrição mais pormenorizada do conteúdo de cada uma destas obras ver George Crowder & Henry Hardy (2007: 299-306).

ambições e realizações pessoais. No fundo, apesar da distância temporal que nos separa, a leitura destes testemunhos epistolares faz-nos sentir muito perto do autor, conseguindo experimentar e partilhar muitas das suas experiências e sentimentos, proporcionando-nos uma leitura empolgante e singular. Esta experiência única da leitura das cartas, como se de um romance se tratasse, deve-se em parte ao trabalho sério e organizado dos editores das cartas, Henry Hardy e Jennifer Holmes, uma vez que tão bem conseguiram encontrar um fio condutor lógico na escolha e apresentação das imensas cartas redigidas pelo autor. Jennifer Holmes (2009: 246) realçou sobretudo o carácter revelador das cartas de Berlin:

Even after countless re-readings (...), Berlin's letters still delight me with their variety, colour, life, humour, gossip, perceptive vignettes of and anecdotes about well-known people, indiscreet revelations of the background to current events, political understanding, intellectual stimulation and inimitable style. And they are very, very revealing.

Com efeito, muitas vezes, as cartas representam testemunhos francamente importantes na análise dos acontecimentos políticos, evidentes na troca de cartas entre o autor e personalidades políticas, escritores e intelectuais que marcaram o início da segunda metade do séc. XX, em contextos políticos e intelectuais tão diversos como os dos Estados Unidos da América, da Rússia, de Israel e da própria Inglaterra. Estas cartas, e muitas outras de cariz mais pessoal e íntimo, constituem ainda autênticos relatos preciosos de eventos políticos e sociais e reflexões intelectuais que preocupavam o autor ou que resultavam do que Berlin via à sua volta.

Neste mesmo capítulo, pretendemos efectuar uma análise temática, numa perspectiva diacrónica, no sentido de transmitir uma ideia clara do que se escreveu e estudou sobre Berlin, desde a década de 50 do séc. XX até aos nossos dias. Tal análise incidirá principalmente na crítica da teoria dos dois conceitos da liberdade, do pluralismo de valores em defesa do liberalismo e em oposição ao monismo e ao relativismo, e nas reflexões sobre o nacionalismo e o cosmopolitismo. Referir algumas obras críticas em desfavor de outras não implica que estas não venham a ser mencionadas ao longo deste estudo.

Destacaremos críticas publicadas em periódicos porque representam depoimentos elucidativos sobre o impacto e a apreciação das ideias de Berlin, nalguns

casos em tempo real, ou seja, aquando da publicação das suas obras. Os artigos dos periódicos publicados num mundo essencialmente anglófono, desde o *New York Times Review of Books* (NYRB), o *Times Literary Supplement* (TLS), a *London Review of Books* (LRB), *Ethics*, *The Monist* até ao *Philosophical Quarterly Review*, *Australasian Journal of Philosophy*, *Queens Quarterly*, *A Canadian Review*, *Salmagundi*, só para referir alguns, difundem a importância da teoria de Berlin a um nível mundial, em áreas distintas como a filosofia, a política, a história e a cultura.

Apesar de verificarmos uma repetição dos mesmos temas na obra primária de Berlin, como o nacionalismo, o pluralismo de valores e os pensadores dos sécs. XVIII e XIX em muitas das obras reeditadas, em maior número, na década de 90 e posteriormente a partir de 2000, conseguimos perceber a sua importância para o discernimento e reflexão dos acontecimentos históricos e políticos que Berlin vivenciou. De realçar ainda que nas alusões a pensadores passados Berlin estabeleceu constantemente uma ponte com o seu presente. Como Berlin bem afirmou, para compreendermos o presente temos sempre necessidade de entender o que nos precedeu e os pensamentos que estão por detrás de todas as orientações políticas presentes. As ideias podem manifestamente ter implicações não só poderosas, como também perigosas. Berlin (2002b: 4) explicou em “My Intellectual Path” que muito do dogmatismo das teorias de Marx deriva em parte das certezas do Iluminismo do séc. XVIII, pelo que não surpreende que a aplicação dessas teorias se tenha revelado desastrosa.

Esta ideia será desenvolvida no **capítulo 3**, “O Pensamento Político de Isaiah Berlin no âmbito da Tradição Liberal”. Aqui faremos uma breve incursão pela história do pensamento liberal desde o séc. XVII até aos nossos dias, analisando de que forma o pensamento político de Berlin inserido na tradição liberal se aproxima ou difere dos demais teóricos defensores do liberalismo. A nossa análise basear-se-á numa abordagem conceptual, com a alusão a fontes primárias que se revelaram pertinentes na teoria liberal. Como iremos evidenciar, o liberalismo de Berlin é sustentado pela defesa da liberdade e da tolerância e pelo reconhecimento da necessidade da coexistência pacífica de culturas desiguais.

A análise de Berlin em *TCL* com a discussão dos dois tipos de liberdade – a liberdade negativa e a liberdade positiva – revigorou o debate sobre o conceito de liberdade que tem ocupado os teóricos liberais desde o séc. XVII e tem igualmente motivado autores contemporâneos. Além da menção a outras figuras do liberalismo,

atribuiremos algum destaque a nomes como John Locke, Benjamin Constant, David Hume, John Stuart Mill e L. T. Hobhouse por representarem grandes nomes do liberalismo europeu e por terem tido grande influência em Berlin na sua teoria da liberdade política. Todavia, será conferido maior relevo a J. S. Mill pois este, a nosso ver, constituíu uma das maiores influências em Berlin, particularmente com a obra *On Liberty*. Como verificaremos, existem muitos pontos de contacto entre *Two Concepts of Liberty* e a obra de Mill. Tal como Mill, Berlin baseava a sua teoria do pluralismo de valores na concepção da liberdade individual sustentada na possibilidade da escolha. Todavia, ao contrário de Mill, o liberalismo de Berlin não assenta em pressupostos perfeccionistas mas numa concepção trágica da realidade humana.

Mill revela-se igualmente significativo por ter representado um marco na transição de um liberalismo económico para um liberalismo mais intervencionista na segunda metade do séc. XIX. O liberalismo de Mill é dedicado a um Estado largamente secular, às instituições políticas democráticas, aos direitos da propriedade privada, às economias de mercado, às igualdades de oportunidades sociais e económicas e às liberdades individuais e cívicas (Brink: 2007).⁵ Esta mudança paradigmática na ideologia liberal, ainda que gradual, deveu-se sobretudo à alteração de desígnios economicistas que implicaram alterações sociais e políticas. Logo, torna-se premente a referência a algumas transformações sociais e políticas, principalmente no contexto britânico, para se perceber essa transformação.

É importante reiterar a ideia de que pretendemos reflectir sobre o modo como a ideologia política subjacente ao liberalismo se alterou ao longo da sua existência e como se adaptou perante novas condições sociais e políticas. Não constitui nosso objectivo proceder a uma descrição pormenorizada da história do partido liberal inglês, por exemplo.

Isaiah Berlin é também reconhecido pelos seus ataques ao monismo e ao nacionalismo político que, na sua fase inflamada, considerava como uma força potencialmente perigosa. Influenciado por Vico e Herder, Berlin acreditava na necessidade de reconhecimento colectivo, da integração numa comunidade. Daí a sua

⁵ “Mill’s Moral and Political Philosophy.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/#LibDemComGoo>>

teoria de que a libertação nacional levada a cabo por alguns territórios no fim das décadas de 40, 50 e 60 do séc. XX não seria justificada pela urgência de estatuto nacional, mas pela necessidade de pertença a um espaço partilhado por uma comunidade. A ênfase colocada na possibilidade de escolha individual e na liberdade era sustentada pela sua compreensão da necessidade humana em pertencer a uma comunidade.

Como já referimos, para percebermos a relutância de Berlin relativamente ao conceito cosmopolita de ausência de raízes, devemos ter em conta o período em que Berlin viveu e a sua própria experiência pessoal, da qual nunca se conseguiria deslindar. No **capítulo 4**, “O Preceitos da Ética Cosmopolita em Isaiah Berlin” exploraremos o tema do cosmopolitismo. À semelhança do cap. 3, para analisarmos a forma como os princípios éticos cosmopolitas se manifestam em Berlin, torna-se crucial enveredar pela história do cosmopolitismo não só enquanto projecto político, mas igualmente como modelo cultural de sociedade. Orientaremos mais uma vez o nosso estudo por um percurso conceptual e analítico, revisitando autores que se dedicaram à discussão desta ideia. Evidenciaremos o cosmopolitismo estóico e a teoria do Direito cosmopolita de Kant, analisando depois os cosmopolitismos contemporâneos, com especial relevo para o cosmopolitismo moral e o cosmopolitismo enraizado defendido por Appiah. Este sustenta a tese de que o indivíduo pode ser um cosmopolita mas sem deixar de ser um patriota com raízes numa nação ou comunidade. Iremos mostrar que Berlin se pode inserir igualmente dentro desta concepção.

Neste mesmo capítulo mostraremos a ligação existente entre o liberalismo e o cosmopolitismo e de que forma se relacionam. Tal como o cosmopolitismo, o liberalismo tem por base uma compreensão cosmopolita de justiça distributiva aplicada de uma forma universal e equitativa.

No debate em torno do conceito cosmopolitismo, as teorias do nacionalismo e do multiculturalismo enquanto teorias de modelo de sociedade possíveis serão também apresentadas e discutidas ao longo deste estudo. Como constataremos, as posições sobre o último conceito dividem-se e os argumentos são vários. Os defensores do multiculturalismo, como Will Kymlicka (1991), sustentam que as culturas minoritárias devem usufruir de uma política de igualdade e que as especificidades culturais devem ser protegidas pelo Estado. Autores como Brian Barry (2001) ou Alvin J. Schmidt (1997) opõem-se à prática do multiculturalismo, alegando que deve existir uma política de assimilação para as minorias culturais.

Conferiremos um destaque importante ao tema do nacionalismo, mostrando que o nacionalismo seguiu duas direções opostas. Um tipo de nacionalismo, cultural, prevalecente na Europa antes de 1848 e de influência herderiana, baseava-se no patriotismo, na consciência nacional, num passado e memórias comuns que uniam e definiam a nação como um todo soberano cultural e democrático. O segundo tipo, político, desenvolvendo-se em finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, tinha por base conceitos como língua, raça e etnia, criando um discurso de superioridade perante outros povos levando assim à sua exclusão e discriminação. Explicaremos de que forma essa mudança aconteceu e quais os argumentos usados pelos Estados totalitários para excluírem povos considerados inferiores.

Berlin reconhecia os perigos do segundo tipo e opunha-se terminantemente aos totalitarismos, como um resultado dos nacionalismos inflamados. Mas, se Berlin se mostrava contra os nacionalismos exagerados, então como explicar o apoio quase incondicional ao nacionalismo judeu? Tentaremos apresentar uma resposta para esta questão, ainda que, como veremos, a posição de Berlin peque por alguma ambiguidade e inconsistência na sua defesa da criação do Estado de Israel. Analisaremos esta questão no último ponto, realçando a influência das três culturas, a judia, a russa e a inglesa, que se revelaram alicerces na sua forma de ser e de estar na vida e perante o mundo. Sustentaremos que essas bases culturais contribuíram para que Isaiah Berlin tivesse sempre demonstrado uma preocupação pelo ser humano, visível nos direitos e na liberdade individual, norteados por valores éticos básicos, como a liberdade, a igualdade e a tolerância, elementos cruciais para a existência e validação de uma sociedade decente.

CAPÍTULO UM: O SÉCULO DE ISAIAH BERLIN

1.1. Introdução

O séc. XX conheceu alterações profundas no panorama político, social e cultural do mundo. Marcado por dissidências políticas, por imposições de regimes totalitários, culminando nas duas grandes guerras que modificariam radicalmente a humanidade, o séc. XX trouxe, porém, novas esperanças, grandes expectativas e sonhos de paz e de abundância. Projectaram-se desenvolvimentos tecnológicos, reformas políticas e culturais numa tentativa de eliminar a miséria e a necessidade dos mais desfavorecidos. Podemos mesmo afirmar que se conseguiu alcançar um mundo mais justo, com conquistas na educação, na saúde e na emancipação política.

Contudo, ainda assistimos a deficiências graves no que diz respeito à garantia de direitos humanos e de liberdades políticas. Se, por um lado, conquistámos autonomia individual, uma das principais preocupações dos movimentos liberais, por outro, vive-se uma crescente desconfiança em relação ao outro, em relação ao estranho. Aquilo que alcançámos, a mobilidade e liberdade individuais, o direito à opinião pessoal, surgem agora ameaçados pelo ressurgimento de fervores nacionalistas, pelo crescente ódio daqueles que procuram emprego noutros países, daqueles que têm uma cor de pele diferente, daqueles que seguem uma religião menos consensual.

Isaiah Berlin viveu durante quase todo o séc. XX, cujos acontecimentos marcaram a sua vida e o influenciaram sobremaneira nos estudos que dedicou a temas como a liberdade, a história das ideias e o pensamento humano. Nascido a 1909 em Riga, Letónia, então parte do Império Russo, Berlin assistiu a alguns dos eventos políticos que se revestiriam de extrema importância na alteração do *statu quo* político, social e económico mundial. Falamos, primeiramente, das Revoluções russas de 1917, testemunhadas por Berlin, então a viver em Petrogrado, que foram recebidas de formas distintas. A primeira, a Revolução Liberal, em Fevereiro de 1917, causou entusiasmo e esperança nos judeus e na burguesia liberal. Contudo, esta exaltação foi anulada a partir de Novembro de 1917, altura em que teve lugar a Revolução Bolchevique. O clima passou a ser de desconfiança e de censura. Lenine (1870-1924) era então considerado pelos judeus como um fanático perigoso e Trotsky (1879-1940) como um oportunista perverso, como Berlin mais tarde referiria (Jahanbegloo, 2007: 3-4):

In Petrograd I witnessed both the Russian Revolutions. I remember the first Revolution quite well. There were meetings, banners, crowds in the streets, enthusiasm (...). The Bolshevik Revolution broke out in November. The first sign was a general strike against Bolshevik seizure of power. Various newspapers disappeared. (...) Gradually Lenin and Trotsky emerged as the two dominant figures of the Revolution. My parents, who were bourgeois liberals, thought that Lenin would create a society in which they would not be able to survive; they looked on Lenin as a dangerous fanatic, but a true believer, honest and incorruptible, a kind of sea-green Robespierre (...).

De uma certa forma, Berlin (2002a: 73) considerava Lenine estranhamente utópico, uma vez que este acreditava no princípio igualitário, segundo o qual quase todos conseguiriam desempenhar qualquer tarefa eficientemente através da educação e de uma organização económica racional. A sua prática baseava-se, porém, na crença de que o homem era selvagem e estúpido, havendo, conseqüentemente, a necessidade de refrear esses instintos ferozes e indomesticáveis. Para Berlin (2002a), o séc. XX foi conduzido por ideias e pelo poder das mesmas alegando ter sido um século que quase se destruiu a si próprio na perseguição de um único ideal, de uma utopia.⁶

As sementes dos regimes totalitários e fascistas haviam sido já espalhadas logo no início do séc. XX. Segundo Berlin (2002a: 69), o 2.º congresso do Partido Social-Democrata russo de 1903 constituiu o evento que alterou a história do nosso mundo. Um dos delegados, Posadovsky, apoiado por Plekhanov (1856-1918), um dos fundadores do marxismo russo, argumentou que as liberdades básicas e mínimas deviam ser infringidas e até violadas se os líderes do partido assim o decidissem.

Partindo do pressuposto hobbesiano de que os homens procuram essencialmente segurança, em detrimento da liberdade, felicidade ou justiça, Berlin caracterizou e justificou os regimes totalitários como a remoção da liberdade de escolha individual. Hobbes concebeu um Estado autoritário, alegando que o único motivo que garantia a

⁶ Michael Ignatieff confirmou e reforçou esta visão do séc. XX por Berlin numa entrevista concedida a Melvyn Bragg na BBC, Radio 4, no dia 15 de Outubro de 1998, iniciando uma série de programas intitulada: "In Our Time: War in the 20th Century" *The Isaiah Berlin Virtual Library*.

obediência dos súbditos ao Estado passava pela protecção de pessoas e bens. Segundo Berlin (Jahanbegloo, 2007: 62-63), o medo da morte ou da perda da segurança constituiu o sentimento por detrás dos Estados absolutistas do século XVII, tal como aconteceu no século XX com os regimes fascistas e totalitários:

But the twentieth century is politically closer to the seventeenth century. The great violent struggles, the rise of totalitarian states, the brutality, the danger to individual life, are even greater in this century than they were in the seventeenth. In the seventeenth century, protection against being killed is one of the things that Hobbes talked about. People were afraid of violent death. (...) So in our days Hobbes became interesting again.

As duas guerras mundiais do séc. XX evidenciaram a brutalidade do desejo de cumprimento de desígnios nacionalistas e interesses monistas de soberania racial, coarctando o conflito de ideias plurais existentes no passado e causando o maior número de baixas humanas nunca dantes vistas, como Berlin (1992a: 175) realçou no ensaio “European Unity and its Vicissitudes”: “It is by now a melancholy commonplace that no century has seen so much remorseless and continued slaughter of human beings by one another as our own”.

Berlin assistiu igualmente à calamidade da Segunda Guerra Mundial, ainda que à distância, não como combatente na frente da batalha, mas como diplomata nos Estados Unidos da América, trabalhando para o Ministério da Informação britânico em Nova Iorque e Washington. Questionado mais tarde sobre a mudança de Oxford para um confronto, ainda que indirecto, com os horrores da guerra, Berlin (Jahanbegloo, 2007: 15) respondeu o seguinte:

There were no horrors in Washington – it was shamefully comfortable and interesting. I was one of a Great body of British officials, some of whom, like myself, felt genuinely ashamed of our security while terrible sufferings were being inflicted on our countrymen and others in Europe and elsewhere.

A função de Berlin consistia em elaborar relatórios sobre o que se passava nos meandros políticos dos Estados Unidos da América, estabelecendo assim um elo entre

os governos britânico e americano. Contudo, esta distância geográfica causou no autor o sentimento de impotência e ineficácia do seu contributo para a guerra, como comprovaremos no capítulo seguinte.

Estes acontecimentos marcantes do séc. XX serviram de mote para muitas ideias que Berlin desenvolveu em grande parte dos seus estudos, como os temas da liberdade, do pluralismo de valores e do nacionalismo. Para o autor (2002: 85), o séc. XX pautava-se, assim, por um novo conceito de sociedade, fundamentado em preceitos metafísicos sobre a história, a raça ou o carácter nacional em que as questões morais da vida apresentavam uma única resposta, apontando apenas numa só direcção:

What is genuinely typical of our time is a new concept of society, the values which are analyzable not in terms of the desires or the moral sense which inspire the view of its ultimate ends held by a group or an individual, but from some factual hypothesis or metaphysical dogma about history, or race, or national character, in terms of which the answers to the question what is good, right, required, fitting can be ‘scientifically’ deduced, or intuited, or expressed in this or that kind of behaviour. There is only one and only direction in which a given aggregate of individuals is conceived to be travelling, driven thither by quasi-occult forces, such as their class structure, or their collective unconscious, or their racial origin, or the ‘real social or physical roots of this or that ‘popular’ or ‘group’ ‘mythology’.

Não obstante todos estes males, o séc. XX assistiu a uma melhoria das condições materiais da maioria das pessoas do Ocidente, devido, em grande parte, à legislação social que transformou a sociedade. A subordinação política progressiva e consciente aos interesses sociais e económicos permitiu o aumento da igualdade social (Berlin, 2002: 64). A crença de que a responsabilidade do Estado para com os seus cidadãos devia aumentar e não diminuir tornou-se também inquestionável a partir da Segunda Guerra Mundial: “a theorem which is today taken for granted by masters and men alike, in Europe perhaps more unquestionably than in the US” (Berlin, 2002: 80). Além disso, o desemprego constante nos anos entre as duas guerras mundiais reforçou as políticas sociais do Estado depois da Segunda Guerra Mundial (Briggs, 2006: 17).

Anthea Tinker (1994: 77) realçou o facto de muitos historiadores considerarem que o Estado-Providência não surgiu subitamente no final da Segunda Guerra. Segundo a autora, as fundações do Estado-Providência foram implementadas durante a guerra, pela visão de William Beveridge e o seu relatório de 1942, “Social Insurance and Allied Services”. Como descreveremos de seguida em maior pormenor, as medidas do relatório de Beveridge visavam uma sociedade mais justa e mais democrática, evidentes nos benefícios fiscais e no sistema de segurança social que o Estado providenciava. Todavia, as medidas de Beveridge obtiveram uma aceitação mais consensual pelo facto de existir uma maior urgência na resolução de problemas sociais e económicos resultantes da guerra. Deste modo, afirmar que o Estado-Providência surgiu apenas durante a Segunda Guerra parece-nos falacioso e desajustado. Lavalette & Mooney (2000: 3) reforçaram esta ideia, alertando para a necessidade de analisar o Estado-Providência pós-1945 em continuidade com as políticas sociais liberais introduzidas no início do séc. XX:

It is surely correct to focus on the role of the 1945 Labour governments in shaping the Beveridgean Welfare state, although any focus on the uniqueness of post-1945 events in Britain can lead to an underestimation of the significant degree of continuity between reforms during this period and Liberal welfare policies introduced earlier in the twentieth century.

Nas últimas duas décadas do séc. XIX, as mudanças na estrutura da sociedade, o crescimento de políticas sociais e novas situações de insegurança social, manifesta na alta taxa de desemprego e na conseqüente pobreza, levaram à necessidade de questionar a função do Estado e até que ponto deveria intervir nas questões sociais. Conseqüentemente, no início do séc. XX a política social e o Estado-Providência tornaram-se um assunto crucial na agenda política da época (Kuhnle & Sander, 2010: 61).

Briggs (2006: 23) enumerou cinco causas que contribuíram para o desenvolvimento da história do Estado-Providência no séc. XX, concretamente na Grã-Bretanha. Dois factores prenderam-se com a transformação das atitudes face à pobreza. Primeiro, a investigação pormenorizada das contingências sociais alertou para a necessidade de políticas sociais específicas e, segundo, neste contexto, a consciencialização de que a Lei dos Pobres de 1834 (*New Poor Law*) não mais se tornava aplicável no início do séc. XX. A associação entre desemprego e as políticas de

bem-estar social, o desenvolvimento destas políticas num mercado capitalista e a influência e pressão da classe operária sobre o conteúdo da legislação proteccionista contribuíram igualmente para a criação do Estado-Providência.

A Lei dos Pobres representava ainda a medida social pública mais abrangente (Daunton, 2007: 181), mas carregava com ela o estigma e o preconceito, pois quem beneficiava desta ajuda social era considerado inferior e banido da sociedade (Marshall, 2006: 33). No início do séc. XX, o debate sobre o Estado-Providência representava uma mistura de filantropia, igualitarismo, produtividade e imperialismo (Titmuss, 2006: 41), sendo a pobreza vista como um problema social que tinha de ser atenuado ou erradicado. A pobreza resultava não da irresponsabilidade individual, mas do desajuste social, ou seja, a pobreza devia-se à inoperância da sociedade que não oferecia as condições mínimas de sobrevivência (Briggs, 2006: 24). Por conseguinte, além das associações de socorros mútuos, as chamadas “Friendly Societies”, e da intervenção dos sindicatos nas questões sociais, também o Estado se viu obrigado a tomar medidas que dessem resposta à miséria e à pobreza de muitos britânicos.

Não podemos também deixar de fazer referência a L.T. Hobhouse, cuja influência político-ideológica do início do séc. XX sustentou as premissas do Estado social. O contributo de Hobhouse para a implementação das medidas sociais por parte do Estado representou um marco no crescimento do Estado-Providência. Apesar da forte oposição à intervenção do Estado na sociedade, já John Stuart Mill (1806-1873), em meados do séc. XIX, tinha alertado para a necessidade de algumas medidas como meio de reforçar o bem-estar social, como veremos mais à frente no cap. 3.⁷ Hobhouse adaptou o pensamento liberal às carências da época na sua obra *Liberalism* publicada em 1911, justificando as medidas sociais e o orçamento reformista implementados pelo Governo de Lloyd George em 1909. Para Hobhouse, os benefícios sociais tinham de se reconciliar com a crença liberal, uma vez que representavam intervenção no mercado e interferiam com a liberdade individual (Goodwin, 2007: 57). Hobhouse (1994: 68-69) defendia assim que uma grande parte do desenvolvimento moderno do controlo social era motivada pelo desejo de uma liberdade mais efectiva e que o bem comum era extensível a todos os membros da comunidade. A função do Estado passava pela

⁷ Desenvolveremos as ideias de J. S. Mill e a evolução do pensamento liberal em maior pormenor no cap. 3.

manutenção de uma ordem social e de condições económicas propícias para que o indivíduo pudesse usufruir de um valor liberal essencial, a igualdade de oportunidades (76):

(...) we may say now that the function of the State is to secure the conditions upon which its citizens are able to win by their own efforts all that is necessary to a full civic efficiency. It is not for the State to feed, house, or clothe them. It is for the State to take care that the economic conditions are such that the normal man who is not defective in mind or body or will can by useful labour feed, house, and clothe himself and his family. The 'right to work' and the right to a 'living wage' are as just valid as the rights of person or property. That is to say, they are integral conditions of a good social order.

Os governos liberais de início do séc. XX, dedicados ao comércio livre e defensores da mínima intervenção do Estado na sociedade, tiveram, no entanto, que se ajustar à realidade e encetaram um conjunto de reformas entre 1906 e 1914 que marcaram os princípios do Estado-Providência. De entre estas reformas,⁸ destaca-se a legislação na área da Saúde Nacional (*National Health Insurance Legislation*) aprovada no governo liberal de Lloyd George. A solução adoptada em 1911 passava pela criação de fundos monetários através do pagamento de uma contribuição por parte dos trabalhadores segurados. Contudo, segundo Daunton (2007: 187-8), estes esquemas de seguros nacionais revelaram-se exclusivos e contratuais, não permitindo uma redistribuição de rendimentos dos ricos para os pobres, tendo estes últimos que arcar com mais impostos. Os princípios de igualdade e universalidade que regiam os ideais do Estado-Providência não eram assim cumpridos e só após 1945 as políticas proteccionistas do Estado desempenharam um papel mais abrangente (Daunton, 2007: 188):

⁸ Neste período foram aprovadas, entre outras, as seguintes leis: *Education (Provision of Meals) Act 1906*; *Education (Administrative Provisions) Act 1907*; *Old Age Pensions 1908*; *Labour Exchanges Act 1909* (Daunton, 2007: 195-196).

The claims that the insurance schemes of 1911 laid the Foundation of the welfare state is not entirely correct: it was exclusive rather than inclusive, offering benefit according to the number of contributions with minimal redistribution. The Labour party was suspicious and argued for tax-funded redistribution. Indeed, the schemes covered only part of the population. The welfare state after the Second World War was closer to the poor law in offering benefit according to need, with an inclusive risk pool – though shorn of deterrence.

Logo a partir de 1945, esta política do Estado providente começou a ser aplicada de uma forma mais vigorosa na Grã-Bretanha pelo governo trabalhista de Attlee, caracterizando a linha de orientação de governos futuros até 1979, altura em que o governo de Thatcher seguiu uma orientação liberal defensora da intervenção mínima do Estado na sociedade. O período da Guerra Fria revelou-se igualmente determinante no desenhar de uma nova configuração política, económica e cultural da segunda metade do séc. XX. O confronto ideológico das duas superpotências resultantes da Segunda Guerra Mundial, os EUA e a União Soviética, causou mudanças radicais na estratégia política de ambos os governos que afectaram inevitavelmente o resto do mundo, com implicações sociais e culturais importantes. Este período suscitou também grande reflexão política e filosófica sobre os conceitos de liberdade e sobre os direitos humanos, época em que conflitos étnicos e raciais precipitaram guerras civis no Médio Oriente, em África e na Ásia.

Trataremos de seguida alguns dos acontecimentos políticos, sociais e culturais mais relevantes que caracterizaram a segunda metade do séc. XX, desde 1945 até 1991, com especial destaque para a Grã-Bretanha, onde Berlin viveu grande parte da sua vida.

1.2. A sociedade e a economia britânicas no período após a Segunda Guerra Mundial

A Segunda Guerra Mundial teve vastas implicações sociais e económicas, impondo a necessidade de reforma do sistema político e da economia na Grã-Bretanha. Os anos de guerra deixaram uma herança complexa e desconcertada, manifesta através de não apenas elementos de divisão, mas igualmente de uma aparente união entre o povo britânico. Por um lado, a guerra provocou grandes convulsões sociais e prejuízos severos na economia britânica que necessitava de mudanças radicais que pudessem estimular novamente o seu crescimento. Por outro lado, o período do pós-guerra, considerado por Paul Addison (1994) como consensual (*Attlee's consensus*) nos objectivos de recuperar da guerra, representou a união de todo um povo.

Os ataques do Blitz de 1940 e o final da guerra revelaram-se, mais uma vez, como um grande momento na história da consolidação do mito do carácter inglês em tempo de crise, como forma de incentivo na luta contra a ameaça inimiga (Smith, 2000: 29), à semelhança de 1534, período em que o discurso propagandístico da Inglaterra como nação eleita, fomentado por Thomas Cromwell e apoiado pela corte de Henrique VIII, validou a Reforma anglicana como forma de justificar a separação da Igreja católica de Roma. O mesmo sentimento foi vivido em 1688, durante a chamada Revolução Gloriosa, em que o discurso *whig* teceu loas mais uma vez à elevação do carácter inglês, superior ao de todos os outros povos. Também apelidada como a guerra do povo (Smith, 2000: 70), a Segunda Guerra Mundial granjeou igualmente a adesão dos britânicos no propósito comum de vencer a guerra, enfrentando a ameaça nazi.

Winston Churchill (1874-1965) destacar-se-ia como uma das figuras mais eminentes e representativas do mito inglês, tendo como pano de fundo uma nação considerada ainda como a consciência do mundo (Berlin, 2005: 376): “Britain is at present the conscience of the world. The Jews can put complete trust in Mr. Churchill & Mr. Roosevelt.”

Todavia, essa união, apropriada pelo governo como forma de justificar as reformas que iria impor nas décadas seguintes, revelou-se uma fachada, na opinião de Morgan (2001: 7): “But it was only a façade that concealed a rotting fabric of economic degeneration and endemic inflation from the foundations up.” Berlin (2005: 307) partilhava, no entanto, deste sentimento de revivalismo nacional e patriótico e, em

Junho de 1940, alertava para a necessidade do mesmo, devendo prevalecer sobre uma estrutura social devastada: “And if the war is a long one the national revival (which is acutely needed after 20 years of swift decay) will in the end be terrific, in spite of the waste & weakened social structure.”

Também George Orwell (1903-1950) reconheceu a força do patriotismo e da lealdade nacional em tempo de crise, explicitando esses sentimentos em ensaios como “My Country Right or Left” e *The Lion and The Unicorn*, publicados em 1940. No último, Orwell (1994: 149) alertaria para os vícios instalados na sociedade britânica, mas, ao mesmo tempo, realçava as qualidades dos britânicos nos momentos difíceis da nação:

England is the most class-ridden country under the sun. It is a land of snobbery and privilege, ruled largely by the old and silly. But in any calculation about it one has got to take into account its emotional unity, the tendency of nearly all its inhabitants to feel alike and act together in moments of supreme crisis.

O patriotismo para Orwell representava a devoção de um povo que se mantinha fiel a um país em mudança, mas sentido misticamente da mesma forma. Além disso, só a revolução levaria a Inglaterra a superar todos os seus problemas económicos e desigualdades sociais que persistiam durante e depois da guerra, como referiu em “My Country Right or Left” (1994: 137):

Only Revolution can save England, that has been obvious for years, but now the revolution has started, and it may proceed quite quickly if only we can keep Hitler out. Within two years, maybe a year, if only we can hang on, we shall see changes that will surprise the idiots who have no foresight. I dare say the London gutters will have to run with blood. All right, let them, if it is necessary. But when the red militias are billeted in the Ritz I shall still feel that England I was taught to love so long ago and for such different reasons is somehow persisting.

A Inglaterra de Orwell ia ao encontro da também apregoada por figuras destacadas da vida literária e política da época, como Clement Attlee (1883-1967),

Churchill, Bertrand Russell (1872-1970), G. M. Trevelyan (1876-1962) ou George Bernard Shaw (1856-1950) que, guardando as glórias do passado vitoriano ou eduardiano, celebravam a grandiosidade quer nacional quer colonial da Grã-Bretanha, com a mesma intensidade de há 100 anos. Além disso, os últimos tempos do governo trabalhista de Attlee apoiaram-se igualmente no discurso triunfante dos *whigs* (Morgan, 2001: 110-111).

O período logo a seguir à guerra pautou-se, assim, na Grã-Bretanha, segundo Williams & Ramsden (1990: 411), por um aparente espírito de união e solidariedade entre os britânicos, baseando-se no pressuposto de que o mundo do pós-guerra deveria surgir diferente e melhor e, por isso, o Estado desempenharia uma função central para que tal objectivo fosse alcançado. Os anos subsequentes à guerra teriam de se revestir de um pendor revolucionário como forma de alcançar a regeneração económica e o desenvolvimento social. Contudo, as medidas económicas e sociais adoptadas no pós-guerra caracterizaram-se mais pela reforma do que pela revolução. Neste sentido, os partidos políticos enveredaram por uma política reformista e proteccionista, cujo objectivo primordial assentava na manutenção de emprego para todos. Este propósito governamental baseava-se em documentos como o Relatório de Beveridge, intitulado “Social Insurance and Allied Services” de 1942 e o *Employment White Paper* de 1944 (Tomlinson, 2007: 234), tão importantes para o delinear de futuras medidas sociais aplicadas na Grã-Bretanha na segunda metade do séc. XX.

O relatório de Beveridge contemplava uma carta de direitos humanos pela qual o governo asseguraria o combate à pobreza através de um sistema de segurança social baseado no Estado-Providência e exigia a criação de um Serviço Nacional de Saúde e de benefícios sociais vitalícios para as famílias britânicas. O autor do documento, William Beveridge, pretendia impor uma série de medidas num tempo que considerava revolucionário. Beveridge ambicionava assim eliminar um dos perigos maiores da sociedade, a pobreza, que convergia com a doença, a ignorância, a preguiça e a sordidez. A erradicação da pobreza baseava-se em três pressupostos: primeiro, a necessidade de disponibilizar um Serviço Nacional de Saúde como forma de assegurar os cuidados de saúde; segundo, todos os abonos das crianças deveriam ser pagos; terceiro, a imposição da garantia do pleno emprego (Brown, 1994: 116-117; Lowe, 1998: 476-7; Donnelly, 2005: 17).

Para Malcolm Smith (2000: 104-105) o documento revelou-se, todavia, mais uma forma burocrática de tentar conferir ordem a um sistema desorganizado:

It was no revolutionary document. It was suffused with the spirit of liberal individualism in its reliance on the contributory system and in its reluctance to undercut the free market principle in relation to wages. It codified and extended existing practice in the social services; in many ways it was a bureaucrat's way of tidying up a messy system.

A originalidade das medidas do documento foi também posta em causa, uma vez que as propostas de Beveridge se baseavam, em larga escala, na Lei Nacional de Saúde de 1911 promulgada no governo de Lloyd George, denominada “National Health Insurance Act”, que providenciava um seguro de saúde a todos os trabalhadores, com idades entre os 16 e os 70 anos, que ganhassem menos de 160 libras por ano. Os trabalhadores, em caso de doença, não perdiam o seu salário e tinham ainda direito a tratamento gratuito. Contudo, o mérito de Beveridge residiu no facto de ter conseguido apresentar uma síntese competente e bem estruturada das medidas sociais existentes antes da Guerra, e de pretender alargar a sua aplicação a um nível universal. Além disso, a Guerra, obrigando a um novo conceito de sociedade, com todas as classes sofrendo os reveses desse mesmo conflito, permitiu uma maior consciencialização da pobreza na Grã-Bretanha e, neste contexto, o relatório enunciava as medidas que as pessoas ansiavam ouvir e ver cumpridas (Peace, 1996: 149-154).

O relatório foi ainda acolhido com entusiasmo tanto pelos Liberais como pelos Trabalhistas. Os ministros Conservadores mantiveram-se, pelo contrário, mais cépticos perante um pacote de medidas que não conseguiam executar. Contudo, foi só a partir de 1979, com o Governo de Margaret Thatcher, que as políticas sociais romperam, quase em definitivo, com este rumo governamental. O processo da aplicação do Estado-Providência surgiu ainda na área da educação que, sob as medidas contempladas na Lei da Educação de 1944 (*Butler's Act*), garantia a gratuidade do ensino secundário e o aumento da escolaridade obrigatória. Além disso, o Sistema Nacional de Saúde foi implementado em 1948, tal como grande parte das medidas previstas no relatório de Beveridge. O governo Trabalhista punha igualmente em prática a nacionalização das grandes indústrias do carvão, do gás e da electricidade e apostava numa política de construção de casas como forma de alojar as muitas pessoas que ficaram despojadas das suas habitações destruídas pela guerra.

O documento “Employment White Paper”, apresentado pelo Ministro da Reconstrução ao Parlamento, em 1944, delineava uma política que propunha manter

elevados os níveis de emprego depois da guerra, como está patente logo nas primeiras páginas:

A country will not suffer from mass unemployment so long as the total demand for its goods and services is maintained at a high level. But in this country we are obliged to consider external no less than internal demand. The Government are therefore seeking to create, through collaboration between the nations, conditions of international trade which will make it possible for all countries to pursue policies of full employment to their mutual advantage.⁹

A política governamental baseava-se no compromisso de proporcionar as condições favoráveis para a manutenção de emprego para todos, mas com o apoio de todos os membros da nação, empregadores e operários, contribuindo assim para o desenvolvimento da indústria e da economia. Caso contrário, os esperados níveis de emprego não se concretizariam, implicando um retrocesso na qualidade de vida dos habitantes. Os excertos que aqui apresentamos são retirados de uma cópia anotada de Thatcher, que sublinhou a parte que reproduzimos a seguir, realçando a importância do povo britânico na adesão e cumprimento desse objectivo por parte do Governo, deixando adivinhar a relevância igualmente por ela atribuída a esse desejo:

But the success of the policy outlined in this Paper will ultimately depend on the understanding and support of the community as a whole – and especially on the efforts of employers and workers in industry; for without a rising standard of industrial efficiency we cannot achieve a high level of employment combined with a rising standard of living.¹⁰

A aplicação concreta e eficaz destas medidas sociais implicava a estabilidade e crescimento da economia nacional. Esta assentava ainda na imagem ilusória de um

⁹ Employment Policy Paper presented by the Minister of Reconstruction to Parliament by command of His Majesty, May, London: Stationery Office, May 1944, p. 3. The Margaret Thatcher Foundation (<http://www.margaretthatcher.org/document/2312B65342E04F2B8107131C635023BD.pdf>).

¹⁰ *Idem*, p. 3

passado economicamente bem-sucedido, mas que os anos a seguir à guerra viriam a revelar insuficiente e desactualizada perante novas necessidades sociais, como Morgan (2001: 10) sublinhou:

What the war did was to galvanize British manufacturing production to new levels of output, but on the basis of existing structures and with little heed for post-war development. It marked the last effective gasp of the late-Victorian and Edwardian economy, given deceptive vigour after 1945 because economic rivals such as Germany and Japan were defeated and prostrate. By the mid-1950s, the increasingly outdated nature of the British economic structures was painfully apparent.

Todavia, até ao início da década de 50, austeridade económica e racionamento constituíam ainda as palavras de ordem do governo britânico.¹¹ Durante a guerra, toda a indústria britânica foi canalizada para a produção de material bélico, deixando quase de lado a produção destinada à exportação. Por conseguinte, a economia britânica permanecia isolada da economia internacional, devido ao embargo da conversão da libra no mercado monetário internacional e devido ainda à ajuda financeira maciça dos Estados Unidos da América. Com o fim da Guerra, os americanos insistiram no rápido pagamento do empréstimo contraído pela Grã-Bretanha. Logo, a prioridade assentava no restabelecimento das indústrias de exportação, passando pela reserva mais apertada de produtos de primeira necessidade. O racionamento do pão e da batata foi introduzido em 1946 e 1947, respectivamente.

Em 1948, a Grã-Bretanha beneficiaria em larga escala, mais uma vez, da ajuda económica vinda dos Estados Unidos da América, com a introdução do Plano Marshall, assinado na Conferência de Paris a 12 de Julho de 1947, que delineava um pacote de medidas de apoio económico, importantes para a recuperação dos regimes europeus não comunistas. O General Marshall (1880-1959), autor do Plano, justificou a urgência dessa ajuda financeira, num discurso apresentado na universidade de Harvard (Isaacs & Downing, 2008: 50-51):

¹¹ Para uma descrição mais pormenorizada do racionamento de produtos de primeira necessidade durante a guerra, consultar Peter Howlett (1994: 291-292).

Our policy is directed not against any country or doctrine but against hunger, poverty, desperation, and chaos. Its purpose should be the revival of a working economy in the world so as to permit the emergence of political and social conditions in which free institutions can exist.

A situação internacional pouco auspiciosa também não trazia benefícios para a economia britânica, nem para a despesa pública. A necessidade mundial de matérias-primas de que a Grã-Bretanha igualmente precisava importar aumentou drasticamente o seu preço, à custa da descida de preços de bens que o país estava agora pronto para exportar. Tudo isto deixava antever um futuro difícil para o comércio britânico. Além disso, o clima de tensão no dealbar da Guerra Fria e da Guerra da Coreia em 1950 piorou e frustrou todas as tentativas de crescimento económico, sustentado no aumento das exportações e na diminuição da despesa pública. Em vez da redução dos gastos militares, o governo tomou medidas estratégicas e defensivas que passavam pela construção de armas nucleares, mas que implicavam um compromisso de maiores despesas. Consequentemente, as somas abundantes provenientes da ajuda Marshall e previstas para três anos quase não existiam em 1949 (Williams & Ramsden, 1990: 422-423).

Desde 1945 até 1964, a política económica dos governos britânicos – trabalhista até 1945, com Bevan e Attlee, e conservador entre 1951 e 1964, com Churchill e Macmillan – reflectia uma confiança crescente nas ferramentas keynesianas de gestão económica, que passava tanto pela despesa pública baixa ou impostos elevados e/ou taxas de juro altas como pelo aumento da despesa pública, impostos mais baixos e simplificação do crédito (Clarke, 1996: 370-1) e por uma articulação da eficácia económica com a justiça social (Bilhim, 2010: 60). Este “para, arranca” revelava-se portanto necessário para manter a economia num ritmo constante, mas acelerado (Peace, 1996: 225). A introdução do primeiro orçamento keynesiano em 1941 preconizava já o uso pioneiro do orçamento não apenas como uma forma de controlar as despesas e lucros do governo, mas também para equilibrar ou gerir toda a economia (Tomlinson, 2007: 234).

A partir de 1952, e de uma forma gradual até 1957, a Grã-Bretanha removeu o racionamento de produtos de primeira necessidade. O fim da Guerra da Coreia permitiu também um avanço nas trocas mercantis internacionais. Contudo, a crise do Suez de

1956 marcaria um período de retrocesso na economia britânica, que recuperava paulatinamente dos reveses da guerra, e assinalaria não um ponto de viragem substancial na política externa britânica, mas uma distanciação da política adoptada até ao momento. Christopher Lee (2000: 276) criticou o posicionamento da Grã-Bretanha no Canal do Suez, classificando esta crise da seguinte forma: “(...) one of the most badly organized and ill-thought-through political decisions of postwar Britain.” A nacionalização da Companhia do Canal do Suez pelo líder egípcio Gamal Nasser em Julho de 1956 ameaçou tanto as bases históricas como contemporâneas do poder britânico. Historicamente, por um lado, o Canal tinha constituído o maior elo com o Império, fazendo parte da rota da Índia, de Singapura e da Austrália. Por outro, os britânicos e as tropas da Commonwealth ganharam a posse do Suez em 1942 no conflito armado com Hitler. A retirada do Egipto e a consequente perda do Canal significaria, por conseguinte, uma humilhação nacional e um momento decisivo no retraimento do Império britânico (Peace, 1996: 131). Williams & Ramsden (1990: 434-5) partilharam igualmente desta posição, apresentando as mesmas conclusões:

Egypt nationalized the Suez Canal and initiated a six-month crisis which was to produce Britain's biggest military operation since the Second World War, a unique and bitter division within British society, and finally a unique national humiliation at the hands of the USA and the United Nations – a humiliation that was clearly self-imposed.

Tanto dos Estados Unidos, como da Grã-Bretanha, da Rússia e dos países da Commonwealth chegavam manifestações de protesto contra a intervenção militar das tropas francesas e britânicas no canal do Suez, tecendo duras críticas contra o que consideravam um regresso ao antigo imperialismo. Todavia, este episódio, não afectando a estratégia política estrangeira significativamente, alterou as linhas de orientação da política externa. Por conseguinte, para os governantes britânicos, a crise do Suez evidenciou a ineficácia das armas nucleares numa crise; aumentou o fosso entre britânicos e americanos que passaram a ser considerados como um aliado de pouca confiança; alertou para o facto de que nem sempre os países da Commonwealth

apoiariam a Grã-Bretanha em conflitos considerados infundamentados e, por último, confirmou a pouca importância atribuída à Comunidade Económica Europeia pelos britânicos que não foram signatários do Tratado de Roma em 1957 (Lee, 2000: 2).¹² Apesar de ter conferido sempre mais importância às relações que mantinha com os Estados Unidos e com os países da Commonwealth, a Grã-Bretanha iria, contudo, aderir à C. E. E. em 1973.¹³

Depois da crise de 1956-7, provocada pelo episódio do Suez, a economia cresceu de forma constante a partir de 1957 até 1961 (Peace, 1996: 225). O governo poderia assim aumentar a despesa em áreas mais sensíveis como a educação e segurança social, ao mesmo tempo que reduzia impostos. Contudo, para Morgan (2001: 10), as conquistas do pós-guerra a nível económico e social foram largamente mal interpretadas, imputando a responsabilidade do descalabro económico ao governo de Churchill de 1940:

The 'guilty men' were not Macmillan and Lloyd in the Tory eclipse of 1961-64, nor again Wilson in the turmoil of the 1960's, nor the Heathite corporatists or the Callaghan-style immobilists of the seventies, but the ministers of the Churchill government of 1940 and their civil service advisers and the pressure groups to which they were emotionally and personally attached. The architects of victory in 1945 were in truth the national grave-diggers.

Como a economia na Grã-Bretanha beneficiava de um crescimento estável e progressivo, as décadas de 50 e 60 caracterizaram-se assim como um período em que a retórica consumista (Obelkevich, 1994: 141-154) estimulou a sociedade para a compra de bens de consumo considerados de luxo naquela época, porque ainda inacessíveis à maioria da população. No entanto, os bens de longa duração, electrodomésticos e

¹² Os britânicos mostraram desde sempre relutância e cepticismo relativamente à ligação com a Europa. Nas primeiras tentativas de uma união europeia, logo a seguir à Segunda Guerra Mundial, a Grã-Bretanha não assinou igualmente o Plano de Schuman, em 1950, que determinava a divisão igualitária de matérias-primas como o ferro e o aço entre a França e a Grã-Bretanha e outros países que quisessem participar. Consequentemente, a Grã-Bretanha não viria a fazer parte da Comunidade Europeia do Ferro e do Aço, resultante do Tratado de Paris de 1951.

¹³ Para uma análise mais pormenorizada sobre a adesão da Grã-Bretanha à C.E.E. ver Neil Rollings (2007: 339-353).

equipamento electrónico, depressa se tornariam uma necessidade. O aumento do número de supermercados e a facilidade do acesso ao crédito, por exemplo, permitiram uma vulgarização mais ampla do consumo quer de bens materiais quer de momentos de diversão, como afirmou Marwick (1996: 224):

‘Consumerism’ – the growth of supermarkets, the availability of credit for the purchase of durable consumer goods, and, latterly, the use of credit cards for the whole gamut of purchases from alcohol to dining-room suites – was indeed a central phenomenon of the age.

Por volta de 1954, data em que finalmente o racionamento de comida foi abolido, o crescimento constante da economia, as melhorias na habitação e no transporte possibilitaram uma alteração de modos de vida principalmente das classes menos abastadas, manifesta na importância atribuída à casa, onde cada vez mais se vivia uma vida social activa. A ideia da casa como refúgio da esfera pública e do trabalho para a classe operária (Mackibbin, 1998: 166) continuava a ganhar consistência nos anos 50, mas com condições renovadas e mais aprazíveis, patentes na existência de melhores condições sanitárias e equipamentos de longa duração, como os electrodomésticos e material electrónico (Obelkevich, 1994: 147-8). As mulheres, na grande maioria donas de casa, viram as suas tarefas facilitadas pelo uso de máquinas de lavar roupa e louça, permitindo-lhes uma vida menos limitada. Na vida doméstica, a televisão tornou-se igualmente um meio de comunicação mais influente na decisão do gosto e do interesse populares, tornando a casa o principal centro de lazer para toda a família (Obelkevich, 1994: 146):

But the ‘brown goods’ – television, record players, etc – are even more significant, bringing entertainment not only to women but to every member of the household. They have made the home what it had not always been before, the chief leisure centre for every member of the family.

O número de carros na estrada aumentou substancialmente de 3 milhões para 7,4 milhões entre 1950 e 1960, tal como o número de telefones e de televisões. A acessibilidade recreativa, incluindo a possibilidade de usufruir de pacotes turísticos para

viagens ao estrangeiro, tornou-se uma realidade para a classe operária. O ambiente dos anos 50 na sociedade britânica pautava-se, por um lado, pela combinação de complacência, insularidade e apatia, resultantes – muitos acreditavam – da ética do materialismo consumista. Permanecia, por outro lado, um discurso de grandeza nacional, que a crise do Suez veio perturbar, mas que ícones como Churchill ou a Rainha Isabel II continuavam a alimentar (Morgan, 2001: 133-134):

The rhetoric of the period favoured declarations of national greatness. They were encouraged by the abiding presence of Churchill, that living embodiment of many of the Victorian values, at the head of the government. The coronation of Queen Elizabeth II in 1953 gave this sentiment an emotional propulsion. In fact, Britain was now not only a weakened giant, but also an indecisive one. With the world in flux in the Middle and Far East, the way in which Britain power and influence could best be deployed was uncertain.

Berlin (2009: 375) acompanhou as cerimónias da coroação de Isabel II, descrevendo o evento como o início de uma época neo-vitoriana: “The whole coronation was obviously something much more like that of Victoria than it can have been that of Elizabeth. It was not a neo-Elizabethan but most a neo-Victorian age on which we are embarking.” Toda essa cerimónia mística bizantina, segundo a definição de Berlin, não combinava, todavia, com o carácter inglês, moderado, discreto e de bom gosto (Berlin, 2009, 376):

A thing that always surprises one, nobody would quite have thought that this sober, unimaginative and essentially prosy country could rise to such a pitch of national excitement over this dark mystical Byzantine ceremony, which seems in a sense so out of keeping with the reticent, moderate, good taste-seeking undemonstrative English character.

Depois de um período de restabelecimento económico e remodelação política logo a seguir à Segunda Guerra Mundial, a Grã-Bretanha assistiu a um crescimento económico até à década de 70. Os avanços tecnológicos influenciaram o estilo de vida das pessoas que, além de mais emprego, tinham à sua disposição mais produtos para

consumo, melhores redes de transportes, e mais oportunidades na educação (Deighton, 2002: 190). Contudo, os anos 70, período intitulado como o “Inverno do Descontentamento” (Lee, 2000: 335; Peace, 1996: 397; Tomlinson, 2007: 241), ficaram marcados por conflitos políticos e convulsões económicas, tanto internas como externas, que alteraram o rumo das políticas fiscais e monetárias adoptadas até à data. O conflito israelo-árabe, que ressurgiu novamente em 1973, e o embargo do petróleo levaram ao aumento dos preços e a uma conseqüente inflação mundial. Na Grã-Bretanha, assistiu-se a confrontos entre o governo conservador de Heath e o sindicato dos mineiros, resultando em greves por todo o país (Peace, 2001: 317, Marwick, 1996: 279-85). A inflação atingiria em 1975 e 76 os valores surpreendentes de 25% (Tomlinson, 2007: 239-40). Além desta crise económica, a Grã-Bretanha lidava ainda com o ressurgimento de nacionalismos políticos na que viria a tornar-se República da Irlanda e de ameaças terroristas na Irlanda do Norte, e com um grande número de imigrantes resultantes do processo de descolonização, formando minorias que cada vez mais reivindicavam melhores condições de vida, como descreveremos em maior pormenor a seguir.

Em 1979, o povo britânico elegeu Margaret Thatcher como chefe do Governo, imputando-lhe a responsabilidade e a tarefa árdua de melhorar o estado da economia e da sociedade britânicas que as últimas décadas tinham depauperado. No entanto, o “Inverno do Descontentamento” proporcionou igualmente as condições necessárias para a vitória da Direita, como Tomlinson (2007: 245) argumentou:

The failures of the 1970s reinforced the ‘declinist’ understanding of Britain, with both the Left and Thatcherite Right claiming that events in that decade vindicated their view of an underlying economic sickness in Britain. With the centre of politics finding it hard to resolve the crisis, the way was open for radical attacks to succeed – and it was that from the Radical Right, under Mrs Thatcher, that succeeded, very much helped, of course, by the Winter of Discontent.

Alguns autores (Sked & Cook, 1993) partilham da opinião de que o governo de Thatcher representou o fim de uma época de consenso que tinha coincido com décadas de calamidade financeira e declínio internacional. De facto, a era Thatcher impôs um rumo diferente na política. Thatcher abandonou a teoria intervencionista de

Keynes e adoptou medidas económicas baseadas na perspectiva monetarista e na teoria liberal de Hayek e Friedman¹⁴(Sked & Cook, 1993: 329-30; Seldon & Collins, 2000: 3; Evans, 2004: 41), que defendiam uma economia de mercado sustentada na livre iniciativa e no empreendimento privado (Childs, 1997: 214-215):

By the mid-1980s, this became increasingly the accepted view of what Thatcher years had meant for Britain as a society and a polity. On the political right, this implied the triumph of the market philosophy, the private ethic, and the imperatives of early-nineteenth-century liberalism in place of the dead hand of state-directed corporatism which Attlee, Macmillan, Wilson, and Heath had variously created.

Esta política neoliberal, adoptada igualmente por Reagan nos Estados Unidos, permitiu, por um lado, a criação de uma cultura de mercado, patente na produção de mais riqueza e estabilidade económica bastante favorável à Grã-Bretanha, e impulsionou o investimento privado. Contudo, por outro lado, a privatização do sector público, o encerramento de muitas indústrias, e o conseqüente aumento do desemprego aumentaram o fosso entre os ricos e os pobres, entre o Norte e o Sul (Williams & Ramsden, 1990: 490-1; Oliver, 2007). Há ainda quem defenda (Devine *et al.*, 2009: 9) que estas disparidades económicas e sociais inseridas no paradigma do consumismo individual, que definem a sociedade actual, estruturalmente se devem aos males sociais causados pela dinâmica expansionista do capitalismo. Historicamente o mal advém da crise orgânica dos anos 70, quando a organização e o consenso políticos criados após a Segunda Guerra implodiram e a direita radical aproveitou a oportunidade para aplicar uma contra-revolução neoliberal.

Também Berlin (2006: 156) se pronunciou sobre Hayek, que acusou de constituir uma espécie de liberal “laissez faire” fanático, pois a teoria de liberdade de Hayek assentava em princípios puramente economicistas, o que conduzia à abolição do Estado Social:

¹⁴ Friedrich Hayek (1899-1992), economista da Escola Austríaca, e Milton Friedman (1912-2006), da Escola de Chicago, ambos defensores do mercado livre.

What I dislike in Hayek is that he's a kind of fanatical laissez faire liberal, and that produces terrible perversion of what I call negative liberty. It has something to be said for it from the point of view of democracy, but it leads to complete abolition of the Welfare State.

Ainda que Berlin se assumisse como liberal, à semelhança de Mill e Hobhouse, reconhecia a importância do Estado como garantia de algumas liberdades individuais, como evidenciaria em *TCL* e declarou numa entrevista a Steven Lukes (1998: 98): “I have always been in favour of the New Deal, of the Welfare State, and that I remain. I am against undiluted *laissez-faire*, against reducing the role of the state to a minimum. I have never preached that.”

A vitória na guerra das Ilhas Falklands em 1982¹⁵ contra a Argentina significou um dos momentos mais decisivos para o sucesso político e consolidação da liderança de Thatcher, como Peter Clarke (1996: 375-6) descreveu:

Thatcherite triumphalism was born in the Falklands war: a style of politics which, for good or ill, depended on taking the Iron Lady at her own valuation. With victory achieved by the end of 1982, Thatcher declared: ‘We have ceased to be a nation in retreat. We have instead a newfound confidence – born in the economic battles at home and tested and found true 8,000 miles away.’ It was this link which was crucial in vindicating her own leadership, with the war as a metaphor for eventual victory on the economic front, confounding the faint hearts.

Depois desta vitória, a confiança na nação britânica ressurgia de uma forma renovada e consolidada, e acalentava mais uma vez o espírito inglês, forte, determinado e eleito para liderar. O novo panorama político e social demarcava-se assim de um período de instabilidade económica e política das décadas precedentes. A aposta nas indústrias de novas e avançadas tecnologias e o aumento do consumismo, sustentado

¹⁵ Para uma descrição mais pormenorizada da intervenção da Grã-Bretanha na Guerra das Malvinas ver Sked & Cook (1993: 393-419).

pela existência de crédito fácil, criaram as condições propícias para que a economia prosperasse, essencialmente na região sul de Inglaterra, à custa do declínio da indústria transformadora e do desemprego em massa. Apesar de todas estas adversidades, o povo britânico olhava confiante para o futuro, com Thatcher – denominada “Iron Lady” (Blundell, 2008) depois do episódio das Malvinas – a liderar a nação.

1.2.1. Imigração, racismo e multiculturalismo na Grã-Bretanha

Não mencionar a importância e o impacto da imigração na segunda metade do séc. XX na sociedade e cultura da Grã-Bretanha representaria ocultar uma parte da história e um contributo determinante na actual configuração social britânica. De facto, a evolução do país depois da segunda Guerra Mundial não pode ser analisada sem considerar o impacto da imigração. Desde sempre, a história da Grã-Bretanha pautou-se por sucessivas incursões de imigrantes que, inevitavelmente, deixaram o seu marco cultural por onde assentaram raízes.

No passado, a entrada de estrangeiros nunca constituiu motivo de preocupação para os governantes britânicos, uma vez que acreditavam que a presença dos imigrantes não implicaria uma mudança cultural significativa (Castles, 2007: 22). Contudo, este pressuposto iria ser contrariado logo a partir da Segunda Guerra Mundial, altura em que a Grã-Bretanha recebeu muitos imigrantes provenientes dos países pertencentes à Commonwealth. A procura de trabalho e de melhores condições de vida fizeram deslocar muitos dos imigrantes originários das ex-colónias para a metrópole. Segundo Winder (2005: 417-18), o facto de a Grã-Bretanha representar um país tolerante, rico e cosmopolita, além de dispor de um Estado-Providência que se preocupava em garantir condições de vida decentes aos seus membros, constituíram algumas das razões que atraíram milhares de imigrantes nas décadas de 50 e 60. Uma outra causa prendia-se com as guerras civis que muitas das ex-colónias tinham iniciado após a obtenção da independência, como é o caso da Índia (1947), do Paquistão (1947), e da Malásia (1957), na Ásia, e da África do Sul (1961) e do Quênia (1963) no continente africano, só para referir alguns. A conseqüente instabilidade política e económica obrigou muitos a imigrarem para a nação que os havia colonizado.

Logo a seguir a 1945, estes potenciais ajudantes no processo de reconstrução das cidades e do revigoramento da economia foram bem-vindos. Os numerosos imigrantes da Commonwealth usufruíam de cidadania britânica ao abrigo da Lei da nacionalidade britânica (*British Nationality Act*) de 1948 e, enquanto súbditos do Império, beneficiavam de entrada sem restrições na metrópole (Winder, 2005: 370). Todavia, estas vagas migratórias iriam impor alterações sociais e culturais às quais a Grã-Bretanha teria de se adaptar, provocando momentos de tensão e divisão entre os autóctones e um número significativo de imigrantes mestiços e negros vindos da Commonwealth, socialmente excluídos e discriminados com frequência na habitação e no emprego, como explicou Spencer (2003: 23):

The ideals of the emerging Commonwealth, with its new members drawn from the newly independent colonies of Asia and Africa, emphasized the equality of all, irrespective of colour and religion. Yet (...) it is clear that Britain, well before the beginning of the Second World War, had already begun to adopt practices that were intended to limit severely the right of entry and settlement in the UK of British subjects who were not themselves emigrants from Britain to the Empire / Commonwealth or the descendants of those emigrants – that is, to exclude those who were generally non-white and who were often not English speaking.

Consequentemente, a ideia de que a Grã-Bretanha padecia de um problema de cor entrava em confronto com o seu modelo de liberalidade e de tolerância (Webster, 2005: 150). A questão da raça, até então um problema do Império e não da metrópole, começava a ser colocada no centro de questões sociais internas. Os imigrantes ocupavam as zonas habitacionais urbanas mais pobres e aceitavam os trabalhos que os britânicos rejeitavam. Para Pitcher (2009, 75-6), a concentração territorial das minorias étnicas nas cidades, com consequências óbvias na estruturação da geografia social urbana, sustentou várias interpretações sobre o tema da raça. A criação inevitável de comunidades nos anos 60 e 70 do séc. XX, na maior parte das vezes em guetos urbanos, permitiu assim a interacção entre o particular e o geral, entre as minorias étnicas e o próprio Estado, que ajuda a compreender e a justificar a dinâmica social na actualidade.

Os relatos de histórias sobre a guerra colonial na Malásia (1957) e no Quénia (1963) e a imigração tornaram a ordem interna central para os ingleses, difundindo a

ideia de que tanto os imigrantes como os colonos não eram capazes de viver em comunidade. Os imigrantes representavam, por conseguinte, uma violação do santuário doméstico (Webster, 2005: 152):

The homes and gardens of Kenya that became a symbol of embattled Englishness were replicated in imagery and immigration which focused on internal frontiers – families, homes, streets, neighbourhoods – where the nation was under siege from ‘blacks next door’.

A ameaça da miscigenação constituía o colapso dessas fronteiras internas que delineavam a supremacia ocidental branca, ao contrário dos imigrantes europeus ou mesmo dos judeus refugiados, outrora ostracizados, vistos como imigrantes convenientes. Existia assim um contraste intencional entre a Inglaterra, central, suprema e branca, e uma Commonwealth multi-racial (Webster, 2005: 153):

Stories of colonial wars and immigration set ‘little England’ in opposition to a multiracial Commonwealth, emphasizing a domesticated identity – Englishness, not Britishness – exclusive, intimate, private, and white.

Neste contexto de desconfiança para com aqueles que tinham uma cor de pele diferente, a metrópole acabou por se revelar para os imigrantes menos hospitaleira do que a educação britânica os tinha deixado crer (Kushner, 1994: 414). Chegados a um país que apenas conheciam de nome, os imigrantes afro-caribenhos e asiáticos confrontaram-se com os empregos mais mal pagos e menos desejados pela maioria. A segmentação laboral, a par da discriminação racial permanente, levou igualmente a uma segregação residencial. Londres continuava a representar o maior centro de concentração. A zona do East End de Londres tornou-se um local típico de aglomeração de imigrantes. As zonas de Lambeth, Southhall, North Kensington, Notting Hill e Camden acolheram identicamente bastantes imigrantes afro-caribenhos (Castles, 2007: 23; Kushner, 1994: 23). Muitos asiáticos vindos do Paquistão e do Bangladesh iriam ocupar zonas de Bradford, Birmingham e Leicester.

Perante condições habitacionais mínimas, uma minoria negra rebelou-se contra o estado degradante em que lhes era permitido viver. Assim, os motins de Notting Hill e

de Nottingham de 1958 criaram um ambiente de violência muito real, aumentando a urgência de decisões políticas. O impacto dos tumultos raciais de 1958 originou a mobilização política dos negros e das minorias étnicas que resultaram na forma de comunidades ou associações étnicas, e de campanhas locais sobre preocupações específicas (Solomos, 2003: 9), cujo objectivo passava pela defesa e reivindicação dos direitos dos imigrantes, como Kushner (1994: 415) escreveu:

The riots for the first time helped to ease divisions between Jamaicans, Trinidians, Barbadians and others and allow organizations such as the West India Standing Conference (1958) to come into being. Links between Afro-Caribbeans and Asians were also strengthened.

Porém, as manifestações de protesto em Nottingham e em Notting Hill provocaram uma mudança na política de imigração, impondo mais medidas restritivas à entrada dos imigrantes. Por conseguinte, em 1962, o governo conservador de Macmillan aprovou a Lei dos Imigrantes da Commonwealth (*The Commonwealth Immigrant Act*) que se tornava mais hostil ao ingresso de novos imigrantes, passando a distinguir categorias de entrada. Apenas os que tivessem garantias de emprego, mediante a posse de uma licença de trabalho, poderiam entrar na Grã-Bretanha.

Esta lei mereceu a crítica do Partido Trabalhista que acusou o governo de discriminatório e racista. Todavia, grande parte da população, incluindo os sindicalistas, preocupada com as vagas numerosas de imigrantes negros e movidos pelo preconceito da inferioridade dessa raça, apoiou as medidas restritivas impostas pelo governo. Aumentavam, assim, as apreensões relativamente ao fenómeno da imigração, tendo em conta o impacto que causavam em sectores como o desemprego, o Estado-Providência, a identidade cultural e a ordem pública (Boswell, 2003: 12).

Apesar destes constrangimentos, os imigrantes continuaram a chegar em grande número na década de 70. Se, inicialmente, estes indivíduos, na sua maioria mão-de-obra barata, eram movidos pelo desejo de melhorar as condições de vida, esperando um dia regressar ao seu país de origem, agora assentavam raízes no país de acolhimento, trazendo as famílias para junto deles. Por consequência, estabeleceram comunidades étnicas dentro da cultura maioritária, a cultura nacional, criando as suas raízes no território que os acolhera (Winder, 2005: 372): “people from Africa, China, India,

Pakistan and the West Indies were creating a home from home in whichever British locale would have them.”

Os motins de 1958 sustentaram igualmente uma série de reivindicações e liberdades que as comunidades étnicas exigiam, como o uso do turbante, ao mesmo tempo que uniam os imigrantes numa solidariedade racial patente no Carnaval de Notting Hill, evento anual que se traduziria num dos maiores êxitos distintamente britânico (Winder, 2005: 373). A inclusão na cultura nacional tornava-se assim mais complicada, principalmente para imigrantes asiáticos pobres e com maiores dificuldades de integração, como os paquistaneses e os bangladeses, que cultivavam uma atitude defensiva contra a maioria nacional, expressa na forma de vestir, na língua, e nos hábitos alimentares, protegidos por guetos residenciais (387): “It wasn’t only the Britons who put up walls. The Muslims themselves were reluctant to sever any ties with their homeland.”

Não obstante esta separação espontânea por parte de algumas minorias étnicas, havia aquelas que se adaptavam facilmente à cultura nacional. Os indianos e os afro-caribenhos, por exemplo, tiveram uma adaptação mais fácil, bem-sucedidos em áreas como o cinema, o desporto e a música (Winder, 2005: 409):

Indian music and comedy was growing more fashionable by the day, and immigrant life was giving a vivacious twang to every city in the land. There was something else unusual in the air. In a nation famous for the crude yobbery of its football culture, international stars and the replica shirts of many nations adorned Britain’s pitches. Youngsters sported the colours of a wide range of different nationalities. There were few countries in the world where this was true. Britain was changing faster than more people thought.

Muitos destes imigrantes, provenientes de países onde a cultura britânica era considerada superior, adoptavam atitudes e comportamentos tipicamente ingleses, por vergonha das suas origens, ou por se sentirem britânicos.¹⁶

¹⁶ A este propósito, ver o esclarecedor documentário de 1996, *Our Burmese Days*, da realizadora Lindsey Merrison que descobre, já em idade adulta, que a sua mãe é birmanesa e não inglesa como ela a tinha

Apesar das várias leis (*Race Relations Acts*) aprovadas em 1965, 1968 e 1976, que tornavam a discriminação racial ilegal, esta continuava a existir por parte da população e, de uma forma visível, em políticos eminentes como Enoch Powell (Lee, 2000: 325).¹⁷ A Lei da Imigração de 1971 definia assim três tipos de cidadania: a cidadania britânica total, a cidadania dos territórios dependentes (Hong Kong) e a cidadania britânica das ex-colónias. Neste último caso, o direito de sangue (*ius sanguinis*) prevalecia sobre o direito de solo (*ius solis*), ou seja, só aqueles que tivessem descendência britânica tinham direito à cidadania nacional (Winder, 2005: 402; Panayi, 2007: 249, Kushner, 1994: 417-8, Castles & Miller, 2003). Uma década depois, a Lei de Imigração de 1981 tornar-se-ia mais restritiva, conferindo um maior poder ao Estado para deportar os imigrantes para os seus países de origem.

Além das atitudes discriminatórias e racistas por parte do Governo e da sociedade britânica perante as minorias étnicas, não nos podemos alhear da influência positiva que os imigrantes exerceram na cultura nacional, com contributos importantes em áreas como a música, o desporto, a literatura e a gastronomia, como já referido. Os imigrantes fomentavam uma diversidade cultural que definiria uma nova e moderna Grã-Bretanha (Kushner, 1994: 419):

Britain, like it or not, is now blatantly a multi-cultural society – we have moved a long way from the 1950s when half the population had never seen a black person and many West Indian immigrants were touched ‘for luck’. The clear diversity of modern Britain has enriched the possibilities available to enjoy life in the 1990s.

Recentemente, multiculturalismo passou a constituir a palavra-chave mais recorrente para definir esta diversidade cultural. Panayi (2007: 251) pronunciou-se sobre a questão deste conceito, realçando a ideia de que o multiculturalismo na Grã-Bretanha existe em termos económicos e culturais, mas alertou para as desigualdades sociais: “In terms of economic position, we can speak of multicultural operating, but we

levado a crer. A mãe, Sally Merrison, afirmando-se inglesa, rejeita terminantemente as suas raízes coloniais falando um inglês impecável. Porém, é denunciada pela cor da sua pele, mestiça.

¹⁷ Enoch Powell (1912-1998), membro do partido Conservador entre 1950 e 1974, opôs-se sempre à imigração em massa dos países da Commonwealth para a Grã-Bretanha.

need to bear in mind obvious inequalities.” Essas diferenças reflectem-se na capacidade de adaptação à cultura nacional dos diferentes imigrantes. Existem ainda, por exemplo, discrepâncias óbvias entre, por um lado, os paquistaneses e os bangladeses, pobres e pouco instruídos que, através do casamento entre as mesmas etnias, tornam essa integração difícil ou inexistente; por outro, os alemães e os gregos cipriotas, imigrantes essencialmente económicos, adaptaram-se facilmente ao estilo de vida nacional. Contudo, para Panayi (2007: 252), torna-se difícil falar numa Grã-Bretanha multicultural quando existem nichos étnicos em termos residenciais. As razões para a concentração em zonas adjacentes ao centro da cidade prendem-se com o medo de represálias racistas, com o baixo poder económico e com o desejo de consolidação étnica.

Convém, no entanto, realçar que essa segregação habitacional e étnica se verificou desde os anos 50 até aos nossos dias, quer por tradição familiar, quer por uma nova configuração política e económica na Europa. Nos anos 90, com a queda do Muro de Berlim, com o fim da União Soviética e consequentes guerras na zona dos Balcãs, a Grã-Bretanha assistiu à chegada de novas vagas de imigrantes, vindos dos países de leste despojados de qualquer bem material, mas com o estatuto de refugiados políticos, que iriam ocupar os subúrbios das cidades. Estes causariam e constituem ainda motivo de discórdia entre partidos da Direita e parte da população britânica, que vêem nestes novos imigrantes uma ameaça à coesão e à identidade nacionais (Castles, 2007: 24).

Panayi (2007: 253) sustenta, todavia, a existência de multiculturalismo na esfera cultural, uma vez que a maior parte das minorias étnicas foram integradas na sociedade britânica, formando uma parte importante dela. Segundo Pitcher (2009: 5), para analisar as especificidades do multiculturalismo britânico, devemos ter em conta o estatuto histórico específico da Grã-Bretanha no mundo. O seu poder imperialista, a sua relação constante com as ex-colónias, com as suas diásporas, culturas e tradições marcaram claramente uma política interna racial específica. Se, antes de 1945, a Grã-Bretanha baseava a atribuição da cidadania a estrangeiros no modelo imperialista,¹⁸ a partir do momento em que as comunidades étnicas se formaram surgiu uma nova política de cidadania. Em 1981, à semelhança da Austrália e do Canadá, a Grã-Bretanha optou por

¹⁸ O modelo imperialista de cidadania definia a pertença à nação de membros da mesma potência ou governante, neste caso membros do Império britânico (Castles & Miller, 2003: 44).

um novo modelo de cidadania, o modelo multicultural, também considerado pluralista, que mantinha a diferença cultural e permitia a formação de comunidades étnicas, desde que aderissem às regras impostas pelo Estado, como Castles & Miller (2003: 251) sustentaram:

The final category is multiculturalism (or pluralism), which implies that immigrants should be granted equal rights in spheres of society, without being expected to give up their diversity, although usually with an expectation of conformity to certain values. In a multicultural country, membership of civil society, initiated through permission to immigrate, should lead to full participation in the state and nation.

O multiculturalismo, como movimento político e filosófico, pretende promover o estatuto de grupos minoritários através da atribuição de direitos especiais (Dimova-Cookson & Stick, 2009: 1), mas, ao contrário do Canadá e dos Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha debateu-se sempre com uma barreira étnica visível, patente na tensão social entre os imigrantes mestiços e negros e a cultura britânica estandardizada, assente numa visão ocidental monocultural (Modood, 2007: 2-5).

Segundo Goldberg (1994: 11), a emergência dos multiculturalismos contemporâneos deve ser entendida na sua relação com o domínio do monoculturalismo, visão euro-americana ideologicamente infrangível na primeira metade do séc. XX. O monoculturalismo impõe uma única cultura desenhada em valores que definem a cultura maioritária (Goldberg, 1994: 5):

(...) monoculturalism as intellectual ideology and institutional practice effects another constriction. As its name subtly suggests, monoculturalism not only purports to universalize the presuppositions and terms of a single culture, it likewise denies as culture – as embodying and reflecting value(s) – any expression that fails to fit its mold of “high culture”.

Por isso, os defensores do multiculturalismo, na sua aceção ideológica e política, manifestam-se contra os imperativos redutores da assimilação monocultural, política adoptada em França, por exemplo. Perante estas posições divergentes, o debate

sobre o conceito de multiculturalismo tem sido muito controverso, surgindo várias definições que tentam justificar a coexistência de várias culturas, etnias e religiões no mesmo território político. Para Paul Kelly (2002: 4), multiculturalismo constitui uma ideologia que está enraizada na experiência e prática políticas e não em argumentos filosóficos sobre o estatuto epistemológico ou cognitivo de discursos e conceitos políticos. Como o autor definiu: “(...) it is the latest ‘ism’ ”. Para Kelly esta linguagem ou ideologia teórica surgiu como resposta às novas circunstâncias sociais criadas pela vinda de muitos imigrantes para o Ocidente, principalmente a partir da Segunda Guerra Mundial, convergindo numa mescla de culturas no mesmo espaço público e político. Tendo em conta esta nova realidade social, Modood (2007: 5) apresentou a seguinte definição de multiculturalismo: “The political accommodation of minorities formed by immigrants to western countries from outside the prosperous West.”

A teorização do multiculturalismo tem sido associada a Will Kymlicka que na sua obra *Liberalism, Community and Culture* (1991:181-205) criticou a atitude liberal, daltónica e até hostil para com as culturas minoritárias por parte de alguns Estados-nações, especificamente os Estados Unidos da América e o Canadá, onde etnias minoritárias, como os Inuit e os índios, não viam as suas especificidades culturais reconhecidas e ainda hoje são vítimas de discriminação. Kymlicka (1991: 4) defendeu ainda que os direitos das minorias podem formar uma parte importante na teoria liberal de igualdade, ou seja, os direitos que esses grupos reclamam mostram-se consistentes com os princípios da igualdade liberal. Neste sentido, no seguimento de uma política de igualdade para as culturas minoritárias, a lei e as práticas culturais e políticas da maioria deveriam ser alteradas ou adaptadas de forma a assegurar que as diferentes minorias tivessem oportunidades iguais para conseguirem os seus fins de acordo com as suas orientações culturais.

O argumento de Kymlicka de que as culturas minoritárias devem ter o direito ao exercício das suas práticas culturais protegidas foi contestado por Brian Barry (2001:6-7) que o considerou uma ameaça aos valores liberais, incluindo a liberdade. Para Barbara Goodwin (2007: 429-431), que levantou também questões pertinentes relativamente ao emprego do multiculturalismo em consonância com as ideias liberais, esta preocupação revela-se manifestamente válida. Para a autora, o liberalismo exige que as minorias partilhem as mesmas liberdades e oportunidades da população maioritária, mas estas liberdades podem não ir ao encontro das necessidades das minorias. Goodwin (2007: 430) questiona até que ponto os princípios liberais e as leis e

práticas da maioria devem ser comprometidas de forma a abarcar as necessidades das minorias. Goodwin deixa claro que a solução para os multiculturalistas passa pela celebração da diversidade e do pluralismo cultural, excepto quando as práticas da minoria prejudicam outros, seguindo o princípio milliano da não interferência da sociedade na esfera do indivíduo, a não ser que a suas acções se revelem nocivas para outrem.

Alvin J. Schmidt (1997) assumiu uma posição mais radical, manifestando total oposição relativamente ao multiculturalismo. O autor, filho de pais imigrantes nos Estados Unidos da América, defendeu a ideia de assimilação das minorias na cultura dominante. Schmidt apresentou o exemplo da América que nunca se tornou numa sociedade multicultural, mas pelo contrário absorveu milhares de imigrantes numa cultura nova e dinâmica. Os imigrantes tornaram-se americanos ao dissolverem as suas culturas estrangeiras no chamado “melting-pot”. Para ele, os multiculturalistas encorajam os grupos identitários minoritários a não se integrarem na cultura de acolhimento, o que causa tensão e conflitos culturais (3):

Multiculturalism is a leftist political ideology that sees all cultures, their mores and institution, as essentially equal. No culture is considered superior or inferior to any other: it is merely different. (...) Multiculturalism encourages immigrants and their minorities to retain their foreign cultures by not assimilating into the Euro-American culture. Even the word ‘foreign’ is deemed politically incorrect, for it does not conform to the political values and ideology of multiculturalism.

Bhikhu Parekh (2005: 206) reforçou igualmente a posição de Schimdt, alegando que o modelo otomano de multiculturalismo, o sistema “millet”, que defendia a autonomia de uma comunidade cultural governada pelas suas práticas e costumes culturais, não faz sentido numa sociedade industrializada. No mundo actual, a mobilidade social e económica representa uma constante e as interacções de grupos quebram as barreiras comunais e requerem uma vida política e económica partilhada obedecendo a um conjunto de regras, normas e práticas comuns.

O multiculturalismo corre ainda o risco de poder resvalar no comunitarismo, podendo levar a uma guetização e conseqüente estigmatização das minorias étnicas. Estes grupos, principalmente comunidades étnicas tradicionais ou religiosas

fundamentalistas, reclamam o controlo total de educar os filhos de forma a garantir a propagação do seu modo de vida. Neste contexto, Michael Walzer (2004: 62) alertou para a importância da reprodução de uma cidadania democrática, na qual esses grupos minoritários devem fazer parte enquanto cidadãos activos e responsáveis na sociedade civil:

Democratic citizenship is an inclusive status (in a way that individualism isn't) and it is also an official status, a kind of political office that carries with it significant responsibilities. (...) democracy requires common life of the public square and the assembly, and certain understandings must be shared among citizens if what goes on in those places is to issue in legitimate laws and policies.

A democracia liberal apresenta-se ainda a melhor solução porque se revela mais tolerante e menos assustadora do que as comunidades que, muitas vezes, se auto-marginalizam (Walzer, 2004: 64):

If political power is at stake, we should tilt decisively against the totalizing groups. Not for the sake of a full-scale liberalism, but for the sake of a minimalist decency. The group's view of others is commonly much harsher than the democratic state's view of group members. The conflict between the two produces ugliness on both sides, but liberal democratic toleration, even if it is finally intolerant of totalizing religions and ethnicities, is gentler, less humiliating, less frightening, than the alternative is likely to be. Liberal democracy has managed to include fundamentalist religions and chauvinist nationalities as I have been arguing it should, even if it has also modified them in the process, as it also should.

Também Joseph Raz (1986) considerou a tolerância e o respeito pelas minorias culturais determinantes, à semelhança de Appiah (2005) e de Seyla Benhabib (2004), só para referir alguns, mas alertou para o risco da não sobrevivência das minorias étnicas como um grupo isolado. A ancoragem na cultura dominante por parte dessas minorias

revela-se assim determinante para a sua continuidade. Neste sentido, a política de assimilação, para Raz (1986: 424) apresenta-se a mais humana das soluções:

Toleration is therefore the conclusion one must often reach. Gradual transformation of these minority communities is one thing, their precipitate disintegration is another. So long as they are viable communities offering acceptable prospects to their members, including their young, they should be allowed to continue in their ways. But many are not self-sustaining. Often it is clear that they cannot be expected to survive for long as an isolated group in a modern society. (...) In such cases assimilationist policies may well be the only humane course, even if implemented by force of law.

Longe de constituir um tema consensual, como acabámos de mostrar, a ideia política de multiculturalismo passa pelo reconhecimento da diferença dos grupos minoritários em áreas como o Direito, a educação e a política enformadas numa cidadania e identidade nacionais partilhadas (Modood, 2007: 5, Taylor, 1994: 75-106). Todavia, enquanto assistimos à difusão global política do multiculturalismo e da cidadania multicultural (Kymlicka, 2007: 3), o Estado e a cultura nacional continuam a desempenhar uma posição dominante e reguladora na nação. As minorias étnicas, os imigrantes e outras minorias não representam, como argumentou Sandercock (2006), as forças socioculturais dominantes do nosso tempo. Pelo contrário, esses grupos não caracterizam a metrópole, em número e influência, e não eliminam uma cultura nacional definida pela nação. A diversidade cultural forma apenas mais uma peça de um mosaico e de uma identidade culturais já bem definidos, nunca podendo, contudo, alienar-se dos elementos multiétnicos e multi-raciais que a definem e enriquecem.

Assim sendo, a ideia de uma Grã-Bretanha única, exclusiva e branca deixava de fazer sentido após a Segunda Guerra Mundial, tal como o regresso a uma sociedade mítica monocultural, que na realidade nunca existira. Destacava-se, assim, uma nação miscigenada inserida numa cultura pós-imperial, a par de consequentes transformações sociais e culturais que implicariam mudanças de mentalidades e de atitudes, principalmente nas gerações mais novas, como mostraremos em seguida.

1.2.2. A contra-cultura: a criação de uma cultura pós-imperial

O surgimento de movimentos contra-culturais na década de 1960 teve efeitos decisivos na criação de uma cultura pós-imperial, mais positiva na Grã-Bretanha, uma cultura que concordava ou reagia contra os alinhamentos políticos e transformações sociais profundos (Davies & Sinfield, 2000: 3). O restabelecimento económico e a regeneração urbana depois da Segunda Guerra Mundial, a descolonização, e a consequente vinda de muitos imigrantes, marcaram em definitivo uma nova Grã-Bretanha regida, no entanto, por valores imperiais e nacionalistas que persistem ainda na ala mais conservadora da sociedade (Morgan, 2001: 59):

In fact, Britain's vision was more circumscribed than it appeared. It was the product rather of a preponderant mood of nostalgic nationalism, heavily anti-communist, with escapist overtones. Britain had been a major victor of the war; the allied partnerships was largely invented in Britain and conceived in British terms. Recollections of 1940 and of V-Day reinforced a sense of national self-sufficiency and independence of an expanding defence budget and a return of National Service in 1947, largely to protect the bastions of empire.

No final da década de 1950, as medidas de austeridade e racionamento abrandaram significativamente. A economia assistia a um crescimento estável, e a uma consequente melhoria das condições de vida proporcionada pelo aumento de produtos de consumo, vistos ainda como bens de luxo e pouco acessíveis a grande parte da população, mas que cada vez mais se tornavam indispensáveis para as classes mais baixas. O incremento em massa da venda de televisores, de automóveis e de electrodomésticos transformava uma sociedade, constringida por uma moralidade puritana e hipócrita, numa mais consumista e hedonista (Lee, 2000: 293; Peace, 1996: 252). A televisão, que chegava a muitas casas britânicas em finais dos anos 50, influenciava as pessoas a perspectivarem uma visão de vida mais descontraída e alegre.

Os anos 50 do séc. XX representaram, por conseguinte, um período crucial para as transformações visíveis na década seguinte. Como Marwick (1998: 6) defendeu, as

características associadas a uma década têm normalmente as suas raízes no período precedente. De facto, a curto prazo, pequenos actos e decisões podem apenas obter resultados mais visíveis no período seguinte, mas não nos podemos esquecer de todo um conjunto de eventos históricos e políticos desde o séc. XIX até à primeira metade do séc. XX que foram desenhando o estado actual das coisas. Indo mais longe no seu alcance ideológico, o próprio Berlin sustentava em vários ensaios, por exemplo em “The Pursuit of the Ideal” (Berlin: 1992a) ou “Political Ideas in the 20th century” (2002) que, para percebermos as ideias do presente, temos sempre que ir buscar ao passado os esclarecimentos para novas práticas políticas, sociais e culturais.

Se os anos 40 e 50 enfrentaram dificuldades económicas e uma reestruturação social e política, os benefícios surgiram nas décadas seguintes: “Economic expansion began in the fifties, but the social benefits came in the sixties.” (Marwick, 1998: 8). As mudanças fundamentalmente culturais e sociais começaram assim a moldar-se pelas circunstâncias favoráveis que a Segunda Guerra Mundial franqueou. A rígida hierarquia social, a subordinação das mulheres aos maridos, a importância da autoridade na família, as atitudes reprimidas em relação à sexualidade, o respeito pela Lei, pela religião e pelo Estado-nação iriam ser substituídos por uma cultura juvenil (“Youth Culture”) marcada pelo idealismo, rebelião e protesto contra a severidade e formalismo que determinavam a forma de vestir, de falar e de agir da sociedade britânica. A necessidade de uma contra-cultura, geradora de optimismo e fé num mundo melhor, tornava-se realidade na década de 60 (Donnelly, 2005: 3). Contudo, a emergência desta nova cultura evidenciara-se já na década anterior, período em que se detectava um radicalismo nas atitudes dos jovens, patente no desdém e protesto contra a autoridade. Os jovens, com alguma formação académica, rebelavam-se contra a obrigatoriedade de cumprir o serviço militar obrigatório, que consideravam desnecessário e inútil (Morgan, 2001: 140):

The major protest movement of the time, however, was less political than cultural. To some extent it focused on the educated young, short of idealism but feeling discontented with the drab and uninspiring nature of their welfarized society. One factor that, unexpectedly, boosted youthful discontent was the existence of National Service. Far from serving as a crucible of patriotism, the forced drafting of hundreds of thousands of young men to serve in disagreeable and frequently time-wasting activities

at huge public expense, gave many of them their first sense of protest at authority, a taste of forbidden fruit. A new radicalism was on the making.

No cinema e no teatro, surgiram igualmente produções artísticas que desafiavam a autoridade e se mostravam críticas dos estereótipos do Império e da ordem social estabelecida na sociedade britânica. A peça de John Osborne, *Look Back in Anger*, apresentada em 1956 no Royal Court Theatre em Londres, tornou-se um símbolo cultural pelo corte profundo com as peças institucionais de Noel Coward e de Terrence Rattigan, entre outros, que se centravam no retrato da classe média alta. *Look Back in Anger* representava uma reacção furiosa contra uma Inglaterra edwardiana, alertando para as dificuldades económicas da classe operária e convidando todos a acordar da letargia e impasse políticos resultantes da histeria da Guerra Fria (Paxman, 1999: 233-234). Os filmes americanos *Rock Around the Clock* (1956), de Fred F. Sears, e *West Side Story* (1961), de Arthur Laurents, chegavam igualmente às salas de cinema britânicas, influenciando uma geração de jovens que ansiava por renovados horizontes. Estes musicais retratavam o confronto entre um grupo de jovens convencionais, apelidados de *Teddy Boys* e de gangues rivais. Realçavam ainda o descontentamento e rebelião dos jovens perante um sistema que não os satisfazia, encontrando na música a libertação dos convencionalismos da sociedade.

Todavia, o olhar confiante nos anos 60 e o ambiente social de falso optimismo e de auto-confiança nacional renovada (Marwick, 1996: 174-81; Donnelly, 2005: 3) não escondiam as desigualdades sociais, a pobreza, o desenvolvimento urbano desmedido e a criação de guetos comunitários pelos muitos imigrantes que se instalavam na Grã-Bretanha (Rugg, 2007: 310-311).

A revolução nos padrões morais atingiria o seu auge nos anos 60, definidos por muitos como “The Swinging Sixties” (Peace, 1994; Breward *et al.*, 2006; Masters, 1985). Segundo Marwick (1998: 3), esta década representou, para uns, uma época dourada e, para outros, a desintegração da autoridade e da disciplina e de subversão moral. Mellor & Gervereau (1997) classificaram-na como mítica e utópica. Com efeito, a nova cultura popular não tinha limites. Assistiu-se a uma explosão cultural em todas as expressões artísticas. Quebravam-se convenções sociais num ambiente de fantasias psicodélicas. A música *pop* britânica, liderada pelos Beatles, o movimento *Pop Art*, com Roy Lichtenstein como representante na Grã-Bretanha, o consumismo desenfreado e a revolução na moda criaram as condições propícias para uma sociedade mais permissiva

e menos autoritária, numa cultura aparentemente sem classes e mais universal (Jennings, 2007: 297-8):

(...) for many commentators, the clearest sign of a liberalization of social attitudes was in the emerging youth culture of the 1960s. In 1966, New York's Time magazine coined the phrase 'Swinging London' in reference to a range of new styles appearing in the capital. (...) Fashions, such as miniskirts modelled by 1960s icon Twiggy, implied a loosening of sexual morality, while a range of working-class subcultures, from teddy boys and mods and rockers to punk, developed unique youth styles. At the root of these cultural changes lay a significant post-war shift in the social and economic position of young people.

Apesar da oposição da minoritária Igreja Católica e de outros “lobbies” religiosos, assistiu-se nesta década a uma liberalização da sexualidade. O Governo iniciou um conjunto de reformas que criaram novas leis sobre a homossexualidade, o divórcio e o aborto (Jennings, 2007). Os argumentos usados, segundo Morgan (2001: 260), não derivavam da permissividade da nova cultura, mas de ideias mais antigas de uma sociedade liberal desenvolvidas por J. S. Mill no séc. XIX, na sua distinção entre vida privada e vida pública, como descreveu em *On Liberty* (1997: 99): “To individuality should belong the part of life in which it is chiefly the individual that is interested; to society, the part which chiefly interests society.”

Um outro factor que contribuiu para a alteração de atitudes e comportamentos sociais e culturais prende-se com a educação. O aumento da escolaridade obrigatória, consignada na Lei de Butler de 1944, e a criação de novas universidades e institutos politécnicos, fundamentada no Relatório de Robbins de 1963 (Watson, 2007: 354-371), permitiram mais e melhor informação aos jovens. Estes representantes da nova contracultura, conscientes do que se passava em seu redor, expressavam-se através da música, do teatro, por exemplo, como meio para se insurgirem contra a ordem moral estabelecida e contra os valores vitorianos e imperiais que historiadores como G. M. Trevelyan apregoavam. Em 1965, o falecimento de Churchill, o derradeiro deputado que vivera no reinado vitoriano, representou igualmente a morte do último laço público com o Império (Lee, 2000: 315).

Não obstante toda esta revolução moral, a ala mais conservadora da sociedade ainda estava de luto por um passado glorioso consubstanciado no Império Britânico, que constituía afinal uma das mais fortes heranças do povo britânico, apesar da indiferença e desinteresse de grande parte da população relativamente ao Império e da inexistência de uma educação imperial durante todo o séc. XIX e a primeira metade do séc. XX. Bernard Porter (2006: 307-311) defende a tese de que a classe constituía o factor mais importante e influente nas atitudes das pessoas relativamente ao Império, pelo menos até aos anos 40 e 50 do séc. XX. Assim, as classes alta e média alta representavam as classes mais envolvidas no projecto imperial. A classe operária mantinha uma atitude de apatia e desconhecimento do Império, já que a sua função era obedecer aos desígnios dos mais poderosos, baseada no princípio nacional de que cada classe só precisava de conhecer as suas obrigações perante as outras, tal como os colonizados nas colónias. Além disso, o discurso imperial não fazia sentido na metrópole, uma vez que pela sua riqueza e poder não necessitava de legitimar a intervenção no Império. Esse discurso, baseado em princípios liberais e progressistas, justificava o imperialismo britânico no séc. XIX (Porter, 2006: 310): “... imperial discourses are not necessary to keep empires going, almost any discourses will do.”

Os imigrantes das ex-colónias iriam estabelecer um laço permanente e inolvidável com o Império, ainda que vítimas de exclusão social e racismo por parte dos que assumiam uma superioridade intrínseca, ou dos que simplesmente se viam confrontados com uma nova realidade pouco ou nada expectável. Contudo, os filmes dos anos 80 marcariam um revivalismo do Império, numa exaltação implícita do papel dominante dos britânicos no mundo (Davies & Sinfield, 2000: 3):

The popular success in the 1980s of the ‘Raj Revival’ in films and TV dramas and of heritage films set in Edwardian period (...) convinced many that post-imperial British culture remained, four decades after the end of the Second World War, in a state of unresolved mourning for a glorious past, when the Empire gave Britons (or rather the English) an unshakeable sense not only of their intrinsic superiority but also of their central position in the world affairs.

O ambiente hostil e pesado da Guerra Fria, como descreveremos de seguida, o niilismo moral dos anos 60, as alterações radicais na sociedade, a grave crise do

petróleo em 1973 que causou mais instabilidade económica, e as directrizes da C. E. E. perspectivaram uma nova fase na história britânica, mas cujo olhar permaneceria fixado no passado glorioso, ainda que distante e mítico.

1.3. A Guerra Fria

Apelidado como homem da Guerra Fria (Espada, 2002: 117), Berlin viu neste período da História política um perigo para as liberdades humanas e denunciou mais uma vez a opressão e o totalitarismo políticos por parte da União Soviética. De facto, como já referimos, os eventos mais marcantes depois da Segunda Guerra Mundial até ao fim das hostilidades entre os dois blocos ideológicos, os Estados Unidos da América e a União Soviética, serviram de base para as reflexões sobre as suas teorias liberais, preocupando-se sempre em realçar a importância da liberdade individual num mundo ainda ameaçado pela crueldade de alguns líderes que cerceavam a liberdade do outro (Berlin, 2009a: 216)¹⁹:

What horrifies one about Soviet or Nazi practice is not merely the suffering and the cruelty, since although that is bad enough, it is something which history has produced too often, and to ignore its apparent inevitability is perhaps real Utopianism – no; what turns one inside out, and is indescribable, is the spectacle of one set of persons who so tamper and ‘get at’ others that the others do their will without knowing what they are doing; and in this lose their status as free human beings, indeed as human beings at all.

No final da Segunda Guerra Mundial, a União Soviética controlava toda a Europa de Leste. O Ocidente, então liderado pelos Estados Unidos da América, estava reticente em aceitar o domínio total soviético sobre essa vasta área e, receando uma possível expansão do comunismo para ocidente, aplicou uma política de contenção para evitar o germinar das sementes comunistas (Williamson, 2006: 47-48; Freedman, 2002: 155). De uma forma gradual, a Guerra Fria entre o Ocidente e a União Soviética

¹⁹ “A Letter to George Kennan” publicada também em *Liberty* (2002: 336-344).

intensificou-se, gerando um clima de suspeição e ameaça constantes, desde 1945 até 1991 (Greenwood, 2000; Lichtheim, 1999: 293).²⁰ A Guerra Fria constituiu assim uma luta entre dois grandes blocos ideológicos, entre o Ocidente capitalista e o Leste comunista. Apesar de não ter existido uma guerra efectiva, no sentido de não se ter registado uma confrontação directa e assumida, milhares de pessoas morreram, uma vez que as duas superpotências lutavam pela supremacia de poder na Coreia, no Egipto, no Vietname e em Cuba, só para mencionar alguns dos casos mais marcantes deste período (Clarke, 2009: 9).

1945 representou uma data crucial na configuração política da Europa, com consequências para o futuro. A conferência de Yalta entre Churchill, Roosevelt e Estaline a 4 de Fevereiro de 1945, e mais tarde, nesse mesmo ano em Agosto, a Conferência de Postdam, serviram para estabelecer as fronteiras da nova Europa e a divisão da Alemanha pelas forças aliadas e pelos soviéticos. A derrota de Hitler criou um vácuo não apenas na Alemanha, mas também na maior parte da Europa continental ocupada pelos exércitos Aliados. Os russos ocupavam toda a região leste até ao rio Elba, enquanto americanos, britânicos e franceses dominavam a Europa ocidental, a Grécia e o Mediterrâneo. No entanto, os interesses das grandes potências, principalmente os Estados Unidos e a União Soviética, colidiam (Williamson, 2006: 7).

Em 1945, os Estados Unidos e os seus aliados depararam-se com a ocupação da Alemanha oriental pela União Soviética. Inevitavelmente, esta presença provocou desconfiança e desentendimento desencadeados pelos objectivos distintos que cada aliado tinha fixado. Por um lado, a União Soviética liderada por Estaline pretendia concretizar os seus objectivos políticos que implicavam a adesão a uma perspectiva marxista-leninista das relações internacionais e da política mundial (Roberts, 2008). Os países de Leste como a Polónia, a Checoslováquia, a Hungria, a Jugoslávia, a Roménia e a Bulgária foram estrategicamente transformados em países satélites da política comunista de Estaline, uma vez que protegiam a União Soviética do perigo ocidental, mas ao mesmo tempo estabeleciam um corredor de ligação com o Ocidente. Por outro lado, os países aliados pretendiam libertar a Alemanha e o resto da Europa da ameaça

²⁰ Para Hobsbawm (1996: 248), em termos práticos, a Guerra Fria terminou nas duas cimeiras de Reiquejavique e Washington, em 1986 e 1987 respectivamente. Os presidentes Reagan e Gorbachev reuniram-se no sentido de amenizar as relações americanas e russas pretendendo encontrar uma coexistência pacífica sem ter por base o terror nuclear que tinha caracterizado as três últimas décadas.

comunista. As relações entre os países aliados ocidentais e a União Soviética tornavam-se, inevitavelmente, cada vez mais adversas e motivo de apreensão.

Este ambiente de desconfiança tinha na base ideologias diferentes seguidas pelos dois lados, que configurava uma hostilidade mútua. Além disso, a suspeição de Estaline relativamente ao Ocidente, apesar do seu desejo de cooperar com os Estados Unidos, com a Grã-Bretanha e com as Nações Unidas, levava-o à impossibilidade de estabelecer relações amistosas com os seus arqui-inimigos. Também Berlin (2005: 486) previu e comentou em 1944 este desfecho possível entre os Estados Unidos e a União Soviética, classificando a sua relação como um jogo de póquer, procurando no armamento a salvação de cada um:

Jim Forrestal's line that the future is going to be a poker game between the US and USSR, and only very affluent players can be allowed (...) a real big thing which it would be kinder not to let anyone except the very very rich take part in (e.g. not Britain) is probably fairly widely felt in what is called influential circles. A very heavily armed US glare and a very heavily armed USSR, buying and selling merrily and preserving world peace for many years to come, with everyone else adjusting themselves to this new unnecessary kind of twin alliance, is the sort of thing.

A questão alemã tornar-se-ia central para o arrefecimento das relações entre os Estados Unidos e a União Soviética. Determinados a evitar que a Alemanha se tornasse vítima de novos extremismos políticos e ideológicos, os americanos pretendiam revigorar um Estado democrático no centro de uma Europa próspera e construído sobre uma base industrial forte, principalmente com as indústrias do ferro e do aço na zona do Ruhr, no sector britânico. A crise de Berlim em 1949 reforçou a divisão da Alemanha e acelerou a corrida ao armamento nuclear (Clarke, 2009). O bloqueio soviético às tropas aliadas na parte oriental de Berlim constituiu uma forma de evitar a integração da Alemanha e de Berlim ocidental na Europa. Em 1958, surgiu nova crise em Berlim quando Khrushchev, ameaçando o controlo do acesso rodoviário para a parte ocidental da cidade, exigiu a retirada das tropas ocidentais, argumentando que Berlim ocidental deveria tornar-se uma cidade livre. Khrushchev não cumpriu essa ameaça, mas em 1961 separou as duas partes da cidade no que viria a ser mundialmente conhecido como o

Muro de Berlim (Williamson, 2006: 117- 123; Lichtheim, 1999: 298), e que, segundo Hobsbawm (1996: 242), fecharia “a última fronteira indefinida entre Oriente e Ocidente na Europa”. Além disso, a ajuda financeira para a parte ocidental da Alemanha, advinda do Plano Marshall, acentuou ainda mais a tensão entre os dois blocos (Isaacs & Downing, 2008: 70):

In the immediate postwar years, the situation in Europe was still fluid, but the Marshall Plan helped accelerate the division of Europe. Forced to reject Marshall aid, Czechoslovakia became part of the Soviet sphere of influence. France and Italy were now firm members of the Western, democratic group of countries. And the Marshall Plan, by giving impetus to West European Integration, was at the core of the new Europe being built.

A guerra na Coreia contribuiu também para o agudizar das relações entre americanos e soviéticos. No final da Segunda Guerra Mundial, a Coreia foi libertada do domínio dos japoneses e, tal como aconteceu com a Alemanha, o Norte da Coreia ficou sob a alçada dos soviéticos e a parte sul do país ficou entregue ao controlo norte-americano. A invasão da Coreia do Sul pela Coreia do Norte em 1950 alertou para a necessidade de armar a Alemanha Ocidental, que poderia correr o risco de sofrer uma invasão das forças armadas soviéticas (Spence, 2000: 222-223). Sobre este mesmo episódio, Berlin (2009: 187), numa carta a Marion Frankfurter, a 7 de Agosto de 1950, manifestou o cepticismo relativamente à concretização de uma guerra efectiva, avisando sempre para o perigo que a Rússia representava: “(...) I do not believe in a general war this or next year. Even though Russia’s tactic of slowly bleeding America is bad enough & dangerous enough (...)” No entanto, Berlin (2009a: 196) mostrava-se optimista perante o desenrolar dos acontecimentos:

I do not, somehow, believe at all in a general war, however many Asiatic ones there are, unless things fall out over Berlin: (& even that need not occur if a clear statement is made by Pres. Truman about the circumstances which he would & would not regard as Russian intervention): & remain “optimistic” in a, to many people, infuriating way.

A morte de Estaline marcou uma nova etapa na Guerra Fria. Para Berlin (2009a: 491), Estaline representava a grande força da máquina dialéctica e o seu desaparecimento significava uma má e desorganizada gestão dessa mesma máquina:

Only in Stalin's day it was Stalin himself who managed the dialectical machine, and zigged and zagged as and when he wished and displayed an extraordinary sense of timing; after his death it seems to me that the zigzag became more uncontrolled.

Khrushchev sucedeu a Estaline, adoptando as mesmas orientações políticas, no sentido de vencer a competição ideológica e económica com o capitalismo ocidental. Em 1955, numa das muitas previsões que tecia sobre os acontecimentos e personalidades que o rodeavam, Berlin descreveu Khrushchev como um homem sedento de poder e, ao contrário de Estaline, não era um especialista em propaganda política. Berlin (2009a: 491) ficava-se, porém, apenas pelas impressões pessoais, sem nunca apresentar soluções concretas para os problemas:

So my general impression is that there is an economic crisis and there is a personal struggle for power, and one, in fact, cannot be disentangled from the other; that given the condition of complete or semi-cold war, for which the Russians probably genuinely don't hold themselves responsible, and of which they regard themselves as still victims (...) the tough policy will always win in the end (...). I have also the impression that, if his physical health holds, K is in for quite a long time, or others like him – dead-panned, tough suppressers of a competent managerial type, with heavy industrial experience, rather than party specialists or propagandists (...).

Khrushchev estava, no entanto, atento a todos os passos do seu rival. Quando a Nato integrou a Alemanha ocidental como membro, os russos imediatamente responderam com o Pacto de Varsóvia, assinado a 14 de Maio de 1955 pelos países do bloco de Leste e pela União Soviética, destinado a garantir a ajuda e protecção necessárias em caso de um confronto com o bloco inimigo.

A crise dos mísseis cubanos em 1962 abalou mais uma vez as relações entre o Ocidente e a União Soviética. As forças americanas, através dos serviços secretos, conseguiram detectar os mísseis nucleares instalados pelos russos em Cuba como forma de travar as tentativas dos americanos de derrubar o regime comunista de Fidel Castro (Hobsbawm, 1999: 229). J. F. Kennedy saiu vitorioso (Isaacs & Downing, 2008: 229): “President Kennedy had gone head-to-head with the Soviets, and won. Only the right-wing hawks were disappointed; they had been denied a fight.” Também Khrushchev reclamou vitória, argumentando o triunfo da sensatez, sem um único disparo, mas com a ameaça sempre iminente de uma guerra nuclear.

As reformas democráticas do sistema sociopolítico e da economia levadas a cabo em Praga, em finais da década de 1960, por Dubcek ameaçaram o monopólio da União Soviética e abriram a hipótese do debate económico a outros países de Leste, levando assim à possibilidade do fim do regime comunista. No entanto, a Primavera de Praga, como foi designado esse período, durou pouco tempo. As tropas russas, ao abrigo do Pacto de Varsóvia, intervieram no sentido de impor a ordem e prender Dubcek e outros reformistas (Williams, 1997; Gorbachev & Mlynár, 2002).

Para Isaacs & Downing (2008: 306), os eventos dos anos 60 atenuaram a imagem das duas grandes potências da Guerra Fria. Por um lado, nos Estados Unidos, consagrado como o defensor da liberdade, os protestos raciais que reclamavam igualdade acentuavam-se e a guerra do Vietname tornava-se cada vez mais contestada. Por outro lado, sobressaía a incapacidade de um sistema comunista, que dizia governar em nome do povo, em não conseguir providenciar bens essenciais de consumo para a sobrevivência da maioria das pessoas. Além disso, a invasão soviética em Praga retardou, durante muitas décadas, a possibilidade de reforma liberal no bloco comunista. Depois destes incidentes, seguiu-se um período de tréguas (*détente*), mas a corrida ao armamento nuclear não terminara. As armas nucleares criaram assim um equilíbrio de terror, evitando que a Guerra Fria se concretizasse num confronto directo.

A participação activa da Grã-Bretanha na Guerra Fria não se destacou tanto como a dos Estados Unidos. A Grã-Bretanha saiu da Segunda Guerra Mundial destruída e economicamente falida. Deste modo, a sua preocupação concentrava-se no recobro da economia e no controlo da despesa pública. Restava-lhe o facto de estar no lado vitorioso, parte dos três grandes, a par da União Soviética e dos Estados Unidos. No entanto, um maior dispêndio em forças convencionais representaria uma imprudência, como realçou Greenwood (2000: 167):

The cost of the nuclear deterrent had not been compensated for the reduction in conventional forces which were, anyway, decreased less than was anticipated when the crisis over Berlin suggested that further economies over the defence of Europe would be imprudent.

Todavia, a abordagem da Grã-Bretanha relativamente à Guerra Fria era a de protecção, por um lado, e sobrevivência, por outro, motivada pelos acontecimentos externos. Assim, para não perder projecção mundial, a Grã-Bretanha embarcou numa série de projectos de defesa, apostando na investigação em laboratórios onde se desenvolviam armas nucleares (Clarke, 2009: 13):

It would appear that Britain's obsession with the 'bomb' has everything to do with world power status, something that was dwindling away as the Empire slowly disintegrated. To gain membership to the nuclear club a number of highly complicated obstacles had to be jumped, made all the more difficult for Britain since there was no help from across the Atlantic. However, these obstacles were cleared and Britain developed both a fission and fusion capability by 1957, becoming the third country to do so.

A cortina de ferro, que Churchill previra em 1946, só se levantaria com a queda do muro de Berlim em 1989 e com a desintegração do regime comunista soviético, que iniciou com Gorbachev uma modernização baseada nas políticas de *Perestroika* (reconstrução) e *Glasnost* (abertura) para uma reforma da economia soviética e liberalização do sistema político (Williamson, 2009: 152-153). A queda do comunismo fora igualmente prevista por Berlin (Polanowska-Sygulska, 2006: 67) baseado no pressuposto da mutabilidade das coisas: "It must change, because things change". Além disso, Berlin (Polanowska-Sygulska, 2006: 69) reconheceu em Gorbachev a figura decisiva para o rápido desenrolar dos acontecimentos:

Whatever may happen to Gorbachev in the Soviet Union, there is no doubt that statues should be put up to him in Poland, Czechoslovakia, even Romania – without him, the collapse of the old system could, in my opinion, not have occurred so soon.

CAPÍTULO DOIS: ISAIAH BERLIN: O HOMEM, O PENSADOR POLÍTICO E O INTELLECTUAL

2.1. Vida e Obra

Isaiah Berlin nasceu a 6 de Junho de 1909, em Riga, capital da Letónia, na época um Estado anexado ao Império Russo. Num episódio descrito por John Wheeler-Bennett (1902-1975),²¹ aquando da passagem por um posto fronteiriço no Texas, onde ambos foram abordados e inquiridos sobre as suas origens pelo Serviço de Imigração e pelo FBI, em Março de 1945, Berlin (2009a: 536) descreveu o estatuto diplomático passado, presente e futuro do país onde nasceu de uma forma categórica e precisa:

My native country of Latvia, when I was born in it in 1909, was indeed a part of the Russian Empire. However, during the First World War it was annexed, along with the other Baltic States, by Germany under the Treaty of Brest-Litovsk, but only, as you doubtless recall, for a short time. At the Peace Conference the independence of these States was recognised and they remained in this happy state until re-annexed by Russia in 1940. However, they were re-occupied by the Germans in 1941.

Consequência da Revolução Russa de 1917, a família Berlin mudou-se para Andreapol, passando depois por Petrogrado (mais tarde Estalinegrado, e actualmente São Petersburgo) e, finalmente, regressou a Riga. Com algumas ligações comerciais já estabelecidas na Inglaterra, Mendel Berlin e a sua família mudaram-se para Londres em 1921, dando início, assim, a uma nova fase na vida de Isaiah Berlin que cedo revelou particular capacidade de adaptação a uma cultura e sociedade diferentes, pela necessidade de criar raízes e de pertença a um local, apanágio norteador de toda a sua vida, como o pai comprovou (Berlin, 2009b: 307):

You could not speak a word of English; still only a few days after our arrival I have sent you to Bastable's school. You must have felt very awkward, never having been to school before, and also without a word of

²¹ John Wheeler-Bennett, *Special Relationships: America in Peace and War* (London 1975: 197). (Berlin, 2009a: 536).

English. Still you must soon adapted yourself – this was in March 1921- as at the end of July term you got the first prize, of all things in English.

Em 1928, Berlin ganhou uma bolsa de estudos para Oxford e ingressou no *Corpus Christi College*, passando pelo *New College* (1938-50) e, mais tarde, pelo *All Souls College* (1957-67), culminando com a presidência do *Wolfson College* (1966-75), que ajudou a fundar. Ignatieff (2000: 46) descreveu Berlin nessa altura, considerando Oxford o ponto de viragem na vida do autor:

He went up to Oxford in the autumn of 1928, a plump young man with crinkly black hair and animated dark eyes, bushy eyebrows and thick glasses. He wore a three-piece suit like his father and in photographs cradled his left arm. His mother worried about him –he was bookish; didn't dance; didn't circulate – but she needn't have done. Oxford was a liberation. He was getting away from his parents and launching himself into the big world.

Oxford representou, de facto, uma nova etapa, e talvez a mais marcante da sua vida, uma vez que Berlin nunca mais sairia de lá. Oxford constituiria sempre a sua raiz, a sua casa. No entanto, temos de analisar estas declarações no contexto da época. Berlin tinha apenas 19 anos, e Oxford representava, sem dúvida, um dos locais universitários mais promissores para um jovem que tão cedo mostrara aptidões para o mundo académico, mas não constituía um enorme mundo por si só. Berlin descobri-lo-ia mais tarde nas suas diversas e frequentes viagens pelos Estados Unidos, pela Rússia e por Israel. Além disso, Berlin manteria sempre uma relação muito chegada com os pais, proximidade patente na descrição pormenorizada das cartas de tudo o que se passava na sua vida. Não obstante a mudança libertadora que Oxford representou na vida de Berlin, este mostrava-se crítico do provincianismo de Oxford e da futilidade dos debates entre os seus colegas (Berlin, 2005: 43):

I am in some fear of Oxford next term: I am growing very conscious not of the barrenness of academicism in general but of the futility of the particular wrangles indulged in by my colleagues, young specially.

Consequently I shall read a lot of Hegel, Marx, Engels & the Russians in order to climb out into a different even if not wider universe.

Começavam assim a delinear-se as áreas de estudo eleitas no percurso académico de Berlin, que se pautaria, essencialmente, pelo estudo da história da filosofia política dos sécs. XVIII e XIX. Berlin (2009a: 34) nutria efectivamente uma admiração nostálgica pelo séc. XIX, como admitiu em algumas das cartas que escreveu, alegando a sua preferência por ter vivido cem anos antes, para ter tido a possibilidade de conhecer, entre outros, Chopin (1810-1849), Merimée (1803-1870), Heine (1797-1856), Proudhon (1809-1865), Delacroix (1798-1863) e Turgenev (1818-1883). Perante um mundo arrasado pelos efeitos da Segunda Guerra Mundial e dividido pela luta entre duas grandes superpotências, a União Soviética e os Estados Unidos, Berlin considerava o séc. XIX, numa visão romântica e ilusória, o século de causas simples e mobilizadoras (Berlin, 2009a: 328):

I wished I lived in the nineteenth century and there were large and simple causes like Italian liberty or Russian Peasants to mobilise all one's proper emotions on one side, instead of the confusing black and white patterns of the present. But then all Reinhold's works are designed to show that this is an illusion. I am sure it is and yet I cannot quite bring myself to believe him, and suffer from an acute nostalgia for the Victorian Age.

E. H. Carr, numa crítica a um artigo de Berlin, "Political Ideas in the Twentieth Century", publicado no periódico americano *Foreign Affairs*, em 1950, realçou o culto do individualismo, cujas raízes assentam no Renascimento, e o racionalismo defendido por Berlin, que permitiram uma doutrina de progresso através de um processo contínuo de aceitação e validação de todas as opiniões intelectuais. A verdade surgiria, assim, de uma troca livre de opiniões rivais e conflituosas. E. H. Carr considerava esta perspectiva racionalista do Iluminismo uma utopia nobre e que, juntamente com o individualismo do *laissez-faire*, estimularam e fertilizaram as conquistas de todo um século. E. H. Carr (1950: 357) alegava ainda que, se no século XX a idade da Razão fracassara, então seria óbvio o regresso a uma idade da Fé, defendendo que a época em que vivia constituía um tempo de crises intelectuais, políticas e económicas onde tanto o dogma como a razão

ainda conviviam juntos e que mesmo durante a idade da Razão a Fé sempre estivera presente:

If the age of Reason has been declared bankrupt, what more obvious than a return to the age of faith? Mr. Berlin does not follow this course. The nostalgia for the comforts of 18th and 19th century rationalism is too strong to allow of any attraction towards the age of faith. On the contrary, the demand for ‘more faith or stronger leadership is explicitly repudiated’. What is required is ‘less Messianic ardour, more enlightened skepticism’ (...). We thus arrive at the new skepticism whose virtues were being preached some time ago by Lord Russell. It does not matter so much what we believe, since we may after all be wrong.

Este ataque de E. H. Carr mereceu igualmente uma resposta de Berlin (2009a: 219) que utilizou a obra de E. H. Carr como exemplo do que Berlin tentara evidenciar, a falta de voz dos mais oprimidos que navegam contra a corrente ideológica dominante:

(...) E. H. Carr has attacked me with some violence, in a leading article in the *Times Literary Supplement* last June. This makes me believe I must be obvious more right than I thought, since his writings are among the more obvious symptoms of what I tried to analyse, and he rightly interprets my articles as an attack on all he stands for. All this comes out particularly in his last oeuvre – on the Russian Revolution – in which the opposition and the victims are not allowed to testify – feeble flotsam adequately taken care of by history, which has swept them away as, being against the current, they, *eo ipso*, deserve. Only the victors deserve to be heard (...).

Assumindo-se como um racionalista liberal (Jahanbegloo, 2007: 70), Berlin sempre mostrou uma profunda admiração e empatia pelos valores do Iluminismo, considerando os filósofos franceses como Voltaire (1694-1778) e Condorcet (1743-1794) grandes libertadores do obscurantismo e das perspectivas de vida monstruosas e fanáticas. Berlin estava do seu lado na luta contra a ignorância e a superstição, mas reconhecia-lhes o erro da simplicidade e do dogma (70):

Fundamentally, I am a liberal rationalist. The values of the Enlightenment, what people like Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet preached, are deeply sympathetic to me. Maybe they were too narrow, and often wrong about the facts of human experience, but these people were great liberators. (...) So I am on their side. But they are dogmatic and too simplistic.

No entanto, não partilhando, ou admirando, as teorias dos inimigos do Iluminismo, Berlin concordava, porque aprendera, com as teorias contra-iluministas relativamente aos seus antecessores. Uma das lições aprendidas foi o facto de os conceitos centrais da idade da Razão e as suas implicações políticas se revelarem inadequados e, por vezes, desastrosos (Jahanbegloo, 2007: 70-1). O Contra-Iluminismo quebrou a crença numa única visão, uma visão monista da ideia de uma vida harmoniosa e perfeita, em que para questões éticas, estéticas, sociais e políticas havia apenas uma resposta. Os pensadores contra-iluministas impuseram a crença de que a ciência e a razão não dispõem de todas as respostas para as dúvidas humanas.

Defensor das ideias liberais e do racionalismo, Berlin manteve-se, no entanto, dedicado às ideias do Iluminismo que destacavam o reconhecimento de alguns valores universais e do valor da liberdade individual. Neste contexto, subscrevemos a opinião de Neil Burtonwood (2006: 6) quando defende que o liberalismo distintivo²² de Berlin se manteve fiel a alguns ideais do iluminismo:

(...) I begin my account of Berlin's distinctive liberalism with a focus on those Enlightenment ideas to which Berlin always remained committed. These are an emphasis on freedom from external constraint, what Berlin came to call 'negative freedom'; the rejection of determinism and a view of individual choice-making as being definitive of human life; the recognition of certain universal values that underpin decent societies; and finally the valuing of reason.

²² Descreveremos o liberalismo de Berlin em maior pormenor no cap. 3.

Por volta de 1935, Berlin vivia duas vidas. Por um lado, lia tudo sobre Marx, sobre o qual decidira escrever um livro, e com este propósito começou a ler os Enciclopedistas franceses e alguns autores alemães, a partir de meados do séc. XVIII. Foi desta forma que começou a mostrar interesse pelo Iluminismo e descobriu, igualmente, aquele que se iria tornar a figura central na sua vida, Alexander Herzen²³ (Jahanbegloo, 2007: 12-13):

I was a member of the wonderful London Library, a private collection, where I found a lot of Russian books which one of the old librarians who was a Slavic scholar had carefully collected. There I found a book by someone I had vaguely heard of, Alexander Herzen. (...) Herzen became my hero for the rest of my life. He is a wonderful writer and an acute and honest political thinker, and exceedingly original. (...) It was Herzen who gave me a real taste for the history of social and political ideas. That is what truly started me off.

Considerado um pensador de importância máxima, Herzen expressava ideias originais e arrojadas, e, principalmente, colocava a liberdade individual no centro do seu pensamento e acção (Berlin, 2008: 236).²⁴ Outros autores, nomeadamente Herder e Vico, revelar-se-iam igualmente importantes e influentes na sustentação da teoria sobre o pluralismo de valores que Berlin sempre defendeu, que aprofundaremos no cap. 3.

Em 1939 Berlin publicou *Karl Marx*. Nesta obra, Berlin (2005: 296-7) mostrou-se crítico da visão de uma sociedade sem classes defendida por Marx, que considerava metafísica, não religiosa e imoral. Cohen (1991: 118) destacou a qualidade do ensaio e elogiou os conhecimentos de história do autor:

The reckoning in Isaiah's *Karl Marx* must be judged a remarkable achievement, particularly when one reflects that its author was not yet thirty when he completed it, and that it rests on an enormous knowledge

²³ (Berlin, 2005: 67-68)

²⁴ "Alexander Herzen". *Russian Thinkers*. 212-239.

of nineteenth-century European history. The book manifests (...) his capacity to show how ideas grow out of circumstances (...).

Por outro lado, já em *All Souls*, Berlin (2005: 115) vivia a rotina da vida de um académico de Oxford, confortável e acolhedora:

I lived in college. On weekdays I taught, five hours a day, morning and afternoon. (...) I dined at All Souls night after night. (...) I had a very regular life. I was an Oxford don absolutely, much more that I have ever been since, and fitted into the Oxford texture, absolutely – felt perfectly cosy and comfortable in Oxford academic life – and was very very academic, I really was a super-don in those days. (...) I lived a purely donnish life, I didn't know the greater world. I didn't go to London much. (...) I didn't go to country houses. This happened later in my life.

Este conforto idílico numa sociedade pequena e com uma disciplina rígida que Berlin tanto admirava (Berlin, 2005: 152) foi subitamente quebrado pelo dealbar de um acontecimento que iria mudar o mundo: a Segunda Guerra Mundial. O acordo assinado em Munique em 1938 pela Alemanha, pelo Reino Unido, pela França e pela Itália, que obrigava a Alemanha a retirar as tropas da Checoslováquia, constituiu o rastilho para o início do confronto bélico entre alemães e os países aliados que lutavam contra os abusos de poder e contra a ambição territorial de Hitler.

Berlin (2005: 289-290) também não se manifestou alheio ao que se passava em seu redor e sentiu-se preocupado e indignado com as consequências que o nazismo iria trazer ao mundo inteiro e, principalmente, aos judeus:

From 1933 onwards, I was fully aware of Nazi horrors, more than most. I knew it was unique, terrible and didn't for a single moment think we could have peace with them. My father didn't. When Munich happened, my father said exactly what Blum said in Paris: shame and relief. Thank God no war. I felt indignant. Upset. Deeply depressed by Munich. A betrayal. Straightforwardly. People divided in quite interesting ways in Oxford. [...] In All Souls there was a lot of open disagreement.

Perante a ameaça do perigo nazi e a alteração social e económica que a Segunda Guerra Mundial implicava, como já assinalado, Berlin cedo manifestou o desejo de poder contribuir para o esforço e vitória da guerra, que considerava como um marco no grande processo histórico (Berlin, 2005: 306). Apenas com 31 anos, numa carta enviada a Lord Halifax, Berlin declarava o seu desejo de ir para Moscovo ao serviço da Grã-Bretanha.²⁵ Berlin (2005: 302-303) descrevia-se como fisicamente pouco apto para o serviço militar, mas a sua mais-valia consistia nos vastos conhecimentos sobre a última metade do século XIX, além de falar russo fluentemente:

I am 31 years of age, physically unfit for military service on account of a bad arm and other defects, (...). I was born in Riga and educated to speak both English and Russian, and indeed I am virtually bilingual (...). I am far from being a political or economic expert on Russia, or indeed any country, since my interests used to be largely historical and literary. But as a result of such general reading (...) I may, I think (...) claim to possess a fairly wide and sympathetic knowledge of the background for the last half century. (...) my accent, appearance and interests would not make me as conspicuous as a foreigner.

Apesar de pretender trabalhar no contexto soviético, Berlin serviu a causa da guerra como um dos membros da equipa da Embaixada britânica em Nova Iorque e Washington, trabalhando para o Ministério da Informação. Berlin acabaria por trabalhar em Moscovo apenas entre 1945 e 1946, ao serviço da embaixada britânica. As primeiras impressões não resultaram muito positivas e o desejo manifesto de regressar a casa era constante. Berlin (2005: 356) sentia-se no exílio e considerava os americanos detestáveis:

That America is hateful I hardly have to tell you. The inhabitants have no souls, only hearts at the most. Everybody is enormously relentlessly

²⁵ Lord Halifax: Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros entre 1930 e 1940 e embaixador britânico em Washington entre 1941-6.

boring in a sense which extends the concepts of activity. They are all guilty, uneasy, frightened, brazen, muddled and generated intolerable.

Não obstante esta atitude crítica daquilo que se distanciava da Inglaterra e de Oxford, e dos constantes lamentos de saudade, Berlin adaptava-se facilmente a qualquer contexto e, nos Estados Unidos, criou laços de amizade para a vida (Ignatieff, 1998: 100).

Em Washington, Berlin (2005: 337) desempenhava tarefas para a Biblioteca da Informação britânica que o deixavam frustrado e impotente no seu desejo de contribuir para a vitória dos Aliados sobre os alemães: “Instead of serving my country in a dashing and individual (...) fashion, I am stuck ingloriously here waiting for what grows more certain disappointment.”

Durante a guerra, Portugal serviu como um lugar de escala entre os Estados Unidos e o resto da Europa para muitos refugiados de guerra. Berlin também passou por cá e escreveu as suas impressões sobre Portugal, um país prazenteiro, simples, muito acolhedor e divinamente romântico (Berlin, 2005: 315). No entanto, não podemos descurar o facto de que a visão positiva, ainda que metonímica, de Berlin deve-se, em parte, à estadia nos melhores hotéis da capital e arredores e pela experiência de um estilo de vida apenas acessível aos mais abastados (Berlin, 2005: 352-353):²⁶

Portugal is very agreeable. Full of refugees of every nation, waiting, some hopelessly, for transport for the USA. The quotas have been opened (...). I am terribly comfortable in a luxury hotel: the food is good, the people exciting to look at, Lisbon full of remarkable faces & buildings (...). Estoril is a watering sea resort hour from the capital, quieter & nicer than the city.

A 22 de Outubro de 1942, num relatório publicado numa edição preliminar do periódico *Evening Standard* de Londres, Berlin era descrito como um dos filósofos mais eminentes de Oxford (Berlin, 2005: 405):

²⁶ Berlin ficou hospedado no Hotel Palácio Estoril.

I hear that Dr. Berlin is seriously ill in New York. He was taken to hospital after crossing the Atlantic by air from London (...) Dr. Berlin, of Russian origin, is one of Oxford's most brilliant philosophers. (...) He is one of three Fellows of All Souls now in America; the others are Lord Halifax and Mr. John Foster, the barrister who is First Secretary at our Washington Embassy.

No entanto, em publicações mais recentes, esta descrição tão elogiosa e alarmista relativamente ao seu estado de saúde tornou-se mais moderada e Berlin surgiu descrito como o filósofo de Oxford que usava óculos com armação grossa, e como um homem difícil de compreender e facilmente mal interpretado, apresentando um episódio caricato com uma jornalista norte-americana (Berlin, 2005: 406):

Although he is a brilliant conversationalist, Dr. Berlin is a man not easy to understand. (...) Dr. Berlin spoke fluently for some minutes. When he paused Dixie Tighe leaned forward. 'Pardonnez-moi' she said, 'Je ne parle pas français.'

Também Brenda Tripp, representante do *British Council* na Rússia, relatou essa dificuldade em perceber Berlin numa visita a Leninegrado, em Novembro de 1945 (Berlin, 2005: 600-1):

Isaiah and I had some nice conversations though most of the time his conversation was so erudite that I remained in complete silence. He found me boring and ignorant but I liked him: he is very much over-intellectualised and it is difficult to make any very real contact with him. He understands too much with his head and not his heart. (...) his conversation is beyond me.

Numa viagem a Londres, num meio de transporte pouco convencional (*V-Bomber*), com o motivo de reunir com o Ministro da Informação e com o Gabinete dos

Negócios Estrangeiros, Berlin tomou uma decisão que iria alterar o rumo do seu percurso intelectual, a decisão de se tornar um historiador das ideias.²⁷ Berlin chegou à conclusão de que pretendia conhecer mais dos desígnios da vida e de que a filosofia representava uma disciplina que elevava a inteligência do homem ao seu mais alto nível, mas simplesmente não era para ele. Berlin não tinha urgência nas respostas às perguntas filosóficas que um verdadeiro filósofo formula (Berlin, 2005: 489). Esta decisão não foi bem aceite em Oxford, uma vez que a história das ideias não constituía uma área de interesse prioritária. De facto, Berlin sentiu-se intelectualmente isolado, mas tentou contribuir para o estudo da história das ideias gerais, uma área negligenciada em Inglaterra, como o autor alegou (Jahanbegloo, 2007: 91):

As a philosopher I was not lonely. When I taught philosophy at Oxford I was a member of a group of philosophers, we all spoke the same language (...). Then my interests changed. The history of ideas is not fashionable in British academic life. In fact I became intellectually somewhat isolated. There are not many people I could talk to about this. This is not a subject which the English take much interest. Maybe it does not interest people who assume that their ideas are universally accepted, hence they do not bother to understand their history.

Depois de quatro anos nos Estados Unidos, Berlin mostrava-se cansado e desejoso de regressar a Oxford, uma vez que tão prolongada estadia representava um processo moralmente cansativo. Porém, Berlin definiu a sua passagem pelos Estados Unidos como fascinante por lhe ter proporcionado o acesso a muita informação e a oportunidade única de conhecer figuras históricas importantes. Anos mais tarde, em 1964, a *City University of New York* convidá-lo-ia para leccionar a Cátedra Albert Schweitzer nos estudos pós-graduados. Berlin recusaria pelo facto de não pretender emigrar, uma vez que o vínculo a Oxford era demasiado influente, como o próprio reconheceu em 1965 numa carta a Maurice Bowra (Hardy, 2009c: 18):

²⁷ *V-Bomber*- termo usado pela Força Aérea britânica para designar os bombardeiros.

I have not the slightest intention of leaving England for any purposes whatsoever. I wish to remain in Oxford at all costs: it is my home and I am tied to it by thousand ties, and abroad is abroad, and not the same thing at all: quite apart from moral and political considerations.

Efectivamente, Berlin conheceu personalidades que desempenharam um papel primordial na guerra, como por exemplo Winston Churchill e Chaim Weizmann, primeiro Presidente do Estado de Israel criado em 1948. Berlin nutria por Churchill a maior das admirações e considerou crucial o papel do então Primeiro-Ministro em 1940, ano em que a Inglaterra sofreu os violentos ataques aéreos dos alemães, período conhecido como Blitz, ao fomentar a união dos ingleses face à devastação das cidades.²⁸ Em *Personal Impressions*, Berlin (2001: 6) não poupou rasgados elogios a Churchill, por quem nutria grande respeito:

His world is built upon the primacy of public over private relationships, upon the supreme value of action, of the battle between simple good and simple evil, between life and death; but, above all, battle. He has always fought. ‘Whatever you may do’ he declared to the demoralized French ministers in the bleakest hour of 1940, ‘we shall fight on for ever and ever and ever’, and under this sign his own whole life has been lived.

Além disso, Churchill mostrava-se também solidário com a causa sionista e denunciava as atrocidades sistemáticas infligidas a milhares de judeus durante a guerra como os piores eventos na história da Humanidade (Gilbert, 2007: 192). O *Jewish Chronicle* publicava a 2 de Novembro de 1942 uma mensagem enviada por Churchill que clamava pela tão merecida vitória do sionismo (Gilbert, 2007: 193):

None has suffered more cruelly than the Jew the unspeakable evils wrought on the bodies and spirit of men by Hitler and his vile regime. The Jew bore the brunt of the Nazis’ first onslaught upon the citadels of freedom and human dignity. Assuredly in the day of victory, the Jews’

²⁸ Ver Malcolm Smith (2000: 70-90).

sufferings and his part in the struggle will not be forgotten. Once again, at the appointed time, he will see vindicated those principles of righteousness which it was the glory of his fathers to proclaim to the world.

O sionismo ocupou apenas uma pequena parte na vida oficial de Berlin. Durante a sua permanência nos Estados Unidos, as abordagens e pedidos de sionistas para que Berlin mediasse as conversações entre o grupo de pressão sionista e os governos norte-americano e britânico eram enormes. Berlin (2005: 447) sempre manteve, porém, uma relação ambígua relativamente a essa questão, tentando agir de uma forma neutral:

I explained that I was of no possible use if only in virtue of my official position, and in any case had no effect on such people, and that Weizmann, with whom I could really talk, was gone.

Crítico dos métodos persuasivos do grupo de pressão sionista e da consequente agitação política nos Estados Unidos durante a guerra, Berlin considerava que o diálogo com membros destacados dos governos britânico e americano representava a melhor forma de prosseguir com a causa sionista. Não obstante a sua posição de diplomata o obrigar a tentar manter uma posição imparcial quanto ao movimento sionista, Berlin (2005: 523) afirmar-se-ia mais tarde como um membro desse movimento.

Berlin nutria igualmente uma grande admiração por Chaim Weizmann e Vera Weizmann, sua mulher, com quem mantinha uma amizade sentida, evidente na correspondência trocada entre os três. Numa carta a Lady Daphne Straight, Berlin descreveu Weizmann como uma pessoa muito agradável e sedutora, particularmente em interesse da causa sionista (Berlin, 2005: 440):

I am glad you have met the infinitely charming Weizmann. (...) one thing worries me, that is that he may well attempt to exploit you for his cause, i.e. try to get through to Mr. E(den) or others through you. Don't on any account allow yourself to be so used. I should feel very ashamed and distressed if I thought that I was a party to that sort of thing. Zionism may be a worthy movement, but do not I beseech you allow yourself to be used. If he shows unscrupulousness in that direction, with which, like all great men, he is generously gifted, stall him and retreat.

A posição de Berlin relativamente à criação do Estado de Israel baseou-se, essencialmente, em pressupostos utilitaristas. Berlin (2005: 350, 631) acreditava que Israel permitiria trazer a felicidade para o maior número de pessoas da forma mais livre possível. No ensaio “Jewish Slavery and Emancipation” Berlin (2002b) apresentou argumentos a favor da criação do Estado de Israel, alegando razões sustentadas na necessidade de pertença e identidade nacionais. Segundo Berlin (2001: 36-7), a criação do Estado de Israel transformou genuinamente o problema individual dos judeus da diáspora. Os judeus não constituíam uma nação no sentido literal do termo, nem ocupavam um território fixo no qual representassem uma maioria e nem sequer eram vistos como uma minoria. Os judeus afiguravam-se como um constrangimento, tentando desse modo a assimilação ou o afastamento que não os protegia igualmente da perseguição. O sonho de pertença a uma nação tornava-se assim difícil de alcançar, apesar de alguns judeus, por exemplo os alemães, se sentirem mais alemães do que os próprios nativos. A criação do Estado de Israel viria assim resolver o problema da identidade nacional de muitos judeus. Israel representava a possibilidade de os judeus se sentirem ligados a um território e da construção de uma mesma memória.

A opção de viver em Israel ou continuar como membro da diáspora era livre e dependia da vontade individual de cada judeu (Berlin, 2002b: 179):

(...) their problem of whether to go or stay, to assimilate or to remain in a betwixt and between condition, is now a purely individual problem which each Jew is free to solve as he chooses, as for which he bears responsibility not as a member of a nation but as an individual human being.

A aceitação do Estado de Israel causou desde logo grande celeuma e discórdia no meio árabe, resultando em conflitos armados pela posse de território, facto que ainda perdura nos nossos dias. Nesta luta pelo poder territorial, em 1956 as forças israelitas invadiram o Sinai, deslocando-se posteriormente para o Canal do Suez. Tanto a França como a Grã-Bretanha lançaram um ultimato a Israel e ao Egipto exigindo a retirada da zona do Canal de modo a permitir a ocupação temporária anglo-francesa. Contudo, os egípcios rejeitaram o ultimato e daí adveio uma ofensiva militar contra os navios e os aviões egípcios. Este conflito bélico entre a Grã-Bretanha e o Egipto causou forte

divisão no seio do Parlamento inglês e por todo o país (Louis, 2002: 100). Berlin aplaudiu, por um lado, a intervenção da Grã-Bretanha e criticou, por outro, o ataque de Israel que considerou um acto de agressão (Berlin, 2009a: 547):

I should like to offer the Prime Minister all my admiration and sympathy. His action seems to me very brave very patriotic and (...) absolutely just. I am prejudiced, I suppose, in favour of Israel, who have undoubtedly committed what is, at any rate technically, an act of aggression.

Relativamente à intervenção da Grã-Bretanha, Berlin calculou as consequências do acto, mais uma vez, numa perspectiva utilitarista. Por um lado, para o autor, abandonar Israel, mesmo perante a possibilidade de mais baixas e ataques por outros Estados árabes, nunca teria tido a tão desejada consequência, a eliminação de Nasser.²⁹ Por outro, se os britânicos tivessem agido de uma forma respeitável, queixando-se às Nações Unidas, nunca estariam numa posição de liderança no Médio Oriente no fim do episódio. Perderiam não apenas o Canal como também o petróleo do qual a economia britânica dependia fortemente para sobreviver, depois da queda do Império britânico na Índia (Berlin, 2009a: 554; Deighton, 2002: 194; Lyon, 2002: 300). Numa atitude talvez exasperada e parcial, Berlin afirmou que o cálculo frio e o poder político deviam prevalecer sobre a aplicação mecânica dos princípios, princípios que o autor não especifica (Berlin, 2009a: 557):

It really is time that people cease to be pro-Arab or pro-Israel. Cold calculation, power politics, balances of power, (...) all these are preferable to the mechanical application of principles, however good.

Mais tarde, em 1958, Berlin (2009a: 621) manifestou mais uma vez parcialidade relativamente a Israel, embora crítico do ataque no Suez: “(...) their Arab policy is foolish and blind, & Suez was, I persist in thinking, a greater crime on their part, since small countries depend on the purity of their public character (...)”.

²⁹ Gamal Abdel Nasser (1918-1970) – Segundo Presidente do Egipto, de 1958 até 1970.

Pela experiência diplomática e pelo seu trabalho enquanto observador político no período da Segunda Grande Guerra, Berlin foi frequentemente solicitado para assumir cargos de algum destaque e responsabilidade políticos. Um destes postos implicava trabalhar na Agência Judaica, que cobria a Europa Central e de Leste. Contudo, Berlin declinou o convite, alegando que não conseguiria sobreviver num ambiente tenso como o que se vivia no período imediatamente a seguir à guerra, uma época em que a formação do Estado de Israel estava na mesa das negociações políticas, advindo daí imensa tensão entre judeus, árabes e britânicos (Berlin, 2009a: 35):

I didn't want a job in any possible government there because I thought I would be torn to pieces, because I minded what people said and what people thought, I was too thin-skinned; and given the very tense and extremely quarrelsome atmosphere – it wasn't exactly peaceful: Jews versus Jews, Jews versus English, English versus Arabs, Jews versus everybody – that I couldn't survive in an atmosphere of that kind, couldn't function: and I needed solid institutions to preserve me from being idle and feckless.

A Inglaterra e, mais especificamente Oxford, representavam as instituições sólidas a que Berlin ansiava regressar no fim da guerra. No entanto, entre 1945 e 1946, Berlin trabalhou em Moscovo ao serviço da Embaixada britânica, no sentido de redigir um relatório sobre as relações entre os Estados Unidos da América, a Inglaterra e a União Soviética logo a seguir ao pós-guerra (Ignatieff, 2000: 134):

By early June it was decided that he was to go to Moscow to prepare a long despatch about American-Soviet-British relations in the post-war world. The despatch was to be a 'grand affair', he ironically observed, a reference point 'for all time'.

Em Moscovo e em São Petersburgo, os encontros com os escritores Boris Pasternak e Anna Akhmatova em 1945 iriam marcar sobremaneira Berlin. Embora apenas anos mais tarde viesse a escrever sobre eles em “Meetings with Russian Writers”, publicado em *Personal Impressions* em 1980, para não comprometer os escritores perante um regime soviético opressivo. Como Berlin (2001: 252) relatou,

esses encontros com dois dos membros mais destacados da *intelligentsia* russa, a percepção das condições em que viviam e trabalhavam e o tratamento a que eram submetidos, acrescentando o facto de poder usufruir de uma relação pessoal de amizade com ambos, afectou-o profundamente e alterou de uma forma permanente a sua perspectiva perante a vida. O encontro de Berlin e Akhmatova representou uma das experiências mais memoráveis na vida do autor: “She is a great poet and a genius even as a human being. To know her was one of the greatest privileges and most moving experiences in my life.” (Jahanbegloo, 2007: 15). Dois intelectuais distintos, que nunca se tinham encontrado, passaram uma noite inteira a falar sobre interesses comuns, sobre literatura, sobre a vida intelectual da Rússia, sobre música e sobre a vida pessoal de Akhmatova (Bayley, 1999: 90):

It was a night of meetings of minds, the minds of two famous people who had never met before, both of whom were greedy to know more not only of each other but of the countries and cultures which each represented. One was an ageing poet of great distinction, whose enormous popularity made her a martyr of the hostile and repressive officialdom of the Soviet Union. The other was a brilliant don and diplomat, born a Jew in tsarist Russia, who had won high honors for his work on politics and philosophy at Oxford University, and who during the war had worked for the British Foreign Office in Washington.

Segundo Ignatieff (2000: 156), aos olhos de Akhmatova, Berlin servia de mensageiro entre as duas culturas russas, uma no exílio externo e a outra no exílio interno, que foram separadas depois da revolução. O impacto da visita de Berlin a Akhmatova deveu-se sobretudo ao facto accidental de Berlin ter sido apenas o segundo visitante estrangeiro que a autora recebeu desde a Primeira Guerra Mundial e apenas a única pessoa do mundo exterior que falava a mesma língua e, como tal, podia trazer notícias do mundo do qual ela tinha permanecido isolada durante tantos anos (Berlin, 2001: 243).

György Dalos (2000) definiu o encontro de ambos como uma história de amor, uma história que se tornou um ponto fulcral na vida da poetisa, trazendo novos significados aos eventos que o precederam e seguiram. No entanto, segundo Ignatieff (2000: 160), os dois quase nem se tocaram:

(...) they hardly touched. He remained on one side of the room, she on the other. Far from being a Don Juan, he was a sexual neophyte alone in the apartment of a fabled seductress, who had enjoyed deep romantic attachments with half a dozen supremely talented men. She was already investing their meeting with mystical, historical and erotic significance, while he fought shy of these undercurrents and kept a safe intellectual distance.

A reunião de ambos provocaria grande irritação a Estaline que perseguiria a autora e os seus entes mais próximos. Já em Inglaterra, Berlin, agindo de uma forma esperançosa, mas ingénua, recomendou que um consulado cultural inglês fosse estabelecido em Leninegrado e planeou a vinda de Pasternak e Akhmatova a Inglaterra no sentido de receberem menções honrosas em Oxford. A curto prazo, esses planos falharam e Berlin sentir-se-ia, em parte, culpado pela perseguição de Akhmatova (Bayley, 1999: 91).

Em 1946 Berlin publicou o seu primeiro livro, uma tradução de *Turgenev's First Love*, uma obra autobiográfica de Turgenev, autor russo. Logo em 1948 Berlin regressou aos Estados Unidos, para uma estadia de seis meses, com o propósito de apresentar uma série de palestras sobre pensadores radicais russos do séc. XIX na Universidade de Harvard. Berlin argumentou escolher este período por representar uma época em que as figuras mais interessantes do panorama intelectual e político do séc. XIX viveram. Destacou Bakunin (1814-1876), Lavrov (1823-1900), Herzen (1812-1870) e Belinsky (1811-1948), justificando a sua escolha pelo facto de não existir nada em inglês sobre os precursores da Revolução Russa de 1917 (Berlin, 2009a: 120-1):

With the exception of E. H. Carr's *Bakunin*, there is nothing adequate in English and scarcely anything in any other language on the forerunners of the Russian Revolution, which is a queer fact, since the lives and writings of the figures I have mentioned seem to me far more interesting, even in themselves, and apart from their historical role than those of the European or American political writers of the same period.

Em 1950, em resposta a um convite para proferir as palestras Mary Fletcher em 1952, enviado pelo presidente do *Bryn Mawr College*, na Pensilvânia, Berlin manteve a intenção de discursar sobre os diferentes tipos de abordagens dos problemas sociais e políticos, como a utilitarista, a iluminista (desde os enciclopedistas até à Revolução Francesa), a reaccionária-autoritária de Maistre, a romântica e talvez a marxista. A selecção destas teorias assentava no facto de constituírem protótipos a partir dos quais as perspectivas políticas modernas na sua enorme e conflituosa variedade se desenvolveram. Berlin alegava assim que as suas palestras, apesar de versarem a história das ideias, mantinham uma relação directa com os acontecimentos de então (Berlin, 2009a: 183).

O período do pós-guerra a que Berlin se referia pautava-se por um clima de vigilância e desconfiança entre os países intervenientes na guerra. Em 1945, apesar das perdas tanto humanas como materiais, a União Soviética emergiu como o país mais poderoso da Europa, e o reconhecimento de que gozava junto dos seus aliados ocidentais cedo passou a hostilidade e apreensão, a partir do momento em que Estaline alargou a esfera de influência para os países de Leste com o desejo de impor um bloco soviético altamente controlado e totalitário (Brown, 2002: 176). A 12 de Julho de 1947, o Plano Marshall é assinado na conferência de Paris, com o objectivo de reanimar a economia europeia, assegurando a futura estabilidade do continente e impedindo a disseminação do comunismo.

Na perspectiva de Estaline, o Plano constituía mais uma tentativa agressiva de controlar a imposição do Império russo por toda a Europa de Leste. Neste sentido, Estaline criou o Centro de Informação Comunista (“Cominform”), uma resposta directa ao Plano Marshall e cujo objectivo principal consistia na consolidação do poder sobre os países-satélite da União Soviética (Isaacs & Downing, 2008: 56-58).

A 6 de Outubro de 1949 Rodney Howard Hilton (1916-2002), Professor de História Medieval em Birmingham, num artigo publicado no periódico *Listener*, defendia que uma ligação comercial com o bloco de Leste oferecia mais benefícios do que a dependência económica dos Estados Unidos que o plano Marshall implicava. Em resposta a este artigo, Berlin, defendendo a aliança anglo-americana, insurgiu-se contra esta ideia, alegando que o Plano Marshall não podia nem devia ser visto como uma ameaça à democracia britânica, ao contrário da situação vivida nos países de Leste, onde as liberdades cívicas não eram salvaguardadas (Berlin, 2009a: 130-1):

Precedent for precedent Soviet acts speak louder than the most mischievous American words, the effects of Marshall aid to date can hardly be described as a threat to British democracy; it is not economic co-operation with the United States that threatens to undermine the social gains of British Labour, but lack of resources due to economic causes too obvious to enumerate; (...).

O confronto entre dois blocos ideológicos liderado por duas superpotências, os Estados Unidos e a União Soviética, resultou no longo período que ficou conhecido como Guerra Fria, descrito já com maior pormenor no capítulo anterior. Num contexto de vigilância e controlo permanentes de ambas as partes, Estaline tornou-se cada vez mais desconfiado de todos os que o rodeavam, com suspeitas de traição e conspiração. O pesadelo patológico de espiões britânicos e inimigos por toda a parte levou à execução de milhares de pessoas, incluindo membros do partido comunista. As purgas e os julgamentos surgiram neste contexto de acusações de traição e espionagem a favor do inimigo. Também milhares de judeus foram arrastados e mortos numa campanha anti-semita promovida por Estaline (Freedman, 2002: 155; Hodos, 1987: 2).

Segundo Hodos (1987), os julgamentos de Praga constituíram uns dos muitos julgamentos e purgas contra os comunistas que tiveram lugar nos países-satélite da União Soviética, durante os primeiros anos a seguir à Segunda Guerra Mundial, e serviram como um dos instrumentos principais para assegurar e consolidar o poder comunista na Europa de Leste, numa subserviência brutal a Estaline. Também Berlin se pronunciou sobre estes acontecimentos, alegando que as perseguições anti-semitas, populares na Europa Central, representaram apenas uma consequência acidental, mas quase inevitável, no meio desta histeria ideológica (Berlin, 2009a: 355):

I am sure that the Prague Trials are simply stimulated by the desire to have simple, straightforward, practical, reliable men who take orders, and out with all dabblers in ideas, intellectuals, people who look up texts, potential westerners, etc, and that anti-Semitism is an incidental by-product of this, although its popularity in Central Europe is so great that this has an added advantage and tipped the scale if there was ever any doubt.

Esta situação de terror em que, por um lado, o poder ameaçador de Estaline se fazia sentir na União Soviética e nos Estados satélites e, por outro, se vivia um ambiente de desconfiança e perseguição na era MacCarthy nos Estados Unidos, conduziram a muitas discussões sobre a questão da liberdade. Também Berlin se dedicou ao estudo deste tema, aproveitando o contexto da Segunda Guerra Mundial e de todos os regimes totalitários para reflectir sobre a essência da liberdade e do seu uso pelo ser humano. Berlin apresentou *Two Concepts of Liberty* a 31 de Outubro de 1958 numa palestra inaugural para celebrar a atribuição da Cátedra Chichelle em Teoria Política e Social em *All Souls*. Em Setembro do mesmo ano, uma carta de Berlin (2009a: 644) documenta o tema escolhido e a sua principal fonte de inspiração, Benjamin Constant:

(...) I have to deliver an ‘Inaugural’ lecture to celebrate my accession to a Chair which I’ve already held for better or worse for a year, under the Chairmanship of Vice-Chancellor Boase; my subject is Liberty, on which, I feel, rather too much has already been said during the last 300 years or so; my inspiration Benjamin Constant, a much underrated political writer, abler and more original as a theorist than anybody in his time: the only Liberal thinker of the first water, miles better than Mill, and even Tocqueville.

O ensaio colocou a ênfase na ideia do uso e abuso da liberdade na tradição liberal em teoria política. Além disso, Berlin insistiu na distinção de dois tipos de liberdade – a liberdade negativa e a liberdade positiva. Tanto para Berlin como para Constant, a liberdade representava a ausência de obstáculos, o espaço para alcançar os propósitos de cada indivíduo (Haddock, 2008: 247). Porém, a recepção positiva do ensaio não gerou unanimidade e as críticas mais duras definiam *TCL* como um texto liberal convencional e muito circunscrito (Berlin, 2009a: 653): “The contents of my lecture were strongly approved of by Hart and disapproved by Stuart, Sparrow (...) thought quite well of it, (...). Richard thought it all true but not original, which is about right. Anyway it is all over and thank God.” (Berlin, 2009a: 659).

Este ensaio acabaria por trazer o reconhecimento e a fama a Berlin que, juntamente com a nova vida de casado, num acordar tardio, como Ignatieff (2000: 220) refere, lhe proporcionariam o desfrutar de uma vida calma e de êxitos académicos:

All of these struggles – for an identity as a Jew, an intellectual, a liberal and a man – had converged simultaneously and out of this moment he emerged with the work that was to make him famous and with the woman who was to share the rest of his life.

Em 1956, Berlin casou com Aline Halban, uma mulher divorciada. Pelo facto de Aline ser ainda casada durante o tempo em que mantinha já uma relação com Berlin, o autor lidou com esta situação de uma forma bastante discreta, patente nas cartas onde não existem muitos registos da sua relação com Aline Halban que, das poucas vezes que é mencionada, descreveu como elegante e bem-educada (Berlin, 2009a: 336): “I like her very much. She is beautifully bred and altogether charming. (...) Her husband is another story and I won’t write to you about him here and now.” Berlin (2009a: 522) descreveu a sua nova etapa como uma vida completamente preenchida e feliz: “I am indubitably happier than I’ve ever been before & the concept of happiness has been vastly widened.”

Na década de 70, Berlin publicou *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (1976), incorporado posteriormente em *Three Critics of the Enlightenment* (2000b), e *Against the Current* (1997a), obras que contêm alguns dos artigos publicados anteriormente em periódicos ou proferidos em palestras, como os estudos sobre Vico e Herder, sobre Maquiavel ou sobre Maistre. Por exemplo, Berlin publicou pela primeira vez “Vico’s Concept of Knowledge” no periódico *New York Review of Books* em 1969.

Berlin (2002b: 53) considerava Vico como um dos pensadores mais inovadores na história do pensamento humano. A concepção da filosofia de Vico baseava-se na consciencialização da experiência cumulativa das sociedades, das nações. Para Vico, conhecer um indivíduo passava pelo reconhecimento da importância de áreas tão diversas quanto a matemática, a mitologia, o simbolismo e a língua. Segundo Berlin (1969: 23-24), as teorias de Vico trouxeram uma nova luz à antropologia cultural e à filosofia por ter realçado a necessidade de conhecer o essencial para todos os estudos básicos: a percepção da pobreza, a luta por uma causa, a pertença a uma nação, o abandono ou a ligação ao partido comunista, o terror, a intimidade, a omnipresença de um deus, a compreensão de um gesto, de uma piada, de uma obra de arte.

Os ensaios de Berlin sobre Vico e Herder contribuíram em grande medida para a popularidade das teorias destes dois autores do séc. XVIII. Vico e Herder, pioneiros no estudo da imaginação humana e da criação do mito (Momigliano, 1976: 33), realçaram

o desenvolvimento das sociedades e não dos indivíduos, baseado no conceito do pluralismo cultural. Cada civilização tinha o direito de viver conforme lhe conviesse melhor, com a sua própria religião, língua, moralidade e arte. Para Momigliano (1976: 33), Berlin mostrou bastante empatia com esta perspectiva das civilizações passadas e presentes, daí ter encontrado em Vico e Herder uma alternativa bem-vinda à filosofia analítica que se desenvolvia em Oxford. Mais importante que isto foi a percepção de reconhecer nestes pensadores um apoio na sua luta de sempre pelo pluralismo cultural e respeito pelas minorias, incluindo a minoria judaica.

Em *The Crooked Timber of Humanity* (1992) Berlin escreveu um dos ensaios mais interessantes e elucidativos do seu percurso intelectual – “The Pursuit of the Ideal” – com o qual ganhou o prémio *Giovanni Agnelli*. Neste ensaio, Berlin argumentou que a demanda de uma solução universal, única e conclusiva para os problemas humanos constituía uma miragem. Esta ideia de uma solução única tende a levar ao derramamento de sangue e ao aumento da miséria humana. Além disso, a existência de muitos valores pelos quais vale a pena lutar não inviabiliza o conflito e incompatibilidade entre eles. Berlin acreditava num único ideal – o ideal utópico de sociedade e de orientação moral, baseado na crença de que não existia nada mais destrutivo para as vidas humanas do que a convicção fanática da existência da vida perfeita. Essa perspectiva ideológica, aliada ao poder militar ou político, revelar-se-ia desastrosa. De facto, para Berlin a utopia representava uma contradição, uma vez que as sociedades serão sempre caracterizadas pela existência de conflito de valores. Haverá sempre escolhas. Ignatieff salientou que o grande legado ideológico de Berlin reside precisamente na mensagem de que não existe uma sociedade perfeita e essa ideia reveste-se de uma extrema importância no contexto político das nações, no sentido de alertar para os perigos das tiranias:

(...) they [*Berlin's ideas*] don't promise full and final victory against life's difficulties. That's precisely the message. There is no final victory. It's not merely that utopia isn't attainable. Isaiah bet on the proposition that utopia was a contradiction in terms. That you simply couldn't have a

society in which people would be comfortably happy, with perfectly reconcilable values.³⁰

Também J. S. Mill (1997: 92-96) em *On Liberty* alertava para o despotismo da tradição e para a tirania da maioria, cerceadores do verdadeiro espírito da liberdade e de qualquer demonstração de individualidade demarcada da maioria.

Berlin acreditava assim na construção de uma sociedade minimamente decente. Mesmo quem confie num sistema democrático ou num Estado liberal, como o próprio Berlin defendia, não pode negar a necessidade indispensável da crítica para cercear os abusos totalitários de quem se encontra no poder (Jahanbegloo, 2007: 47-8).

Christopher Hitchens (1998: 6) sugeriu que Berlin vivera toda a vida perseguido pela ansiedade de agradar e conciliar os outros e as ideias contrárias traziam-lhe sofrimento e alguma inquietação. Provavelmente essa ansiedade estaria relacionada com a sua identidade. Talvez isso explique a atitude ambivalente de Berlin relativamente ao sionismo e à sua identidade, assumidamente anglófila, mas com ligações permanentes e inevitáveis às suas raízes judaicas e russas. Efectivamente, o próprio autor confirmou que vivia com uma necessidade excessiva em agradar, talvez por insegurança ou pelo temor de desiludir os seus pares, patente em muitas das cartas (Berlin, 2009a: 166-7):

I have never completed anything, except in the most desperate urgency, anxious, distraught, and horrified by the result if it appears in print. I cannot quite make out why this is so; I seem to get very little done, and yet for the past 25 or so years led a purely pillar-o-post existence. (...) I cannot bear the consequences of what I do. (...) No doubt it all springs from an excessive anxiety to please.

Na sua biografia de Berlin, Ignatieff (2000: 281) caracterizou-o como um filósofo de extrema importância e inigualável em Inglaterra:

³⁰ Entrevista de Michael Ignatieff a Melvyn Bragg na BBC, Radio 4, no dia 15 de Outubro de 1998. *The Isaiah Berlin Virtual Library*.

It was apparent to most critics he was a major philosophical thinker, whose combination of historical, moral and political enquiry made him sui generis. There was no one, certainly not in England, remotely like him.

Para Hitchens (1998: 11), Berlin não foi original na sua teoria, mas provocou enorme discussão e abanou o mundo intelectual com as suas perspectivas ideológicas:

He never broke any real original ground in the field of ideas. He was a skilled ventriloquist for other thinkers. Still, even in proposing wobbling antitheses (positive v. negative', 'liberal v. romantic', 'Enlightenment v. Counter-Enlightenment', incomparable goals as distinct from incompatible or incommensurable ones) he turned over some mental baggage. The letters, too, promise to be a magnificent trove, even if they contain some shocks to his liberal fan club. Perhaps, then, to paraphrase Wilde, the real genius was in the life and not the work: 'a real 20th-century life', as Avishai Margalit puts it.

Concluindo, e apropriando-nos da definição de Brodsky (1989: 45), Berlin não se distinguiu nem como filósofo, nem como historiador das ideias, nem como um crítico literário, mas como um pensador que revelou dispor de uma mente autónoma na conciliação possível dos ideais da liberdade, da igualdade e da decência na história do pensamento político e filosófico, com os quais também regeu a sua vida.

2.2. O ambiente intelectual britânico

Apesar de se mostrar sempre atento à situação política dos países de Leste e manifestar sempre uma posição crítica relativa ao regime comunista e a todas as políticas de cariz totalitário, Berlin não se conseguia igualmente desligar da vida académica e de todas as particularidades que caracterizavam o mundo em Oxford, a sua mais íntima raiz e porto seguro. Acima de tudo, Berlin não esquecia o papel de professor que regia a sua vida de acordo com os trâmites do espírito colegial (Berlin,

2009a: 156). Berlin fazia parte de uma aristocracia intelectual (Annan, 2000: 5-23) que ascendeu a esta categoria por mérito intelectual e acadêmico e não por favorecimento, como era comum até ao final da época vitoriana. Segundo Noel Annan (2000: 211), Berlin tornou-se essencialmente um “don”.

Desde William Buckland (1784-1856), ou John Henry Newman (1801-1890) , em Oxford, até Frederic Maitland (1850-1906) em Cambridge, a figura do “don” moderno revestiu-se de um pendor mais carismático e popular. Em meados do séc. XX, os “dons” estavam agregados a um *college* e cumpriam funções de docência e de investigação (Annan, 2000: 5):

Don did not immediately suggest a creative scholar or a professeur of a particular subject, still less a *privatdozent*. A don was not expected to be an intellectual nor yet a man with a passion for general ideas. No: essentially he was a teacher and a fellow of an Oxford or Cambridge college; a teacher who stood in a peculiar relation to his pupils in that they came to his rooms individually each week and were taught by him personally.

A tradição colegial desenvolvida em Oxford e Cambridge (Oxbridge) libertou-se das funções que anteriormente tinha para com a Igreja estabelecida e tanto Oxford como Cambridge tornaram-se universidades com o propósito de servir a sociedade em geral. Tapper & Palfreyman (2000: viii) atribuíram esta mudança aos “dons”: “This was the revolution of the dons; clergymen became dons and donnish dominion reigned supreme.” Segundo Tapper & Palfreyman (2010: 6), a aposta no encorajamento do saber e na ideia do homem culto, incentivadas principalmente por Benjamin Jowett (1817-93), um homem devoto do conhecimento e defensor da figura dos *colleges* e do sistema tutorial (Annan, 2000: 70), contribuiu igualmente para acelerar esta separação equilibrada entre a Igreja e o escolasticismo nas instituições de ensino superior mais antigas.

Até meados de 1960, Oxford e Cambridge representavam as universidades com maior prestígio nacional e internacional e, juntamente com a London School of Economics, ocupavam os lugares cimeiros da classificação das instituições de ensino superior com maior qualidade no Reino Unido. Christ Church, Balliol, New College, Merton e Somerville, em Oxford, o Trinity College e o King’s College, em Cambridge, constituíam as melhores instituições e gozavam igualmente de elevado prestígio social.

Todavia, as sucessivas reformas no ensino a partir da segunda metade do séc. XX iriam fazer tremer, em parte, uma tradição universitária estabelecida desde há muito. Oxford e Cambridge confrontavam-se nessa altura com a massificação do ensino superior perante a criação de novos institutos e universidades (Anderson, 1992: 4). Se o *Butler's Act* de 1944 pressupunha uma cada vez maior universalização da educação, ainda que na prática isso não se verificasse, como já comprovámos, as sucessivas Leis de Educação a partir da Segunda Guerra Mundial até às décadas de 1960 e 1970³¹, e, concretamente, o Relatório de Robbins de 1963, permitiram uma transformação mais concreta no panorama do ensino superior. Baseando-se na ideia criada nos anos 60 de que a educação era sinónimo de investimento (Maskell & Robinson, 2002: 4), o Relatório de Robbins advogava a fundação de novas universidades, juntamente com a criação de novas escolas de tecnologia avançada, tal como escolas de educação dentro das universidades. Surgem assim na década de 1960, entre outras, as universidades de Sussex, de East Anglia, de Kent, de York e de Stirling.

O relatório criticava ainda os sistemas administrativos de Oxbridge e a sua falta de consideração pelas necessidades nacionais e de outras universidades (Annan: 2000: 139). Em 1968 havia 376,000 alunos no ensino superior. Uma vez mais, só os mais abastados conseguiam lugar no ensino superior. Os filhos de trabalhadores manuais representavam apenas 3% da população universitária que beneficiavam de bolsas de estudo para poder suportar as despesas (Watson, 2007: 367).

A crise económica dos anos 70 levou a que se questionasse o pressuposto de que a prosperidade da nação estava relacionada com as universidades. Procuravam-se homens de negócios empreendedores e competitivos e não homens cultos e cavalheiros que desprezavam a indústria (Annan, 2000: 291). Entre 1988 e 1992, leis como o *Education Reform Act* de 1988 e o *The Further and Higher Education Acts* de 1992 imporiam mudanças significativas no ensino superior, patentes na alteração do estatuto dos politécnicos para universidades e na criação de bolsas de estudo para os alunos com mais dificuldades económicas. As universidades confrontaram-se com cortes no financiamento, impostos pelo governo de Thatcher, orientado por uma política puramente economicista e de índole administrativa que continha valores opostos à tradição universitária de Oxbridge (Tapper & Palfreyman, 2010: 11). Essas medidas

³¹ Para uma lista de todas as leis e relatórios aprovados nestas décadas ver Sally Tomlinson (2001: 10-11).

obrigaram a uma mudança das práticas tradicionais das universidades e do pessoal docente, cada vez mais regidos por métodos de gestão visando a rápida obtenção de lucros (Morgan, 2001: 480):

No group in society, however, symbolized the alienation of key institutions from the government more clearly than did the universities teachers. The wheel had come full circle since the heady days of expansion after the Robbins Report in 1963. In the sixties, the universities acquired a public esteem unique in British history. Now, in the bitter 1980s they found themselves facing the impact of annual cuts in real funding, and pressures to apply new codes of managerial techniques and short-term profit making out of tune with the traditional practices of British universities.

O aumento substancial do número de alunos (Collini, 2006: 188), aliado à perda de financiamento público, resultou na alteração dos padrões de excelência no ensino e as políticas adoptadas por Thatcher representavam uma ameaça para a missão civilizadora das universidades, como Annan (1991: 579) declarou:

To the intellectuals Margaret Thatcher's policies looked like monstrous interference with professional standards of excellence: they and they alone could set the standards required in scholarship or medical care or good schooling. But to her supporters the professionals had been allowed for too long to identify their own self-interest with that of the nation. She offended us by slighting our mission to civilizing Britain.

Apesar de todas estas mudanças na gestão das universidades, os anos entre 1945 e 1975 constituíram o período áureo para os “dons”. A Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria obrigaram uma série de pessoas dos mais diferentes quadrantes da sociedade a envolverem-se na luta e na dedicação à causa nacional. Os “dons” exerceram igualmente a sua autoridade intelectual na política e na vida social como forma de tentar encontrar soluções para os problemas com os quais a Grã-Bretanha se confrontava a nível nacional e internacional. Alguns “dons” tornaram-se assim figuras públicas, fazendo parte activa da vida política (Annan, 1991: 5):

Oxford's tentacles stretched through the ministries into the secret intelligence and secret services. Oxford was always new; the disputes of its dons and the frolics of its undergraduates regaled the London press.

Richard H. Crossman (1907-74), Fellow do *New College* durante oito anos, foi líder do Partido Trabalhista nos anos 60, servindo o governo de 1964 a 1970. Harold Wilson (1916-1995), igualmente um ex-“don”, foi Primeiro-Ministro durante esse mesmo período. Outros contemporâneos de Berlin, também eles professores em Oxford, notabilizaram-se pelo seu contributo para a academia britânica e para a discussão e resolução dos problemas políticos e sociais da época. Referimos apenas alguns com quem Berlin manteve um relacionamento mais próximo: Maurice Bowra (1898-1971), John Sparrow (1906-1992), Stephen Spender (1909-1995), Freddie Ayer (1910-1989), Goronwy Rees (1909-1979) e Stuart Hampshire (1914-2004). Esta geração tinha em comum um pensamento liberal em oposição a todos os sistemas governativos coercivos e inibidores do uso da liberdade individual, como o próprio Berlin a caracterizou (Jahanbegloo, 2007: 7):

We read Auden, Spender, Day Lewis, MacNeice. I was a contemporary of Stephen Spender, he is one of my greatest friends, I have known him all my life. (...) Most undergraduates of my day were unpolitical. Later there were, of course, radicals and Communists – like my friends N.O. Brown, Philip Toynbee and so on; but nothing like, let us say, post-war Paris, where there were a Merleau-Ponty, or a Sartre. We were liberal-minded; we hated Mussolini, Franco, and (some of us) Stalin, and of course Hitler and all the minor dictators then arising in south-eastern Europe.

A estadia em Washington e a visita a Anna Akhmatova durante a Segunda Guerra atribuiriam reconhecimento e fama a Berlin, ocasionando muitas solicitações tanto na vida social e política como na académica. Além disso, Berlin era frequentemente convidado para participar em programas de rádio e televisão da BBC (Ignatieff, 1998: 170):

Akhmatova and the war had changed him. The thirty-seven-year-old who returned to Oxford in April 1946 was a more seasoned and accomplished figure than the naïve accomplice of Guy Burgess' transatlantic expedition in June 1940. He had proved himself, and the world's view of him shifted accordingly. The prestige of the Washington despatches gave him a reputation in Whitehall that percolated through to the upper reaches of London society. Berlin became someone it was creditable or amusing to know. Society hostesses invited him to dinner; the BBC asked him to broadcast. (...) By 1951 he was being seriously considered as a candidate for the Wardenship of All Souls; in 1953, for the Wardenship of Nuffield College. His reputation began to ripple out around him.

Além do contributo dos académicos de Oxford, também a Universidade de Cambridge formava intelectuais de renome internacional, como Michael Oakeshott (1901-1990), Noel Annan (1916-2000) e Eric Hobsbawm (1917), representando assim alguns dos nomes de uma geração de intelectuais líderes na formação de opinião do seu tempo. De facto, estes intelectuais tentaram dar uma resposta aos problemas da época, criando teorias políticas que se pudessem aplicar à nova realidade caracterizada por um clima de suspeição e ameaça constantes, como já descrevemos.

Para Noam Chomsky (1998: 2), a Guerra Fria foi responsável por um crescimento explosivo da economia devido à urgência em expor materialmente o poder e superioridade económica das superpotências envolvidas neste conflito ideológico. Consequentemente, alguns académicos e cientistas tornaram-se professores empreendedores que beneficiariam de grande prosperidade profissional:

(...) the Cold war has provided academics as a profession with a potent weapon in their struggle for power within their institutions and thus has given them an extraordinary degree of control over the conditions of their employment. Although it is a severe blow to their sense of moral righteousness and self-esteem, academics must face the fact that the *Via Dolorosa* along which many of their colleagues, friends and comrades were dragged to their crucifixions was also the high road to professional prosperity for the great majority.

Também os serviços secretos, *Secret Intelligence Service* (SIS), mais popularmente conhecidos como MI6³² na Grã-Bretanha, e a *Central Intelligence Agency* (CIA) nos Estados Unidos recrutavam igualmente estes intelectuais em troca de financiamento para a publicação de trabalho ou outro tipo de apoio. Muitos periódicos anti-comunistas recebiam directa ou indirectamente financiamento por parte destes serviços, tal como alguns dos intelectuais que escreviam para esses mesmos periódicos (Petras, 1999):

U.S. and European anticommunist publications receiving direct or indirect funding included *Partisan Review*, *Kenyon Review*, *New Leader*, *Encounter* and many others. Among the intellectuals who were funded and promoted by the CIA were Irving Kristol, Melvin Lasky, Isaiah Berlin, Stephen Spender, Sidney Hook, Daniel Bell, Dwight MacDonald, Robert Lowell, Hannah Arendt, Mary McCarthy, and numerous others in the United States and Europe. In Europe, the CIA was particularly interested in and promoted the "Democratic Left" and ex-leftists, including Ignacio Silone, Stephen Spender, Arthur Koestler, Raymond Aron, Anthony Crosland, Michael Josselson, and George Orwell.

A referência de Petras a Isaiah Berlin merece reservas da nossa parte, uma vez que o autor nunca, em nenhum dos seus escritos ou entrevistas, mencionou o facto de ter sido patrocinado pela CIA. Berlin (Berlin, 2009a: 497) parecia até um pouco desligado destas manobras políticas quando em 1955 se mostrou aterrorizado com o clima de suspeição constante perante a descoberta da traição de um “don” de Cambridge e agente duplo, Guy Burgess (1911-1963), a trabalhar para os serviços secretos soviéticos (KGB):

Do you believe Guy Burgess has been a spy for the last 20 years? I do. And tremble at the thought. (I cd not have uttered a word to him, ever, if I even dimly suspected this. (...)) I have an absolute sense of horror about

³² Para uma leitura mais pormenorizada da história do MI6, na primeira metade do séc. XX, consultar Keith JEFFERY (2010).

the whole thing now, which I had not before somehow. How can someone so like a human being behave with such systematic duplicity?

Berlin trabalhou para a Biblioteca de Informação britânica (*British Library of Information*) durante o período da Segunda Guerra Mundial em Washington e Nova Iorque, mas nunca se sentiu forçado a enveredar por caminhos previamente delineados. Berlin era um observador astuto das lides e estratégias políticas e, acima de tudo, um defensor da liberdade e opositor do comunismo e, baseado nesses princípios, escreveu alguns dos seus títulos mais conhecidos: *The Hedgehog and the Fox* (1953) e *The Two Concepts of Liberty* (1958), que causariam grande impacto em plena Guerra Fria pela discussão criada à volta do conceito de liberdade, tão caro para os sistemas democráticos, como iremos descrever em maior pormenor no capítulo seguinte.

A Grã-Bretanha beneficiou amplamente da vinda de historiados emigrantes que, com a sua experiência e vivências, se tornaram grandes intérpretes da cultura (Young, 2006: 41). Tal como Berlin, também outros exilados na Grã-Bretanha como John Plamenatz³³ (1912-1975) e Arnaldo Momigliano³⁴ (1908-1987) se destacaram no meio académico britânico, impulsionando o panorama intelectual com novas abordagens à história das ideias em Inglaterra. Berlin e Momigliano têm em comum a origem judaica que os constrangia no seu sentido de pertença. Berlin, russo de origem e britânico por adopção, inclinação e tributo, dedicava mais interesse a autores russos e alemães, ao contrário de Momigliano que estava mais consciente do valor do trabalho levado a cabo pelos historiadores britânicos (Young, 2006: 27). John Plamenatz, nascido em Cetinje, a capital de Montenegro, apesar de ter ido para Inglaterra em tenra idade, nunca se adaptaria totalmente ao país que o acolheu, como Berlin (2001: 146-7) testemunhou em *Personal Impressions*, comprovando ainda a importância do seu estatuto na história intelectual britânica:

He spent the rest of his life in Oxford, and his work and his influence are part of the intellectual history of Britain and of that university. But there is a sense in which he remained in exile all his life. He was never wholly

³³ Membro do *All Souls College*.

³⁴ Historiador italiano, professor de História antiga em Oxford e no *University College London* de 1951 a 1975.

assimilated either to England or to Oxford: when he said ‘we’ – ‘This is what we think’, or ‘This is how it is with us’ – he usually meant Montegrins. He once said to me that he had made personal friends among individual English people; that he could feel at home with two or three at a time; but that when more than two or three were gathered in a room, he would become aware of a relationship between them, from which he felt excluded. He explained this by saying that he was rooted in a remote culture, that the break in early childhood – the emigration to an alien environment – had forced him to turn, to some degree, in upon himself.

Não obstante o discernimento político e intelectual da época em que vivia, Berlin valorizava sobretudo o conforto e o meio familiar de Oxford e particularmente o ambiente dos *colleges* onde os “dons” solteiros podiam alojar-se. Também Berlin viveu no *All Souls* até à data do seu casamento em 1956. Um episódio da vida académica de Oxford merece destaque para ilustrar a importância atribuída por Berlin a um mundo mais restrito e pequeno e para demonstrar a sua ligação profunda a *All Souls*. A eleição de um novo director para *All Souls* com a morte de Humphrey Sumner (1893-1951) provocaria intrigas e zangas entre os membros do colégio (Berlin, 2009a: 235): “Human passions, thinly disguised by the veneer of academical good manners, rose to the pitch of extraordinary violence; old friendships were severed (...).” Berlin também foi candidato, mas como diria mais tarde, nunca esteve interessado e empenhado para exercer tal função (Berlin, 2009a: 233-4):

I never, objectively, considered myself as a suitable candidate, & persuaded myself that I wasn’t doing anything, not applying, not moving, only being moved, letting others act, neither advising or being advised. I daresay that was only a delusion, which I had felt to be one throughout, to which I need not have given way if I had been tougher or honest with myself.

Hubert Henderson (1890-1952) sucedeu a Sumner, mas por um período de tempo muito curto pois uns dias após a eleição sofreria um ataque cardíaco que o obrigaria a abdicar do cargo. John Sparrow foi então eleito director em 1952, cargo em que permaneceria até 1977. Este episódio é bem elucidativo da intensidade do

envolvimento de Berlin nas lides acadêmicas, e da importância de *All Souls* na sua vida e no desejo de evitar atritos entre os colegas. Numa carta a Alice James está bem patente a intenção de agradar a todos quando apanhado no meio de quezílias acadêmicas e pessoais (Berlin, 2009a: 292):

John Sparrow was elected Warden of All Souls by a vast majority. Now the problem is how to live with the embittered Mr Rowse who will never forget or forgive, I fear. Oh, dear, life is too full of difficulties of an unnecessary kind. And I am, alas, incapable of shuffling off even what is obviously trivial, & always find myself entangled in superfluous webs.

Berlin exteriorizou sempre uma aptidão para se relacionar facilmente com os seus pares não apenas dentro do círculo restrito de Oxbridge, mas também com alguns intelectuais americanos, nomeadamente Arthur Schlesinger (1917-2007) e Felix Frankfurter (1882-1965). Berlin (2001: 116) caracterizou Felix Frankfurter como um dos seres humanos mais exuberantes e cheios de vida: “he was life-enhancing in the highest sense”. Com ele, os “dons” libertavam-se das inibições, características do mundo académico de Oxford, num grau máximo de intensidade (Berlin, 2001: 117):

For Oxford dons – the most self-conscious, inhibited human beings in an already intensely self-conscious and inhibited society – to have broken out of their prisons to such degree was something that only the most potent force could achieve – an elixir powerful enough to break through the most sacred spells.

É pertinente salientar a forma tão clarividente e racional como Berlin julgava o mundo académico de Oxford, como se se tratasse do olhar de alguém que vivesse fora deste ambiente. Não obstante o pleno reconhecimento da realidade, Berlin encontrava prazer e segurança na rotina académica e, principalmente, no convívio com os seus pares, dedicando o tempo ao ensino e, sobretudo, à escrita. De todos os estudos, seria com *TCL* que Berlin alcançaria maior visibilidade, pela pertinência do tema da liberdade que, em pleno período da Guerra Fria, constituía o centro das discussões filosóficas e políticas. O ensaio nem sempre gerou consenso e ainda hoje as opiniões

divergem. Contudo, essa análise catapultou Berlin para a fama e despertou igualmente o interesse dos críticos para outros escritos de Berlin, como demonstraremos em seguida.

2.3. Isaiah Berlin e os críticos

Berlin é essencialmente reconhecido como uma grande figura intelectual na história das ideias e na filosofia política. Descrito como um dos gigantes do séc. XX (Polanowska-Sygułska, 2009: 145-150), os críticos são unânimes na atribuição de epítetos que enaltecem o homem, o filósofo e o historiador das ideias. No ano em que completaria cem anos, o último livro publicado sobre Berlin, *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin* (2009a), editado por Henry Hardy, representa uma homenagem e uma comemoração do autor, através de testemunhos na primeira pessoa.³⁵ Aileen Kelly (2009: 108-113) apelida-o de “A Luminous Personality”; Ian Buruma (2009: 197-200) considera-o “The Last Englishman”, descrevendo a admiração de Berlin por Inglaterra e considerando-o um judeu anglófilo; James Chappel (2009: 231-237), em “The Fox is still Running”, atribui a Berlin influência determinante na decisão de se tornar um historiador das ideias. Berlin e a astúcia do seu pensamento, tal como uma raposa, apresentam um desafio intelectual notável para Chappel (2009: 236); Steffen W. Groß (2009: 230) considera o legado intelectual de Berlin como “The Legacy of Open Thought”, destacando a sua apresentação esclarecida do passado:

The legacy of Isaiah Berlin’s life and work, then, is the understanding that the Enlightenment is not a past epoch, but a continuing task that always lies before us. Berlin’s 100th birthday should be an occasion for us not only to look back on a lived life, but to perceive and accept the lasting power of his ideas, his methods and, most of all, his vivid

³⁵Avishai Margalit, Charles Taylor, Bernard Williams, James Billington, Arthur Schlesinger Jr representam alguns nomes que prestam tributo a Berlin. De destacar ainda a autobiografia de Mendel Berlin (2009b: 263-314) “For the benefit of My Son”

presentation of the past. This will help us to understand our current predicaments more fully, and strengthen our ability to plan the future.

O pensamento de Berlin incide, já aqui o referimos, numa interpretação do nosso passado político, histórico e cultural, como forma de enfrentarmos a realidade e sabermos agir perante as questões cruciais com que nos deparamos no presente. Na verdade, uma das características mais apelativas na obra de Berlin reside no facto de sermos levados ao nosso passado, através da acepção das ideias de uma forma precisa e pormenorizada, no sentido de nos explicar e de nos preparar para enfrentarmos questões políticas, sociais e culturais contemporâneas pertinentes. Berlin faz esta viagem pelo mundo das ideias alertando-nos sempre para o poder das mesmas. Em *TCL* Berlin (2002a: 166-168) alertava para a subestimação do poder das ideias abstractas e para o perigo da sua negligência que podia resultar num abuso de poder e na perda de uma abordagem crítica das mesmas. Berlin acreditava na compreensão e interpretação dos temas dominantes do nosso mundo como forma de evitar que as atitudes e as actividades dos seres humanos permanecessem obscuras.

O interesse por estas e outras teorias defendidas por Berlin promoveu a publicação de livros e de compilações de ensaios sobre o autor, de artigos em periódicos em forma de homenagem e de novas e diferentes abordagens sobre as suas ideias. Neste sentido, o percurso que aqui delineamos pretende ser o mais abrangente possível, de forma a realçar alguns aspectos cruciais do pensamento de Berlin, que analisaremos em pormenor em capítulos seguintes.

Para além dos estudos vindos a lume em periódicos, o pensamento de Berlin tem constituído objecto de análise em trabalhos de investigação académica. No plano internacional tem sido conferida alguma atenção a Berlin, mas a investigação, quer em dissertações de mestrado ou em teses de doutoramento, pauta-se por uma vertente mais política e filosófica, cingindo-se particularmente à análise e discussão de conceitos como o pluralismo e liberalismo, a liberdade, nomeadamente os dois conceitos de liberdade negativa e positiva, teoria considerada pelos críticos como a mais inovadora de Berlin. A título de exemplo, destacamos as seguintes teses de Doutoramento: J.B Boxil (1981), *Positive and Negative Freedom in Classical and Radical Liberalism*; Juan Bosco Díaz-Urmeneta Munõz (1992), *Racionalidad moderna e individualidad en la obra de Isaiah Berlin*; Charles Blattberg (1997) *Putting Practices First: from Pluralist to Patriotic Politics*; Jason Ferrell (2002) *Isaiah Berlin and the Politics of Pluralism*;

Jonathan Hogg (2007) *Locating Isaiah Berlin in the Cultural Cold War Context: Text and Ontology, 1945-1989*.³⁶

No meio académico português, também algum interesse se tem manifestado pelo autor, visível na produção de monografias, particularmente na área de ciências políticas. Assim, registam-se as seguintes dissertações de Mestrado: José Tomaz Castello Branco (2001) *Liberalismo versus pluralismo: o pensamento político de Isaiah Berlin na génese de um novo conceito de liberdade*; Sofia Staak Reis Machado (2002) *Isaiah Berlin: uma filosofia do pluralismo*. Quanto a teses de Doutoramento refira-se José João Freitas Barbosa Pereira Coutinho (2008), *A Política e Perfeição: Um Estudo sobre o Pluralismo de Edmund Burke e Isaiah Berlin*.

Vivendo num século de grandes acontecimentos com projecção e consequências mundiais, nomeadamente as duas guerras mundiais, o processo de descolonização, o período da Guerra Fria, os avanços tecnológicos, o fenómeno da globalização, Berlin manifestou sempre um interesse por esses eventos, tentando perceber a sua origem e comentando os seus efeitos. Além disso, como um defensor da liberdade, Berlin manteve uma atitude crítica relativamente aos perigos dos totalitarismos, ao comunismo e ao nacionalismo na sua vertente exaltada. João Carlos Espada (2003: 15-16) descreveu Berlin como o grande lutador contra a tirania e um opositor do comunismo: “Na mais importante batalha intelectual e política do século XX – a batalha entre a liberdade e a tirania – Sir Isaiah tomou posição sem hesitar”.

Neste sentido, no seu percurso intelectual, Berlin preocupou-se em explorar assuntos que mantinham uma ligação com a realidade social e política presente. Assim, a análise da relação entre a liberdade negativa da não-interferência e a liberdade positiva de auto-determinação, o pluralismo e a incomensurabilidade dos valores humanos e a defesa do seu liberalismo em oposição ao monismo e ao nacionalismo constituíram alguns dos temas que mais interessaram a Berlin. O autor estudou ainda outros tópicos de particular interesse, como o nacionalismo, o pensamento russo do século XIX, o Iluminismo, o Contra-Iluminismo, a compreensão do Romantismo na Europa, a experiência do povo judeu e as origens de Israel, a natureza e os propósitos da

³⁶ Estas teses constituem apenas alguns exemplos da investigação levada a cabo sobre Berlin nos últimos anos. Contudo, no sítio oficial de Berlin, <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>>, além destas teses referidas, encontram-se disponíveis outros trabalhos académicos sobre o autor.

filosofia.³⁷ Num artigo publicado na *London Review of Books*, em 1980, Jonathan Lieberson e Sidney Morgenhesser (1980: 38) constataram que Berlin nos ensinou que as grandes questões da humanidade não devem constituir objecto de estudo apenas pelos filósofos, pois o mundo deve ser analisado e compreendido por todos os indivíduos que têm um olhar crítico sobre o mesmo:

Berlin (...) is a highly imaginative philosopher and historian of ideas who has repeatedly reminded us not to underestimate the influence of abstract ideas in human affairs, however harmless such ideas may appear when detached from their historical settings and microscopically analyzed by philosophers. He has reminded us that we cannot live without explaining the world to ourselves; that such explanations always rest on a conception of what is and can be; that whether we know it or not, in so far as we care about ideas at all, we are all participants in debates once familiar only to coterie of intellectuals.

Um dos contributos mais importantes e mais discutidos pelos críticos foi, sem dúvida, o estudo que Berlin dedicou em 1958 aos dois conceitos de liberdade, a liberdade negativa e a liberdade positiva, publicado em *Four Essays on Liberty* (1969), incorporado posteriormente em *Liberty* (2002a).³⁸ Nesta obra encontramos igualmente o artigo “Berlin and his Critics”, elaborado por Ian Harris (2002: 349-66), que constitui um guia notável de obras, ensaios e artigos produzidos pelos críticos no sentido de conferir novas abordagens à teoria de Berlin. Devemos também destacar Henry Hardy, responsável editorial de Berlin, que tem desempenhado um papel de grande mérito na divulgação de tudo o que se escreve sobre Berlin, patente na edição de muitas obras sobre o autor e na manutenção e actualização do sítio oficial da Internet dedicado a Berlin.³⁹

³⁷ Encontramos a análise destes temas em obras como *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas* (1992a), *The Power of Ideas* (2002b), *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (1997a), *Russian Thinkers* (2008), *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History* (1997b), *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (2000a); *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamman, Herder* (2000b).

³⁸ Utilizaremos esta edição no nosso estudo.

³⁹ No sítio da Internet dedicado a Berlin, já acima referido, podemos encontrar uma lista actualizada de tudo ou quase tudo o que se escreveu e publicou sobre Berlin, desde entrevistas, vídeos, ensaios, teses de

Para Berlin, todas as interpretações da palavra liberdade deviam incluir um mínimo daquilo a que chamou liberdade negativa. A exigência extrema da liberdade por parte de grandes vultos do liberalismo – J. S. Mill e Benjamin Constant – torna-se incompatível com o alcance de outros valores como a justiça e a igualdade. A liberdade de escolha, a possibilidade de conflito e de tragédia resultante das opções constituem algumas ideias que Berlin reafirmou similarmente noutros estudos como, “From Hope and Fear Set Free” e “Historical Inevitability”, ensaios igualmente compilados em *Liberty*.

Sobre este último ensaio ‘Historical Inevitability’, publicado pela Oxford University Press em 1954, resultante de uma palestra (“August Comte Memorial Trust Lecture”) apresentada na *London School of Economics*, não podemos deixar de referir uma crítica de Henry Fairlie, publicada no periódico *Spectator*, em 1955, ou seja, logo a seguir à publicação do ensaio. Fairlie (1955: 48) critica o método de argumentar de Berlin que se baseia na associação de ideias:

“It is a rhetorical style, the style of a polemicist; and it consists in one favourite trick, as it rests on one favourite mark of punctuation. The trick is to link together, by a series of semi-colons, a procession of related ideas, in such a way that the reader notices only their affinity and does not stop – who can arrest the flow of Mr. Berlin’s words? (...) His argument by association, his pretence that there is more than superficial affinity between the teleology of the Christian and the determinism of Hegel or Marx or Spengler, leads him to the impossible position where, anxious though he is to make moral judgements, he can offer no basis for them.

Berlin declarou-se manifestamente contra todas as formas de determinismo genuíno que implicavam a eliminação da noção da responsabilidade humana e negavam a possibilidade do livre arbítrio. Fairlie acreditava que a responsabilidade individual devia mais ao Cristianismo do que a qualquer outro corpo de pensamento ou crença.

Mestrado e de Doutoramento a ligações com outras páginas de revistas científicas, por exemplo. Aqui encontramos também informação que remete para documentos originais de Berlin disponíveis na Biblioteca Bodleiana em Oxford.

Deste modo, acusou Berlin de alguma grosseria e estupidez quando este negava essa ausência em detrimento do propósito de encontrar um padrão unitário no qual as suas ideias estivessem simetricamente ordenadas.

A análise em *TCL* estimulou muita discussão e originou o aumento de literatura secundária desde o dia em que foi publicado até aos nossos dias. Esse debate está patente em muitos periódicos que manifestaram algum interesse pela obra de Berlin. Neste sentido, o *TLS* apresenta em 1959 uma crítica a propósito da publicação de *TCL*, confrontando-o com *On Liberty* de J. S. Mill, com o título “A Hundred Years After” (89):

(...) *Two concepts of Liberty* is as forceful as emotional a plea for individuality and independence and human variety as its predecessor of a hundred years ago, or more so, for professor Berlin, inspired by a more tragic view of life than Mill's, stresses the incompatibility of the great humanitarian ideals, and yet clearly sides with those who place liberty always first.

Existe apenas uma única diferença óbvia, porém superficial, entre as duas obras, de acordo com essa análise. Mill preocupava-se sobretudo com a natureza e os limites do poder que podiam ser legitimamente exercidos pela sociedade em detrimento do indivíduo, apresentando primeiro uma definição de liberdade do indivíduo e, só depois, defendendo os méritos dessa concepção contra todos os oponentes da liberdade. Berlin, por seu lado, não assume uma posição clara relativamente à quantidade de liberdade que um indivíduo deve ter, preocupando-se em especial com o significado da liberdade em vez da esfera da liberdade. Ou seja, a liberdade enquanto conceito torna-se o seu objecto de análise e não o valor da liberdade.⁴⁰

Gray (1996: 35), a nosso ver numa das mais esclarecedoras e desafiadoras abordagens das teorias de Berlin, defendeu que o liberalismo de Berlin divergiu radicalmente dos ideais de autonomia e originalidade (*individuality*) defendidos por J. S. Mill. Para Berlin esses ideais não se revelaram centrais nem fundamentais na sua teoria liberal. Se, em Mill, os princípios liberais são adoptados como estratégias racionais para

⁴⁰ *TLS*. 1959: 89.

a máxima promoção do bem-estar humano, em Berlin, o valor da liberdade deriva dos limites impostos à escolha racional. O liberalismo de Berlin assenta numa perspectiva trágica da vida e confirma a realidade da escolha radical, ou seja, para Gray (8-15), o liberalismo conflituoso (*agonistic liberalism*) de Berlin estava em confronto permanente com valores inerentemente antagónicos, ideia que iremos explorar no cap. 3. A capacidade de escolha, com toda a incerteza e potencial para o desconhecido que acarreta, constitui a marca mais distintiva do homem. Além disso, segundo Gray (11), Berlin rejeita qualquer forma de compatibilidade e determinismo patente nas críticas a Mill:

Nor does Berlin accept the commonest empiricist version of compatibilism, which J. S. Mill espoused – the doctrine of self-determinism, which says that we are free in so far as we can deliberately alter our character and dispositions if we so wish.

Todavia, não podemos negar a influência de Mill em Berlin. No ensaio “J. S. Mill and the Ends of Life”, Berlin reconheceu-lhe o mérito da abordagem da falibilidade e do erro humanos como o corolário da capacidade para o aperfeiçoamento individual. Apesar de aplicar o princípio da utilidade com o único propósito de alcançar a felicidade, Mill defendia a pluralidade de caminhos disponíveis no alcance desse fim e negava a existência de uma verdade universal, como Berlin argumentou (1997c: 265):

His argument is plausible only on the assumption which, whether he knew it or not, Mill all too obviously made, that human knowledge was in principle never complete, and always fallible; that there was no single, universally visible, truth; that each man, each nation, each civilisation might take its own road towards its own goal, not necessarily harmonious with those of others; that men altered, and the truths in which they believe are altered, by new experiences and their own actions (...).

Assim, a afirmação de Gray de que os valores da autonomia e da originalidade defendidos por Mill se afastam radicalmente da teoria pluralista de Berlin parece-nos um pouco exagerada, pois Berlin valorizava igualmente a liberdade individual, mas, ao contrário de Mill, esta não constituía o cerne da sua tese do pluralismo de valores. Em

caso de escolha, a liberdade podia ser suplantada por outros valores igualmente caros para o indivíduo. Porém, é através do reconhecimento da importância da liberdade individual e da originalidade que Berlin enunciou a tese dos dois conceitos de liberdade, a liberdade positiva e a liberdade negativa. O próprio Gray (1996: 156) admite que, no seu projecto do liberalismo, o pensador com quem Berlin mantém mais semelhanças é precisamente Mill:

The intellectual project which Berlin's agonistic liberalism embodies is that of fusing rationalism with Romanticism, and thereby reconciling the Enlightenment with its critics in the Romantic Counter-Enlightenment. In this project the English thinker he most resembles is, of course, J. S. Mill, in whose philosophy the inheritances of English empiricism and classical utilitarianism are at war with the influences of Romanticism and, to a degree, of German Idealism. There can be no doubt that, in its systematic pluralism, Berlin's liberalism is a far more successful synthesis than that which Mill produced.

Concordamos, no entanto, com o argumento de Gray (1996: 6) quando defende que as ideias berlinianas dos conflitos de valores e da incomensurabilidade dos mesmos formam uma concepção de vida humana cuja originalidade subversiva ainda não foi completamente apreendida e as aplicações na filosofia política não se revestiram da importância que mereciam:

If I am right that Berlin's work contains ideas of great profundity and subversive power, one may reasonably ask why this is not widely acknowledged in the world of professional philosophy, where the impact of his thought, though far from negligible, has hardly been decisive.

Com efeito, só após a sua morte em 1997, Berlin mereceu maior destaque por parte da academia e sociedade britânicas que lembraram o contributo de Berlin para a História das Ideias, essencialmente com as teorias do pluralismo de valores e dos dois conceitos de liberdade, mas ainda hoje Berlin não pertence ao cânone de uma área de estudo considerada mais filosófica e abstracta, ainda que alguns críticos o tivessem colocado ao mesmo nível de desempenho de nomes de grande destaque na história das

ideias como Arthur O. Lovejoy, John Plamenatz, Edmund Wilson e Arnaldo Momigliano (Galipeau, 1994: 5). Berlin parte de conceitos abstractos como a liberdade, a igualdade, o pluralismo de valores, mas atribui-lhes um carácter mais prático e realista, ou seja, em função da realidade em que vive.

Também as declarações de Alex Zakaras (2004: 495) ajudam a sustentar esta posição, uma vez que reconhece igualmente a pouca notoriedade atribuída a Berlin durante a sua vida, um pouco pelas opções do próprio autor. Berlin, apesar de ser agora reconhecido como um intérprete importante do liberalismo moderno, sempre se colocou um pouco de lado relativamente às correntes dominantes do seu tempo. Berlin absteve-se, por exemplo, de participar nos debates que John Rawls inspirou na década de 70, e que ainda hoje continuam influentes. Sempre optando por um rumo diferente da maioria dos filósofos, Berlin tentou demonstrar o percurso e o resultado das ideias políticas no séc. XX através de autores pouco convencionais e iliberais como Georg Hamann, Joseph de Maistre e Maquiavel, daí a classificação como historiador intelectual (Zakaras, 2004: 496):

It is therefore no surprise that political philosophers of the past fifty years have not always known what to do with Berlin, how to begin to situate and understand him as anything other than an intellectual historian. (...) His death inspired a spate of eulogies and reappraisals, many of which tried to locate Berlin in a contemporary philosophical landscape to unearth his influence on the ideas of the day. Berlin is now invoked as a defender of liberal universalism, or a prototheorist of identity or a multiculturalist, or as the author of a distinct pluralist alternative to Rawlsian liberalism (...).

Marshal Cohen (1960: 216), num ensaio publicado no periódico *The Philosophical Quarterly*, compara igualmente *TCL* com a obra *On Liberty* de Mill, salientando algumas falácias no ensaio de Berlin: “Compared with Mill’s essay Berlin’s can only be academic, inflated and obscure.” Numa perspectiva filosófica, Cohen considera as ideias expressas em *TCL* inadequadas e historicamente provincianas. Cohen explica que isso se devia ao facto de Berlin estar tão preocupado com o problema em impor um limite à coerção governamental que tendia a ignorar as grandes exigências liberais históricas em alcançar representatividade popular e na intervenção do governo

nas questões económicas. Além disso, Berlin falha ainda no reconhecimento da importância da liberdade positiva para a causa liberal (Cohen, 1960: 218):

Berlin, in his zeal to connect the notion of “positive” liberty with the reigning despotisms of the day, fails to appreciate the service it has done the liberal cause at a time when the negative concept served distinctly illiberal purposes. (...) Berlin’s essay seems to me, therefore, to be an analytically confused and historically narrow statement of the philosophy of liberalism, and therefore one that cannot sustain the large claim made for it by the reviewers in the British Press.

Apesar de a teoria dos dois tipos de liberdade favorecer a liberdade negativa, Berlin (Jahanbegloo, 2007: 40-41) clarifica, mais tarde, numa entrevista a Ramin Jahanbegloo, que ambos os tipos constituem conceitos perfeitamente válidos e, desta forma, revelam-se inevitáveis. A obra *Conversations with Isaiah Berlin* (2007), em formato de entrevista conduzida por Ramin Jahanbegloo, representa indubitavelmente um testemunho revelador e elucidativo do pensamento de Berlin, discutindo uma miríade de temas, desde a vida em Oxford até às suas convicções políticas e filosóficas.⁴¹ Também aqui, de uma forma simples e clara, Berlin explica a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva, considerando-as essenciais para uma existência decente. Berlin realça ainda a ideia de que o conceito de liberdade positiva tem sido mais abusado e pervertido do que a liberdade negativa e, como tal, torna-se mais perigoso.

Alguns críticos vão igualmente ao encontro desta perspectiva analítica de Berlin. Numa resposta a um artigo de Ian Hunt (1991), que debate os argumentos de Berlin em relação à liberdade negativa pelo facto de as distinções entre os dois tipos não estarem suficiente e devidamente deslindados, Peter Woolcock (1995: 464), contestando esta posição, defende igualmente a importância da liberdade positiva:

⁴¹ Parte desta entrevista foi publicada em Maio de 1992 em *NYRB*, com o título “Philosophy and Life: an Interview”. 46-54.

(...) Berlin has shown that the concept of ‘positive’ freedom can be misused to limit a person’s negative freedom, but only where it is the internal positive freedom as non-manifest self that some other person claims to properly represent. When positive freedom has not been arrogated by another in this way, then it is just as important a part of the overall freedom of an individual as is negative freedom.

Apesar de lhes faltar análise mais profunda, os dois conceitos de liberdade fundaram, porém, uma ideia original e a sua fertilidade revelou-se extraordinária, como salienta Mario Ricciardi (2007: 121):

Although it is ostensibly about a conceptual distinction, Berlin’s essay is really sketchy when it comes to analytical tuning. Nevertheless, even a superficial glance at the current literature on freedom reveals the remarkable fertility of the essay.

Ricciardi alerta também para o facto de o ensaio *TCL* ter sido concebido como uma palestra, baseada noutras anteriores, destinada a um público leigo. Além disso, argumenta que essas características concorrem para a complexidade do texto, ou seja, o ensaio abarca mais questões do que as que estão patentes no título. Tal diversidade e tal complexidade de temas resultam num tratamento teórico mais geral e, logo, mais inconclusivo de alguns argumentos apresentados (Ricciardi, 2007: 120):

On issues such as coercion or freedom of the will Berlin confines himself to general remarks, sailing at a safe distance from the shallow waters in which more analytically minded authors frequently find themselves stranded. It is clear that his aim is not analysis as such, but rather to give his public a broad view of the intellectual landscape.

Outros estudos dedicaram igualmente reflexão a este tema. “Negative and Positive Freedom” de Gerald C. MacCallum, Jr, publicado em 1967, desafia a perspectiva da distinção entre dois tipos ou conceitos de liberdade social e política – a liberdade negativa e a liberdade positiva (MacCallum, 1967). Este autor destaca o fracasso da compreensão completa das condições em que o conceito de liberdade se

torna inteligível, resultante da confusão que suscita. Deste modo, MacCallum (1967: 314) explora essas mesmas situações, defendendo uma relação tripla entre a liberdade e o agente: “Such freedom is thus always *of* something (an agent or agents), *from* something, *to* do, not do, become, or not become something; it is a triadic relation.” Berlin opõe-se a esta concepção triádica da liberdade e explica porquê (Polanowska-Sygulska, 2006: 87):

I don't accept the triadic conception of liberty, that it must always be from something to something else: if I am tied to a tree, I only want to be untied, if I am in prison I simply want to escape – what I shall do with that is not clear and does not need to be mentioned. That is the sense in which liberty is negative.

Para Berlin, um indivíduo que se encontre aprisionado pretende a remoção dos obstáculos, no sentido de ter a liberdade de escolher o que fará a seguir. Berlin aplica esta explicação à liberdade política que significa a remoção de obstáculos criados, deliberadamente ou não, por outros seres humanos e não pela natureza.

Também Quentin Skinner em “A Third Concept of Liberty” (2006) e em *Liberty Before Liberalism* (1998), respostas ao ensaio *TCL* de Berlin, questiona a liberdade negativa como mera ausência de constrangimentos ao exercício dos nossos poderes. A referência a Hobbes por Berlin na fundamentação da liberdade negativa revela-se, segundo Skinner (2006: 402), incompleta uma vez que Berlin não percebeu o carácter polémico da análise de Hobbes. Ao anunciar que a liberdade consistia na ausência de impedimentos externos para o exercício de poderes, o que Hobbes pretende é anular e desacreditar uma noção bastante contrastiva da liberdade negativa. Esta teoria rival surgiu no debate público inglês logo no início do séc. XVII, época em que os monarcas faziam uso da “voz negativa” para impor os seus desígnios. Skinner demonstra como a teoria neo-romana da liberdade se revelou a mais eficaz na luta contra a autoridade dos reis, demonstrando como esse sentimento se foi desenvolvendo, principalmente a partir de 1640 (2006: 405):

When the House of Commons brought forward a proposal early in February to take control of the Militia, Charles I made it clear that he would veto any such legislation by exercising his so-called prerogative of

the Negative Voice. Parliament then took the revolutionary step of claiming that, at least in times of emergency, it must possess the right to legislate even in the absence of the royal assent. The reason why this must be so, a number of spokesmen now declared, is that the alternative is national servitude. If the crown can block any legislation with the Negative Voice, this will reduce Parliament – which represents the whole of England – to a state of complete dependence on the will of the king. But if we are condemned to living under such a constitution, this will reduce the freeborn English to a nation of slaves.

Skinner argumenta assim a existência de um terceiro conceito de liberdade, a liberdade republicana ou neo-romana, que contrasta com a liberdade definida segundo os parâmetros liberais – a liberdade como dependendo apenas do indivíduo e das suas escolhas para agir como mais lhe convier. A liberdade republicana contrasta o cidadão livre com o escravo, dependente de outras pessoas e dita que a liberdade para os indivíduos se torna apenas possível numa república livre em que as leis sejam avalizadas pelos indivíduos e não exista autoridade arbitrária. Como o próprio autor (Skinner, 1998: ix-x) enuncia, o objectivo principal de *Liberty before Liberalism* passa pela compreensão da teoria neo-romana de liberdade civil no contexto da teoria política anglófona. Skinner demonstra como essa teoria era dominante durante meados do séc. XVII e adquiriu uma relevância extrema na Revolução Americana. Contudo, no séc. XIX, as teorias *laissez-faire* e utilitarista impuseram o conceito clássico de liberdade, colocando de lado a teoria republicana de liberdade. Por conseguinte, nestes ensaios, Skinner questiona esse entendimento da liberdade (1998: x): “the ambition of the following essay is to question this liberal hegemony by attempting to re-enter the intellectual world we have lost.”

De realçar ainda o ensaio de Charles Taylor (2006: 387-397) “What’s Wrong with Negative Freedom” em que, mais uma vez, os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva constituem o cerne da discussão. Taylor pretendeu essencialmente demonstrar a insustentabilidade das perspectivas hobbesiana e benthamiana de liberdade negativa, que tendem muitas vezes a manifestar-se. Ou seja, a definição extremista da completa ausência de obstáculos externos como forma de conceber a liberdade constitui uma versão distanciada de um dos princípios norteadores do liberalismo: a auto-realização individual. Para Taylor, a liberdade não pode apenas definir-se como a

ausência de obstáculos externos, uma vez que podem também existir impedimentos internos, como o medo, os desejos, ou outros tipos de coerção interna ou externa. Introduz ainda as expressões “conceito-oportunidade” (*opportunity-concept*) e “conceito-execução” (*exercise-concept*) nas quais a liberdade negativa pode ser fundamentada. Em suma, para Taylor, as teorias de liberdade de Hobbes e de Bentham desenham-se demasiado simples e cruas para servir os propósitos da liberdade negativa definida pelos parâmetros liberais.

“On Two Concepts of Liberty” de L. J. Macfarlane (1966) constitui, segundo Ian Harris, a abordagem geral mais incisiva do tratamento da liberdade de Berlin (Harris, 2002: 354). Devemos ainda mencionar os contributos de Chandran Kukathas (1996) em “Liberty”, e outros contributos sobre o conceito de liberdade como o de Ian Carter ou o de Joseph Raz, por exemplo.⁴² Muito na senda da teoria pluralista berliniana, Raz descreve que a promoção da autonomia e liberdade individuais só se torna possível pela imposição de um conjunto de restrições. Raz (1986: 21-105) afirma que as acções coercivas que limitam a liberdade de escolha do indivíduo constituem uma falta de respeito e uma ameaça às opções individuais. Porém, aqueles que consentiram a autoridade dos governos razoavelmente justos têm a obrigação de obedecer à lei imposta pelo Estado. Nesse aspecto, a autoridade e coerção são justificadas. A obrigação política difere, no entanto, da liberdade moral. As escolhas de cada indivíduo determinam o seu bem-estar. Os agentes autónomos são os criadores do próprio mundo moral (154). A liberdade baseia-se assim no princípio da autonomia. O respeito pela autonomia gera, muitas vezes, conflitos entre pessoas que lutam por formas de vida preciosas mas incompatíveis. Como Berlin acreditava, também Raz (407) destaca a tolerância como mediadora na prossecução da autonomia: “Given the necessity to make those forms of life available in order to secure autonomy there is a need to curb people’s actions and their attitudes in those conflicts by principles of toleration.”⁴³

Alertamos para o facto de, por vezes, os críticos de Berlin pecarem por apresentarem definições demasiado lineares e simplistas dos dois conceitos de liberdade, como a apresentada por Arie Dubnov (2007: 304):

⁴² Ian Carter (1995) “The Independent Value of Freedom”; (1999) *A Measure of Freedom*; Joseph Raz (1986) *The Morality of Freedom*.

⁴³ Voltaremos a fazer referência a Joseph Raz no cap. 3.

Associating negative liberty with the classical liberal tradition and positive liberty with modern totalitarian regimes, Berlin did not hide in fact that he believed this distinction was central to the ideological struggles of his day. Berlin conceived of the two notions of liberty not only as a distinct, but also as almost rival and incompatible interpretations of a single political ideal.

Na verdade, as diferenças existentes entre as duas liberdades não são tão distintas quanto parecem. Como o próprio Berlin argumentou (Jahanbegloo, 2007: 41), ambas são válidas e necessárias, devendo-se preservar um equilíbrio entre as duas, ainda que a história tenha demonstrado que a liberdade positiva causou maiores danos.

A fundamentação berliniana do pluralismo de valores em defesa do liberalismo promoveu igualmente muito debate entre os críticos e continua a constituir um dos temas mais controversos. Berlin defendia uma ligação entre o pluralismo e o liberalismo, rejeitando o monismo e o relativismo. O pluralismo para Berlin representava o ideal da liberdade de escolher os fins sem lhes reclamar validade eterna. Além disso, mostrava-se verdadeiro porque reconhecia a pluralidade dos valores humanos, nem todos eles comensuráveis e em constante conflito e rivalidade entre si.

Segundo Crowder (2002), as contribuições de Gray (1996) ou de John Kekes (1997), dois pluralistas anti-liberais, de acordo com a designação atribuída por Crowder, revelaram-se pioneiras para o estudo do pluralismo em ligação com o liberalismo. Para Gray, o pluralismo de Berlin implicava que as escolhas entre valores concorrentes incomensuráveis, tais como a liberdade e a igualdade, fossem fundamentalmente não racionais. John Kekes (2003), no ensaio “Pluralismo por Oposição a Liberalismo”, contesta a ideia liberal da relação próxima entre o pluralismo e o liberalismo.⁴⁴ Segundo Kekes (2003: 212), existe uma incompatibilidade entre o pluralismo e o liberalismo porque “o pluralismo parte do pressuposto de que os valores podem ser condicionais e, mesmo assim, ter uma autoridade racional e moral, independentemente do contexto.” Para Kekes (218), os liberais acreditam que as exigências da autonomia e dos valores fundamentais do liberalismo se sobrepõem às exigências de outros valores:

⁴⁴ Ensaio publicado numa compilação de ensaios resultante do Curso da Arrábida em Teoria e Ciência Política de 1999, organizado pela Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa. (Orgs) João Carlos Espada *et al.* (2003).

Sustentar, como fazem os liberais, que os valores fundamentais são o pluralismo, a liberdade, os direitos, a igualdade e a justiça distributiva, e que esses valores são fundamentais porque protegem a autonomia, é sustentar que esses valores, isoladamente ou em conjunto, devem sempre sobrepor-se às pretensões de qualquer outro ou quaisquer valores contrários. Não afirmá-lo é ser incoerente, porque o pluralismo é incompatível com isso.

A oposição entre o pluralismo e o liberalismo decorre de uma incompatibilidade sistémica porque, para Kekes (222), o pluralismo rejeita todos os compromissos ideológicos, enquanto o liberalismo, sendo uma ideologia política, implica que se assumam esses compromissos.

Crowder contribuiu igualmente para a clarificação deste debate, analisando em *Liberalism e Value Pluralism* (2002), em *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism* (2004) e ainda em “Value Pluralism and Liberalism. Isaiah Berlin and Beyond” (2007) a relação entre o liberalismo e o pluralismo de valores. Crowder alega que Berlin não consegue explicar de uma forma bem-sucedida os motivos que justificam a relação contígua do pluralismo com o liberalismo. Salienta ainda que o melhor argumento que pode ser retirado da teoria de Berlin consiste no compromisso pluralista do reconhecimento da incomensurabilidade e, logo, da inevitabilidade dos conflitos morais. O liberalismo ajusta-se às lições do pluralismo na sua aceitação e gestão de conflitos sociais significativos como uma característica permanente da condição humana. Contudo, para Crowder (2002: 14), Berlin não foi capaz de providenciar uma tese pluralista completa em defesa do liberalismo porque a sua anti-utopia mostrava-se também consistente com o conservadorismo e o pragmatismo.

Como veremos no cap. 3, estas críticas relativamente à defesa berliniana da ligação do liberalismo com o pluralismo assumem-se pertinentes e merecedoras de algum comentário, uma vez que a posição de Berlin peca pela falta de alguma solidez e de clareza. De facto, para Berlin, ainda que a ligação entre liberalismo e pluralismo não seja lógica, o pluralismo precisa do liberalismo e da tolerância para que a coexistência pacífica entre os povos e a aceitação de modos de vida distintos sejam possíveis.

Crowder destaca também a inconsistência de Berlin na defesa da incomensurabilidade dos valores e dos conflitos morais quando existe a necessidade de

escolher entre valores. Crowder considerou falso o argumento de Berlin em justificar o valor supremo da escolha, decorrente da necessidade de escolha entre valores antagónicos que o pluralismo implica. Crowder (2002: 81-82) salienta que o maior problema neste argumento residia no facto de se confinar a uma versão falaciosa naturalista, ou seja, Berlin tentava retirar um valor de um facto – o valor da escolha e a liberdade de escolher do facto de se ter de escolher. Quanto à definição de liberdade positiva, Crowder (2002: 87-8) argumenta que o melhor ponto da tese de Berlin é dirigido não contra toda a liberdade positiva, mas apenas contra as versões que são genuinamente autoritárias. Apesar de considerar Berlin pouco explícito neste aspecto, Crowder defende que Berlin crê que as versões mais autoritárias da ideia positiva de liberdade pressupõem o monismo e estão intimamente ligadas a concepções monistas da moral patente na prossecução de um único princípio ou fim moral.

Crowder demonstra ainda que os argumentos mais explícitos de Berlin na sua defesa do pluralismo a favor do liberalismo, em oposição ao monismo, utopia e totalitarismo, se revelam incompletos e pouco convincentes. Crowder (2002: 89-90) defende a ideia de que o pensamento utópico e autoritário não revela necessariamente uma ligação íntima com o monismo. O autoritarismo não surge do monismo, apesar de a história o ter desviado nesse sentido. O autor ilustra a sua tese apresentando exemplos de grandes pensadores políticos monistas e utópicos que não eram autoritários, como Godwin, Proudhon e Bakunin. Mas existem também grandes vultos do liberalismo que não foram nem autoritários nem utópicos (91):

Other monists are neither authoritarians nor utopians. Indeed, among these are some of the great names of liberalism: Locke, Bentham, J. S. Mill and Kant. Locke, like the classical anarchists, is a monist from the natural law school. Like the anarchists, he places high value on personal liberty – he is not an authoritarian. (...) The state of nature contains serious ‘inconveniences’, permanent sources of conflict and injustice, which can only be remedied by the institution of government – Locke is not a utopian. In the case of Bentham and Mill the monist premise is that of utilitarianism: liberal freedoms and restraints on the authority of government are said to maximize utility. Kant would seem to count as a monist on the ground of his summation of morality as a single categorical imperative, yet Kant was a dedicated supporter of the rights of man.

A relação menos formal entre o monismo e o autoritarismo deve ser compreendida no mesmo padrão em que assenta a ligação entre a liberdade positiva e o autoritarismo. Crowder defende esta ideia a partir de dois pressupostos. Primeiro, apesar de o monismo não se revelar necessariamente autoritário, a história desviou-o nessa direcção. Contudo, Crowder (2002: 92-93) critica os exemplos apresentados por Berlin que vão no sentido contrário dessa conjectura:

Plato's encompassing Conception of the Form of God, which can be apprehended only by the philosopher-ruler; Rousseau's General Will, according to which citizens can be forced to be free; and the different pictures presented by Hegel and Marx of the 'end of history', a goal which places entire classes and civilizations at its service.

Segundo, as formas de pensamento autoritárias e monistas estão ligadas por mais do que um mero acidente da História, constituindo a liberdade positiva o expoente máximo desse relacionamento. O monismo torna-se especialmente vulnerável à tendência autoritária, mais do que o pluralismo. Essa ligação faz-se através da utopia (Crowder, 2002: 92):

Just as positive liberty need not lead to authoritarian politics but is especially vulnerable to that kind of development, so monism, while not necessarily authoritarian in its political implications, is structurally prone to such abuse. If the final solution can be achieved only through the massive use of force or coercion, then so be it. (...) Both the prospect of utopia and its inevitable frustration will combine to lead ambitious monists towards authoritarianism and even totalitarianism.

Stephen Macedo (2003: 58) analisa igualmente a natureza e a implicação do pluralismo de valores de Berlin. Defende, tal como Crowder, que o pluralismo de valores não confere um apoio especial ao liberalismo, uma vez que “não nos dá qualquer orientação sobre a forma como os valores específicos devem ser classificados ou avaliados em circunstâncias específicas.” As críticas de Macedo (64) visam essencialmente demonstrar que Berlin se perdia no nível conceptual abstracto, não

apresentando, por exemplo, explicações mais aturadas, nem especificando quais as liberdades individuais que deviam ser protegidas contra a interferência política nas democracias ocidentais modernas.

Na compilação de ensaios *The One and the Many* (2007), volume organizado por George Crowder e Henry Hardy, encontram-se ainda outros artigos de igual relevância para a clarificação do tema pluralismo e liberalismo. Por exemplo, o ensaio de Jonathan Allen “A Liberal-Pluralist Case for Truth Commissions. “Lessons from Isaiah Berlin”,⁴⁵ e o ensaio “Taking Pluralism Seriously”,⁴⁶ de Henry Hardy. Este último tece algumas considerações pertinentes, muito na linha de pensamento de Berlin sobre a divergência entre culturas nas suas concepções de como a sociedade deve ser estruturada, de como a vida deve ser vivida, quais os objectivos humanos a alcançar e que diferentes valores devem constar das prioridades de cada indivíduo. Realça ainda a questão do multiculturalismo, um problema profundo na procura da atitude correcta a tomar perante a diferença cultural, étnica ou religiosa (Hardy, 2007: 286):

It is the deeper problem of multiculturalism, both inter- and intra-national (the latter being sometimes posed with special force when immigration has occurred): that is, the problem of the proper attitude towards those from whom we differ – even within our own culture and age-group – in our overall approach to the living of life.

Partindo do pressuposto de que o pluralismo constitui a corrente teórica mais consentânea com a realidade actual, cultural e socialmente diversificada, Hardy (2007: 289) critica e opõe-se ao monismo, que considera falso e perigoso:

I come to my central contention. However tolerant we may decide to be in social and political terms, no intellectual quarters should be given by pluralists to adherents of monist creeds, especially those who maintain that their view can co-exist, without tension (...). If pluralism is true, all monisms are false, and it is not honest to pretend otherwise. To be

⁴⁵ 231-249.

⁴⁶ 279-292.

consistent, the pluralist must look forward to the time – even though it may very well never come – when the holding of monist beliefs is regarded as just as strange as the belief in the propriety of slavery, or in the divine right of kings.

Com efeito, os defensores do pluralismo consideram-no inevitável no mundo contemporâneo, uma vez que, perante a diversidade de valores e o conflito permanente na escolha de valores últimos, o pluralismo torna-se um fim a concretizar. Nesta perspectiva, partindo do pressuposto milliano da capacidade individual de escolha das nossas vidas e das nossas identidades e na alegação de Hume⁴⁷ de que existia um sistema especulativo dos princípios anexados aos partidos políticos, Eugene Garver (1990: 398) tenta responder à pergunta “Porquê o pluralismo hoje?”, fundamentando a sua resposta na importância do pluralismo na construção da identidade pessoal e da comunidade:

Contemporary freedom and choice go farther than Mill suspected – we all choose our identities, and make that choice from among a heterogeneous set of data, of givens that can become, if we choose, part of our identity – a nationality, a sex, a religion, a profession, some strong preferences and values. We rarely choose our nationality, sex, or religion, but we do choose whether to make these data part of our identity. All these things, then, become sources of parties from principle. It is a feature of the modern world that all groups become parties from principle because they feel the need for an ideology as the price of entry into the modern ethical and political discourse. (...) Pluralism is a problem of the possible and the actual, the one and the many. Pluralism becomes urgent today because consideration of these topics is not confined to philosophic speculation but penetrates to the construction of personal identity and community.

⁴⁷David Hume (1828). “Of Parties in General.” *Essays. Moral, Political, and Literary, Vol. III. The Online Library of Liberty*.

Estranhamos, contudo, que Garver não faça nenhuma referência a Berlin, uma vez que este conferiu um destaque extremamente pertinente ao pluralismo, à incompatibilidade e incomensurabilidade de valores, colocando, assim, esses temas no centro da discussão filosófica e política da segunda metade do século XX.

The One and the Many (2007) contém ainda dois outros ensaios que analisam o tema da religião, assunto menos explorado por Berlin: “Pluralism and Religious Faith”⁴⁸ de Michael Jenkins e “Must Value Pluralism and Religious Faith Collide?”⁴⁹ de William A. Gladston. Neste mesmo enquadramento religioso destacamos o livro de Michael Jenkins (2004), *Christianity, Tolerance and Pluralism: A Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*, uma descrição crítica da teoria de Berlin sob uma perspectiva teológica. Além disso, na obra de Connie Aarsbergen-Ligtovoet (2006), *Isaiah Berlin: a Value Pluralist and Humanist View and the Meaning of Life*, encontramos também uma abordagem crítica ao pensamento de Berlin em diálogo com a religião. Como a autora salienta, um dos objectivos principais deste estudo consiste em reconstruir a teoria de Berlin sobre a natureza humana e o significado da vida, demonstrando como o pluralismo de valores de Berlin difere do relativismo. As razões subjacentes a esta posição prendem-se com o facto de Aarsbergen-Ligtovoet (2006: 5-6) pretender levar os sentidos encontrados no pluralismo de valores de Berlin a outras áreas distintas da ciência política, tal como a filosofia da religião, com o propósito de enriquecer e complementar a teoria do pluralismo de valores e de facilitar o diálogo inter-religioso.

A obra *The Legacy of Isaiah Berlin* (2001) dedica também uma parte ao tema do pluralismo, com contributos vários. Ronald Dworkin (2001: 73-90) tem como objectivo principal clarificar a tese do pluralismo de valores de Berlin, evidenciando, por um lado, a sua originalidade e interesse e, por outro, demonstrando a dificuldade de manter essa tese ambiciosa. Charles Taylor (2001: 117) considera a tese do pluralismo, além de inovadora, como profundamente perturbadora para as teorias morais dominantes no meio académico de Berlin, ainda que não fosse levado muito a sério pelos seus pares pelo facto de Berlin se ter desviado da filosofia:

⁴⁸ 263-278.

⁴⁹ 251-262.

Isaiah's plurality thesis was not only a blow to various totalitarian theories of positive liberty, it was also deeply unsettling to the moral theories dominant in his own milieu. It is one of the paradoxes of our intellectual world, which will be increasingly discussed in the future, why this latter point was not realized. The bomb was planted in the academy, but somehow failed to go off. In part, this was due to packaging. Just because Isaiah said to all and sundry that he had more or less "emigrated" from philosophy, his colleagues felt that the challenge seems evident once you set aside these irrelevant disciplinary labels.

Também Bernard Williams (2001: 91-103) e Thomas Nagel (2001: 105-111) tecem considerações interessantes sobre o contributo de Berlin para a filosofia política e para a história das ideias. Williams em "Liberalism and Loss" realça a importância do contexto histórico na análise filosófica da teoria do pluralismo de valores de Berlin e, além disso, subscreve a tese da possibilidade permanente de conflito entre os valores e a consequente perda de dimensão de um determinado valor. Nagel (105) afirma que Berlin era um realista moral, guiado por preceitos éticos. Deste modo, o seu pluralismo era igualmente realista e não relativista no sentido em que Berlin acreditava na existência de valores reais dos quais dependiam os actos humanos, e os conflitos que geravam tornavam-se assim extremamente perturbadores.

O ensaio "The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History", publicado em 1978 na obra *Russian Thinkers*, suscitou igualmente alguma polémica baseada na distinção entre, por um lado, a perspectiva centrífuga e difusa na prossecução dos desígnios de uns e, por outro, a visão central e única de outros. Apesar de o objectivo central desse ensaio constituir uma tentativa de compreender as doutrinas históricas defendidas por Tolstoy, Berlin (2008: 24) aproveita ainda para tecer considerações sobre o papel da história e sobre o papel do indivíduo na transformação das vidas das comunidades. Fá-lo através de um axioma: "the fox knows many things, the hedgehog knows one big thing", indicando casos de personalidades da história que, para o bem ou para o mal, marcaram o percurso da nação onde viveram, por exemplo Herzen na Rússia, Napoleão em França, ou Mazzini em Itália.

A distinção dessas duas abordagens da realidade, através da versão fabulada da raposa e do ouriço, suscitou aceso debate entre os críticos. Desde logo, em 1974, num

estudo publicado no periódico *Encounter*, Alan Ryan (1974: 69) considerou esta divisão de dois tipos de pensadores como exagerada e passível de críticas:

As an analytical tactic, this division of thinkers into exponents of one half of an antithesis can be criticised – no thinker fits his category exactly, and on Berlin’s view of the complexity of truth, he shouldn’t do so either. It might also be said that categories as large as this are likely to be short of explanatory power.

Steven Lukes (2001: 57) em “An unfashionable fox” descreveu Berlin como uma raposa antiquada: “he remained what these days looks like a rather old-fashioned fox, who saw many things we hedgehogs wouldn’t normally see: an empiricist, realist, objectivist, anti-irrationalist, anti-relativist fox.” Ignatieff (2000: 203), contrariamente, definiu Berlin como: “a fox who longed to be a hedgehog.” Um outro crítico de Berlin, Mark Lilla (2001: 33), em “Wolves and Lambs” considerou que a dissemelhança entre raposas e ouriços constitui uma das muitas distinções sobrepostas na obra de Berlin: “They are all hedgehoggish distinctions.”

Lilla adiantou ainda que os pensadores Vico, Hamman e Herder, considerados como os profetas do pluralismo cultural que Berlin pretendia tirar da obscuridade, apresentavam problemas na sua teoria de pluralismo social. Se, por um lado, Vico e Herder definiam a espécie humana como uma manta de retalhos de diferentes nações e culturas, manifestavam-se, no entanto, hostis à ideia da diversidade entre essas mesmas culturas (38). Lilla (40) recorre à metáfora do cordeiro e do lobo para distinguir Vico, Herder, Hamann e Hess, cordeiros, de Maistre, lobo. Lilla (41-42) reprova igualmente a perspectiva de Berlin relativamente aos pensadores do Contra-Iluminismo e da sua relação com o liberalismo:

In my view, he was mistaken on both counts. That liberalism, like any political doctrine, needs to be applied with moderation and prudence was self-evident to all the great liberal thinkers. But it is an error to think that the Counter-Enlightenment’s attack on reason, individualism, and modernity were merely inspired by fox-like cunning or by skeptical appreciation of humanity’s crooked timber. And it is an even greater error to think that their ideas are compatible with liberalism and can

make it more decent. Though they spoke with the tongues of foxes, their words only provide comfort to the wolves, who gain strength in the twilight.

A nosso ver, ainda que concordemos com Lilla, Berlin estava consciente da faceta dupla que os movimentos ideológicos podiam adquirir. Se reconhecia valor em alguns dos princípios do Iluminismo, nomeadamente a defesa de valores humanos básicos libertos do peso da tradição e do dogma, criticava a crença iluminista em verdades absolutas e em valores eternos. Relativamente ao Contra-iluminismo, que admirava pela sua oposição ao racionalismo e à visão monista cultivada pelos iluministas, reconhece algumas falácias nos mentores do Contra-iluminismo, nomeadamente em Vico que acusa de algumas manifestações relativistas e ortodoxas, influenciado pelo peso da religião (Berlin, 2000b: 98).⁵⁰ A influência de Herder, de Vico ou de Hamann no movimento romântico alemão teve igualmente consequências perigosas e desastrosas na Humanidade, patente mais tarde no nacionalismo agressivo. Berlin atribui igualmente ao liberalismo o erro de acreditar que a sua perspectiva se revela a mais adequada para solucionar os problemas da Humanidade. Ou seja, a teoria liberal assentava na crença em valores absolutos e universais, não reconhecendo a natureza imperfeita do ser humano. Consciente das falhas e das qualidades destes movimentos ideológicos, Berlin não esconde a sua importância uma vez que o legado destas tradições permaneceu vivo no nosso pensamento político e filosófico (Jahanbegloo, 2007: 159):

The basic art of original creation as opposed to discovery and analysis – that’s a romantic conception. This contradicts the philosophy – the philosophia perennis – of objective values, however discovered, which reigned from Plato until the modern positivists, throughout Western history with no break. This great structure was not overthrown, but it was cracked, as it were, by the romantics. As for us, we inherit both these traditions, objective discovery and subjective creation, and oscillate

⁵⁰ “Philosophical Ideas of Giambattista Vico”. *Three Critics of the Enlightenment*. 21-121

between them, and try vainly to combine them, or ignore their incompatibility.

Um outro tema que carece de mais debate, segundo Aileen Kelly (2001: 5), diz respeito à “intelligentsia” russa. De acordo com a autora, tem-se conferido pouco destaque aos estudos de Berlin sobre os pensadores russos que tanto contribuíram para a sua percepção do mundo e se revelaram centrais nas reflexões sobre a liberdade. A preocupação que os ensaístas russos sempre demonstraram com a natureza da injustiça e falsidade presente nas relações humanas tornou Berlin consciente de que as grandes tempestades ideológicas do século XX não representavam apenas o resultado dos conflitos provocados por forças impessoais, mas, pelo contrário, surgiam de ideias nas mentes dos homens.

A defesa da necessidade de pertença a um grupo e de ser reconhecido como parte integrante de algo, de uma comunidade ou de uma nação, constituiu uma das mais fortes convicções de Berlin. Para o autor, o desejo de pertença a uma comunidade ou a qualquer unidade nacional representava uma necessidade humana básica. Esta ideia da procura e da apologia de uma condição nacional está presente em muitos ensaios e entrevistas do autor. Em *TCL*, em “The Problem of Nationalism”⁵¹, em “Two Concepts of Nationalism. An Interview with Isaiah Berlin”⁵² em “The Bent Twig: on the Rise of Nationalism”,⁵³ em “Nationalism: Past Neglect and Present Power”,⁵⁴ entre outros, Berlin reflecte sobre o tema do nacionalismo adoptando posições favoráveis e desfavoráveis em relação ao mesmo. Por um lado, Berlin confere atributos positivos ao nacionalismo enquanto consciência nacional, baseado na herança e partilha de costumes e tradições. Contudo, por outro lado, o nacionalismo na sua acepção moderna, com particular destaque para o nacionalismo extremista do século XX, iniciado entre 1880 e 1914, constitui uma condição inflamada da consciência nacional e que resultou na disseminação de totalitarismos.

Apesar de admirar os valores da tolerância, da liberdade, da emancipação humana da ignorância e da opressão que o Iluminismo legou, Berlin permaneceu crítico

⁵¹ Entrevista conduzida por Bryan Magee a Berlin, em diálogo com Stuart Hampshire, difundida pela *Thames Television* no dia 30 de Novembro de 1972. *The Isaiah Berlin Virtual Library*.

⁵² Entrevista conduzida por Nathan Gardels em 1991. *NYRB*.

⁵³ *CTH*. 238-261.

⁵⁴ *AC*. 333-356.

do racionalismo e do universalismo apregoados pelos Iluministas. Pelo contrário, a sua versão liberal de particularismos, influenciada por Vico e Herder, baseava-se no pressuposto de que o bem-estar do indivíduo reclama formas culturais comuns que necessitam de reconhecimento por parte de outros.

Alguns críticos comentaram e analisaram as atitudes de Berlin relativamente aos temas do nacionalismo, do sionismo e da justificação da necessidade de reconhecimento cultural. Gray (1996: 98-121), em *Isaiah Berlin*, dedica um capítulo ao tema do nacionalismo, analisando principalmente as diferenças e os pontos comuns existentes entre o aspecto comunitário do liberalismo de Berlin e a visão de comunidade, igualitária e universal, que estimula os críticos comunitaristas do liberalismo:

Whereas Berlin shares with the communitarian critics of liberalism the conviction that individual well-being presupposes rich common cultural forms, his suspicion appears to be that the individual whose well-being is identified with that of a universal community is a denatured abstraction, not to be found in the real world of history and common experience.

Sobre este tema, o próprio Berlin (Polanowska-Syngulska, 2006: 66) nega qualquer ligação ao comunitarismo:

I doubt if I shall ever turn into a communitarian. I don't think I am an isolated island, but I think that relationships in an archipelago are more human and morally and politically preferable to coral reefs with little organisms squeezed all together.

Gray explora igualmente o comprometimento de Berlin relativamente ao sionismo e a sua dedicação ao projecto de um território nacional judeu. Gray (114-115) defende que o Sionismo constituiu uma resposta natural e racional dos judeus ao horror e perseguição vividos no holocausto. Essa experiência de uma identidade cujo destino não fora escolhido, além da reafirmação de uma identidade ancestral contra as pressões para o seu desaparecimento através da assimilação na cultura nacional, sustentam a dedicação de Berlin ao sionismo e ao projecto da criação de um território nacional para os judeus. Ainda que Berlin (2002b: 163) criticasse as políticas de assimilação para os judeus e para outras minorias, nos últimos anos da sua vida essa posição amenizou-se

(Lukes, 1998: 121): “One hopes for assimilation. Not total. Because we like variety but we need enough assimilation not to create injustice, cruelty and misery.”

Connie Aarsbergen-Ligtvoet (2006: 96-97) constata igualmente essa mudança no pensamento de Berlin:

At the end of his life, faced with a situation of radical pluralism due to immigration from non-western societies, Berlin became more convinced of the need for assimilation. Cultural value is a value that should not be ignored, but a decent society cannot do without the necessary social cohesion and a common culture.

Nunca renegando as suas origens judias, Berlin, tal como os seus pais, assimilou a cultura inglesa de uma forma exemplar, pela admiração que desde muito cedo sempre nutriu pela Inglaterra, como desenvolveremos no cap. 4.

Sobre este mesmo assunto, na obra *The Legacy of Isaiah Berlin* (2001), merecem destaque os ensaios de Richard Wollheim “Berlin and Zionism”, de Michael Walzer (2001: 177-198) “Liberalism, Nationalism, Reform” e o interessante e esclarecedor debate sobre o tema nacionalismo e Israel. Tal como Gray, Wollheim (2001: 168) indica também o anti-semitismo como a principal razão para o apoio de Berlin ao sionismo. Ainda que grande admirador de instituições em detrimento do comunitarismo, Berlin abriu uma exceção para o sionismo:

Broadly speaking, people may be divided into those who like communities, those who like institutions, and those who regard both as necessary interferences all the time, with personal life. Berlin, as I thought of him, liked institutions, not communities. In this regard, he made really something in favour of Zionism.

A este respeito, podemos argumentar que a defesa do sionismo por parte de Berlin parece contradizer a sua crença na liberdade individual e no pluralismo de valores. Como o próprio indicou (2002a: 345),⁵⁵ constitui uma terrível e perigosa

⁵⁵ “Notes on Prejudice”. *TCL*. 345-347.

arrogância achar que alguns indivíduos ou grupos são os únicos detentores da verdade, certos de que existe apenas um único objectivo para a sua nação ou religião ou mesmo para a Humanidade. Ainda que o movimento sionista original não tivesse essa pretensão, acabaria por demonstrar sentimentos de superioridade nacional, ainda hoje visíveis no conflito israelo-palestino que parece não ter um fim à vista. Como exploraremos melhor no cap. 4, a nosso ver, Berlin estava consciente dessa possibilidade, daí a sua posição sempre ambivalente relativamente a este assunto.

Avishai Margalit (2001: 150) defende a tese de que o sionismo de Berlin não se baseava nos princípios ideológicos nacionalistas ou liberais, como o próprio explica:

My claim is, or to put it more pompously, my thesis is, that Berlin's Zionism was not an ideology which derives from primary principles such as nationalism or liberalism. His Zionism was for him more akin to a family business than to a doctrine. Yet Berlin's version of Zionism tallies with the emotions that underlie his version of nationalism. For Berlin the emotional underpinnings of nationalism are the most important element in nationalism, more important than the set of beliefs that nourishes it.

Segundo Margalit (149-150), o seu sionismo lidava directamente com emoções igualmente subjacentes ao seu nacionalismo. Ainda que a questão palestina o preocupasse, Berlin nunca contestou o seu sionismo que considerava um passo decisivo na história judia.

Stuart Hampshire (1991) em "Nationalism" salienta o facto de Berlin ter sido um dos primeiros a compreender e a alertar para os perigos do nacionalismo moderno.⁵⁶ A empatia de Berlin pelo nacionalismo não adveio do nacionalismo inflamado, mas antes dos valores nacionais apregoados pelos revolucionários europeus do século XIX (Hampshire, 1991: 132):

It is important to stress that Berlin's sympathy with nationalism is sympathy with the nationalism of the Risorgimento and with the

⁵⁶ Sir Stuart Hampshire (1914-2004) filósofo e o melhor amigo de Berlin. Autor de *Spinoza and Spinozism* (1974) e *Public And Private Morality* (1978), entre outras obras. Participou em debates com Berlin sobre o tema do nacionalismo, por exemplo na entrevista com Bryan Magee (1972b).

European revolutionaries of 1848; it is sympathy with the nationalism of Verdi and Clemenceau, not with the nationalism of Treischke and Barrès. He never strays far from his twin philosophical foundations, exemplified in the often contrasting thoughts of David Hume and John Stuart Mill.

Na realidade, os teóricos do liberalismo e do socialismo do século XIX não valorizaram nem previram a força do nacionalismo patente em finais do séc. XIX e durante o séc. XX. Para os liberais, o seu cosmopolitismo, a razão e o progresso material erradicariam as reivindicações e os ideais dos grupos nacionais, em busca da reforma racional e da universalidade.

Sobre a visão particularista de Berlin, Crowder (2004: 111-114) questiona a compatibilidade entre o liberalismo nacional de Berlin e a sua perspectiva de algumas aspirações nacionalistas como puramente culturais e não agressivas, por um lado, e a sua teoria do pluralismo de valores, por outro. Se, ao mesmo tempo, a liberdade individual e a pertença a um grupo parecem contar como valores incomensuráveis na perspectiva de Berlin, Crowder levanta dúvidas sobre a coexistência entre liberalismo e nacionalismo. Assim sendo, o liberalismo nacional não constituiria mais do que um oxímoro.

Apesar de considerar o cosmopolitismo vazio de lealdade e de ideias, além de constituir a privação dos seres humanos do sentimento de pertença, Berlin revelou atitudes cosmopolitas na sua forma de estar e interagir com os outros, pelo menos dentro de uma ética cosmopolita. Esta ideia é explorada por Alex Zakaras (2004: 501) em ‘Isaiah Berlin’s Cosmopolitan Ethics.’ Zakaras reinterpreta o pluralismo de valores de Berlin, argumentando que Berlin não era defensor de particularismos culturais e que o seu pluralismo de valores representava sobretudo uma posição ética através da qual Berlin afirmava a importância de valores como a empatia, a imaginação e a liberdade em todas as vidas humanas, posição que subscrevemos e que iremos argumentar em pormenor no cap. 4. Para Zakaras, o pluralismo de valores de Berlin pressupõe uma forma de realismo moral e contém um discernimento ético que se torna indispensável para viver a vida na sua totalidade, da melhor forma possível. Berlin atribuía assim uma importância singular ao projecto da compreensão e empatia com as culturas e valores menos familiares e, ao fazê-lo, opunha-se à estreiteza de espírito e provincianismos de todos os tipos (497). Realçando estes elementos, Berlin ilustrava uma perspectiva profundamente cosmopolita, tão ignorada pelos críticos (514-5):

Indeed, on my reading, Berlin is making a different sort of claim: a political world more thoroughly peopled by value pluralists—a world in which humans shared this distinctive moral psychology—would look quite different than our own. And though it would not be rid of moral failure, it would be free of the kinds of evils that, in Berlin’s view, were visited on the twentieth century by utopian hubris.

De facto, nos estudos berlinianos, por vezes, Berlin surge definido como um cosmopolita, carecendo, no entanto, de uma fundamentação mais precisa. Ignatieff (1996: 107) caracteriza-o da seguinte maneira: “he did seem astonishingly cosmopolitan”, Hermione Lee define-o como ‘cosmopolitan socialite.’⁵⁷ James Billington (Hardy, 2009: 31-33) especifica quatro ciclos distintos sobre os quais Berlin deixou a sua influência: Oxford, a Inglaterra e as respectivas tradições e valores, a Europa e a sua sensibilidade judaica. Na sequência destas ideias, Leon Wieseltier descreve-o como “a rootful Jewish cosmopolitan”.⁵⁸ Além disso, Berlin deixou ainda a sua marca em outros países, com especial destaque na Rússia e nos Estados Unidos da América. Esta influência no mundo anglófono do seu pensamento implicou inevitavelmente uma atitude cosmopolita na maneira de considerar e de se relacionar com outras culturas, galvanizando os valores da tolerância, empatia e solidariedade para com o “Outro”.

Quando completou 80 anos, alguns periódicos publicaram artigos de homenagem a Berlin.⁵⁹ Para além do destaque merecido pelas qualidades sobre o homem e o intelectual, os autores desses textos realçaram o âmbito considerável do seu pensamento e a interacção cosmopolita com o outro. Num desses artigos de homenagem a Berlin, Arnold Goodman (1989: 6) salientou o seu cosmopolitismo e enalteceu a admiração que todos sentiam por Berlin:

⁵⁷ Hermione Lee: actual Presidente do Wolfson College. A expressão foi proferida na cerimónia de abertura do centenário de Berlin, no Wolfson College, no dia 6 de Junho de 2009.

⁵⁸ O texto de Leon Wieseltier surge publicado pela primeira vez no periódico *New Republic* em Dezembro de 1997.

⁵⁹ De destacar: Joseph Brodsky (1989). “Isaiah Berlin at Eighty”. *NYRB.*; e Arnold Goodman (1989). “Isaiah Berlin: the World and Wolfson. Two Appreciations”. *Oxford Magazine.*

No one has travelled more widely and encountered more countries; no one is more eagerly sought by scholars, by visitors (not exclusively scholars) from other worlds. He knows Europe, he knows the United States. No one has more friends and is more widely sought. Undoubtedly he is reserved and he lacks any real interest in material considerations, which to some would give an appearance of unworldliness.

Esta abrangência empática mundial parece exagerada, mas, a nosso ver, Goodman pretendia essencialmente destacar a importância do conhecimento real do mundo por Berlin que, apesar de se movimentar numa esfera política e social restrita e elitista, legou um contributo intelectual e político pertinente no período da Segunda Guerra Mundial e no período do Pós-Guerra, como salientou, de igual modo, Christopher Hitchens (1998: 7):

This talent for compromise, and also for diplomatic and drawing-room manoeuvre, was to equip Berlin superbly for his later career in academic and intellectual politics. (...) A foot in both camps of the Atlantic Alliance, furthermore, was the ideal postwar 'positioning' for a cosmopolitan, who had been a fluent and persuasive Greek at the initial moment of the new Rome. In the cold war years, Berlin often found himself quite close to the throne.

Considerado o Erasmo dos tempos modernos, Berlin tornou-se o grande sábio cujo contributo se teria revelado determinante para o pensamento intelectual e académico do séc. XX (Dahrendorf, 1998: 7). É pertinente notar que, de uma forma geral, as críticas que surgiram depois da morte de Berlin e, principalmente, aquando da publicação da sua biografia por Ignatieff, são bastante positivas e, no fundo, pouco contestatórias das teorias de Berlin, ao contrário do que apurámos nalguns ensaios publicados antes da sua morte.⁶⁰ Porém, alguns estudiosos, apesar de enaltecerem o

⁶⁰ Sobre a biografia de Berlin, destacamos uma entrevista de Ignatieff concedida a Elaine Naves publicada em 1999 no periódico *Queen's Quarterly* intitulada "The shape of a Life".

ensaísta e o intelectual, não poupam certas críticas a Berlin, talvez relativas a facetas menos apreciadas mas reveladoras da personalidade de Berlin. Por um lado, Hitchens admite que Berlin era simultaneamente pomposo e desonesto face a uma crise moral, quando o seu ponto de vista e a sua influência poderiam ter determinado a diferença (Hitchens, 1998: 3).

Concordamos com a opinião de Hitchens, pois Berlin, como já referimos, era frequentemente assolado por ataques de ansiedade na procura do reconhecimento pelos seus pares. Berlin reagia de uma forma muito sensível a críticas sobre os seus escritos e depressa se arrependia do que escrevia, não tomando uma posição firme e persistente sobre as várias questões políticas do seu tempo, quando, na verdade, podia ter feito alguma diferença. Veja-se, por exemplo, o caso das relações anglo-americanas logo a seguir à Segunda Guerra Mundial. Com o lançamento do plano Marshall em 1948 na Grã-Bretanha pelos Estados Unidos, dava-se início a um compromisso económico e político que uniria as duas potências mundiais. Contudo, esta associação constituía para os críticos oponentes a este relacionamento uma ameaça à supremacia e independência da Grã-Bretanha perante o resto do mundo. Berlin marcou também uma posição, pronunciando-se favoravelmente sobre as vantagens de uma aliança entre os dois países logo a seguir à Segunda Guerra mundial, alegando que essa união se revelava a mais profícua para a Grã-Bretanha num período em que o país tentava desesperadamente recuperar dos reveses da guerra. Berlin (2009a: 131) transmitiu o texto intitulado “The Anglo-American Predicament” na BBC no *Third Programme* no dia 21 de Setembro de 1949, que mais tarde publicaria no *The Listener* a 29 de Setembro do mesmo ano. Além do apoio económico urgente, Berlin acreditava que essa união garantiria os valores liberais que tanto prezava: a liberdade e a autonomia. Acusado de traição pro-americana e de propaganda (129) por aqueles que consideravam essa união como um golpe duro e um retrocesso para a nação, considerada a mais poderosa do mundo até à data, Berlin depressa se arrependeu da iniciativa tomada, uma vez que lhe custou reprovações duras (140):

The Time article plunged me, of course, into the deepest dismay; you must remember that I suffer from the deepest contempt for everything that I have ever written – no sooner does it appear in print that it seems hollow, false, vulgar, glib, clumsy (...), but above all it has long ceased to convey anything I wish to say; and if I defend it, it is out of pure pique

– it always seems to me that everything that my detractors say is always profoundly true and unanswerable. This is what happened with my broadcast – immediately I felt I had overdone it, I had understated the British position, insulted my compatriots, over-praised America and, anyhow, failed to convey all the elaborate nuances upon which everything depends.

Mas, como o próprio autor assumiu, a observação constituía o apanágio da sua personalidade (Polanowska-Sygulska, 2006: 168): “I never rebelled. If I had chains I still wear them. Participation is not my thing: by nature I am an observer. There was not a revolution in my life.”

Talvez numa das críticas mais contundentes a Berlin, A. N. Wilson (2009: 3) apresenta o retrato de uma pessoa snob, elitista e apreciadora dos ricos e abastados: “Berlin was only too happy to abandon his teaching post at New College, Oxford, and sink into the palatial splendours, first of rooms of *All Souls*, and then of his wife’s house in Headington.” A publicação das cartas, numa edição de 2009 intitulada *Enlightening. Letters 1946-1960*, que este autor caracteriza como entediantes e prolixas, suscitou-lhe estes comentários (3): “Isaiah Berlin was a brilliant talker, sparkling essayist and champion of liberty – but the letters he dictated for fourteen years leave a nasty taste.”

Os editores das cartas, Henry Hardy (2009b) e Jennifer Holmes, ripostaram, alegando que o texto de Wilson está cheio de incongruências e de factos ficcionados, nomeadamente a profissão do pai, não um fabricante de escovas, mas um negociante de madeira.⁶¹

Terminado este percurso de resenha da crítica berliniana, apresentámos e tocámos em algumas questões que pretendemos aprofundar e compreender na nossa análise. Temas como o nacionalismo e o pluralismo e a sua relação com o liberalismo, que originaram maior disparidade de opiniões entre os críticos, a pouca reflexão sobre o cosmopolitismo e sobre as identidades culturais de Berlin necessitam igualmente de uma análise mais apurada. Todavia, chegámos à conclusão de que as suas teorias da liberdade e do pluralismo de valores se revestem de grande centralidade para a compreensão de temas como o nacionalismo, o cosmopolitismo, o sionismo e o seu

⁶¹ *TLS*. 31 Julho 2009.

profundo amor pela Inglaterra, por exemplo. Além disso, os críticos são unânimes em considerar Berlin como um dos grandes pensadores do século XX e o seu pensamento representou, e continua a constituir, um marco na história das ideias e na filosofia política, mas sobretudo na forma de vermos o mundo e de nos relacionarmos uns com os outros, social e culturalmente.

Como constatámos igualmente neste capítulo, o nome de J. S. Mill surge frequentemente referenciado como uma das grandes influências de Berlin. Apesar de não seguir um liberalismo utilitarista, ainda que nalguns momentos tenha adoptado essa teoria, como por exemplo no seu posicionamento relativamente à situação dos judeus e da criação do Estado de Israel, Berlin declara-se um admirador manifesto das ideias liberais de Mill, e as semelhanças encontram-se patentes em alguns dos seus ensaios, principalmente em *TCL*. Tanto Berlin como Mill acreditavam que a liberdade de escolha constituía o valor que distinguia o ser humano do resto da natureza, não existindo qualquer tipo de constrangimento no seu usufruto. Mill defendia que apenas uma sociedade que pudesse garantir essa liberdade se podia considerar completamente humana. Todavia, Mill viveu durante o séc. XIX e não poderia prever os horrores do séc. XX, a que Berlin assistiu. Consequentemente, as perspectivas liberais, tanto de Mill como de Berlin, devem ser examinadas à luz da época em viveram, porque determinantes na abordagem política e social de cada um. Analisaremos assim, no capítulo que se segue, o pensamento político de Berlin inserido na tradição liberal, realçando as proximidades e as dissemelhanças teóricas com mais pormenor, com especial ênfase para *On Liberty* e *TCL*, tentando perceber de que forma os preceitos do liberalismo se aplicaram e se modificaram desde Locke, passando por J. S. Mill até Isaiah Berlin.

**CAPÍTULO TRÊS: O PENSAMENTO POLÍTICO
DE ISAIAH BERLIN NO ÂMBITO DA TRADIÇÃO
LIBERAL**

3.1. O pensamento liberal: o desenvolvimento histórico

Caracterizar o liberalismo numa perspectiva histórica implica a análise das circunstâncias políticas, sociais e intelectuais que o moldaram e sustentaram. Além disso, não podemos negar a importância dos diferentes paradigmas ou cosmovisões que regeram igualmente a filosofia política e que, inevitavelmente, marcaram o percurso do liberalismo. Por conseguinte, ressaltamos algumas questões que nos ajudam a perceber a teoria liberal de uma forma mais apropriada, evitando anacronismos e imprecisões a que as interpretações históricas estão, muitas vezes, sujeitas.

As relações entre os indivíduos, o governante e o Estado constituíram sempre objecto de análise e de grande celeuma na teoria política. Se antes vigorava a teoria do poder divino consubstanciado no poder real, a partir do séc. XVII o paradigma secular baseado nos direitos naturais e na soberania original do povo começou a ganhar consistência (Lloyd, 1992: 256). Além disso, o conceito de Estado não existia. Quentin Skinner (1978: ix) defende que essa ideia, na sua acepção moderna, só se começou a definir no final do séc. XVI (x):

The decisive shift was made from the idea of the ruler maintaining his state – where this simply meant upholding his own position – to the idea that there is a separate legal and constitutional order, that of the state, which the ruler has a duty to maintain. One effect of this transformation was that the power of the State, not that of the ruler, came to be envisaged as the basis of government. And this in turn enabled the state to be conceptualised in distinctively modern terms – as the sole source of law and legitimate force within its own territory, and as the sole appropriate object of its citizens' allegiances.

O conceito de Estado como local de soberania legislativa entrava assim em confronto com a tese do poder real baseado na teoria do Direito divino dos Reis na era das cortes renascentistas (Lloyd, 1992: 256-257).

Não obstante, o tema da liberdade tem servido igualmente como elemento norteador de muitas teorias baseadas na defesa dos direitos humanos, da autonomia individual e na reclamação de direitos de propriedade. Para John Phillip Reid (2008:

107), a palavra liberdade representou o elo entre os séculos, projectada de uma forma indiscutível numa constituição antiga e imemoriável:

The best laws of the Saxons surviving in the immemorial ancient constitution were laws that in the eighteenth century were identified with “liberty.” Liberty was the connecting link across the centuries. It may be that the elements of liberty in Saxon times were the same as the elements of liberty in the eighteenth century. It is, to be sure, more likely that eighteenth-century Britain projected its own liberty concepts back to Anglo-Saxon England and what it looked for it found. Had the question been put to most eighteenth-century common lawyers they would have said that the answer was immaterial.

J. S. Mill já escrevera em *On Liberty* (41-42) sobre o conflito entre a liberdade e a tirania da autoridade ao longo dos séculos, significando a primeira protecção contra a tirania dos governantes políticos:

The struggle between Liberty and Authority is the most conspicuous feature in the portions of history with which we are earliest familiar, particularly in that of Greece, Rome and England. But in old times this contest was between subjects, (...), and the Government. By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers.

O pressuposto das liberdades, ainda que interpretado de formas diferentes nas diversas épocas, motivou a elaboração de documentos importantes na limitação aos poderes do soberano e na extensão dos direitos de alguns indivíduos. Muitos desses documentos serviram de base para a teoria liberal sustentada na autonomia e na liberdade individuais e versada numa interpretação *whig* da história. Falamos, por exemplo, da *Magna Carta* de 1215 que cerceava os poderes do Rei sobre os barões; da Declaração de Direitos (*Bill of Rights*) de 1689, resultado dos protestos contra o governo de Jaime II; da Declaração de Virgínia de 1776 e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, só para indicar alguns. As declarações de direitos resultantes das Revoluções Americana e Francesa lançariam as fundações dos grandes

pilares dos direitos do Homem consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Se nos concentrarmos apenas na Magna Carta, e tendo em conta o contexto político em que foi elaborada, verificaremos que a interpretação do documento pode representar uma deturpação desse próprio contexto, baseada em princípios há muito estabelecidos, como J. C. Holt (2008: 11) descreveu:

No one could have argued in 1215 or even in 1217 that the charters were no more than a definition of ancient custom. Of course, precedent mattered. Existing procedures, long-established principles, or ancient liberties certainly underlay particular chapters. The movement against King John had begun with a cry for the confirmation of the Charter of Liberties of Henry I and the restoration of the laws of Edward the Confessor. A distorted, idealized past was fabricated to set against alleged present ills (...).

A Magna Carta representava afinal uma expressão da autoridade real. Apesar de conferir algumas liberdades e alguns direitos apenas a uma minoria da população, nomeadamente os nobres, tudo não passava de retórica. Por um lado, a Magna Carta constituía uma atribuição de liberdades limitadas, e, por outro, representava uma lei aprovada pelo poder real (19). J. C. Holt (9-10) alerta para as ideias e os pressupostos nos quais os estatutos presentes na Magna Carta se basearam, uma vez que o material medieval incorpora uma mistura de leis e lendas, de factos e ficção, de interpretação precisa e deturpada. Daí a necessidade de averiguar quando um estatuto ou uma lei foram mal interpretados ou forjados para um fim específico. Nesse sentido, a seguinte proposta torna-se premente (10):

(...) until the medieval foundations are properly delineated, the seventeenth-century super-structure cannot be accurately drawn or its novelty properly assessed. Such an assessment has been based only too frequently on ignorance of much that happened before 1500.

Na época medieval, a ligação entre a lei e a história adquiria um sentido especial uma vez que se preocupava com o precedente e envolvia selecção e encorajava o erro (27):

It involved selection and encouraged error, but it was something different from the simple anachronism of superimposing the present on the past of which Petit-Dutaillis charged Stubbs, and Butterfield a whole host of Whig historians. It was more deliberate, more precise, and in the case of Magna Carta came to involve a specific objective. This was to circumvent the fact that liberties originated in a royal grant by arguing that they were ancient and preordained: the Charter, as a result, could be reduced to a confirmatory or declaratory role. This argument was familiar by the seventeenth century.

Com efeito, como E. H. Carr (1961: 101-102) afirmou em *What is History?*, os factos históricos pressupõem alguma interpretação por parte dos historiadores e comentadores políticos modernos. Todavia, essas interpretações históricas envolvem sempre um juízo moral ou julgamentos de valor. Ainda que os factos históricos estejam disponíveis através de documentos, inscrições e outros tipos de registo, Carr (6) acusou os historiadores de aplicarem a interpretação que mais lhes convém: “The historian collects them, takes them home, and cooks and serves them in whatever style appeals to him.”

Também Quentin Skinner (1969: 7-8) salientou que a análise da história e da interpretação das ideias defendidas por pensadores em épocas específicas pode resultar numa interpretação anacrónica das ideias do passado. Por exemplo, atribuir crédito a um escritor por um significado que provavelmente não teria tido a intenção de proferir, uma vez que esse significado não lhe era familiar ou não estava ainda disponível. Além disso, existe ainda o perigo de, de uma forma pouco reflectida, ler uma doutrina que um determinado autor poderia, em princípio, ter pretendido expor, mas que, de facto, não tinha qualquer intenção em transmitir. Ou seja, muitas vezes, os comentadores modernos cingem-se apenas ao texto e interpretam-no à luz dos acontecimentos da época, por exemplo, ou para manipular certos pensamentos, como Skinner tão bem exemplificou (7-8):

The particular danger with intellectual biography is that of sheer anachronism. A given writer may be “discovered” to have held a view, on the strength of some change similarity of terminology, on some subject to which he cannot in principle have meant to contribute. Marsilius of Padua, for example, at one point in his *Defender of Peace* offers some typically Aristotelian remarks on the executive role of a Ruler, compared with the legislative role of a sovereign people. The modern commentator who comes upon this passage will of course be familiar with the doctrine, important in constitutional theory and practice since the American Revolution, that one of the conditions of political freedom is the separation of executive from legislative power. The historical origins of the doctrine itself can be traced to the historiographical suggestion (...) that the development of the Roman Republic into an Empire demonstrated the danger to the liberty of subjects inherent in entrusting any single authority with centralized political power. Marsilius, of course, knew nothing of this historiography, nor of the lessons that were to be drawn from it. None of this, however, has been sufficient to prevent a brisk and wholly meaningless debate on the question whether Marsilius should be said to have had a “doctrine” of the separation of powers, and if so whether he should be “acclaimed the founder of the justice”.

Crítico do método textualista, Skinner (1978: xiii) atribui importância à necessidade premente de não descuidar o contexto no estudo da história das ideias:

To study the context of any major work of political philosophy is not merely to gain additional information about its aetiology; it is also to equip ourselves (...) with a way of gaining a greater insight into its author’s meaning that we can ever hope to achieve simply from reading the text ‘over and over again’ (...)

Tendo por base todas estas ressalvas analíticas, também o pensamento liberal se tem revelado complexo e muito contestado por todos os que se dedicam ao seu estudo,

embora exista consenso relativamente à defesa de quatro valores principais que estão subjacentes ao liberalismo: o valor moral dos indivíduos, a liberdade individual, o papel do Estado e a propriedade privada (Crowder, 2002: 22-23). Barbara Goodwin (2007: 37-49) destaca igualmente os elementos que mais contribuíram para a formação e consolidação do modelo liberal de sociedade. O indivíduo e a sua preservação, o alcance da felicidade individual baseado no julgamento racional do indivíduo, a liberdade como escolha, a igualdade de oportunidades, a tolerância e a distinção entre vida pública e vida privada representam os ingredientes primordiais da teoria liberal.

Um outro axioma político central no pensamento liberal fundamenta-se na ideia de consentimento que surgiu primeiro na teoria contratualista. O governo deve assim basear-se no consentimento das pessoas que o legitimam. O contrato sempre desempenhou uma função central no liberalismo, uma vez que representa a forma paradigmática na qual os indivíduos racionais e livres lidam uns com os outros (Goodwin, 2007: 40).

A marca distintiva do liberalismo assenta na preocupação com os limites da autoridade e na oposição à interferência do Estado nas actividades individuais, o que resulta na importância atribuída ao indivíduo e à promoção dos direitos humanos e das liberdades que delimitam a área na qual o Estado pode actuar. O liberalismo não advoga nenhuma forma de governo, mas a associação do liberalismo com a democracia constitui a melhor solução, uma vez que a democracia representa ainda a melhor garantia para o liberalismo.

Como filosofia política, o liberalismo nasceu do reconhecimento da importância crucial da consciência individual. Como João Carlos Espada (1998: 151) afirmou: “o liberalismo nasceu da convicção judaico-cristã de que existe uma lei moral mais alta que não depende dos poderes de plantão. (...) Porque o homem pode conhecer a lei moral, ele pode ser livre: este é o primeiro pressuposto do liberalismo.” Como programa político e moral, o liberalismo representa uma resposta aos problemas colocados pela diversidade humana, como Kukathas (2001: 5) realçou: “Liberalism, then, is a response to the fact of human diversity, and to the problems it generates: difference, disagreement, and, at times, violent conflict.” A doutrina liberal, perante a condição humana pautada pela incerteza e pelo erro, pela diversidade e pelos conflitos permanentes, procurou encontrar solução para estes problemas através da criação de instituições que preservassem a ordem em vez de instituições que prometiam a perfeição.

Segundo Hoffman & Graham (2009: 193), as várias teorias que emergiram após o séc. XVII, como é o caso do contratualismo, do liberalismo baseado no direito e do utilitarismo, foram usadas no futuro discurso liberal. Apesar de diferenças filosóficas significativas, todas essas teorias fazem parte da família liberal, como verificaremos ao longo desta breve incursão pela história do liberalismo. De facto, as ideias que sustentariam o modelo do liberalismo remontam ao século XVII (Goodwin, 2007: 35; Gray, 1995: xi; McClelland, 1998: 428). Os teóricos do Direito natural desenvolveram as ideias centrais de uma futura sociedade liberal. Contudo, muitas vezes, as suas doutrinas apresentavam-se longe de se constituírem liberais. Nas teorias sobre o Estado, Thomas Hobbes (1588-1679), Hugo Grotius (1583-1645) e Samuel von Pufendorf (1632-1694), por exemplo, defendiam a monarquia absoluta (Horowitz, 2004: 1263). Gray (1995: 9-14) considera Hobbes e Espinosa (1632-1677) como precursores do liberalismo, uma vez que as suas teorias sobre a liberdade humana e o indivíduo constituíram as primeiras exposições sistemáticas da filosofia individualista moderna da qual advém a tradição liberal. O individualismo sem compromissos defendido por Hobbes e a inclinação dominante para a sobrevivência, aplaudida por Espinosa, marcaram assim a pré-história do liberalismo.⁶²

Todavia, questionamos a linearidade da perspectiva de Gray que parece basear-se numa visão determinista da história. Apontar Hobbes e Espinosa como precursores do liberalismo pode induzir uma interpretação falaciosa e pouco exigente. Mais uma vez, sublinhamos o facto de que as ideias e os factos históricos que as sustentam podem ser apropriados para o favorecimento de determinadas teorias políticas. Além disso, desde sempre, a constante manipulação da tradição tem sido formativa do vocabulário conceptual do discurso político (Lloyd, 1992: 257). Também os defensores do liberalismo se viriam a apropriar da teoria de certos autores do passado como inspiração e sustentação dos fundamentos da teoria liberal. Isto é, os teóricos liberais procederam ao que Butterfield (1965: 4) apelidou de interpretação *whig* da história, impondo um ponto de vista intransigente no estudo do passado. Essa interpretação *whig* baseia-se numa abordagem selectiva do passado e na atribuição a autores específicos de certas

⁶² De salientar ainda a estimulante incursão de Gray (1995: 3-8) pela pré-história da tradição liberal. Gray defende que as sementes das ideias liberais surgiram entre os antigos, particularmente na Roma antiga e na Grécia clássica, com destaque para alguns oradores romanos, Lívio, Tácito e Cícero, alguns Sofistas, Péricles e Demócrito, e alguns pensadores estoicos, como o Imperador Marco Aurélio.

ideias retiradas, todavia, do contexto político e social da época, como Butterfield apontou (5):

But whether we take the contest of Luther against the Popes, or that of Philip II and Elizabeth, or that of the Huguenots with Catherine de Medici; whether we take Charles I versus his parliaments or the younger Pitt versus Charles James Fox, it appears that the historian tends in the first place to adopt the Whig or Protestant view of the subject, and very quickly busies himself with dividing the world into the friends and enemies of progress. It is true that this tendency is corrected to some extent by the more concentrated labours of historical specialists, but it is remarkable that in all the examples given above, as well as in many others, the result of detailed historical research has been corrected very materially what had been an accepted Protestant or Whig interpretation. Further, this Whig tendency is so deep-rooted that even when piece-meal research has corrected the story in detail, we are slow in re-valuing the whole and reorganising the broad outlines of the theme in the light of these discoveries.

De facto, não podemos falar de liberalismo no séc. XVII, uma vez que os teóricos desse mesmo século desconheciam tal conceito. Podemos, no entanto, realçar a importância das ideias desenvolvidas no séc. XVII como as sementes daquilo que representaria mais tarde o liberalismo. Neste sentido, Hobbes conferia valor absoluto à vontade individual, elemento decisivo no pensamento liberal, ainda que não se possa considerar um liberal, porque absolutista na sua génese teórica. Para Hobbes (1991: 91), a liberdade significava a ausência de obstáculos para a satisfação de desejos. Hobbes distinguiu a lei da natureza (*lex naturalis*) do direito de natureza (*jus naturale*), no sentido de provar que a total liberdade individual levaria a uma condição de guerra permanente entre os homens. O direito de natureza conferia liberdade para fazer algo, enquanto a lei determinava e obrigava os homens a obedecer (91):

(...) because RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them: so that Law, and Right,

differ as much, as obligation, and Liberty; which in one and the same matter are inconsistent.”

Hobbes considerava o Estado soberano e, como tal, dispunha de poder total para restringir as paixões e ambições dos homens, no sentido de garantir a sua segurança e prosperidade. A figura do Leviatã, investido com o poder divino, concentrava em si toda a autoridade (120):

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of Forraigners, and the injuries of one another (...) is to confere all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will (...). This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latine CIVITAS. This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *Immortal God*, our peace and defence.

O absolutismo político de Hobbes é visto como uma espécie de liberalismo moral que se mostrava favorável ao desenvolvimento das iniciativas privadas, norteadas pelo interesse de cada um (Gray, 1995: 11). Também Hoffman & Graham (2009: 186) destacam a maior influência de Hobbes no pensamento liberal, traduzida na rejeição da existência de uma autoridade moral, em que o poder do soberano deriva de um contrato e não do direito divino. Além disso, a condição necessária para a prossecução da paz e da felicidade consubstanciada na transferência dos direitos individuais para o soberano – Leviatã – constitui apenas uma ilusão, como Haddock (2008: 84-5) salientou:

Even the satisfaction of our personal happiness is an illusion. We cannot even specify what is the object of our desires. (...) Hobbes offers us no escape from this vicious circle of illusions within the terms of everyday culture. Even the pursuit of happiness (or ‘felicity’), which might be viewed as a settled goal of passionate creatures, is simply a train of satisfactions that are utterly unrelated to each other. We do not know what it means to be happy.

A Revolução de 1688 representou um marco significativo, pois ditou o fim do feudalismo como sistema social e a criação de um governo parlamentar sob a égide da lei, contra o absolutismo monárquico. O predomínio *whig* assentava assim as suas orientações políticas numa corrente intelectual que tinha por base uma forte vertente individualista (Gray, 1995: 13). John Locke (1632-1704) teorizou e reflectiu sobre os aspectos dessa experiência política em *Two Treatises of Government*, colocando particular ênfase na liberdade de associação e na propriedade privada, e destacando igualmente os elementos de uma doutrina de autoridade política limitada, consignada nos poderes legislativo e executivo (Locke, 1988: 325):

Where-ever therefore any number of Men are so United into one society, as to quit every one his Executive Power of the Law of Nature, and to resign it to the publick, there and there only is a Political, or Civil Society. And this is done where-ever any number of Men, in the state of Nature, enter into society to make one people, one Body Politick under one Supreme Government, or else when any one joyns himself to, and incorporates with any Government already made. For hereby he authorizes the society, of which is all one, the Legislative thereof to make Laws for him as the publick good of the society shall require; to the Execution whereof, his own assistance (as to his own Decrees) is due.

Para Locke (350-3), a função do Estado passava pela preservação da vida, da liberdade e da propriedade. A legitimidade do governo político resultava de um pacto no qual as pessoas no estado da natureza delegaram alguns dos seus direitos de modo a assegurarem estabilidade social, liberdade e propriedade (330-1):

Men being, as has been said, by nature, all free, equal and independent, no one can be put out of this Estate, and subjected to the Political Power of another, without his own *Consent*. The only way whereby any one devests himself of his Natural Liberty, and *puts on the bonds of Civil Society* is by agreeing with other Men to joyn and unite into a Community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure Enjoyment of their properties, and a greater Security against any that are not of it. (...) When any number of Men

have so *consented to make one community* or Government, they are thereby presently incorporated, and make *one Body Politick*, wherein the *Majority* have a Right to act and conclude the rest.

A primazia governamental constituía uma supremacia delegada, baseada na confiança. Se os direitos dos indivíduos e da sociedade fossem colocados em perigo, a dissolução do governo seria legítima (412):

There is therefore, secondly, another way whereby *Governments are dissolved*, and that is; when the Legislative, or the Prince, either of them act contrary to their Trust. *First*, The *Legislative acts against the Trust* reposed in them, when they endeavour to invade the Property of the Subject, and to make themselves, or any part of the Community, Masters, or Arbitrary Disposers of the Lives, Liberties, or Fortunes of the People.

Os homens que tinham poder de decisão para dissolver o governo representavam uma minoria da sociedade. Os restantes membros da sociedade, mulheres e membros das classes baixas não tinham direito de voto, vendo assim as suas liberdades sociais e políticas limitadas por um poder coercivo e regularizador. As medidas governamentais levadas a cabo pelos poderes legislativo, judicial e federativo tinham como único fim o bem público (268). Todavia, o indivíduo devia obediência primeiro a Deus e só depois à lei, como afirmou em *A Letter Concerning Toleration* (1991: 43-44):

(...) it is easy to understand to what end the legislative power ought to be directed and by what measures regulated; and that is the temporal good and outward prosperity of the society; which is the sole reason of men's entering into society, and the only thing they seek and aim in it. And it is also evident that liberty remains to men in reference to their eternal salvation, and that is that everyone should do what he in his conscience is persuaded to be acceptable to the Almighty, on whose good pleasure and acceptance depends their eternal happiness. For obedience is due, in the first place, to God and, afterwards to the laws.

Segundo Horowitz (2004: 1263), a razão para estas teorias constituírem a base a partir da qual o liberalismo se desenvolveria deve-se ao facto de todas elas começarem com uma conjectura a favor da liberdade individual e limitarem a liberdade apenas para proteger os direitos iguais de todos ou para garantir a ordem pública considerada necessária para assegurar a liberdade máxima possível de todos os cidadãos.

Tendo como referência a Revolução Francesa e os horrores que se lhe seguiram, um dos mais importantes intelectuais do seu tempo e, de acordo com Berlin (Jahanbegloo, 2007: 144), um liberal genuíno a quem atribuiu influência na redacção de *TCL*, Benjamin Constant (1767-1830) em “The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns” (2010 [1816]) reflectiu igualmente sobre as relações entre o indivíduo e o Estado, contrastando o tipo de liberdade resultante da revolução com a liberdade antiga, exercida na República de Roma e na Democracia de Atenas, por exemplo. Estes regimes pressupunham que a sociedade tinha completa autoridade sobre os seus membros, cerceando assim o indivíduo na sua independência. Por um lado, a liberdade antiga consistia na participação activa e constante dos indivíduos no poder colectivo. Por outro, a liberdade moderna assentava no cumprimento da lei (*rule of law*) e nas instituições representativas. Estas deviam constituir o garante da educação moral dos cidadãos (Constant, 2010: 18). Para Constant (5), os cidadãos modernos valorizavam a liberdade individual acima de tudo:

Firstly, the confusion of these two kinds of liberty has been amongst us, in the all too famous days of our revolution, the cause of many an evil. France was exhausted by useless experiments, the authors of which, irritated by their poor success, sought to force her to enjoy the good she did not want, and denied her the good which she did want. Secondly, called as we are by our happy revolution (I call it happy, despite its excesses, because I concentrate my attention on its results) to enjoy the benefits of representative government, it is curious and interesting to discover why this form of government, the only one in the shelter of which we could find some freedom and peace today, was totally unknown to the free nations of antiquity.

A liberdade antiga cerceava o indivíduo submetendo-o à completa autoridade da comunidade, a existência individual fundia-se no corpo colectivo, numa escravidão

completa, sendo os seus movimentos controlados e reprimidos. Enquanto cidadão e, como tal, membro de uma comunidade política, o indivíduo podia decidir sobre a paz e sobre a guerra, podia condenar, exilar ou sentenciar à morte os seus magistrados e superiores. Porém, enquanto sujeito desse corpo colectivo, também ele estava sujeito à remoção completa de privilégios pela vontade colectiva do todo a que pertencia (6-7). Contrariamente, a liberdade moderna constituía a verdadeira liberdade, garantida pela liberdade política (6):

Gentlemen, what an Englishman, a French-man, and a citizen of the United States of America understand today by the word 'liberty'? For each of them it is the right to be subjected only to the laws, and to be neither arrested, detained, put to death or maltreated in any way by the arbitrary will of one or more individuals. It is the right of everyone to express their opinion, choose a profession and practise it, to dispose of property, and even to abuse it; to come and go without permission, and without having to account for their motives or undertakings. It is everyone's right to associate with other individuals, either to discuss their interests, or to profess the religion which they and their associates prefer, or even simply to occupy their days or hours in a way which is most compatible with their inclinations or whims. Finally it is everyone's right to exercise some influence on the administration of the government, either by electing all or particular officials, or through representations, petitions, demands to which the authorities are more or less compelled to pay heed.

Para Constant (8), não mais existiam escravos em todas as nações europeias graças ao comércio livre, à religião e aos progressos morais e intelectuais alcançados pela raça humana. Todavia, Constant não incluía no seu alcance humano indivíduos que ainda não beneficiavam dos privilégios dos homens livres e cidadãos, nomeadamente as mulheres e as classes mais pobres da sociedade desprovidas de qualquer bem material e de alguma instrução. Constant (17) teve um impacto importante no debate e fundamentação da teoria liberal ao insistir na limitação dos poderes das autoridades sobre o indivíduo cabendo-lhe apenas a ele o ónus de alcançar a máxima felicidade: “We shall assume the responsibility of being happy for ourselves”. Encontramos

também esta ideia em J. S. Mill (1997: 84-85) quando defende a originalidade (*individuality*) como um dos elementos cruciais no alcance da felicidade humana e do progresso individual e social, como destacaremos mais à frente.

Mais do que os iluministas franceses que depositavam a fé no progresso humano através do exercício da razão, a escola iluminista escocesa construiu os seus ideais liberais numa explicação ampla do desenvolvimento humano e numa teoria sobre a estrutura social e económica, cujos termos tivessem o estatuto das leis naturais (Gray, 1995: 24). Em *An Enquiry Concerning Human Understanding*, David Hume (1711-1776) defendia que o homem era racional e social, mas imperfeito. O homem só conseguia alcançar o conhecimento metafísico proveniente da filosofia abstracta e precisa se cultivasse esse espírito de exactidão que conduziria à perfeição do ser humano (Hume, 2006: 8):

(...) in every art or profession, even those which most concern life or action, that a spirit of accuracy, however acquired carries all of them nearer their perfection, and renders them more subservient to the interests of society. (...) the genius of philosophy, if carefully cultivated by several, must gradually diffuse itself throughout the whole society, and bestow a similar correctness on every art and calling.

Numa reflexão sobre os princípios da necessidade e da liberdade e a sua interacção, Hume (72) destacava que, muitas vezes, as acções humanas seguiam um grau de uniformidade social, porque motivadas por circunstâncias e motivos comuns. No entanto, a liberdade quando aplicada a acções meramente voluntárias, dependia apenas da vontade individual:

For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By *liberty*, then, we can only mean *a power of acting or no acting, according to the determination of the will*; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we

also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains. Here then is no subject of dispute.

Adam Smith (1723-1790), em *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), obra em que enunciou os princípios do comércio livre, conferiu um carácter mais individualista ao conceito de liberdade.⁶³ A vida económica era regulada pelas leis naturais e conferia ao homem total liberdade dos seus actos. O homem representava o melhor juiz de si próprio, não devendo estar subordinado a jugos religiosos nem políticos. Deste modo, Smith advogava a mínima ou nenhuma intervenção do Estado na vida económica, uma vez que iria prejudicar a ordem e o equilíbrio naturais. A ênfase colocada na ideia de um Estado pouco intervencionista tendia a ofuscar o facto óbvio de que, como um programa reformista, mais tarde o liberalismo teria, de alguma forma, de lidar com o Estado uma vez que este representava o agente para a prossecução dos planos liberais que visavam uma transformação social, económica e política (J. S. McClelland, 1998: 428).

Gray (1995: 32) questionou de igual modo o facto de ter havido um período em que os princípios de *laissez-faire* e do livre-cambismo fossem respeitados na íntegra. Na opinião de Gray (32), essa perspectiva apresenta-se errónea: “it is a mistake to suppose that there was ever a period of pure laissez-faire”. Com efeito, as leis aprovadas (*Corn Laws*) em 1815 representavam medidas intervencionistas do governo na vida económica do país. Gray atribuiu o abandono das ideias do liberalismo clássico por Mill e pelos seus sucessores às alterações no ambiente político, resultantes da expansão das instituições democráticas. O princípio advogado por Adam Smith, Jeremy Bentham (1748-1832) e James Mill (1773-1836) da intervenção mínima do Estado na economia, do Estado como guarda-nocturno, foi sendo gradualmente substituído por uma concepção mais intervencionista, visível a partir da segunda metade do século XIX.

Também Thomas Paine publica em 1789 *Rights of Man*, reivindicando os direitos inalienáveis da liberdade e igualdade, ainda que não universalmente distribuídos. Segundo Haddock (2008: 168-9), o compromisso relativamente à

⁶³ Para melhor compreensão do enquadramento e impacto político e social de *Wealth of Nations* leia-se Richard F. Teichgraeber (2000: 85-104) “Adam Smith and Tradition: *Wealth of Nations* before Malthus.”

protecção dos direitos naturais, patente na *Declaração dos Direitos do Homem e dos Cidadãos* resultante da Revolução Francesa, foi igualmente apoiada pela teoria liberal posterior. Para os *whigs*, a legitimidade do Estado deveria ser constantemente julgada de acordo com a sua capacidade de facilitar os propósitos e ambições dos indivíduos. Apesar das vozes mais conservadores se manifestarem contra o perigo do individualismo, potencial causador de insegurança e terror, os *whigs* reconheciam, no entanto, o abuso a que todo o poder está sujeito, defendendo, por isso, a limitação dos poderes do governo expresso igualmente na teoria constitucional (Haddock, 2008: 169):

Liberals, however, had the resources to accommodate these objections. They could draw on established constitutional theory, stemming from Locke and Montesquieu, to counter abuses of power of whatever kind. It is a central tenet of liberal theory that all power is likely to be abused, and not just the arbitrary power of hereditary monarchs and tyrants. What we see is a subtle synthesis of diverse traditions, culminating in vigorous defence of limited government.

Immanuel Kant (1724-1804) no ensaio *Idea for a Universal History* defendeu igualmente a necessidade de o indivíduo entrar em sociedade para ver garantido o direito universal à liberdade igual. Esta sociedade civil devia conceder o maior grau de liberdade aos seres humanos, cujas inclinações naturais os tornam incapazes de viver em grupo num estado de liberdade selvagem. A sociedade civil representava assim o garante de outros valores da humanidade (Kant, 2006: 8):

It is hardship that compels human beings, who are otherwise so enamored of unrestrained freedom, to enter into this condition of coercion. (...) It is only in a refuge such as a civic union that these same inclinations subsequently produce the best effect, just as trees in a forest, precisely by seeking to take air and light from all the others around them, compel each other to look for air and light above themselves and thus grow up straight and beautiful, while those that live apart from others and sprout their branches freely grow stunted, crooked, and bent.

Para Kant (2006: 9), o ser humano representa um animal egoísta que na vida em sociedade precisa de um dono, de uma autoridade que evitará o abuso da liberdade por parte do indivíduo em relação aos outros e o obrigará a obedecer à vontade universal. Também esse dono é um animal a precisar de alguém que o controle. Daí que Kant atribua à autonomia individual um papel central. Contudo, a perfeição deste sistema revela-se sempre imperfeito, uma vez que o ser humano é também incompleto (9):

The supreme authority must be just in *itself* but also a human being. This task is thus the most difficult of all. Indeed, its perfect solution is impossible: Nothing entirely straight can be fashioned from the crooked wood of which mankind is made.

Este pressuposto kantiano da imperfeição humana influenciaria Berlin na sua tese do pluralismo de valores que via na incompatibilidade e incomensurabilidade dos valores que guiam o ser humano na sua existência motivo de conflito inevitável.

As ideias dos iluministas escoceses tiveram impacto directo no pensamento inglês até à ascensão do radicalismo filosófico de Jeremy Bentham e do seu discípulo James Mill (1773-1836), cristalizado no princípio do utilitarismo (Horowitz, 2004: 1264). Os utilitaristas reconheciam a existência de um interesse geral, universal e comum, o bem-estar de toda a sociedade, baseados no pressuposto hedonista da felicidade do maior número de pessoas, como Bentham declarou (1996: 12):

By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness (all this in the present case comes against the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered; if that party be the community in general, then the happiness of the community; if a particular individual, then the happiness of that individual.

Os governos, através de uma democracia representativa, deviam seguir políticas que promovessem a utilidade geral em vez dos seus próprios interesses. Para Bentham, o princípio utilitarista, ou o princípio da maior felicidade, adquiria destaque primordial pelo facto de estar enraizado na psicologia humana. As acções eram moralmente

julgadas de acordo com a sua tendência para aumentar o prazer ou o sofrimento, como Bentham (1996: 11-12) definiu em *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*:

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question; or what is the same thing in other words, to promote or oppose happiness.

As acções do indivíduo baseavam-se essencialmente no princípio do interesse individual (*self-interest*). No entanto, segundo Goodwin (2007: 51), o princípio da utilidade, quando aplicado à sociedade, revelava algumas falácias, nomeadamente a incapacidade de reconciliar a felicidade do indivíduo com o bem pretendido para o maior número de pessoas, quando estes valores entravam em conflito. O princípio da maioria ameaçava assim os direitos individuais, considerados invioláveis para os liberais. Tornava-se também difícil definir que acções, quer egoístas quer altruístas, deveriam ser incluídas ou excluídas do princípio de utilidade, como Hampsher-Monk (1992: 319-20) problematizou:

The principle that we act to maximize our own utility can be taken either as an empirical observation, or as a universal axiom of human behaviour. The trouble is that the former seems clearly false, for people do often act in apparent altruistic fashion. If, on the other hand, we make personal utility-maximizing axiomatic, effectively redefining even altruistic acts so that they are egoistic ones, this contradicts Bentham's methodological claim that utility provides an objective standard, distinct from mere individual approbation or eligibility.

Para Boyd Hilton (2008: 331), mais do que uma teoria do comportamento humano que foi sempre tomada como garantida, o utilitarismo constituiu uma ferramenta analítica, mas mesmo assim padecia de duas abstracções. A primeira, a noção de que as pessoas eram essencialmente as mesmas, impossibilitou qualquer consideração sobre a personalidade ou carácter individuais. A segunda, a teoria de

Bentham representava uma visão instrumental da natureza humana, uma vez que a sociedade estava dividida em apenas dois tipos de pessoas: as que promoviam o bem comum e, como tal, a felicidade, e as que difundiam o mal.

John Stuart Mill, submetido a uma rigorosa educação utilitarista pelo seu pai James Mill, insurgiu-se mais tarde contra este princípio redutor dos valores humanos e da caracterização do indivíduo. Mill reconheceu a importância de permitir variedade das personalidades humanas, de forma a atingir o aperfeiçoamento e a felicidade individuais. Efectivamente, a originalidade (*individuality*) representava para Mill um dos principais ingredientes para a felicidade humana, e o mais importante para o progresso individual e social. O propósito final do homem consistia no desenvolvimento mais harmonioso das suas capacidades para formar um todo consistente e completo (Mill, 1997: 85): “the individuality of power and development”. Para que o indivíduo pudesse usufruir da independência e da liberdade individuais, tornava-se necessária a protecção contra o que Mill (47) apelidou de tirania dos magistrados, dos governantes e do sentimento e da opinião prevalecentes. Além do importante legado ensaístico de Mill sobre outros tópicos, destacamos a obra *On Liberty* publicada em 1859, na qual Mill defendeu com mais veemência a sua teoria da liberdade.

A propósito de *On Liberty*, Mill descreveu-a na sua autobiografia como a mais duradoura, pelo facto de constituir um livro filosófico sobre uma única verdade: a importância, para o homem e para a sociedade, de uma variedade de tipos de carácter e pelo facto de atribuir liberdade total à natureza humana para se expandir em múltiplas direcções (Mill, 1981: 259). De acordo com Mill (1997: 48), o objectivo desse ensaio consistia na afirmação de um único princípio, o princípio da legítima defesa:

That principle is that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection.

Ou seja, interferir na liberdade dos seus membros com o propósito de os proteger representava a única acção para a qual a sociedade estava mandatada, individual ou colectivamente. Este princípio afirmava a condição necessária para legitimar o uso da coerção contra qualquer indivíduo. A liberdade de acção devia ser restringida pela lei ou pela opinião, quando esses actos prejudicassem o bem-estar dos

outros. O Estado devia garantir apenas a protecção dos cidadãos. Não devia, contudo, interferir na esfera individual.

O tema em discussão em *On Liberty* não se centrava na liberdade da vontade individual (*liberty of the will*), mas na liberdade civil ou social, analisando a natureza e os limites do poder que podiam ser legitimamente exercidos pela sociedade sobre o indivíduo (41).

Consciente da necessidade de discutir o problema da liberdade, tema tão recorrente na filosofia e no pensamento político desde as primeiras democracias, Mill (42-43) realçou o conflito entre a liberdade e a autoridade como a característica mais destacada e recorrente na história, patente, por exemplo em Roma, Atenas e Inglaterra. Antigamente, as liberdades significavam protecção contra a tirania dos governantes políticos. A vontade dos governantes, cuja autoridade estava legitimada ou por herança ou por conquista, não respeitava as opiniões dos seus súbditos que se viam num estado completo de submissão e opressão perante um poder despótico (42):

They consisted of a governing One, or a governing tribe or caste, who derived their authority from inheritance or conquest, who, at all events, did not hold it at the pleasure of the governed, and whose supremacy men did not venture, perhaps did not desire, to contest, whatever precautions might be taken against its oppressive exercise.

Neste contexto, as liberdades eram entendidas como uma limitação dos poderes do governante quer pela obtenção de certas imunidades ou isenções, chamadas de liberdades ou direitos políticos, quer pela imposição de controlos constitucionais. Nesta segunda forma, o consentimento da comunidade, ou de um grupo que representasse os seus interesses, tornava-se uma condição necessária na efectivação de alguns actos do poder governativo. Por conseguinte, pretendia-se que os governantes fossem identificados com o povo, que o seu interesse e a sua vontade representassem o interesse e a vontade da nação. Esta não precisava de ser protegida contra a sua própria vontade, uma vez que não existia o receio de se tyrannizar a ela própria, sendo os governantes responsáveis pela protecção dos indivíduos (43): “Their power was but the nation’s own power, concentrated, and in a form convenient for exercise.”

Também no séc. XVII, durante as guerras civis inglesas, alguns dos revoltosos como os *Levellers* apropriaram-se da Magna Carta, como se ela se aplicasse à

generalidade da população, defendendo que o documento representava a fundação dos direitos e liberdades dos ingleses. Os *Levellers* efectuavam assim um aproveitamento retórico contra os partidários do rei. Também os *whigs* assentaram o seu discurso numa perspectiva linear da história, mas falaciosa, reclamando a Magna Carta como o garante da atribuição das liberdades aos populares, quando, na verdade, essa garantia se restringia exclusivamente aos barões, como já referimos.

Esta doutrina, comum na geração liberal anterior à de Mill, não implicava necessariamente uma especial preocupação com a espontaneidade individual, uma vez que a vontade individual se diluía na vontade de uma maioria que representava igualmente um perigo para o indivíduo (43): “The will of the people, moreover, practically means the will of the most numerous or the most active part of the people; the majority (...) may desire to oppress a part of their number.”

Com efeito, a doutrina de autonomia, exemplificada por Rousseau em *The Social Contract* (1762) e James Mill em *On Government* (1821), pretendia tornar o governo o reflexo da vontade da maioria, baseado no pressuposto de que as pessoas não tinham necessidade de limitar o seu poder sobre elas próprias (Mill, 1997: 43). A visão de Rousseau da vontade geral representava uma perspectiva iliberal perigosa, uma vez que reduzia o indivíduo à vontade de um todo político consignada num pacto social como o próprio autor (Rousseau, 2006: 59) descreveu em *The Social Contract*:

If then one sets aside everything that is not of the essence of the social compact, one finds that it can be reduced to the following terms: *Each of us puts his person and his full power in common under the supreme direction of the general will; and in a body we can receive each member as an indivisible part of the whole.*

Apesar de Rousseau discordar em absoluto de Hobbes, vai ao encontro da sua teoria na medida em que ambos acreditavam na existência de um corpo político que controlava todos os indivíduos e cerceava a sua liberdade individual.

Na base desta quimera (Gray, 1996: 22) residia o ideal de criar uma comunidade de homens verdadeiramente livres em que o conflito de valores e interesses não existisse e a vontade geral fosse guiada por vontades racionais idênticas (Rousseau, 2006: 64):

Hence, for the social compact not to be an empty formula, it tacitly includes the following engagement which alone can give force to the rest, that whoever refuses to obey the general will shall be constrained to do so by the entire body: which means nothing other than he shall be forced to be free; for this is the condition which, by giving each Citizen to the Fatherland, guarantees him against all personal dependence; the condition which is the device and makes for the operation of the political machine, and alone renders legitimate civil engagements which would otherwise be absurd, tyrannical and liable to the most enormous abuses.

Em suma, a luta pela liberdade tornou-se um conflito pela limitação do governo democrático, eleito por uma maioria e cujo poder era demarcado por formas de controlo institucionais e por uma carta de direitos fundamentais. A liberdade significava, assim, autonomia do povo dentro de limites legais fundamentais. No entanto, só os cidadãos na plena maturidade das suas faculdades mentais tinham legitimidade para usufruir do princípio da liberdade e da participação activa na vida política. Resultado de inovações tecnológicas nos transportes públicos e nas comunicações e em que uma maioria, a classe média, ascendeu económica e socialmente, a luta pela liberdade adquiriu uma nova dimensão. O indivíduo precisava de protecção não apenas da autoridade do governo, mas também de uma opinião pública opressiva e uniformizadora (Mill, 1997: 92):

And individuals are lost in the crowd. Those whose opinions go by the name of public opinion are not always the same sort of public: in America they are the whole white population; in England, chiefly the middle class. But they are always a mass, that is to say, collective mediocrity.

Esta liberdade ainda não consistia na melhor solução para o indivíduo, uma vez que a maioria podia interferir na validade das diferentes opiniões, através da estigmatização de certas formas de discurso e expressões religiosas como inaceitáveis. Mill (1997: 55) advogava, assim, a premissa utilitarista de liberdade completa na discussão de opiniões. As opiniões em minoria, pouco populares entre a maioria,

deviam ser encorajadas e protegidas pela lei, porque sem a diversidade e discussão de ideias não haveria esperança de encontrar verdades (78):

I am aware that there is not, in this country, any intolerance of differences of opinion on most of these topics. They are adduced to show, by admitted and multiplied examples, the universality of the fact, that only through diversity of opinion is there, in the existing state of human intellect, a chance of fair play to all sides of the truth.

A opinião pública funcionava como uma força ideológica inimiga da originalidade (*individuality*) e da criatividade (*self-expression*). A opinião pública representava o oposto de um discurso aberto e espontâneo, à semelhança do modelo ateniense de democracia em que todos discutiam publicamente entre iguais a actuação do poder democrático. Mill apelava à participação activa de todos na política, conferindo-lhes assim mais responsabilidade democrática numa escala mais alargada (Zakaras, 2007: 208-212), como viria a concretizar-se gradualmente nas reformas governamentais do início e meados do séc. XIX, patentes nas três leis de Reforma aprovadas em 1832, 1867 e 1884 (*The Great Reform Act of 1832, The Representation of the People Act of 1867, The Representation of the People Act of 1884*). De realçar a ideia de que, no seu início, estas reformas que visavam o alargamento da participação do maior número de habitantes na vida política, permitindo à classe média partilhar o poder com a classe alta, foram bastante restritivas na selecção dos votantes, já que essa regalia era apenas confinada às classes proprietárias mais endinheiradas.

Porém, apesar da liberdade absoluta necessária para que o indivíduo se desenvolvesse na perfeição, existiam restrições que deviam ser impostas pelo Estado e pela sociedade quando os actos dos indivíduos trespassassem áreas exclusivamente privadas (Mill, 1997: 123):

A person should be free to do as he likes in his own concerns; but he ought not to be free to do as he likes in acting for another, under the pretext that the affairs of the other are his own affairs. The State, while it respects the liberty of each in what specially regards himself, is bound to maintain a vigilant control over his exercise of any power which it allows him to possess over others.

Esta ideia da limitação da liberdade não era inovadora, pois Locke já tinha conjecturado sobre a extensão dos direitos do indivíduo. O estado de natureza, um estado de igualdade entre os seres humanos (Locke, 1988: 269), impunha limites à liberdade natural, uma vez que os indivíduos deviam a Deus o direito natural de preservação, dado que os escolhera para funções específicas e, como tal, não deviam contradizer os seus desígnios. Os poderes do governo deveriam ser igualmente restringidos de forma a tornarem-se legítimos, obedecendo também aos desígnios da lei da natureza, como Locke (357-8) destacou:

The obligations of the Law of Nature, cease not in Society, but only in many Cases drawn closer, and have by Humane Laws known Penalties annexed to them, to enforce their observation. Thus the Law of Nature stands as an Eternal Rule to all Men, Legislators as well other. The Rules that they make for other Mens Actions, must, as well as their own and other Mens Actions, be comfortable to the Law of Nature, i.e. to the Will of God, of which that is a Declaration, and the fundamental Law of Nature being the preservation of Mankind, no Humane Sanction can be good, or valid against it.

Também Montesquieu (1748) realçara a diferença entre independência e liberdade em *The Spirit of Laws*. Liberdade representava o direito de fazer o que a lei permitisse, e se um cidadão infringisse essa lei, já não era detentor de liberdade. Ou seja, a liberdade política não consistia na liberdade incondicional:

(...) in governments, that is in societies directed by laws, liberty can consist only in the power of doing what we ought to will, and in not being constrained to do what we ought not to will.⁶⁴

⁶⁴ *The Spirit of Laws*. Book XI: “Of the Laws which Establish Political Liberty, with Regard to the Constitution” <<http://www.constitution.org/cm/sol-02.htm>>

A restrição apresentada por Mill baseava-se numa perspectiva utilitarista de coerção, legítima e com limites. Ou seja, o constrangimento utilitarista, baseado numa conduta que afectasse outras pessoas (*other-regarding*) e não dizendo respeito ao próprio indivíduo (*self-regarding*), deveria ser aplicada apenas para impedir os actos mais prejudiciais e perigosos. Assim, castigos condizentes com os crimes (morte, prisão, multas, por exemplo) deveriam ser aplicados por representantes do governo somente para impossibilitar a violação dos direitos morais (Mill, 1997: 106). Por outro lado, o estigma social, expresso na humilhação em público, devia ser empregue para acautelar os crimes menos graves, os que não constituíam violações de direito (99). Todavia, Mill não especificou os diferentes tipos de crimes que mereciam punição mais ou menos grave.

Neste contexto, o papel da sociedade passava assim pela protecção do indivíduo dos males e perigos da sociedade. Esta tinha também jurisdição legítima sobre os vícios morais, como a crueldade, a inveja, a desonestidade, que formam um carácter moral odioso (102), e devia interferir de uma maneira imparcial na conduta imoral, no sentido de promover os interesses permanentes de cada pessoa (106): “On questions of social morality, of duty of others, the opinion of the public, that is, of an overruling majority, though often wrong, is likely to be still oftener right.” Mill manteve, no entanto, o seu pressuposto chave: a sociedade nunca devia interferir na liberdade do indivíduo quando as suas acções não afectassem outros (*self-regarding matters*).

A liberdade individual e a autoridade social constituem, por conseguinte, as duas máximas da doutrina de Mill. Na primeira, o indivíduo goza de liberdade total, por direito, em relação aos seus actos que não sejam prejudiciais aos outros. O princípio da autoridade social aplica-se somente a actos que afectem os outros. Todavia, esses actos não implicam que a sociedade deva invariavelmente exercer o seu poder legítimo para coagir o indivíduo no impedimento do mal.

Mill encontrou fundamento para esta teoria na distinção entre o princípio da liberdade e a doutrina do comércio livre: “the principle of liberty is not involved in the doctrine of free trade.” (Mill, 1997: 120). Para Mill existiam questões relacionadas com a interferência governamental no comércio que constituíam essencialmente questões de liberdade, quando indicava como exemplos a proibição da importação do ópio ou a restrição à venda de venenos. A implicação deste pressuposto passava, por um lado, pela aplicação do princípio da liberdade às escolhas do consumidor, livre de comprar ou usar qualquer produto, sem prejudicar os outros. Por outro, a doutrina de *laissez-faire*

aplicava-se às actividades dos produtores e vendedores. Isto não indicava, todavia, que o comportamento do consumidor fosse puramente pessoal. O indivíduo podia gastar o seu rendimento da forma que melhor lhe aprouvesse, desde que não prejudicasse ninguém. Mas se uma mercadoria fosse designada apenas para provocar danos nos outros, o seu uso devia ser proibido de acordo com o princípio da liberdade.

Além disso, no acto das trocas comerciais, visto como um acto social, os concorrentes comerciais podiam provocar perdas financeiras a outros. Neste contexto, a sociedade tinha autoridade legítima para regular o mercado, embora Mill (1997: 109-113) recomendasse uma política de *laissez-faire* em vez de coerção legal ou social. Contudo, a aplicação do princípio da liberdade e da máxima da autoridade social parece difícil de efectuar, uma vez que não temos a certeza se o indivíduo tenciona agir de forma exclusivamente pessoal ou se as suas acções afectarão outros.

A intervenção reduzida do Estado justificava-se apenas para o estímulo à maximização do aperfeiçoamento individual (Mill, 1997: 131): ‘The worth of the state, in the long run, is the worth of individuals’. Mill recomendava, conseqüentemente, que os governos não impedissem a realização de projectos colectivos benéficos ou proibissem os indivíduos de não participar neles. Todavia, esta recomendação e o princípio da liberdade mantinham um propósito comum: o desenvolvimento de regras de cooperação mútua entre os indivíduos, o que não aconteceria na presença de coerção legal.

Mill apresentava algumas contradições na sua teoria expressa em *On Liberty* quando advogava a intervenção do poder despótico do Estado em sociedades incultas e selvagens, exercido, por exemplo, nas colónias britânicas (1997: 48): “Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, provided the end be their improvement.” No entanto, a mínima intervenção do Estado justificava-se apenas quando essas sociedades tivessem alcançado uma capacidade de se orientarem para o progresso. Ao Estado cabia apenas o papel de garantir a protecção dos cidadãos contra os males e vícios da sociedade (Mill, 1997: 49), denotando um certo paternalismo por parte de Mill.

O princípio da liberdade pressupunha a defesa da liberdade individual a que todos tinham direito. Para Mill, a originalidade devia ser para todos e não apenas para as elites, na crença de que uma democracia era composta pelos cidadãos vulgares, como sustentou Zakaras (2007: 219): “Part of the lesson *On Liberty* and *The Subjection of Women* is that a democracy’s success depends heavily on the agency of ordinary

citizens”. Além disso, a liberdade individual ou política, ou seja, o direito de o indivíduo moldar a vida de acordo com os desejos, representava a liberdade concebida não apenas por Mill, mas também por Paine ou Locke (Berlin, 2003: 5):

This is the liberty which was preached by the great English and French liberal thinkers, for example, liberty in the sense which it was conceived by Locke and Thomas Paine, by Wilhelm von Humboldt (...); liberty in the sense in which the substance of it was what John Stuart Mill said that it was, namely the right freely to shape one’s life as one wishes, the production of circumstances in which man can develop their natures as variously and richly, and, if need be, as eccentrically as possible.

Para Berlin (1997c: 256), Mill fundou o liberalismo moderno pelo facto de ter formulado os princípios da liberdade individual e da tolerância perante a variedade de opiniões de uma forma mais clarividente que os seus antecessores, e por essas teorias terem tido um impacto mais imediato no pensamento político da época. De facto, a descrição apontada por Berlin constitui, a nosso ver, um resumo esclarecedor da teoria do filósofo liberal vitoriano (256):

He continued to profess that happiness was the sole end of human existence, but his Conception of what contributed to it changed into something very different from that of his mentors, for what he came to value most was neither rationality nor contentment, but diversity, versatility, fullness of life – the unaccountable leap of individual genius, the spontaneity and uniqueness of a man, a group, a civilization. What he hated and feared was narrowness, uniformity, the crippling effect of persecution, the crushing of individuals by the weight of authority or of custom or of public opinion; he set himself against the worship of order or tidiness, or even peace, if they were bought at the price of obliterating the variety and colour of untamed human beings with unextinguished passions and untrammelled imaginations.

O mérito de John Stuart Mill no âmbito do pensamento liberal reside precisamente na importância atribuída ao indivíduo nos planos não só social e político,

como também moral, guiados por um espírito tolerante e pela convicção de a condição humana se pautar pela incerteza e pelo erro. Além disso, a eloquência de *On Liberty* ainda hoje inspira aqueles que reconhecem o valor grandioso da liberdade individual.

Também Gertrude Himmelfarb (1990: xi-xii) salientou a relevância das ideias apresentadas em *On Liberty*, que continuam a representar um modelo na defesa da liberdade:

The focus *On Liberty* requires little justification. Most commentators feel obliged to apologize for repeating what has so often been said before, what was said, in large part, over a century ago when the essay first appeared; (...). That distinguished scholars, men of letters, and even men of affairs should return time and again to *On Liberty*, to enquire into its meaning and import, to question, qualify, or reaffirm its principle, suggests that the reading of this book is more than an academic exercise. (...) It is the philosophical issues posed by Mill that have created, so to speak, these practical problems – that have made problematic the moral and legal status of homosexuality or obscenity, of this or that mode of life. Less dramatically but no less effectively (...), Mill represents in the Anglo-American world what Nietzsche does in the constitutional tradition: the apogee of “modernity”. It is no wonder *On Liberty* is so perennially relevant, so enduringly contemporary.

As ideias liberais de Mill tiveram na época um impacto positivo, beneficiado, porém, por condições sociais e políticas favoráveis à consolidação dos ideais liberais, como iremos caracterizar de seguida.

3.2. Valores e práticas liberais no séc. XIX

O séc. XIX, marcado por um espírito reformista e progressista, constituiu um período decisivo para o debate sobre a liberdade, sobre o papel do Estado e sobre a universalidade de direitos tão apregoada aquando da Revolução Francesa, ainda que

sem extensão universal efectiva. Os valores da liberdade, do universalismo, da tolerância, do progresso individual, apanágios do pensamento iluminista francês (Hall & Gieben, 1992: 21-22), representariam os alicerces de uma ideologia liberal que dominaria também o século.

Para Gray (1995: 26), a Europa oitocentista e, mais especificamente, a Inglaterra representam o paradigma histórico da civilização liberal. Contudo, Gray alerta para o perigo de cairmos em aforismos e generalizações que podem traduzir a influência do liberalismo de uma forma simplista, sem quaisquer entraves à sua aplicação. Efectivamente, para Gray (27), considerar o séc. XIX como o período áureo do liberalismo faz sentido se tivermos em conta a evolução do liberalismo clássico desde o séc. XVIII até a um liberalismo novo, revisionista, que, em muitos aspectos, comprometeu ou suprimiu as características mais importantes da escola liberal clássica de Tocqueville, de Constant, da escola escocesa e dos autores dos *Federalist Papers*.

F. A. Hayek (1899-1992) (1960: 174), em *A Constitution of Liberty*, defende que a delineação dos princípios da liberdade, processo que remonta à Idade Média, encontrava-se já quase completa em finais do séc. XVIII. Hayek destaca John Locke, David Hume e Adam Smith como pensadores decisivos na disseminação dos princípios liberais da liberdade, realçando igualmente a importância da lei (*Rule of Law*) na concretização desses mesmos princípios. No séc. XIX, o racionalismo aplicado na feitura das leis, que a escola utilitarista de Jeremy Bentham defendeu, viria deturpar as características da Constituição britânica (174):

With the end of the eighteenth century, England's major contributions to the development of the principles of freedom come to a close. Though Macaulay did once more for the nineteenth century what Hume had done for the eighteenth, and though the Whig intelligentsia of the *Edinburgh Review* and economists in the Smithian tradition, like J. R. MacCulloch and N. W. Senior, continued to think of liberty in classical terms, there was little further development. The new liberalism that gradually displaced Whiggism came more and more under the influence of the rationalist tendencies of the philosophical radicals and the French tradition. Bentham and his Utilitarians did much to destroy the beliefs which England had in part preserved from the Middle Ages, by their scornful treatment of most of what until then had been the most admired

features of the British Constitution. And they introduced into Britain what had so far been entirely absent – the desire to remake the whole of her law and institutions on rational principles.

Apesar destas contrariedades para o princípio da liberdade para as quais Hayek alertou, o séc. XIX na Grã-Bretanha constituiu o tempo oportuno para a concretização do liberalismo enquanto ideologia política e movimento progressista, patente nas reformas constitucionais, económicas e sociais que ao longo do século se foram delineando e levadas a cabo. A Lei da Reforma de 1832 e a abolição da Lei dos Cereais, em 1846, constituíram, juntamente com outras medidas políticas, sinais de forte agitação e de influência da opinião liberal na Inglaterra. A primeira reforma em 1832 representava para os *whigs*, então no poder (Parry, 2006: 46): “a purifying assault on extravagance, corruption and oppressive legislation, powered by the increasing moral force of public opinion.”

Parry (84) defende a tese de que, no centro do liberalismo, depois da Lei da Reforma de 1832, não se encontrava a liberdade, mas residia o desejo de manter uma comunidade política eficaz e de desenvolver as virtudes certas de uma nação que celebrava a grandiosidade e o carácter tanto interna como exteriormente: “Liberalism was a political movement concerned mainly with the inclusiveness and balance of the constitution. It was never about doctrinaire individualist anti-statism.” Também nos anos a seguir à Reforma de 1832, os *whigs* estavam determinados a promover as liberdades religiosa e civil um pouco por todo o mundo, projectando a imagem de uma Grã-Bretanha que lutava pela extensão do liberalismo constitucional, particularmente em Espanha e Portugal (Parry, 2006: 47).

Com efeito, o papel dos *whigs* foi determinante na criação de uma tradição parlamentar, irrelevante antes de 1688. Considerados os patronos do Parlamento, os *whigs* reivindicaram para si os sucessos da Revolução Gloriosa, constituindo governo durante quase um século, de 1688 a 1750, como Leslie Mitchell (2007: x) descreveu:

Whigs had another claim to status in this parliamentary, pre-democratic world. Quite simply, parliamentary life was Whig, in the sense that the Whigs had guaranteed its existence. In 1642, when Charles I had tried to destroy Parliament, Whig families had challenged him on the battlefield. In 1688, Parliament, for the first time, acquired an assured place in the

country's political life, because Whigs had forced the despotic James II into exile to France. After 1688, Parliament had to be summoned every year. Whigs regarded these events as their victories. If Britain was odd because Parliament survived the dangers of the seventeenth century, the Whigs, as the patrons of Parliament, were for a time the national party.

Depois da crise política de 1834-5, no período governativo de Peel, os *whigs*, reformistas e radicais juntaram forças no que foi apelidado de partido liberal (Parry, 47):

After the political crisis of 1834-5, which purged the Reform coalition of those members least comfortable with the increased accountability of politicians to public opinion, the various groups of Whigs, Reformers and Radicals that made up that coalition were increasingly labelled a 'Liberal party'.

De facto, segundo T. A. Jenkins (1988: 4) os *whigs* foram sempre associados ao partido liberal, constituindo um suporte importante para o partido:

The close identification of Whiggery with the official wing of the Liberal Party is of crucial importance for our understanding of its relationship to the rest of the parliamentary party. Contemporaries frequently referred to 'the Whigs and moderate party', or 'the Whigs and moderate liberals', or 'the Whigs and moderate men', indicating that while the aristocratic Whigs were still thought of as a distant group who supplied much of the party's front-bench material, they were for this same reason regarded as the central nucleus of a much broader phenomenon, 'moderate Liberalism'.

A evolução política conduziu à remodelação do partido liberal. Se, durante a primeira metade do século, a prática política era dominada pelos preceitos do liberalismo económico, baseados na defesa do livre-cambismo e de uma política de não-interferência estatal, a segunda metade traria dificuldades na consolidação do liberalismo económico, uma vez que o governo começava a orientar-se por uma versão mais intervencionista.

A Grã-Bretanha assistiria também a mudanças radicais na sua estrutura social. Durante o final do séc. XVIII e início do séc. XIX, a Grã-Bretanha sofreu enormes transformações sociais associadas ao processo de industrialização. A passagem de uma sociedade essencialmente agrária para uma sociedade industrial implicou a desagregação da ordem social aristocrática antiga e propiciou as condições ideais para o fomento de uma nova classe (Bellamy, 1992: 10). A ideologia liberal reflectia a posição central assumida pela classe média na criação e sustento dessa cada vez mais influente classe social, como Hobsbawm (1999: 61) escreveu:

The great mass of men, rising from modest, though rarely from really poverty-stricken, beginnings to business affluence, the even greater mass of those pressing below them out of the labouring poor into the middle classes, were too numerous to be absorbed, and in early stages of their progress unconcerned about absorption (...). They recognized themselves increasingly – and after 1830 generally – as a ‘middle class’, and not merely a ‘middle rank’ in society. They claimed rights and power as such. Moreover – especially when, as so often, they came from non-Anglican stock, and from regions lacking a solid aristocratic traditional structure – they did not possess emotional attachments to the old regime.

De facto, a classe média representava a classe com maior poder no século XIX, como referiu Matthew Arnold (1822-1888) em *Culture and Anarchy* (1969: 101):

Almost all my attention has naturally been concentrated on my own class, the middle class, with which I am closest in sympathy, and which has been, besides, the great power of our day, and has had its praises sung by all speakers and newspapers.

Todavia, apesar de a Revolução Industrial ter implicado a inevitável deslocalização do campo para a cidade desta classe, além de tantas outras pessoas de classes mais baixas, que apostavam num novo modo de vida sustentado pelas novas condições de trabalho e de possibilidades de expansão comercial, tal processo não desorganizou as suas vidas do ponto de vista moral. As máximas da filosofia utilitarista e da economia liberal providenciavam-lhe a orientação necessária, complementadas

com a ética protestante tradicional que ditava as regras do comportamento do empreendedor ambicioso, o trabalho árduo e o puritanismo moral (Hobsbawm, 1999: 62):

The ideal of an individualist society, a private family unit supplying all its material and moral needs on the basis of a private business, suited them, because they were who no longer needed traditions. (...) They were in a sense their own reward, the content of life, and if that was not enough, there was always the money, the comfortable house increasingly removed from the smoke of mill and counting-house, the devoted and modest wife, the family circle, the enjoyment of travel, art, science and literature.

A visão económica racional da ordem capitalista vigente entrou em conflito com a economia moral do passado, patente na área da segurança social. A perspectiva comum que ainda subsistia em todas as classes da sociedade rural ditava o direito de o homem usufruir de um meio de subsistência e, na impossibilidade de o conseguir, de ser ajudado pela comunidade. A óptica dos economistas liberais da classe média distanciava-se desses ditames tradicionais, defendendo que os homens deveriam aceitar os empregos que o mercado oferecia e o homem racional providenciaria as medidas necessárias em caso de acidente, doença ou velhice, quer a título individual quer através de poupanças colectivas. Os pobres, as maiores vítimas neste sistema, não podiam ser deixados morrer à fome, mas não deveriam ter mais do que o mínimo necessário para sobreviver. A Lei dos Pobres, como já descrevemos no cap. 1, não resolvia os problemas dos mais desfavorecidos, apenas contribuía para o aumento do fosso entre os ricos e os pobres, porque estigmatizante e discriminatória.

Este ideal de sociedade individualista, visando o lucro pessoal, é herdeiro do pensamento puritano. Para Weber (1996), o dogma calvinista da predestinação e da salvação eterna através do isolamento individual e ascetismo profissional puritano marcaram este ideal de sociedade individualista em busca do lucro. O trabalho profissional numa perspectiva racional não é condenável, antes pelo contrário; se o puritano vê uma oportunidade de trabalho que lhe garante prosperidade, é porque se cumprem os desígnios de Deus. Se essa representa a Sua vontade, então deve daí tirar proveito. Cultivava-se assim o culto do herói burguês, sendo a sua ética puritana

considerada como uma virtude (Furtado & Malafaia, 1994: 15). No entanto, as práticas hedonistas deveriam estar ausentes. O sóbrio *self-made man* merecia toda a espécie de louvor, como Weber (1996: 128) igualmente destacou:

A riqueza só é condenável enquanto tentação do ócio e do gozo pecaminoso da vida. Só é perigoso atingi-la quando o fim é viver sem preocupações e com alegria. Enquanto exercício do dever profissional, ela é não só moralmente permitida como até aconselhada.

Richard Bellamy (1992: 11) defendeu a ligação dessa ética individualista e dos atributos do *self-made man* vitoriano ao discurso do carácter original inglês que ganhou muito da sua força moral através do Não-conformismo, o suporte do liberalismo inglês, existindo a preocupação de atribuir ao indivíduo a responsabilidade da sua redenção através do perdão dos pecados. Ser bem-sucedido representava não só uma bênção como também o resultado de uma longa batalha extenuante, reservado apenas para os poucos que atingiam um modelo de virtude baseado na ética puritana.

Os valores morais do liberalismo como o trabalho, a tolerância, a auto-confiança e o espírito de iniciativa, representavam a fibra moral que, em grande parte, sustentavam a época vitoriana na sua grandeza e prosperidade (Kukathas, 2001: 229) e orientavam uma classe média industrial na sua ascensão económica e política. Este espírito de iniciativa subjacente ao liberalismo foi retratado de forma encomiástica por Samuel Smiles (1958: 35), pensador liberal de meados do século XIX, em *Self-Help*:

The spirit of self-help is the root of all genuine growth in the individual; and, exhibited in the lives of many, it constitutes the true source of national vigour and strength.

A crença de que o progresso social dependia da elevação da moral individual através da auto-suficiência e do espírito de iniciativa⁶⁵ levaria os liberais vitorianos a

⁶⁵ Para uma versão portuguesa mais consentânea com a expressão inglesa *self-help* adoptámos a tradução de Furtado & Malafaia (1992: 16).

seguir uma concepção moral individualista em vez de colectivista, como Smiles (1958: 37) também defendeu, subscrevendo as ideias de J. S. Mill:

The solid foundations of liberty must rest upon individual character, which is also the only sure guarantee for social security and national progress. John Stuart Mill truly observes that ‘even despotism does not produce its worst effects so long as individuality exists under it; and whatever crushes individuality is despotism, by whatever name it be called’.

De igual modo, L. T. Hobhouse (1994: 56) colocou o pensamento de Mill no centro do liberalismo, salientando que os seus ensinamentos sobre a liberdade constituíram uma valiosa herança na tradição liberal subsequente:

The teaching of Mill brings us close to the heart of Liberalism. We learn from him, in the first place, that liberty is no mere formula of law, or of the restriction of law. There may be a tyranny of custom, a tyranny of opinion, even a tyranny of circumstance, as real as any tyranny of government and more pervasive. Nor does liberty rest on the self-assertion of the individual. (...). The Liberal does not meet opinions which he conceives to be false with toleration, as though they did not matter. He meets them with justice, and exacts for them a fair hearing as though they mattered just as much as his own.

J. S. Mill representa um dos expoentes máximos do liberalismo, com um papel de charneira no desenvolvimento da ideia da liberdade individual na teoria liberal. Como já referimos, Mill (1981: 181), assumindo-se como um utilitarista, atribuiu destaque primordial à liberdade individual no alcance da felicidade de cada um e no progresso do conhecimento humano. Mill (1981: 233) guiava-se igualmente por um espírito empirista no alcance da descoberta das verdades, criticando o método intuitivo seguido falaciosamente por algumas doutrinas e instituições:

The notion that truths to the mind may be known by intuition or consciousness, independently of observation and experience, is, I am

persuaded, in these times, the great intellectual support of false doctrines and bad institutions.

Mill valorizava a originalidade, a criatividade, a espontaneidade individuais e, sobretudo, a liberdade que motivariam o progresso da sociedade, tal como Wilhelm von Humboldt (1767-1835), seu principal inspirador, defendera (Haddock, 175):

From Wilhelm von Humboldt to John Stuart Mill and beyond, freedom was treated as a precious commodity, more likely to be lost through inadvertence than to be brought down by direct political action.

Distanciava-se porém do racionalismo calculista e desprovido de emoções fomentado pelo pai na sua educação. Na obra *Autobiography*, Mill (1981: 49) descreveu o pai como estóico, utilitarista e descrente relativamente à importância dos prazeres contrariando a linha de pensamento benthamiana, claramente hedonista:

In his views of life he partook of the character of the Stoic, the Epicurean, and the Cynic, not in the modern but the ancient sense of the word. In his personal qualities the Stoic predominated. His standards of moral were Epicurean, inasmuch as it was utilitarian, taking as the exclusive test of right and wrong, the tendency of actions to produce pleasure or pain. But he had (and this was the Cynic element) scarcely any belief in pleasure. He was not insensible to pleasures, but he deemed very few of them worth the price which, at least in the present state of society, must be paid for them. The greatest number of miscarriages in life, he considered to be attributable to the overvaluing of pleasures.

Não obstante a educação rígida segundo padrões utilitaristas, Mill deveu ao pai o facto de lhe ter inculcado valores morais como a justiça, a moderação, a perseverança, a preocupação com o bem público (Mill, 1981: 49), que iriam guiá-lo ao longo da vida. Além disso, a ética utilitarista de Mill está muito afastada da doutrina de Bentham, no sentido em que a humanizou, ou seja, a ideia da maior felicidade para o maior número incluía juízos qualitativos e não quantitativos sobre os diferentes níveis da felicidade humana. Subscrevemos a definição de Wendy Donner (1998: 357) quando afirma que o

hedonismo qualitativo de Mill constitui uma versão de utilidade complexa que se preocupa tanto com a quantidade como com a qualidade das experiências prazenteiras:

Mill's qualitative hedonism is a complex mental state account of utility which takes into account the quality as well as the quantity of pleasurable experiences in measuring their value and stands as a sophisticated alternative to Bentham's quantitative hedonism. (357)

Em *On Liberty*, Mill (1997: 49) recorre ao princípio do utilitarismo apenas para justificar os interesses do indivíduo enquanto ser em desenvolvimento:

I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being.

A ligação do utilitarismo com o liberalismo torna-se indissociável na análise da teoria política milliana. De facto, Mill tentou colocar em prática dois conjuntos de ideias. Um provinha do liberalismo clássico do séc. XVIII, que defendia o aumento da liberdade do indivíduo e a protecção dos seus direitos. O outro, de pendor utilitarista, dirigia a sua política para o progresso do indivíduo (Mill, 1977: 567): “There are (...) conditions of society in which vigorous despotism is in itself the best mode of government for training the people in what is specifically wanting to render them capable of a higher society”. Apesar da conjugação destes dois ideais, Mill (563) tornou o objectivo utilitarista mais importante, uma vez que o princípio da intervenção não poderia ser legitimado pelo liberalismo clássico, como demonstrou, por exemplo, em *Considerations on Representative Government*, em que justificava a necessidade de manter a dependência das colónias relativamente à Grã-Bretanha:

But though Great Britain could do perfectly without her colonies, and though on every principle of morality and justice she ought to consent to their separation (...); there are strong reasons for maintaining the present slight bond of connexion, so long as not disagreeable to the feelings of either party. It is a step, as far as it goes, to universal peace, and general friendly co-operation among nations. (...) It at least keeps the markets of

the different countries open to one another, and prevents that mutual exclusion by hostile tariffs (...). And in the case of the British possessions it has the advantage, specially valuable at the present time, of adding to the moral influence, and weight in the councils of the world, of the Power, which, of all in existence, best understands liberty – and whatsoever may have been its error in the past, has attained to more of conscience and moral principle in its dealing with foreigners, than any other great nation seems either to conceive as possible, or recognise as desirable. Since then, the union can only continue, while it does continue, on the footing of an unequal federation (...).

Influenciado pela escola de Saint Simon em França, em 1829 e 1830, Mill explicava a ordem natural do progresso humano, dividindo-a em períodos. Assim, no período orgânico, existia uma aceitação convicta de diferentes credos, compatíveis com as necessidades da Humanidade. Quando um período se pauta pela crítica e pela negação das ideias arraigadas na sociedade, e em que a Humanidade perde as suas convicções anteriores sem haver, no entanto, renovação de novas crenças, estamos perante um período céptico ou crítico. Para Mill (1981: 171), a época do cristianismo, por exemplo, representou um período orgânico e a Reforma constituiu um período crítico que ainda se mantinha. Pela influência de Henri St. Simon (1760-1825) e de Augusto Comte (1798-1857), Mill obteve uma clara concepção das peculiaridades de uma época de transição, acreditando que o futuro uniria as melhores qualidades tanto do período orgânico como do período crítico, valores que considerava absolutos (Mill, 1981: 173):

I looked forward, through the present age of loud disputes but generally weak convictions, to a future which shall unite the best qualities of the critical with the best qualities of the organic periods: unchecked liberty of thought, unbounded freedom of individual action in all modes not hurtful to others, deeply engraven on the feelings by early education and general unanimity of sentiment, and so firmly grounded in reason and in the true exigencies of life, that they shall not, like all former and present creeds, religious, ethical, and political, require to be periodically thrown off and replaced by others.

Depois de 1826, ano em que sofreu uma depressão, várias mudanças ocorreram no seu pensamento. Mill (1981: 147) já não considerava a felicidade como a única finalidade da vida, transferindo esse ideal de vida para a felicidade e progresso da Humanidade, atribuindo a importância máxima ao bem-estar do ser humano e à cultura interior do indivíduo. Por conseguinte, na filosofia política, Mill (177) deixou de considerar a democracia representativa como um princípio absoluto, examinando-a como uma questão de tempo, espaço e circunstância. No entanto, assumindo o desejo de ser um reformista do mundo, Mill (137) nunca deixou de se afirmar como um radical e um democrata, no sentido de moralizar o seu país caracterizado pela desigualdade social e por um governo cuja conduta constituía um exemplo de imoralidade pública, uma vez que abusava dos poderes de legislação para benefício da classe aristocrática (177):

Though I ceased to consider representative democracy as an absolute principle, and regarded it as a question of time, place, and circumstance; though I now looked upon the choice of political institutions as a moral and educational question more than one of material interests, (...) nevertheless this change in my premises of my political philosophy did not alter my practical political creed as to the requirements of my country. I was as much as ever a radical and democrat, for Europe, and especially for England. I thought the predominance of the aristocratic classes, (...) in the English Constitution, an evil worth any struggle to get rid of (...).

A doutrina da liberdade e da originalidade (*individuality*) de Mill representava uma componente do seu complexo princípio utilitarista. A doutrina milliana estipulava que o indivíduo tinha o direito moral de escolher o que quisesse nos seus interesses e actos privados, devendo exercer esse direito para promover o seu interesse permanente no aperfeiçoamento moral e intelectual. Se o indivíduo cultivasse essa originalidade, então o desenvolvimento social, seguindo o pressuposto utilitarista, seria maximizado. Por conseguinte, Mill sustentou a sua doutrina utilitarista no fomento da originalidade que devia constituir o objectivo último da existência humana (McClelland, 1998: 471).

Segundo Berlin, no centro do pensamento e sentimentos de Mill residia, não o seu utilitarismo, nem o interesse pelo Iluminismo, nem a divisão entre os domínios

público e privado, mas a crença fervorosa de que os homens se definem como humanos pela sua capacidade de escolha – a escolha do bem e do mal. A falibilidade e o direito de errar representavam o resultado da capacidade de progresso (Berlin, 1997c: 257):

For him man differs from animals primarily neither as the possessor of reason, nor as an inventor of tools and methods, but as a being capable of choice, one who is most himself in choosing and not being chosen for; the rider and not the horse; the seeker of ends, and not merely of means, ends that he pursues, each in his own fashion: with the corollary that the more various these fashions, the richer the lives of men become; the larger the field of interplay between individuals, (...) the more paths open before each individual, and the wider will be his freedom of action and thought.

Também Berlin guiou a sua teoria política liberal por uma concepção trágica da vida. Isto é, o seu pluralismo de valores reconhecia o conflito de valores e a inevitável perda de uns em detrimento de outros. O seu pluralismo seria depois tomado como exemplo pelos teóricos liberais seus contemporâneos como iremos constatar já de seguida. No início do séc. XX o liberalismo seguiu uma via mais social, sustentada por condições sociais e económicas favoráveis à implementação de novas teorias que tentavam apresentar uma resposta para os problemas políticos e sociais da época. Contudo, os acontecimentos marcantes do séc. XX criaram as condições para que outros movimentos ideológicos surgissem, como o nacionalismo, o marxismo e o fascismo. Deste modo, também o liberalismo seguiu novas abordagens perante as transformações radicais que ocorreram nesse século.

3.3. O liberalismo no séc. XX: do liberalismo social ao liberalismo perfeccionista

Como temos vindo a sublinhar ao longo do percurso do liberalismo, a importância da liberdade e da propriedade privada representam elementos cruciais para o liberalismo clássico. Para os liberais seguidores destas premissas, um sistema económico baseado na propriedade privada tornava-se unicamente consistente com a liberdade individual, permitindo a cada pessoa viver da forma que mais lhe conviesse. Em inícios do séc. XIX, os liberais mantiveram igualmente a convicção de que a fonte do progresso residia no livre exercício da energia individual. Liberais como Herbert Spencer acreditavam que os indivíduos, originalmente sociais mas habituados e treinados para interiorizar as regras sociais de uma forma espontânea e inconsciente, não necessitavam do reforço dessa coerção. Por isso, Spencer defendia a imposição de limites nas reformas políticas e sociais para evitar a interferência do Estado na liberdade individual (Barrow, 2000: 74).

As reformas sociais expressas, por exemplo, na Lei dos Pobres de 1834 (*The New Poor Law*) mostravam alguma preocupação com os mais desfavorecidos, mas requeriam a intervenção do Estado para garantir a aplicação dessa lei. Ainda que o liberalismo começasse a ganhar contornos mais moderados na segunda metade do séc. XIX, os vitorianos nunca abandonariam a sua crença na auto-ajuda, na caridade privada e na iniciativa local e muitos não acreditavam que a pobreza pudesse ser erradicada através de legislação social (Haggard, 2001: 175). Assim, a transição de uma vertente mais *laissez-faire* para uma versão mais colectivista no pensamento liberal em finais do séc. XIX não deve ser vista como uma mudança radical, como Haggard (176) realça. Por um lado, o facto de os liberais no final da era vitoriana estarem mais receptivos à expansão do poder, não significava que idealizassem um Estado-Providência por excelência. Por outro, a passagem para a adopção de políticas mais colectivistas e proteccionistas não se registou apenas no final desse século. Já em finais do séc. XVIII, Thomas Paine em *The Rights of Man* favorecia a intervenção do Estado de modo a colocar um travão nos excessos da sociedade moderna industrial.

Também J. S. Mill, à semelhança de Bentham, acreditava que as leis tinham um valor útil e prático. Ou seja, serviam para restringir os vícios e os males existentes na sociedade e que punham em causa a liberdade individual. Além disso, Mill defendia o

Estado enquanto instituição moderadora entre a liberdade individual e os melhores interesses da sociedade. Mill (1967: 753) valorizava o bem comum e conferia legitimidade ao governo para alterar as leis no sentido de beneficiar o bem público (706): “The laws of property have to depend for support upon considerations of a public nature, upon the estimate made of their conduciveness to the general welfare (...).”

A crença optimista na melhoria das condições de vida dos indivíduos levou Mill a apoiar algumas reformas em áreas essencialmente sociais e culturais, como a necessidade de melhorar a legislação de saúde pública e fabril, iniciada com a Lei da Indústria de 1844 (*Factory Act*) e a Lei de Saúde Pública de 1846 (*Liverpool Sanitary Act*) (Hilton, 2008: 599; 662), patentes na redução do número de horas de trabalho e na melhoria de condições de trabalho da classe operária; um programa de seguros contra a doença, contra acidentes, e de velhice; o direito de voto para as mulheres; e o dever do Estado em construir infraestruturas para a sociedade, nomeadamente escolas e outros bens públicos. Porém, Mill (1997: 124) opunha-se a uma educação controlada pelo Estado porque representaria a uniformização das pessoas, e defendia a cobrança de alguns impostos apenas no sentido utilitarista do maior rendimento (1997: 120), ainda que considerasse os impostos uma falácia aritmética que capitalizava o rendimento sem, ao mesmo tempo, capitalizar o imposto (1967: 465-6).

De uma forma gradual, o liberalismo clássico deu assim lugar ao novo liberalismo em finais do séc. XIX, um liberalismo revisionista que desafiou a relação entre a liberdade individual e a propriedade privada baseada na ordem do mercado. Esse novo liberalismo surgiu num período em que se questionava a capacidade do mercado livre para sustentar um equilíbrio social próspero. Uma vez que a propriedade privada baseada no mercado se mostrava instável, os liberais duvidaram desse sistema para a manutenção de uma sociedade livre e segura. Além disso, a convicção de que os direitos de propriedade geravam uma desigualdade injusta de poder para a classe operária levou igualmente a justificar a necessidade da separação da liberdade económica da liberdade pessoal, pressuposto já aflorado por Mill quando argumentou que a liberdade pessoal se podia desenvolver sem a propriedade privada.

T. H. Green (1836-1882) e B. Bosanquet (1848-1923), dois dos representantes mais proeminentes do liberalismo da sua época, posicionaram-se contra a concepção negativa da liberdade do princípio de não-intervenção e defenderam uma noção positiva de uma liberdade efectiva ou liberdade como capacidade. Esta perspectiva positiva da liberdade levou, segundo Gray (1995: 31-32), a uma defesa da actividade e autoridade

governamentais que limitavam a liberdade contratual. Deste modo, em muitos países, principalmente na Alemanha, as políticas proteccionistas e do Estado-Providência ditaram o fim do desenvolvimento político do liberalismo. Após a Primeira Guerra Mundial, o liberalismo fundiu-se com o nacionalismo que emergia do colapso dos velhos impérios, um nacionalismo ferido e ressentido (Gray, 1995: 35):

If there were signs of growing illiberalism in the last decades of the nineteenth century, the First World War broke the liberal order into pieces and initiated an era of wars and tyrannies. Nationalism emerged everywhere from the collapse of the old empires, and in Germany and Russia totalitarian socialist regimes came to power which inflicted colossal injuries on their own populations and stifled liberty over most of the civilized world.

3.3.1. Liberalismo e nacionalismo

Durante todo o séc. XIX, o nacionalismo na Europa tornou-se uma grande causa, apoiada de igual modo pelos liberais progressistas que viam a libertação dos povos sob regimes opressores como uma medida necessária e justa para a consubstanciação do princípio da liberdade. No entanto, segundo Hermet (1996: 185), o Congresso de Viena em 1815 marcaria o início da passagem do nacionalismo, conceito associado ao liberalismo e à esquerda, para um movimento imperialista, xenófobo e chauvinista. Alertamos para a polémica advinda desta afirmação tão categórica. O nacionalismo tanto pode constituir a expressão da diversidade cultural, manifesta em demonstrações patrióticas, por exemplo, como se pode revelar o seu pior inimigo.

Por conseguinte, o nacionalismo na Europa deve ser analisado à luz de factores vários que contribuíram de diferentes formas para que o conceito resvalasse numa interpretação à medida das ambições de cada povo. Esta problematização deve tomar em conta duas fases na história que deram origem a dois tipos de nacionalismo.

Numa primeira fase, antes de 1848, o nacionalismo representava uma força liberalizadora e inclusiva, quebrando com os localismos de regiões, dialectos, costumes

e clãs, e ajudando a criar os poderosos Estados-nações, com mercados e sistemas de administração centralizados. Atacava práticas feudais e tiranias imperiais opressivas e proclamava a soberania e o direito dos povos de determinarem o próprio destino de acordo com os seus desejos (Smith, 1998: 1). O nacionalismo político, democrático e cívico baseado no tipo de nação criada pela Revolução Francesa floresceu na Europa entre 1830-70, principalmente na Alemanha, Itália e Hungria. Os argumentos usados passavam pela capacidade de apenas as nações suficientemente vastas em território e população, capazes de suportar uma economia de mercado capitalista abrangente, poderem reclamar autodeterminação como Estados independentes e soberanos. Gellner (1983: 39-40) sustenta esta posição quando defende que a idade moderna representa a era do nacionalismo. O nacionalismo, fruto da organização social industrial, torna-se indispensável na sociedade industrial porque impõe homogeneização cultural. Ao fazê-lo, contribui para a manutenção de uma espécie inevitável de alta cultura (*high culture*) fomentada por um sistema educativo monolítico. Esta cultura requer a protecção do Estado, uma ordem centralizada capaz de gerir e manter os recursos necessários para a sua existência. Gellner (43) defende que o nacionalismo constitui uma espécie de patriotismo que difunde e se torna dominante somente perante condições sociais propícias que apenas o mundo moderno pode oferecer. Este nacionalismo, com ênfase em ideias institucionais e governamentais, aponta assim para uma perspectiva elitista, vista de cima para baixo (Hobsbawm, 1990: 9-10).

O segundo tipo de nacionalismo prevaleceu na Europa, segundo Hobsbawm (10) entre 1870 e 1914, fase crucial na passagem do nacionalismo democrático e cívico para um nacionalismo baseado na língua e na etnia. Os grupos mais pequenos criavam os seus próprios Estados e reclamavam a separação dos grandes impérios com base em argumentos linguísticos e étnicos. Este tipo de nacionalismo, preocupado com crenças populares, mitos e sentimentos, tornou-se numa perspectiva baseada na comunidade. Este último diferia do nacionalismo iniciado por Mazzini, que defendia o amor pela humanidade, constituindo o princípio da nacionalidade um aspecto indispensável, e da teoria herderiana da importância de cada cultura para a humanidade, apregoada no séc. XVIII. Baseado numa política de medo, aquele nacionalismo levou à criação de Estados etnicamente homogêneos, à exclusão e, em última instância, ao extermínio das minorias, como foi o caso dos judeus.

O desenvolvimento de conceitos como raça, língua e nacionalidade na segunda metade do séc. XIX contribuiu para o florescimento dos nacionalismos etno-linguísticos

(Smith, 1998: 122). Esse período representou a era dourada das ciências naturais – a antropologia, a história natural, a etnografia, a paleontologia, a arqueologia – fomentadas e publicitadas através da criação de novos museus que exibiam artefactos de povos indígenas, explicavam e catalogavam a evolução e o comportamento das espécies (Burrow, 2000: 69). A teoria evolucionista de Darwin era igualmente invocada para defender ou atacar as hierarquias sociais; para atacar a intervenção do Estado ou para a solicitar; para justificar o individualismo extremo ou para o denunciar (Burrow, 93). A teoria darwiniana tinha aplicabilidade em todos os contextos (93-94):

Extreme laissez-faire theorists, statist, nationalists, utilitarians, racialists, anti-humanitarians, and even utopian believers in a future of universal peace and cooperation, found something apparently Darwinian ready to hand. The forms of invocation varied from interjection into a political or after-dinner speech to voluminous accounts of human history in the evolutionist mode and diagnoses of contemporary crisis, in which the stake was national survival, progress, or civilization as the author knew it. Each country produced its treatises and warnings.

Metáforas militares e científicas entraram na retórica nacionalista e nas teorias raciais. O argumento baseado na sobrevivência do mais forte, expressão cunhada por Herbert Spencer, iria resvalar no sentimento de superioridade das nações, conferindo-lhes legitimidade e autoridade para eliminar os mais frágeis. Os judeus tornaram-se o elo mais fraco, tornando-se o anti-semitismo extremamente virulento e vasto.

Para além de o final do séc. XIX constituir uma nova era de protecção económica, de interferência do Estado e de militarismo, também as teorias raciais floresceram por todo o lado nesse mesmo período, sustentadas pela ideia central da eugenia, a ideia de que a ciência fundava um meio para controlar conscientemente a massa da sociedade por uma elite racional, e pelas tensões raciais e de classe projectadas à escala mundial, resultantes do surgimento e crescimento de partidos políticos socialistas.

Os problemas de definição dos conceitos de nação e de nacionalismo surgem de divisões profundas existentes entre paradigmas e versões metodológicas expressas em tradições que seguiram caminhos diferentes no pensamento ocidental europeu no séc. XIX. Falamos, por um lado, da tradição britânica e francesa, e, por outro, da alemã. A

primeira, ainda que com as devidas especificidades nos respectivos países, aplicava uma linguagem determinista com analogias mecânicas, anatômicas e psicológicas na análise da sociedade. O triunfo da ciência com as teorias evolucionistas de Darwin e Lamarck vieram colocar em causa a teoria criacionista e impor a secularização do pensamento. A raça, o meio, as instituições políticas e as tradições exerciam influência na análise de cada época.

A tradição alemã pautava-se por uma concepção romântica de cultura, derivada essencialmente de Herder e de Jakob Grimm (1785-1863). Existia assim um espírito da época (*zeitgeist*), tal como um *volksgeist* (85-6), baseado na tradição hegeliana no pensamento alemão, que defendia que só através do Estado o indivíduo ascendia ao nível moral de racionalidade e de consciencialização mais elevado (130), e na concepção romântica da cultura, em que a língua, os mitos e os costumes providenciavam evidência para o espírito do povo (*volk*) em cada época. As culturas representavam um todo distintivo, mas originais e únicas. A nação fazia parte de uma grande sinfonia; celebrava-se o revivalismo cultural cunhando a especificidade de cada nação.

Esta perspectiva era combinada com uma vertente metafísica da cultura de cada povo, incorporando uma força singular, uma ideia ou um espírito no povo específico e na sua língua, costumes, mitos e poesia (87). Ao contrário da Inglaterra e da França, na Alemanha distinguiram-se as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) das ciências naturais (*Naturwissenschaften*). As últimas estabeleciam leis gerais enquanto as primeiras procuravam o significado de situações humanas únicas (89). A partir de 1880, de uma forma generalizada, a antropologia e as ciências da cultura na Alemanha moldaram-se não pela percepção da fraqueza intelectual do liberalismo individualista, mas pelo interesse e excitação gerados pelo conceito de colonização, centrado inicialmente na criação do império germânico na África Oriental.

Se na Grã-Bretanha se discutia a questão da raça e o talento dos anglo-saxões para a colonização, na Alemanha, na voz de Friedrich Ratzel, a expansão colonial e territorial interessava de um ponto de vista antropológico e cultural (91). No início do séc. XX a asserção herderiana de nacionalismo cultural e a sua integração pacífica na humanidade revelava-se ingénuo, pois cada vez mais as culturas se confrontavam como adversárias na luta pela especificidade de cada cultura. As ideias eugénicas e naturalistas sustentavam um discurso racista e xenófobo, como também Berlin sublinhou na explicação dos nacionalismos inflamados (Jahanbegloo, 2007: 101):

Volksgeist was invented by Herder. For Herder a nation is not a state, but a cultural entity of people who speak the same language, they live on the same soil, and possess the same habits, a communal past, common memories. Herder says nothing about blood, or biological continuity, or any genetic factors. Herder was fundamentally against all racist ideas.

Como Burrow (92) tão bem sintetizou: “Darwin was added, as it were, to Herder”. Além disso, Burrow (136) apresentou-nos um resumo coerente e completo da influência do poder das ideias na proliferação dos nacionalismos exagerados e egoístas:

The fusion of the traditions of Herder and the Volk on the one hand, and Hegel and the state on the other, could be heady and morally equivocal stuff. The state as the highest ethical idea, the embodiment of its citizens’ highest selves, and the nation as a unique and uniquely valuable cultural identity or individuality, made a potentially intoxicating mixture, becoming, in due course, still more so by the application to it of a fashionable Social Darwinist rethoric of struggle, survival and extinction.

Articulando as diferentes áreas do saber de uma forma astuta e perspicaz, ainda que de uma forma bastante sintética, o próprio Berlin (Gardels, 1991: 19) justificou o sentimento de superioridade alemã, que desencadeou a Segunda Guerra Mundial, pelo ostracismo a que a Alemanha foi votada no séc. XVII, atribuindo a culpa a Luís XIV de França pelo início do nacionalismo alemão:

Although I am not allowed to say this to Germans historians, I believe that Louis XIV was principally responsible for the beginnings of German nationalism in the seventeenth century. While the rest of Europe – Italy, England, Spain, the Low Countries, above all France – experienced a magnificent renaissance in art and thought, political and military power, Germany, after the age of Dürer, Grünewald, and Altdörfer, became, with the exception of architecture, a relative backwater. The Germans tended to be looked down upon by the French as provincials, simple, slightly comical, beer-drinking yokels, literate but ungifted. At first, there was naturally much imitation of the French, but later, there was a reaction.

(...) By the 1670s, this pietist-national countermovement was underway; this was the spiritual movement in which Kant, Herder, Hamann, the sages of East Prussia, grew up. This clerical Francophobia, fuelled, no doubt, by anti-Romantism, looks very like a grand form of sour grapes. That is when nationalism self-assertion begins.

O sentimento nacional, que incluía um sentido de comunidade pela partilha da mesma língua, dos mesmos costumes e tradições e que pode remontar, segundo Berlin (1997a: 341), às sociedades feudais e tribais, resvalou em inícios do séc. XX num crescente sentimento de superioridade e hostilidade para com os grupos minoritários que ocupavam o mesmo território (Goodwin, 2007: 264). O desmantelamento dos Impérios Austro- Húngaro e Otomano depois da Primeira Guerra Mundial confirmou a força violenta do nacionalismo e aumentou o desejo de autodeterminação nacional por parte de grupos de identidades minoritárias.

Berlin reflectiu sobre o conceito de nacionalismo na defesa de uma visão pluralista da sociedade. Por várias vezes, Berlin definiu nacionalismo como uma inflamação patológica da consciência nacional, uma reacção à humilhação do orgulho nacional ferido (Polanowska-Sygulska, 2006: 111; Jahanbegloo, 2007: 101). Contudo, em “Nationalism. Past Neglect and Present Power”, Berlin (1997a: 346) distingue a consciência nacional – o sentido de pertença a uma nação – de nacionalismo, que considera uma resposta condescendente relativamente aos valores tradicionais da sociedade e, por conseguinte, representa o resultado de orgulho ferido e de um sentido de humilhação nos seus membros socialmente mais conscientes. Berlin alerta igualmente para a validade desse mesmo entendimento nacional, sustentado numa língua, tradições e costumes comuns. Por um lado, Berlin (Gardels, 1991: 19) aprova este sentimento patriótico, expressão de um nacionalismo não-agressivo, mas, por outro, consciente dos resultados do nacionalismo inflamado, reconhece que a noção de que as culturas precisam de nações que as acolham pode providenciar igualmente a base para perigos como o chauvinismo, o militarismo e a superioridade racial e genética (Avineri & Ryan: 2009: 160).

Fundamentado na teoria etnocultural de nação de Herder, esse sentimento de nacionalidade, de fazer parte de uma nação, constitui, na opinião de Berlin, a concretização do desejo de pertencer a uma comunidade, ou seja, de se sentir em casa (Polanowska-Sygulska, 2006: 111):

There's a desire to belong – Herder described this desire as basic, a deep human need. There is a basic human need to live among one's own, to be able to live among people who understand what you say without explanation, (...) – in short, where you are among your own). (...) I had a Montenegrin friend who said, 'To be solitary means, not to be alone, but to be in a society where nobody understands what you mean.' And you want to be in a society where people know you and what you mean without you having to make it clear in many words. That's what being at home is. Hegel said that 'Freiheit ist bei sich selbst sein' – freedom is to be at home. It seems to me a profound remark. This is not nationalism, but a sense of nationalism, a national consciousness, of being part of a nation. I don't think there is anything wrong with it.

Berlin reflecte aqui, a nosso ver, a sua própria condição de imigrante em Inglaterra. No desejo constante e permanente de pertencer a uma comunidade, Berlin encontrou em Inglaterra aquela que considerou a sua casa. A ligação com os outros é feita através da partilha dos mesmos laços culturais, sociais e da mesma língua.

Os movimentos nacionalistas no séc. XX associaram-se, contudo, ao socialismo, ao comunismo e, frequentemente, ao racismo. O pressuposto de que a nação deveria ser baseada na identidade racial levou a consequências desastrosas, como a limpeza étnica durante o Holocausto, na ex-Jugoslávia, na década de 90 do séc. XX e entre Tutsis e Hutus no Ruanda, em 1994, só para apresentarmos alguns exemplos. Como David Luban (2006: 670) argumentou, o nacionalismo pode ter surgido como uma ideologia de libertação e tolerância, mas no séc. XX surgiu manchada de sangue. O que Mazzini começou, "Il Duce" terminou. Em entrevista a Nathan Gardels (1991: 19), também Berlin alertou para os perigos sempre latentes do nacionalismo e do racismo: "In our modern age, nationalism is not resurgent: it never died. Neither did racism. They are the most powerful movements in the world today, cutting across many social systems." E a sua previsão da contra-reacção de muitas nações oprimidas e feridas no seu orgulho nacional concretizar-se-ia na década de 90, com a Guerra dos Balcãs e com a emancipação nacional da maioria dos países de leste, outrora países satélites do regime comunista soviético (19):

I have also written elsewhere that a wounded Volksgeist, so to speak, is like a bent twig, forced down so severely that when released, it lashes back with fury. Nationalism, at least in the West, is created by wounds inflicted by stress. As for Eastern Europe and the former Soviet Empire, they seem today to be one vast, open wound. After years of oppression and humiliation, there is liable to occur a violent counterreaction, an outburst of national pride, often aggressive self-assertion, by liberated nations and their leaders.

Goodwin (2007: 59-61) inclui o nacionalismo como uma das três doutrinas contemporâneas que surgiram no séc. XX com afinidades aparentes com o liberalismo, mas que o instigaram de muitas formas. Além do nacionalismo que desafiou a ideologia liberal durante todo o séc. XX, nomeadamente na privação da liberdade individual e da liberdade de expressão de muitas minorias étnicas, Goodwin (2007: 199) destaca ainda o feminismo e o libertarianismo. Por um lado, o movimento feminista, desenvolvido principalmente na segunda metade do séc. XX, caracteriza-se sobretudo pelo combate às desigualdades e opressões de género na sociedade. Enquanto ideologia, o feminismo providencia o suporte conceptual que pode ser aplicado em muitos aspectos da sociedade e da cultura. Por outro lado, os libertários, apesar de valorizarem a liberdade individual sobre tudo, advogam a liberdade de expressão, a ausência de qualquer controlo governamental e de qualquer censura e uma política de mercado livre, baseada no espírito smithiano de *laissez-faire*. O Estado representa o principal violador da liberdade, uma vez que restringe a premissa liberal do direito à vida, à liberdade e à propriedade.

Porém, em inícios do séc. XX, o Estado assumiu cada vez mais um papel crucial nas comunidades pois, como já referimos, a cultura política do mercado livre não assegurava a igualdade e liberdade para todos os indivíduos. Neste sentido, o liberalismo seguiu uma vertente mais social, manifesta no apoio à intervenção do Estado com o propósito de garantir o bem comum e assegurar a liberdade individual dos seus membros, posição que Mill já tinha tomado quando advogou a intervenção mínima do Estado de modo a garantir a segurança e liberdade dos indivíduos.

3.3.2. O Liberalismo no séc. XX

L. T. Hobhouse (1864-1929), um dos intelectuais líderes do Novo Liberalismo (Burrow, 2000: 129) e menos radical do que os seguidores do liberalismo clássico, manifestou-se favorável ao crescimento do Estado-Providência. Para Hobhouse (1994: 17), como já referido no cap. 1, as medidas proteccionistas do Estado implementadas no governo de Lloyd George contribuiriam para a realização de valores liberais essenciais como a liberdade individual e a igualdade de oportunidades (15):

The struggle for liberty is also, when pushed through, a struggle for equality. Freedom to choose and follow an occupation, if it is to become fully effective, means equality with others in the opportunities for following such occupation. This is, in fact, one among the various considerations which lead Liberalism to support a national system of education.

Por conseguinte, o liberalismo redefinia o seu percurso na aceitação crescente da extensão do controlo público no domínio industrial, na responsabilidade colectiva em questões relacionadas com a educação e o emprego, na alimentação e alojamento dos trabalhadores fabris e na protecção dos idosos e doentes. Hobhouse (12-13) encontrou assim na supremacia da lei (*Rule of Law*) a justificação para a liberdade individual, ou seja, um indivíduo torna-se livre não sob o controlo de outro indivíduo, mas apenas quando fiscalizado pelos princípios e regras a que todos os membros da sociedade devem obediência, pois como o próprio autor defendeu (11): “the community is the true master of the free man.” Contudo, na base da liberdade individual reside a liberdade de expressão individual sustentada pela máxima liberal (13): “the inner citadel where, anywhere, the individual must rule.”⁶⁶

Hobhouse (1994: 10-23) definiu liberalismo como um movimento de libertação e de abertura de canais para o percurso livre de actividades vitais para o ser humano,

⁶⁶ Isaiah Berlin (2002a: 182) viria a apropriar-se da expressão “inner citadel” em *TCL*, usando-a numa referência à liberdade individual: “It is as if I had performed a strategic retreat into an inner citadel – my reason, my soul, my ‘noumenal’ self – which, do what they may, neither external blind force, nor human malice can touch.

regulado pelas liberdades individual, civil, económica, doméstica, fiscal e internacional, consideradas pelo autor como os elementos fundamentais do liberalismo. Apesar de reconhecer o ainda longo caminho a percorrer, Hobhouse, de uma forma idealista e profundamente esperançosa, acreditava que o liberalismo representava uma força histórica efectiva e, como tal, propagara-se já por quase todo o lado. Contudo, apesar de se manifestar contra as atitudes imperialistas adoptadas por muitos liberais no final do séc. XIX (107) e de defender o princípio da não-intervenção nas colónias, Hobhouse expressa, a nosso ver, uma posição um pouco duvidosa. Na esteira de Mill (1990), que legitimava a intervenção do Estado britânico nas suas colónias até que esses povos bárbaros atingissem um nível de civilização aceitável,⁶⁷ Hobhouse concordava com o princípio da não-intervenção nas sociedades consideradas mais fracas até que os nativos aprendessem a governar a sua própria vida. Contudo, em caso de intervenção, a solução residia no emprego, ainda sob o jugo dos colonizadores, de métodos reconhecidos pelos homens de cor, os bárbaros e/ou os povos mais fracos na manutenção da segurança e protecção contra a expropriação, contra a violência e contra o próprio homem branco (20-21):

Is the Negro or the Kaffir mentally and morally capable of self-government or of taking part in a self-government State? The experience of Cape Colony tends to the affirmative view. American experience of the negro gives, I take it, a more doubtful answer. A specious extension of the white man's rights to the black may be the best way of ruining the black. To destroy tribal custom by introducing conceptions of individual property, the free disposal of land, and the free purchase of gin may be the handiest method for the expropriator. In all relations with weaker peoples we move in an atmosphere vitiated by the insincere use of high-sounding words. If men mean equality, they mean oppression by forms of justice. (...) In such an atmosphere, perhaps, our safest course (...) is to fix our eyes on the elements of the matter, and in any part of the world to

⁶⁷ Para uma melhor clarificação sobre a posição de Mill relativamente a este assunto ver Elisabete Mendes Silva (2010). “*On India* de John Stuart Mill: barbárie versus civilização e a política de não intervenção”. 27-39.

support whatever method succeeds in securing the ‘coloured’ man from personal violence, (...) above all, so far as it may yet be, from the white man himself.

Porém, a posição de Hobhouse (113) torna-se ambígua quando defende um sistema semi-despótico no seio das populações de cor: “(...) and if the elementary rights are to be secured for all it may be that a semi-despotic system like that of some of our Crown colonies is the best that can be devised.”

O liberalismo social de Hobhouse amenizou o individualismo extremo do liberalismo clássico, encontrando eco em teorias comunitárias liberais e pressupostos atomistas de versões neo-liberais mais recentes, como por exemplo o comunitarismo defendido por Charles Taylor. Também Berlin (2002a: 84) mais tarde se mostrou receptivo a esta orientação social do liberalismo, quando, por exemplo, avaliou de um modo positivo o programa de reformas económicas, conhecido como *New Deal*, implementado pelo governo norte-americano entre 1933 e 1936 como resposta aos problemas causados pela depressão económica de 1929. Berlin definiu-o da seguinte forma (82):

(...) and this great liberal enterprise, certainly the most constructive compromise between individual liberty and economic security which our own time has witnessed, corresponds more closely to the political and economic deals of John Stuart Mill in his last, humanitarian-socialist phase than to left-wing thought in Europe in the 1930s.

O liberalismo, enquanto elemento penetrante na estrutura da vida no mundo moderno (Hobhouse, 1994: 22), perderia a sua força durante as duas Guerras Mundiais. Segundo McClelland (1998: 718), em 1900 o liberalismo representava ainda um programa, em vez de um facto assumido. Os liberais partiram sempre do princípio de que o futuro seria deles. No entanto, o liberalismo teria pela frente inimigos fortíssimos no campo político. Movimentos como o comunismo, o fascismo e o nazismo iriam interromper e subverter os ideais liberais de individualidade, de tolerância e de igualdade a favor de métodos totalitários de governação, alinhando assim pelo favorecimento da mobilização das massas e da uniformização da maioria que Mill tanto receou. Além disso, na criação do moderno Estado burocrático como uma máquina

separada da sociedade, o liberalismo concebeu um Estado favorável à tomada de poder pelo militarismo (McClelland, 1998: 719):

Liberalism's theoretical error is easy to see looking back. Liberalism had accepted the formula: industrialisation equals peace, because that meant modernity. They assumed that the world was going their way and that traditional elites would supinely accept their replacement by bourgeois society's own elite. What liberalism always forgot was that liberalism's enemies could learn to play liberalism at liberalism's own game for ends of their own. Industrialisation could just as easily mean war as peace. The industry which liberals (and socialists) thought would mean a necessary bourgeois takeover of the state, could just as easily, in the right political conditions, be made to produce the armaments necessary for the mass slaughter of modern war.

Os horrores das guerras provocados pelos nacionalismos inflamados, usando a expressão de Berlin (Jahanbegloo, 2007: 101), de países como a Alemanha e a Itália, e a restrição da liberdade individual nos regimes comunistas, reacenderam o debate liberal sobre a liberdade, a justiça social e o papel do Estado na sua relação com os indivíduos. As medidas proteccionistas aplicadas na Grã-Bretanha logo a seguir à Segunda Guerra Mundial revelaram-se uma solução provisória, mas eficaz, perante o descalabro económico resultante da guerra. Os postulados da política económica defendida por John Maynard Keynes na sua obra *The General Theory of Employment, Interest and Money*, publicada em 1936, que propunham a intervenção do Estado como forma de garantir o pleno emprego e o florescimento da economia, além dos princípios proteccionistas contidos no Relatório Beveridge de 1942, foram suplantados pela inflação que, nas décadas de 50 e 60, atingiu valores elevados.

Deste modo, F. A. Hayek mostrou-se crítico da intervenção do Estado e das medidas proteccionistas implementadas na Grã-Bretanha logo a seguir à guerra. Hayek, defensor acérrimo do que apelidou de verdadeiro individualismo, seguiu os postulados de liberais clássicos como David Hume e Adam Smith, como o próprio salientou (1980: 4):

The true individualism which I shall try to defend began its modern development with John Locke, and particularly with Bernard Mandeville and David Hume, and achieved full stature for the first time in the work of Josiah Tucker, Adam Ferguson and Adam Smith and in that of their great contemporary, Edmund Burke.

Em *The Road to Serfdom*, publicado em 1944, Hayek (2001) alertou para o abuso de poderes de uma tirania minoritária, patente nos regimes totalitários, e na consequente limitação da liberdade individual. Hayek sustentou a tese de que os totalitarismos se instalaram em muitos países europeus por via legítima, ou seja, o sucesso de movimentos como o nacional-socialismo e o fascismo deveu-se, em parte, à adesão popular que os validaram. Para Hayek (2001: 13), a culpa residu no facto de a civilização europeia se ter desviado das ideias básicas professadas pelo liberalismo, resultando no confronto com os horrores das duas guerras:

That this movement on which we have entered with such high hopes and ambitions should have brought us face to face with the totalitarian horror has come as a profound shock to this generation, which still refuses to connect the two facts. Yet this development merely confirms the warnings of the fathers of the liberal philosophy which still profess. We have progressively abandoned that freedom in economic affairs without which personal and political freedom has never existed in the past. Although we had been warned by some of the greatest political thinkers of the nineteenth century, by de Tocqueville and Lord Acton, that socialism means slavery, we have steadily moved in the direction of socialism. And now that we have seen a new form of slavery arise before our eyes, we have so completely forgotten the warning, that it scarcely occurs to us that the two things may be connected.

Em *The Constitution of Liberty*, obra publicada em 1960, Hayek insistiu que a fixação liberal contemporânea na miragem da justiça social levava a que se ignorasse a forma como a liberdade dependia de um mercado descentralizado baseado na propriedade privada. As funções do Estado deviam ser assim minimizadas ou abandonadas sempre que possível (Haddock, 2006: 246). Segundo Manuel Fontaine

Campos (2004: 42), Hayek, refundador do liberalismo clássico, contribuiu decididamente para que o liberalismo voltasse a adquirir um sentido positivo no final do século XX. Perante as crises económicas da década de 1970, o paradigma keynesiano desintegrou-se e, deste modo, a política intervencionista deu lugar a uma política monetarista, baseada nos postulados da teoria de Milton Friedman e Hayek, seguida nos governos de Margaret Thatcher, como já descrevemos.

Para além do contributo importante de Berlin com *TCL*, apresentado em 1958, que gerou uma discussão profícua em torno dos conceitos de liberdade política assentes numa sociedade liberal, e que seria recorrente nas décadas seguintes, assistiu-se a um revivalismo das ideias liberais na teoria política nos anos 70 do séc. XX.

Pensadores liberais como Robert Nozick (1938-2002), próximos dos liberais clássicos, defenderam a premissa smithiana do Estado como guarda-nocturno (Flikschuh, 2007: 63).⁶⁸ Na teoria de Nozick (2001: ix), exposta em *Anarchy, State and Utopia* (1974), uma defesa confessa de uma perspectiva libertária, o Estado mínimo existe apenas para proteger os direitos lockianos que os homens possuem no estado natural, nomeadamente o direito inviolável à propriedade. No entanto, segundo Gray (1995: 73), esta ideia do Estado mínimo, uma perspectiva minoritária na tradição liberal, pauta-se por uma incoerência radical, uma vez que a teoria de Nozick não contém uma teoria de impostos, ou seja, Nozick (40) não explica como as funções mínimas do Estado devem ser financiadas, propondo antes que as instituições sejam vistas como a estrutura da meta-utopia liberal, a ordem política na qual os indivíduos podem tentar realizar as suas mais diversas visões utópicas. Ainda que defensor do mercado livre, Gray (70-1) fala em governo com limites, como Berlin ou Joseph Raz igualmente advogam, apresentando a seguinte justificação:

Liberal governments cannot be other than limited government, since all strands within the liberal tradition confer upon persons rights or claims in justice which government must acknowledge and respect and which, indeed, may be invoked against government (...). Advocacy of the minimal state is, in any case, not to be found in most liberal writers. Most

⁶⁸ Vide um interessante e esclarecedor ensaio sobre a teoria liberal de Nozick, da autoria de Alexandra Abranches (2004: 104-33).

liberals, and all the great classical liberals, acknowledge that the liberal state may have a range of service functions, going beyond rights-protection and the upholding of justice, and for this reason are not advocates of the minimum state but rather of limited government.

Também John Rawls, com as suas obras *A Theory of Justice* (1971) e *The Law of Peoples* (2006 [1993]), desenvolveu uma concepção liberal da organização social, atribuindo prioridade à liberdade individual governada, contudo, nos limites da lei. Rawls centralizou assim os pressupostos políticos do liberalismo no desenvolvimento de uma teoria de justiça social. Para Rawls (1971: 11) a justiça social significava equidade, como descreveu na apresentação da ideia principal da sua teoria da justiça:

My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau and Kant. In order to do this we are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particular form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements; they specify the kinds of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established. This way of regarding the principles of justice I shall call justice as fairness.

Rawls fundamentou a teoria da justiça nos dois princípios de justiça. O primeiro dita que todos devem usufruir das liberdades de igual modo (60): “each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others.” O segundo destaca a necessidade de igualdade de oportunidades num sentido equitativo. As desigualdades económicas e sociais são justas se apenas resultarem em benefícios para todos, especialmente para os mais desfavorecidos socialmente.

Crítico do utilitarismo, Rawls perspectiva a sociedade como um vasto e complexo sistema de cooperação para benefício mútuo (Lovett, 2011: 29). João Cardoso Rosas (2004: 102), numa análise esclarecedora da teoria de Rawls, resume o principal propósito da teoria de Rawls: “o objectivo de Rawls é o de estender o acordo moral às questões básicas de justiça, incluindo a igualdade equitativa de oportunidades e a maximização das expectativas dos mais desfavorecidos.” Cardoso Rosas (99) destaca o regime do capitalismo com Estado-Providência como o modelo mais aproximado ao defendido por Rawls. Com efeito, em *The Law of Peoples*, Rawls (2006: 649) tenta demonstrar como a lei dos povos pode ser desenvolvida a partir das ideias liberais de justiça semelhantes, mas mais gerais, à ideia de justiça como equidade. Se em *Theory of Justice* Rawls indicou como através da justiça como equidade, associada à ideia de contrato social, a lei dos povos pode ser desenvolvida para o propósito limitado de lidar com várias questões relacionadas com a guerra justa, em *The Law of Peoples* Rawls pretende demonstrar que essa lei cobre uma extensão maior e inclui uma descrição da função dos direitos humanos. Seguindo a premissa kantiana de que o nosso primeiro dever político é deixar o estado de natureza e submetemo-nos juntamente com outros à ordem de uma lei justa e razoável, Rawls (2006: 663) considera o respeito pelos direitos humanos primordial numa sociedade política de povos justa, representando uma condição necessária para a legitimidade de um regime e da decência da sua ordem jurídica (660). Sendo aplicados, os direitos humanos são suficientes para excluirmos uma intervenção forçada e justificada de outros povos, por exemplo através de sanções económicas ou por força militar, e impõem ainda um limite ao pluralismo entre os povos. Contudo, Rawls não desenvolve esta ideia. Ainda que considerada universal, aplicada quer em sociedades liberais e não-liberais (sociedades hierárquicas, por exemplo), a doutrina construtivista liberal deixa de fora os regimes ditatoriais e tirânicos porque não respeitam os princípios da paz, nem honram os direitos humanos básicos nem os seus sistemas de leis se mostram legítimos aos olhos dos próprios povos (664).

Para Rawls, os princípios de justiça fundadores da estrutura básica da sociedade não se adequam a todos os indivíduos, universidades e igrejas, ou a estruturas básicas de todas as sociedades. Em vez disso, esses princípios são contruídos de uma forma razoável em que os partidos racionais adoptam princípios de justiça para cada tipo de sujeito que surja. Portanto, a concepção construtivista liberal de justiça defendida por Rawls começa do particular para o geral, ou seja, aplica os princípios de justiça numa

estrutura básica de uma sociedade fechada e delimitada. Esses princípios são transmitidos de geração em geração, sofrendo necessárias adaptações (651):

A constructivist liberal doctrine is universal in its reach once it is extended to give principles for all politically relevant subjects, including a law of peoples for the most comprehensive subject, the political society of Peoples. Its authority rests on the principles and conceptions of practical reason, but always on these as suitably adjusted to apply to different subjects as they arise in sequence.

Para Rawls, as ideias liberais de justiça contêm três elementos principais. Primeiro, uma lista de certos direitos básicos, com destaque para as liberdades e oportunidades; segundo, uma alta prioridade atribuída a estas liberdades fundamentais, especialmente a reclamação do bem comum e de valores perfeccionistas que o autor não especifica; por último, medidas que asseguram que todos os cidadãos tenham os mesmos meios para alcançar e usar as suas liberdades de uma forma efectiva. A teoria de Rawls, justiça como equidade, abarca todos estes elementos, acrescentando o facto de apresentar características igualitárias que se revelam mais fortes. O valor justo de liberdades políticas, a igualdade de oportunidades e o princípio da diferença, isto é, o reconhecimento público do princípio da reciprocidade, constituem características que as ideias liberais comuns não contêm.

Em suma, o objectivo de Rawls visa a conciliação dos valores da vida individual com o compromisso da justiça e da igualdade, assente na universalidade da doutrina do contrato social (Scheffer, 2010: 7). Esta característica comum do pensamento liberal igualitário não é exclusiva de Rawls. Por exemplo, autores como Ronald Dworkin e Michael Walzer defendem igualmente o liberalismo igualitário.

Se a contribuição de Rawls para a teoria liberal consistiu no desenvolvimento da teoria de justiça, Joseph Raz propôs-se em 1986, na obra *The Morality of Freedom* apresentar uma teoria da liberdade política. O liberalismo defendido por Raz, ao contrário de Rawls, assenta numa dimensão perfeccionista (Vieira, 2004: 210, 212): “o ideal ético da autonomia pessoal pode ser melhor defendido e promovido por medidas políticas de carácter perfeccionista”. Raz justifica a autonomia do indivíduo conferindo valor ao contexto social e cultural que enforma essa mesma autonomia individual (Gray, 1995: 90-1):

Raz's liberalism, unlike Rawls's, is a perfectionist view, in that it expresses a specific conception of the human good and does not aim to be neutral among such conceptions. (...) Further, unlike Rawl's, Raz's liberalism is not a species of individualism; it does not claim that only persons, or states of persons, have ultimate or intrinsic value. On the contrary, Raz affirms that social and cultural forms have value in themselves – and that, insofar as the choices and activities of autonomous subjects are worthwhile, they partake of the value of these social forms. In a world without art, science, friendship or love, in a society without a rich and deep public culture, autonomous choice will be impoverished or nearly worthless, if indeed it is really a possibility.

Segundo Raz (1986: 417), o princípio da autonomia representa um princípio perfeccionista e o valor da vida autónoma só se torna importante e legítimo se for aplicado na prossecução de projectos e relações válidas e aceitáveis. O princípio da autonomia necessita do governo para criar oportunidades moralmente aceitáveis e para eliminar opções repulsivas. A função do governo passa assim pela promoção da autonomia dos seus cidadãos e Raz (417) atribui-lhe legitimidade para, quando necessário, recorrer à coerção como forma de garantir a autonomia e evitar que o princípio do dolo (*harm principle*) se materialize:

(...) a government whose responsibility is to promote the autonomy of its citizens is entitled to redistribute resources, to provide public goods and to engage in the provision of other services on a compulsory basis, provided its laws merely reflect and make concrete autonomy-based duties of its citizens. Coercion is used to ensure compliance with the law.

Seguindo, em grande parte, os princípios da teoria do pluralismo de valores defendida por Berlin que analisaremos em seguida em maior pormenor, Raz (345) alega que as nossas escolhas determinam as condições do nosso bem-estar. De modo a garantir o princípio da autonomia, o indivíduo deve ter à sua disposição uma pluralidade de opções de vida adequadas. Além disso, o indivíduo deve ser independente na sua escolha, sem manipulação e coerção (371-3), ainda que a possibilidade de essa coerção

existir contrarie este princípio. Os indivíduos autónomos representam portanto aqueles que modelam a vida e determinam o seu curso, sendo criadores do seu próprio mundo moral. Contudo, esse princípio parece ser contrariado quando Raz afirma que uma personalidade autónoma só se pode desenvolver num contexto de contrangimentos biológicos e sociais que firmam algumas das necessidades humanas (154-5).

Resumindo, preocupações com a liberdade, ou com todos os tipos de liberdade, e com a tolerância no que diz respeito aos direitos humanos, continuam a alimentar discussões recorrentes no quadro da corrente política liberal actual. Apesar das especificidades que apresentam, as diversas variantes do liberalismo regem-se sobretudo por dois pilares que têm sustentado o paradigma liberal ao longo de três séculos. Por um lado, a defesa dos princípios liberais, nomeadamente a liberdade e a tolerância, aplicados universalmente na procura de um modo ideal de vida. Por outro lado, o reconhecimento da necessidade da coexistência pacífica de modos de vida distintos, sejam liberais ou não liberais. Estas duas orientações constituem aquilo que Gray (2000: 2) descreveu como as duas faces do liberalismo. Isaiah Berlin representa um exemplo da segunda:

The philosophies of John Locke and Immanuel Kant exemplify the liberal project of a universal regime, while those of Thomas Hobbes and David Hume express the liberalism of peaceful coexistence. In more recent times, John Rawls and F. A. Hayek have defended the first liberal philosophy, while Isaiah Berlin and Michael Oakeshott are exemplars of the second.

Porém, alertamos para que estes pressupostos da teoria liberal não devam ser interpretados de uma forma tão linear, uma vez que, apesar da aceitação, ou reconhecimento, de diferentes modos de vida cujos valores podem colidir entre si, os liberais validam, antes de mais, a supremacia de valores liberais, eticamente legítimos e aceitáveis para uma vida minimamente decente. Berlin, a nosso ver, segue, de facto, a segunda orientação, uma vez que acreditava na coexistência de várias culturas, com os mais variados credos políticos e/ou religiosos. Contudo, questionamos o adjectivo usado por Gray para classificar essa coexistência. A coexistência ideal seria baseada numa relação pacífica, sem conflitos. Porém, o pluralismo de valores que Berlin advoga rege-se pela premissa de que os valores humanos são frequentemente incompatíveis e

incomensuráveis. Diferentes culturas produzirão diferentes moralidades e valores, concebendo diferentes concepções do bem e do mal. Daí o conflito permanente entre os distintos modos de vida, pautados pela diversidade e pelo conflito. Berlin (1992b: 9) afirmou numa entrevista concedida a Bryan Magee que abandonaria as suas objecções à uniformidade e à monotonia se soubesse que isso representaria garantia de paz, mas tal torna-se muito improvável de acontecer, senão impossível:

If I believed that one world would be persistent, I would withdraw my objections to uniformity, to dullness, to monotony and so on, for the sake of peace. Yes. I don't believe for a moment that this will happen or could happen.

Porém, supondo que tal desejo se concretizasse, a ameaça das guerras civis pairaria sempre, porque as pessoas não conseguiriam tolerar a ideia de uniformidade mundial e impessoalidade de uma entidade que iria necessariamente criar um mundo monótono e vazio. Além disso, não suportariam o abandono do desejo de viver entre os seus, de falar uma língua que não o Esperanto, de ter memórias partilhadas.

Apesar de não atribuir universalidade aos valores humanos, porque incomensuráveis, mutáveis e sujeitos ao arbítrio humano, Berlin acredita na existência de uma sociedade minimamente decente que passa pelo estabelecimento de valores liberais que regem as nossas vidas dentro, pelo menos, do paradigma liberal. Berlin não especificou quais os valores que se devem sobrepor a outros. Essa escolha dependerá do contexto e do próprio indivíduo que poderá ser influenciado por razões racionais ou não racionais. Além disso, Berlin, apesar de se mostrar ideologicamente coerente ao longo de toda a sua vida nos múltiplos textos que escreveu e entrevistas que concedeu, deixa transparecer, por vezes, uma certa ambiguidade nalgumas afirmações, nomeadamente no que diz respeito aos princípios centrais do liberalismo ou à própria universalidade desses mesmos princípios, como tentaremos comprovar já a seguir.

3.4. O liberalismo de Berlin

Berlin manifesta-se nitidamente contra uma versão perfeccionista do liberalismo e encontrou a base para a negação do perfeccionismo liberal quando cita recorrentemente um dos postulados kantianos e que se tornou numa das suas mais célebres declarações (Polanowska-Sygulska, 2006: 135; Berlin, 2002: 92, 238): “out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made”. Para Berlin, a liberdade perfeita, a existir num mundo perfeito, não é compatível com a igualdade perfeita, como justificou em “My Intellectual Path” (2002a: 22) utilizando uma metáfora que citava repetidas vezes: “If man is free to do anything he chooses, then the strong will crush the weak, the wolves will eat the sheep and this puts an end to equality.” O mundo perfeito não pode assim ser alcançado, nem sequer é concebível (2002a: 23):

All the justifications of broken eggs for the sake of the ultimate omelette, all the brutalities, sacrifices, brain-washing, all those revolutions, everything that has made this country perhaps the most appalling of any since the days of old, at any rate in the West – all this is for nothing, for the perfect universe is not merely unattainable but inconceivable, and everything done to bring it about is founded on an enormous intellectual fallacy.

O liberalismo de Berlin distancia-se portanto do liberalismo perfeccionista defendido por Raz, na medida em que recusa a premissa da autonomia como base do liberalismo. Para Berlin, a vida humana é diversa e está sujeita à multiplicidade da escolha. Tanto Berlin como Raz reconhecem a diversidade irreduzível de bens incomensuráveis. Os valores da vida humana são, grande parte das vezes, conflituosos e incompatíveis, impossibilitando a realização desses valores de uma forma harmoniosa. No entanto, Berlin (2002a: 214-5), ao contrário de Raz, reconhece a existência do bem e do mal, cuja escolha assenta não em determinismos sociais mas em valores morais, religiosos, intelectuais, económicos e estéticos que estão relacionados com a nossa concepção do homem e com as exigências básicas da sua natureza. A necessidade de

escolher entre asserções absolutas representa uma característica à qual o ser humano não consegue fugir, como sustentou em *TCL* (2002a, 214):

If, as I believe the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition.

O liberalismo de Berlin, fundamentado pela tese do pluralismo de valores, representa, para Gray (1996: 145), uma das teorias mais bem sustentadas dos nossos tempos, divergindo radicalmente de perspectivas liberais que dominaram a filosofia política no período pós-Segunda Guerra mundial porque, segundo Gray (145): “All the dominant liberalisms of our time (...) have a conception of rational choice at their heart which Berlin’s value pluralism subverts.” O carácter conflituoso do liberalismo defendido por Berlin, o reconhecimento dessa diversidade de bens irredutivelmente em competição, confere uma perspectiva trágica à vida, característica mais assertiva e distintiva do liberalismo de Berlin (Gray, 1996: 1-2):

Berlin’s is a stoical and tragic liberalism of unavoidable conflict and irreparable loss among inherently rivalrous values. Because it does not share the hopes (or illusions) of the dominant liberalisms, of our own day and in the past, about the compatibility of basic liberties and equalities, or subscribe to the Whiggish philosophies of history with which these liberalisms are associated and upon which they depend, Berlin’s political thought offers the liberal intellectual tradition a new lease on life.

Apesar de se assumir um liberal e as suas crenças se pautarem por ideais liberais, Berlin toma uma posição bastante crítica em relação ao liberalismo, reduzindo-o, por vezes, ao mesmo nível de outros movimentos políticos. No nosso entendimento, parece-nos existir o desejo de formulação de uma nova teoria, revigorante e inovadora, que cortasse com todas as outras doutrinas que tentaram apresentar soluções para os problemas do mundo, como é o caso de movimentos como o socialismo, o conservadorismo, ou mesmo o liberalismo, que partilhavam a crença de que os

problemas políticos e sociais que o mundo enfrentava podiam ser resolvidos através da aplicação de verdades absolutas, como explicou em “Political Ideas in the 20th Century” (2002: 66):

Conservatives, liberals, radicals, socialists differed in their interpretation of historical change. (...) They differed about the facts, they differed about ends and means, they seemed to themselves to disagree on almost nothing. But what they had in common (...) was the belief that their age was ridden with social and political problems which could be solved only by the conscious application of truths upon which all men endowed with adequate mental powers could agree. (...) This set of common assumptions – they are part of what the word ‘Enlightenment’ means – were, of course, deeply rationalistic.

Berlin critica ainda a crença no valor supremo da moralidade racional que sempre guiou os preceitos do liberalismo europeu (2002: 62):

European liberalism wears the appearance of a single coherent movement, little altered during almost three centuries, founded upon relatively simple intellectual foundations, laid by Locke or Grotius or even Spinoza; stretching back to Erasmus and Montaigne, the Italian Renaissance, Seneca and the Greeks. In this movement there is in principle a rational answer to every question. (...) And these solutions, because they are rational, cannot clash with one another, and will ultimately form a harmonious system in which the truth will prevail, and freedom, happiness and unlimited opportunity for untrammelled self-development will be open to all.

Esta visão clássica do liberalismo representa para Berlin (2002a: 68) uma utopia, tal como as teorias que advogavam a perfeição humana e a compatibilidade de valores como a liberdade e a igualdade. Apesar das diferenças evidentes entre o liberalismo e o marxismo, ambos se guiavam por doutrinas centrais comuns: a perfeição humana, a possibilidade de criar uma sociedade harmoniosa através de leis naturais e a crença na possibilidade de alcançar os valores da liberdade e da igualdade em simultâneo.

Segundo Berlin (62), no séc. XIX, a consciencialização do poder e da importância da história no desenvolvimento das sociedades e do indivíduo modificou a estrutura rígida e simplista da teoria clássica concebida no séc. XVIII. O progresso humano era visto como algo condicionado por influências físicas, por factores socioeconómicos e culturais. No entanto, o programa político dos liberais continuava a reger-se pela crença da universalidade de valores.

Ao proceder à análise do percurso que as ideias políticas tiveram ao longo de três séculos, Berlin (75-76) pretendeu realçar uma ideia central: a suposição da existência de certas questões cruciais, para as quais as respostas se revestiam de extrema importância, marcou o percurso dos diversos movimentos políticos regidos por controvérsias sobre a verdade ou sobre o valor das ideias, e sobre o propósito da educação. Essas questões, de base ético-filosófica, prendiam-se, por exemplo, com a validade dos vários meios providenciados por disciplinas famosas – como a metafísica, a ética, a teologia e as ciências naturais e do homem na obtenção de uma determinada verdade ou conhecimento; com o propósito do universo, ou com a própria existência de Deus. Ainda que alguns cépticos, como é o caso de Montaigne ou de Hume, destacassem a importância e a necessidade destas questões filosóficas, duvidavam sobretudo da possibilidade de alcançar verdades absolutas e finais. Porém, no séc. XX, como já referimos, as práticas totalitárias de teorias como o comunismo, o fascismo e o nacional-socialismo removeram a possibilidade da existência de tais questões, uma vez que a ignorância mantinha assegurada a estabilidade do sistema. Assim, o progresso humano era cerceado pela uniformidade intelectual subjacente às ideologias totalitárias, como Berlin tão bem apontou (2002a: 77):

(...) the training of individuals incapable of being troubled by questions which, when raised and discussed, endanger the stability of the system; the building and elaboration of a strong framework of institutions, ‘myths’, habits of life and thought intended to preserve it from sudden shocks or slow decay.

O séc. XX assistiu, portanto, à transformação de movimentos sociais e políticos em entidades monolíticas, impondo uma disciplina total aos seus seguidores e reclamando autoridade absoluta unicamente em nome do pretense conhecimento científico da natureza das coisas e do homem (Berlin: 1992a: 240).⁶⁹ Por conseguinte, o método científico, quando aplicado de uma forma autoritária, representava uma ameaça à liberdade individual e aos governos democráticos. Já Mill (1997c: 87), um racionalista que desejava acreditar no método científico, estava consciente do perigo que o autoritarismo desse mesmo método poderia causar na liberdade individual:

Human nature is not a machine to be built after a model, and set to do exactly the work prescribed for it, but a tree, which requires to grow and develop itself on all sides, according to the tendency of the inward forces which make it a living thing.

A posição de Berlin, relativamente à aplicação do racionalismo, merece alguma discussão da nossa parte, uma vez que parece existir alguma ambiguidade e inconsistência nas suas palavras. Berlin expressa, muitas vezes, oposição ao racionalismo uma vez que a sua aplicação não previa a incompatibilidade de valores, como está patente na crítica aos movimentos herdeiros do Iluminismo, nomeadamente o liberalismo e o socialismo, como já exemplificámos. O partido do progresso, liberal ou socialista, apelava a métodos racionais, especialmente aqueles aplicados nas ciências naturais que verificavam a verdade de um princípio, ou a eficácia de uma política. Tanto no séc. XVIII como no séc. XIX, estes campeões da razão (Berlin, 1992a: 255) rejeitavam a crença na tradição, no instinto, e em fontes transcendentais de autoridade como forma de justificar a irracionalidade, a ignorância, a estupidez e a opressão. Além disso, crítico do utilitarismo de Bentham, Berlin reconhece a ineficácia de métodos puramente científicos no cumprimento de todos os objectivos, desejos e esperanças comuns ao ser humano, como argumentou em “The Bent Twig” (1992a: 257): “Quantitative computation cannot but ignore the specific wishes and hopes and fears and goals of individual human beings.”

⁶⁹ “The Bent Twig. On the Rise of Nationalism”, *CTH*. 238-261.

Defende igualmente a autodeterminação do indivíduo que se rebela contra todo o processo de ser reduzido a desígnios utilitaristas (Berlin, 1992a: 257): “They demand recognition of their dignity as human beings. They do not wish to be reduced to human material, to being counters in a game played by others (...)”. O indivíduo que procura liberdade de acção e toma decisões sobre a sua própria vida torna-se resistente à diluição pessoal e à assimilação uniformizadora dos seres humanos nos mesmos objectivos. Neste contexto, Berlin (1992a: 258-9; Jahanbegloo, 2007: 70) parece prezar os benefícios do racionalismo quando salienta o triunfo do racionalismo científico, o grande movimento do séc. XVIII libertador da superstição e da ignorância, do egoísmo e da ganância dos reis, padres e oligarquias. Ainda que acuse os iluministas de dogmatismo e simplicidade nas suas visões, mantém alguma empatia com eles no sentido em que lutaram contra o fanatismo, a crueldade e tantos outros males que arruinaram as vidas das pessoas, ou atentaram contra a liberdade de cada uma. Reconhece, no entanto, falácias ou análises superficiais no pensamento iluminista, também motivo de crítica pelos contra-iluministas que evidenciaram, em grande parte, as implicações políticas desastrosas e inadequadas dos conceitos centrais da idade da razão (Jahanbegloo, 2007: 70-71):

If you believe in liberal principles and rational analysis, as I do, then you must take account of what the objections are, and where the cracks in your structures are, where your side went wrong: hostile criticism, even bigoted opposition, can reveal truth. (...). I do not share, or even greatly admire, the views of these enemies of enlightenment, but I have learnt a good deal from them; some of the central concepts of the age of reason, and, above all, some of their political implications, are exposed as inadequate, and, at times, disastrous.

Neste sentido, Berlin (1992a: 259) considera que a total liberdade que o racionalismo proporcionou ao indivíduo pode tornar-se destrutiva para o próprio indivíduo e para o seu próximo, havendo a necessidade de impor limites:

It is a cry for room in which men can seek to realise their natures, quirks and all, to live lives free from dictation or coercion from teachers, masters, bullies and persuaders of various kinds. No doubt to do entirely

as one likes could destroy not only one's neighbours but oneself. Freedom is only one value among others, and cannot be realised without rules or limits. But in the hour of revolt this is inevitably forgotten.

Como já referido no capítulo anterior, por um lado, Berlin (1997a: 3) reconhece algum mérito nos princípios do Iluminismo e nos ideais defendidos por Voltaire ou Condorcet, que acreditavam que o desenvolvimento das artes e das ciências constituíam armas eficazes no combate contra a ignorância, a superstição, fanatismo, opressão e barbárie, que limitavam o esforço humano na procura da verdade e da orientação racional. No entanto, por outro, Berlin critica a crença na universalidade dos valores humanos. Para os iluministas franceses, a natureza humana mantinha-se praticamente igual em todos os tempos e em todos os lugares e os homens guiavam-se por um conjunto de princípios inalteráveis e aplicáveis a todos, como explicou em “Counter-Enlightenment” (1997a: 3-4):

One set of universal and unalterable principles governed the world for theists, deists and atheists, for optimists and pessimists, puritans, primitives and believers in progress and the richest fruits of science and culture; these laws governed inanimate and animate nature, facts and events, means and ends, private life and public, all societies, epochs and civilisations; it was solely by departing from them that men fell into crime, vice, misery; (...); that these laws were real, and could be known, whether with certainty, or only probability, remained the central dogma of the entire Enlightenment.

Berlin (6) está do lado dos contra-iluministas, como Vico ou Hamann, na sua defesa da diversidade cultural e na negação de uma doutrina baseada na lei natural de verdades intemporais. Segundo Berlin, Vico considerava as interpretações utilitaristas da actividade humana ilusórias. Para Vico (Berlin, 1997a: 4-5; 2000c: 86-87), as vidas e actividades individuais e colectivas constituíam expressões das tentativas de sobreviver, de satisfazer os desejos e de compreender o passado do qual emergimos. Os mitos e a poesia, eliminados pelos iluministas, não representavam declarações falsas sobre a realidade, mas antes, incorporavam uma visão do mundo autêntico que permitia interpretar o passado de uma cultura. Também Hamann criticou as regras dogmáticas iluministas reclamando validade universal. Segundo Berlin (1997a: 10-11), Hamann

acreditava, tal como Vico, nas especificidades de uma cultura e na importância da tradição e da memória para manter essa mesma cultura viva. Além disso, Hamann opunha-se a uma análise racional e científica usada para distorcer a realidade (Berlin, 1997a: 9):

Hamann is first in the line of thinkers who accuse rationalism and scientism of using analysis to distort reality: he is followed by Herder, Jacobi, Möser, who were influenced by Shaftesbury, Young, and Burke's anti-intellectualist diatribes, and they, in their turn, were echoed by romantic writers in many lands.

Apesar de tudo, Berlin assume-se um racionalista liberal (Jahanbegloo, 2007: 70; Polanowska-Sygulska, 2006: 104) e defende a aplicação de medidas utilitaristas como forma de manter um dos valores que mais tinha em consideração – a liberdade – como declarou em “Political Ideas in the 20th Century” (2002a: 92): “We must submit to authority not because it is infallible, but only for strictly and openly utilitarian reasons, as a necessary expedient.” As leis, apesar de restritivas, são indispensáveis, uma vez que criam a estrutura necessária para que a liberdade possa ser aumentada (Polanowska-Sygulska, 2006: 144):

My position is that of Bentham: laws are indispensable but they don't increase freedom as such. A law tells you that you musn't do something. Of course it increases the amount of freedom you have, but the law itself is not a form of freedom. It's a form of possibility. It increases the framework in which there will be increased freedom.

Já aqui mencionámos o facto de Berlin não se considerar um utilitarista, mas essa tendência manifestou-se em situações como o *New Deal* ou aquando da criação do Estado de Israel. Justificando a importância que Berlin atribui à razão perante a necessidade da escolha, George Crowder (2004: 150) realçou a ideia de que: “Decisive rational choice among incommensurables does seem possible in at least some concrete cases.” Neste sentido, enquanto liberal, Berlin toma partido por uma sociedade liberal, mas mantém-se intolerante relativamente a outras sociedades que coloquem em perigo a estabilidade da sociedade liberal. Berlin concorda em impor um limite à tolerância

liberal, o que pode contradizer o próprio conceito de tolerância e do próprio pluralismo de valores que advoga. Berlin defende a tolerância, mas só até a um certo ponto. Uma vez ameaçada a sociedade liberal, os indivíduos têm legitimidade moral para combater militarmente, por exemplo, essas ameaças (Polanowska-Sygulska, 2006: 93):

Where should the limits of tolerance in a liberal society be drawn? I can only answer that they should stretch as far as to render the liberal society secure: one is entitled (morally) to fight against, or, in extreme situations, suppress, views and activities which seriously endanger the stability of a liberal society: i.e. the limits are those of necessary self-defence. Anti-liberal movements can be tolerated if they are not a serious menace to the society: when they are, a liberal society can morally resist or suppress Fascist, Communist, theocratic, intolerantly traditionalistic movements.

Enquanto liberal, Berlin tolera outras civilizações que seguem valores incompatíveis com os valores da sua sociedade liberal. A tolerância das culturas hostis aos valores defendidos por uma sociedade liberal deve-se ao facto de ser um liberal e não um pluralista. No entanto, no que nos parece uma perspectiva mais radical e contraditória da teoria do pluralismo de valores por parte de Berlin, os valores liberais devem sobrepor-se a todos os outros em caso de ameaça física ou mesmo espiritual, justificando assim a possibilidade de entrar em guerra (Polanowska-Sygulska, 2006: 85):

You must remember that not all values conflict, only some. If my society is threatened by another, physically threatened, or perhaps in extreme cases spiritually threatened – as Islam threatened, let us say, Christianity or paganism – then I am entitled to defend my culture against the hostile one, which nevertheless I am allowed to understand, and don't regard simply as an irrational force. (...) I belong to a liberal society, I preach toleration; but only to a degree. A liberal society can allow Communist or Fascist parties, religious fanaticism, fundamentalism, all kinds of other illiberal doctrines to exist provided – and only provided – they do not grow powerful enough to threaten the basis of a liberal State.

Berlin mais não faz do que tomar uma posição, mas ao tecer tais afirmações está a proceder a uma escolha puramente racional por acreditar em valores como a igualdade, a liberdade e a tolerância na construção de uma sociedade decente baseada nesses mesmos princípios liberais, considerados superiores perante outros valores supostamente contrários aos ideais liberais. Berlin não negou, porém, que a igualdade se revelava incompatível com outros valores, por exemplo com a liberdade. Igualdade e liberdade podem ser combinadas, ao contrário das suas formas extremas. Por um lado, a existência de liberdade máxima pressupõe a destruição dos mais fracos e, por outro, a igualdade absoluta inibe a existência de liberdade total, uma vez que os mais poderosos devem ser coagidos para que não devorem os mais desprotegidos. Berlin fala no perigo do despotismo do igualitarismo em que a igualdade suprema implica a supressão de todas as liberdades (Jahanbegloo, 2002: 146): “Total liberty can be dreadful, total equality can be equally dreadful.”

Berlin mantém esta ideia quando questionado sobre o mesmo assunto, deixando transparecer, uma vez mais, um posicionamento utilitarista quando defende o desejo de se conseguir alcançar a maior medida de igualdade possível compatível com outros valores (Polanowska-Sygulska, 2006: 121):

I am for the greatest measure of equality compatible with other values.
Total equality is both impossible and would produce extreme coercion.
Equality for wolves would mean the death of sheep.

A liberdade representa não apenas mais um valor de entre tantos, mas um valor crucial sem o qual as pessoas não podem viver (Polanowska-Sygulska, 2006: 202). Sem liberdade nenhum outro valor pode ser escolhido. Ou seja, sem a liberdade de escolha não existe a possibilidade de alcançar outros valores também importantes para o indivíduo. Berlin reclama igualmente universalidade para a liberdade negativa, no sentido em que os que se encontram numa situação dependente ou coerciva têm várias soluções disponíveis, várias portas que podem escolher abrir, nem que seja apenas a escolha entre trabalhar e parar de trabalhar ou de viver e de morrer (Polanowska-Sygulska: 191-2):

Negative liberty is a universal quality in the sense that even the worker has the negative liberty either of working or stopping working, either of

living or dying; even that's negative liberty. Not everything can be taken away. But the entrepreneur has a lot of positive liberty and this makes the worker lose his negative liberty. The negative liberty of workers is very limited in an industrial society.

O pluralismo surge no seguimento da liberdade de opinião, da liberdade de convicção. O pluralismo de valores advogado por Berlin destaca a universalidade de pelo menos alguns valores no sentido de contribuírem para a formação de uma sociedade decente sustentada numa moral universal mínima (Polanowska-Sygułska, 2006: 85). Berlin acredita em valores objectivos (1992a: 11)⁷⁰ e, de uma certa forma, em regras moralmente universais, ainda que não as possa considerar como absolutas, como sustentou (Jahanbegloo, 2007: 108-9):

I believe in moral rules which a great many people, in a great many countries, for a long time have lived by. This acceptance makes it possible to live together. But if you say absolute rules, then I have to ask you "What makes them so?", and "Founded on what?" That returns to the a priori again. If you mean by universal an intuitive certainty of these rules, I think I do feel a kind of intuitive certainty, but if you tell me that somebody else has a quite different outlook, set of intuitions, I can, unless they are unintelligible, with an effort, grasp how someone might come to have such values although I may have to protect myself from such a culture if it endangers my own. I believe that in fact human beings, and their outlooks, are much more similar than Herder believed, and that cultures resemble each other far more than e.g. Spengler or even Toynbee asserted. But still they do differ, and may be irreconcilable. But I am quite clear that I do not have the faculty which detects absolute moral rules.

A comunicação entre as diferentes culturas torna-se assim possível pelo facto de os valores humanos não representarem um número infinito. Esses valores pertencem a

⁷⁰ "The Pursuit of the Ideal." *CTH*. 1-19.

um horizonte comum, os valores da humanidade, objectivos e, frequentemente, incompatíveis, entre os quais existe a necessidade, por vezes dolorosa, de escolher.

3.4.1. A teoria do pluralismo de valores

O pluralismo de valores constitui a ideia principal que sustenta a teoria mais inovadora e mais influente de Berlin. O próprio autor mostrou-se surpreendido quando críticos como John Gray (1996: 3) lhe atribuíram originalidade e influência no feito alcançado. O pluralismo de valores representa a marca permanente que Berlin deixou no pensamento liberal, como reconheceu (Polanowska-Sygulska: 2006: 124):

I cannot believe I am the first person to have said that some ultimate values are incompatible. Maybe I am; but it's rather like the first man who said – two plus two equals four. If John Gray thinks so, he may be right. He is very learned. He knows what he is talking about. And if he is right, it is an original contribution. But I am the person to claim it. It seems so obvious to me.

Influenciado por Vico e Marx, que defendiam a mutabilidade da natureza humana que difere de cultura para cultura ou mesmo dentro de culturas, Berlin acredita que a variedade está subjacente à existência humana. Berlin nega uma natureza humana fixa, inalterável, como confirmou (Polanowska-Sygulska, 2006: 40): “(...) human beings differ, their values differ, their understanding of the world differs.” Berlin considera a teoria da pluralidade de culturas de Vico como a raiz do pluralismo cultural, cujo principal inimigo consistia nas teorias monistas defendidas nos sécs. XVII e XVIII e que se orientavam por dogmas absolutos e irrefutáveis (Jahanbegloo, 2007: 80):

The seventeenth and eighteenth century are monistic centuries. But simply because Vico was interested in progression of cultures and distinguished one culture from another, not positivistically but teleologically, because of that he laid the foundations of stress on differences and not on similarities; and that is the root of pluralism.

A originalidade do pensamento de Vico contribuiu para a centralidade da discussão do conflito entre o monismo e o pluralismo, como descreveu em “Vico and the Enlightenment” (1997a: 129):

After Vico, the conflict of monism and pluralism, timeless values and historicism, was bound sooner or later to become a central issue. If Vico had done no more than raise it, indirectly yet at its profoundest level, in his seminal chapter on ‘The discovery of the True Homer’, this alone should have been sufficient to reveal the power and originality of his thought.

Como já referimos, o pluralismo de valores pauta-se pela inevitabilidade da escolha. Os valores podem colidir, daí a incompatibilidade entre culturas, ou grupos na mesma cultura, ou até entre dois indivíduos. Cada escolha implica perda, pois o homem não pode obter tudo o que deseja, pelo menos a um nível conceptual. Pode-se, contudo, chegar a um equilíbrio, estabelecendo prioridades que, embora não absolutas e finais, evitarão o conflito e a tragédia das escolhas intoleráveis. Este equilíbrio precário constitui, segundo Berlin (1992a: 17-18), o primeiro requisito para se poder alcançar e manter uma sociedade decente. O pluralismo consiste assim na compreensão de modos de vida e valores diferentes do nosso. Podemos não os aceitar, mas a crença no ser humano, na sua decência e virtuosismo, levam Berlin a compreendê-los e a respeitá-los (Polanowska-Sygulska, 2006: 214):

Because once you allow the possibility of equally valid systems of belief which are different from yours, which you hate, but you don't want to suppress, which you allow to be ways of life, you can understand why people live like that. You really can understand what their values are.

Defensor da análise empírica, Berlin não aceita uma crença em valores universais pré-estabelecidos. No entanto, acredita em valores quase-universais, em valores partilhados por muita gente em todo o mundo, valores que distinguem o bem do mal, valores de justiça e de verdade, que podem ser alcançados através de uma observação empírica que representa um modo de compreender o que ele apelida de

natureza humana. Valores que, como iremos destacar no cap. 4, guiaram igualmente Berlin na aceitação e no respeito pelo outro, e com os quais também norteou a sua vida. Por conseguinte, é esta capacidade de comunicar com os outros, baseada na compreensão e solidariedade humana, mesmo rejeitando essas mesmas culturas, que constitui o pluralismo de valores defendido por Berlin e, a nosso ver, determina o seu universalismo moral. Conseguindo realizar esse princípio, chega-se então ao liberalismo (Polanowska-Sygulska, 2006: 214):

Within that, differences can occur – that’s what pluralism is – of a kind which makes it possible to communicate with people in these other cultures, even if you reject them. Given that, you are a liberal. You must allow freedom of belief, freedom of culture, freedom of constellation of values.

Os valores objectivos constituem igualmente padrões, constelações de valores que existem ou existiram como formas colectivas de vida. Estas categorias de valores básicas que moldam a experiência humana não podem ser interpretadas sem as inserirmos em contextos culturais e em tradições, questão que iremos analisar no ponto seguinte.

3.4.2. A relação do pluralismo de valores com o liberalismo

O pluralismo de valores torna-se central no pensamento de Berlin, emergindo da sua crítica do monismo moral (Crowder, 2004: 147). Enquanto os monistas tornam possível a justificação de sistemas políticos autoritários, as implicações do pluralismo são largamente liberais. A sua justificação prende-se, sobretudo, com o valor da escolha e com a inevitabilidade da imperfeição política e social. Segundo Burtonwood (2006: 18), que segue a teoria do liberalismo trágico e conflituoso de Gray, Berlin é um pluralista que reconhece que, entre os sistemas políticos, o liberalismo se apresenta como o melhor em evitar a crueldade e o medo da crueldade. Ignatieff (2000: 24) explica na biografia de Berlin que a experiência de assistir ao sofrimento na infância

permaneceu viva durante toda a sua vida. Daí, por exemplo, o seu desejo de ver estabelecido um acordo justo e pacífico entre Israel e a Palestina.

Com efeito, Berlin manifestou-se sempre contra o monismo, pois reconhecia que a certeza que acompanha as soluções únicas e finais exige normalmente grandes sacrifícios e resulta em violência e terror. Ainda que o pluralismo de Berlin pareça ser limitado na sua abrangência, uma vez que rejeita as sociedades que não proporcionem um nível de decência humana mínima aos seus membros, a crença nos direitos humanos universais, ou quase-universais, que devem ser respeitados de modo a criar sociedades decentes, levou Berlin a combinar o seu pluralismo com o liberalismo.

Para Berlin (Jahanbegloo, 2007: 73), o facto de o indivíduo acreditar que existe mais do que uma resposta válida para um problema representa uma grande descoberta e deixa o caminho aberto para o liberalismo e para a tolerância. Esta representa, para Berlin, uma ponte entre o pluralismo e o liberalismo. O pluralismo requer um mínimo de tolerância e Berlin não nega a possibilidade de ligação entre liberalismo e pluralismo, ainda que essa ligação não tenha fundamentos lógicos (Jahanbegloo, 2007: 44): “I believe in both liberalism and pluralism, but they are not logically connected.” Todavia, o contrário já se verifica: o pluralismo reivindica uma relação directa com o liberalismo (44):

Pluralism entails that, since it is possible that no final answers can be given to moral and political questions, or indeed any questions about value, and more than that, that some answers that people give, and are entitled to give, are not compatible with each other, room must be made for a life in which some values may turn out to be incompatible, so that if destructive conflict is to be avoided compromises have to be effected, and a minimum degree of toleration, however reluctant, becomes indispensable.

Do liberalismo não se pode chegar ao pluralismo, pois pode existir um liberalismo despótico que enuncia uma verdade apenas, ou seja, o que o liberal diz é verdadeiro e tudo o resto é falso. Para Berlin, pode-se ser um liberal sem se ser pluralista e sustenta a sua posição apresentando o seguinte exemplo (Polanowska-Sygulska, 2006: 213):

You are an objective monist, you know twice two is four, you know that tomorrow is Monday and you know that democracy is good and tyranny is bad. But you are tolerant. It's a perfectly possible situation. Absolutist liberals all knew certain values were eternal, objective, true for all men. But they did not believe in coercion. They would rather that people were mistaken than that they should go to jail. That's a case of non-pluralistic liberalism.

Apesar de não acreditar que os liberais sejam monistas, em teoria pode-se imaginar um liberalismo monista que simplesmente patenteie uma única solução, uma única verdade. Berlin apresenta dois exemplos que carecem de explicações mais consistentes (Polanowska-Sygulska, 2006: 214): “This might be so for John Stuart Mill, for instance, or Friedrich Hayek.”

Como já realçámos, Berlin tece comentários sobre Mill que parecem contradizer-se no que diz respeito à natureza monista ou pluralista do liberalismo milliano. Por um lado, num tom laudatório, Berlin (2002a: 233, 235) atribui plausibilidade à teoria de Mill por este reconhecer que o conhecimento humano nunca estava completo, era falível, não existindo por isso uma única verdade, universal e visível. Não havendo verdades absolutas, havia apenas diferentes caminhos de lá chegar. Por outro, embora esta percepção analítica por parte de Berlin seja a mais comum, o autor tece comentários como o seguinte (2002a: 43):

Mill does seem to have convinced himself that there exists such a thing as attainable, communicable, collective truth in the field of value judgements; but that the conditions for its discovery do not exist save in a society which provides a sufficient degree of individual liberty (...).

Berlin critica a tese objectivista de Mill, assente em pressupostos empíricos, com especial realce para a liberdade individual como condição necessária para alcançar o objectivo final. No entanto, estas declarações parecem contradizer a opinião de Berlin sobre Mill.

Não cremos que Mill fosse um monista, à semelhança de, por exemplo, Hobbes, mas Berlin não clarifica qual é essa verdade colectiva, uma vez que, para Mill (1997c: 78), tal verdade representa um reflexo da reconciliação e combinação dos opostos, mas

igualmente sujeita a imperfeições e conflitos provocados pela diversidade de opiniões. Por isso, Mill (235) não acreditava em verdades simples e completas.

Hayek, cuja teoria propunha o mercado livre como a panaceia para tudo, mereceu igualmente reservas por parte de Berlin que o acusou de ser um liberal *laissez-faire* fanático, o que produzia uma perversão terrível da liberdade negativa e conduzia à eliminação completa do Estado social (Polanowska-Sygulska, 2006: 156):

Hayek's conception of freedom is simply economic. I have some sympathy for it, but it's too rigid and it leads to a society of people competing against each other. What I dislike in Hayek is that he's a kind of fanatical laissez-faire liberal, and that produces terrible perversion of what I call negative liberty. It has something to be said for it from the point of view of democracy, but it leads to complete abolition of the Welfare State.

Depois de apresentarmos algumas inconsistências em certas teorias de Berlin, não surpreenderá que a sua explicação que liga o pluralismo ao liberalismo padeça também de alguma fragilidade. Por isso, diferentes leituras podem surgir em relação a este tópico. Se, por exemplo, Gray (1996: 150-6) discorda completamente de Berlin na aproximação do pluralismo ao liberalismo, Crowder (2004: 147) afirma que a explicação de Berlin não é de todo convincente, não obstante as implicações políticas do pluralismo serem largamente liberais. De facto, na leitura das suas análises presentes em cartas e em entrevistas, Berlin, na tentativa de elucidar o entrevistador sobre este tema, torna-se, por vezes evasivo e pouco consistente no seu esclarecimento.⁷¹

Gray (1996: 152) considera que tanto o liberalismo como o pluralismo podem conviver separadamente. Ou seja, ao contrário de Berlin, para Gray o argumento de que as sociedades não-liberais e autoritárias negam a verdade do pluralismo de valores falha. Gray faz a distinção entre o monismo universal, manifesto em sociedades iliberais marxistas, utilitaristas ou positivistas que impossibilitam a escolha e impõem o único e verdadeiro caminho contra o qual não se pode ripostar, e sociedades não-liberais autoritárias particularistas que apenas desejam preservar e proteger o respectivo modo

⁷¹ Ver cap. 2. 112- 117.

de vida, mas, para além do seu contexto, não se preocupam com nenhuma outra. Isto é, fora da sua comunidade não impõem restrições no comportamento das pessoas. Gray apresenta exemplos de regimes autoritários como a doutrina judia ortodoxa, os Hindus e os shintoístas que, na pretensão de preservar o respectivo modo de vida, não fazem nenhuma das exigências universais que o pluralismo de valores subverte. Para Gray (1953), os regimes autoritários não-liberais não estão comprometidos em declarar a autoridade única e universal dos modos de vida que protegem, nem sequer se propõem negar os valores de outros modos de vida. Neste sentido, porque as culturas particularistas evitam raciocínios universais, estão bem posicionadas para apreender e aceitar o pluralismo de valores e a sua característica mais premente, a validação de formas de vida radicalmente diferentes. Manter que apenas os modos de vida liberais são válidos, porque mais preciosos que os modos de vida iliberais, significa atribuir à liberdade de escolha um valor preeminente que se mostra implausível e sem defesa. Além disso, se os valores são incomensuráveis, então não pode haver nunca boas razões para justificar a imposição de uma ordem específica desses valores a alguém. Um regime não-liberal particularista pode apenas justificar racionalmente a imposição de uma determinada ordem para garantir a sobrevivência imperativa dessa sociedade. O que Gray pretende defender, em oposição a Berlin, é que estas sociedades subvertem reivindicações universais e, além disso, não se pode defender o liberalismo através da verdade do pluralismo. Ser pluralista não significa que se deva necessariamente aceitar o liberalismo.

Berlin, em resposta aos problemas levantados por Gray, não nega o facto de existirem sociedades iliberais, como os judeus ortodoxos ou a comunidade Hindu, que não se interessam por outras sociedades nem interferem com elas. Existem seitas religiosas que dentro da sua comunidade não permitem escolhas livres, mas não interferem nessas escolhas quando os indivíduos se encontram fora dos limites dessas comunidades (Polanowska-Sygułska, 2006: 216):

Marxism is universalistic, Christianity's universalistic, whereas there are sects or limited religion, which say: within our particular world, we don't allow choice of a certain kind, but what you do outside is none of our business.

Uma vez que estas sociedades não reclamam pretensões universais, então o pluralismo não subverte essas mesmas exigências. Berlin, no que consideramos uma adequação da teoria de Gray em favor do seu pluralismo de valores, descreve o ponto de vista de Gray da seguinte maneira (Polanowska-Sygułska, 2006: 217):

His point is this: if you ever make universal claims for certain values, you have knocked out the possibility of choice between these values and others; but if you don't make that universalistic claim, and you say: 'We Shintoists live that way; how you live doesn't matter, live as you like, we will not interfere – we don't forbid you to be non-Shinto', that's pluralism.

Para Berlin, por um lado, ser pluralista implica fazer escolhas e permitir que outras escolhas possam ser feitas noutras culturas, e, por outro, aceitar modos de vida distintos significa ser liberal. A tolerância constitui a palavra-chave na mediação deste relacionamento. Como Berlin (84) referiu, pode-se ser um pluralista e não tolerar outras culturas, mesmo que (214) afirme que o pluralismo iliberal não existe. Contudo, o pluralismo consiste no reconhecimento e na compreensão de outras sociedades, por mais que as detestemos e nos oponhamos a elas. Ser pluralista significa que as minhas escolhas e da minha civilização não se revelam necessariamente universais. O facto de se ser liberal é que permite essa compreensão, uma vez que a tolerância representa um dos corolários do liberalismo. Daí a ligação lógica que Berlin afirma existir entre pluralismo e liberalismo.

3.4.3. Dois tipos de liberdade: a liberdade negativa e a liberdade positiva

A tese dos dois conceitos de liberdade revestiu-se igualmente de extrema importância para o pensamento político de Berlin, consubstanciada no pluralismo de valores e no seu liberalismo. Apesar de o conceito de liberdade positiva e negativa não ter sido suficientemente explorado, a ideia revelou-se fértil no contexto da história das

ideias e da filosofia política.⁷² O ensaio *TCL*, ainda que apresentado em 1958, continua a gerar discussão nos seguidores do novo pensamento ético que Berlin iniciou. Nesse ensaio, Berlin liga a liberdade negativa ao pluralismo, a ideia de que existem muitos objectivos humanos que colidem irremediavelmente, e relaciona a liberdade positiva com o monismo, a perspectiva de que existe apenas um valor supremo que resolve os conflitos entre os outros valores (2002: 215-6). Apesar da validade destes dois tipos de liberdade, Berlin realça os percursos históricos divergentes que cada conceito seguiu, acabando por entrar em confronto directo.

Quando questionado por Beata Polanowska-Sygulska (2006: 132-3) sobre a fonte intelectual para a redacção de *TCL*, Berlin respondeu que foi buscar inspiração a três grandes pensadores, Constant, Herzen e Mill:

Bentham not at all, nor Hobbes, not in the least, though I do quote them. There are three thinkers, I think, who have had a definite effect on me. One was Benjamin Constant. First, his famous essay on the difference of the conception of liberty of the Ancients, compared with that of the Moderns. (...). Then Alexander Herzen influenced me. And finally John Stuart Mill. In the twentieth century, nobody.

Para Constant, a liberdade, tal como concebida pelos atenienses, significava que não havia restrições no uso da palavra liberdade. Todos podiam acusar um indivíduo perante a assembleia e todos tinham o direito de invadir a privacidade individual se assim o desejassem. Contrariamente, a concepção moderna de liberdade confere o direito a um certo grau de privacidade (Jahanbegloo, 2007: 42):

I am with Constant. Constant said that there are two kinds of liberty. He didn't deny the value of liberty as conceived in ancient Athens. For the Athenians liberty meant that anybody could bring charges against anybody else before the Assembly; anybody could look through the window into anybody's room. (...) But the modern conception of liberty

⁷² Afirmações proferidas por Myles Burnyat no Seminário de pensamento político dedicado a Isaiah Berlin: *Isaiah Berlin. A Centennial Seminar on Political Thought* no *All Souls College* que se realizou no dia 3 de Junho de 2009.

allows you a right to a certain measure of privacy. (...) Modern liberty confers this right.

Tal como Constant, Berlin defendeu dois tipos de liberdade – a liberdade negativa e a liberdade positiva. A principal preocupação de Berlin (2002a: 42) passa pelo esclarecimento de que a liberdade positiva e a liberdade negativa, independentemente de partilharem as mesmas bases, constituem fins que podem colidir de uma forma irreconciliável. Quando isso acontece, questões de escolha e preferência surgem inevitavelmente.

À semelhança de Hobbes e de Constant, liberdade para Berlin (48) significa ausência de constrangimentos: “The fundamental sense of freedom is freedom from chains, from imprisonment, from enslavement by others”. Liberdade significa oportunidade para agir, a possibilidade de mover-se, de ter disponíveis várias portas, várias escolhas possíveis e não a própria acção (35). Conseguir alcançar a liberdade passa pela remoção dos vários obstáculos que impedem a realização, não apenas da liberdade pessoal, como também de todas as liberdades. A liberdade, no seu sentido político, possui limites coincidentes com a ausência de domínio e tirania. No entanto, a liberdade não constitui o único valor que deve determinar o comportamento humano. Referir-nos à liberdade como um único fim torna-se demasiado geral. Para Berlin (48), esta questão revelava-se mais complexa e mais angustiante. Isto porque uma liberdade pode anular outra, uma liberdade pode falhar na criação de condições para que outras liberdades sejam possíveis de se concretizarem (42). De uma forma muito simples e directa, Berlin descreve a palavra liberdade, alertando para as diferentes definições que pode tomar, dependendo das circunstâncias históricas, dos autores e dos seus objectivos (Polanowska-Sygułska, 2006: 192):

The word liberty means what it means. Well, all words are ambiguous to some extent. One musn't say that all words are clear. Of course not. All words are used in different senses and all words are general. Words aren't names. There isn't a single thing which the word liberty means. But the way in which people use the word liberty is too wide, it includes too many things which one wouldn't normally mean by liberty. Not everything good is liberty; it doesn't include everything that people want. Liberty has been widely interpreted.

Berlin (Polanowska-Sygulska, 2006: 42) interessa-se sobretudo pela liberdade política e não pela liberdade em geral, razão pela qual escreveu *TCL*. O autor (2002a: 168) analisou a discussão em torno de uma pergunta central na política do seu tempo: a questão da obediência e da coerção, cuja diversidade de respostas se mostrava diversa e contraditória. Além disso, a ênfase do ensaio *TCL* reside na forma como a ideia de liberdade tem sido experimentada e abusada dentro e para além da tradição liberal na teoria política (Haddock, 2004: 247). Chocado com o mau uso da palavra liberdade nos regimes totalitários, que se autoproclamavam pátrias da verdadeira liberdade, Berlin (2002a: 147) sentiu que tinha uma palavra a dizer sobre o que considerou uma caricatura cruel do mundo.

Berlin justifica a distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa porque ambas fazem parte do pensamento ocidental, apesar de se mostrarem oposta entre si. Uma vez que representam respostas a diferentes questões, existe a tendência para as confundir. Berlin (Polanowska-Sygulska, 2006: 151) alega igualmente a validade e a importância das duas liberdades numa sociedade liberal, estando ambas, contudo, sujeitas a perversões. A perversão de cada conceito da liberdade provocou consequências graves, mas a liberdade positiva sofreu distorções muito mais desastrosas e perigosas do que a liberdade negativa, como explicou (155):

(...) there are two senses of ‘freedom’. Both are valid. They overlap to some extent, but they’re not the same. Each has its perversions. Negative freedom has its perversion, which has been far less dangerous to human beings than the perversions of positive freedom. I don’t deal with negative freedom because what I wanted to write about is perversion of positive freedom.

Berlin (Jahanbegloo, 2007: 147) não nega, porém, que a liberdade negativa está envolvida na resposta à seguinte questão: qual é a área na qual o sujeito é ou deve ser deixado livre para o que bem entender, sem a interferência de outras pessoas? Estas constituem os obstáculos externos que ameaçam a realização da liberdade negativa. A coerção e opressão são também exercidas por outros seres humanos que, directa ou indirectamente, anulam os desejos de um indivíduo. Liberdade negativa significa assim ausência de qualquer constrangimento (170): “By being free in this sense I mean not being interfered by others. The wider the area of non-interference the wider is my

freedom.” Liberdade no sentido negativo significa liberdade de (*from*), ausência de interferência para além da fronteira mutável, mas sempre reconhecível (174). A liberdade negativa assenta na hipótese de escolha entre duas ou mais alternativas.

No entanto, nem todas as liberdades são igualmente livres. A extensão da liberdade dependerá das muitas possibilidades disponíveis, do número de portas abertas e até que ponto essas portas se abrem ou fecham pela mão de actos humanos deliberados. Dependerá ainda da percepção de que valor coloca nas diferentes possibilidades, e do sentimento geral da sociedade na qual vive. Berlin (177) alega que não se pode chegar a uma conclusão precisa e incontestável, uma vez que existem muitos graus de liberdade, incomensuráveis e, como tal, não podem ser medidos numa única escala de magnitude. Além disso, algumas liberdades são sacrificadas para garantir outras. A liberdade de alguns depende do constrangimento de outros, como salienta (171): “freedom for the pike is death for the minnows”.

Para ilustrar esta conclusão, Berlin (171-2) compara – a nosso ver de uma forma inconsistente e pouca desenvolvida – a liberdade de um *don* de Oxford à de um agricultor egípcio. O agricultor egípcio precisa de roupas ou de medicamentos mesmo antes da liberdade individual, mas não pode nem deve abdicar de um mínimo de liberdade comum a todos os seres humanos, que o aproxima dos professores, dos artistas ou dos milionários. Por isso, Berlin defende o papel importante que o Estado desempenha no desenvolvimento da liberdade dos seres humanos. Ao proporcionar uma educação e saúde adequadas aos indivíduos, cria uma plataforma sustentável para todos os seres humanos que, através do conhecimento, aprenderão o verdadeiro valor da liberdade. Como o próprio autor afirmou (190): “Knowledge liberates not by offering us more possibilities amongst which we can make our choices, but by preserving us from the frustration of attempting the impossible.” Acrescentaríamos, porém, que o conceito e o valor da liberdade de que tanto o *don* de Oxford como o agricultor egípcio usufruem revelam-se manifestamente opostos, uma vez que o contexto social e político em que se inserem determina a própria noção de liberdade e o seu emprego por cada uma das partes.

A liberdade no sentido negativo preocupa-se principalmente com a área de controlo e não com a sua fonte (Jahanbegloo, 2007: 40): “How far does government

interfere with me?”. Ao contrário, a liberdade positiva preocupa-se com a resposta às seguintes perguntas (40): “Who governs me? Do others govern me or do I govern myself? If others, by what right, what authority?” A noção positiva de liberdade⁷³ deriva assim do desejo do indivíduo querer ser dono de si próprio, tomando decisões com base em propósitos racionais (Berlin, 2002a: 178):

I wish, above all, to be conscious of myself as a thinking, willing, active being, bearing responsibility for my choices and able to explain them by reference to my own ideas and purposes. I feel free to the degree that I believe this to be true, and enslaved to the degree that I am made to realise that it is not.

Contudo, Berlin (190-200) critica o argumento racionalista de liberdade, que dita que todos os fins dos seres racionais devem caber num padrão único universal e harmonioso e que parte do pressuposto de que quando os homens se tiverem tornado racionais, obedecerão às leis racionais das suas próprias naturezas que são uma e a mesma para todos. Os pressupostos racionais ditam que apenas os fins racionais podem constituir os verdadeiros objectos da natureza humana real e livre. Berlin (2002a: 200) realça que os pressupostos prévios desta psicologia filosófica racionalista revelam-se incompatíveis com o empirismo ou com qualquer doutrina fundada no conhecimento resultante da experiência daquilo que o homem é e procura.

Para Berlin, existem igualmente factores internos, não-racionais, como obsessões e medos, que podem constituir elementos inibidores da liberdade positiva. A liberdade negativa pode ser apenas cerceada por obstáculos externos, por pessoas que impedem o indivíduo de fazer certas coisas que gostaria de fazer. Por exemplo, a lavagem ao cérebro, ainda que levada a cabo pela acção de outras pessoas, constitui, antes de mais, um obstáculo interno uma vez que o indivíduo é manipulado de tal forma que perde o desejo de fazer o que pretendia. Desta forma, interfere com a liberdade

⁷³ A ideia kantiana do indivíduo se tornar o seu próprio dono influenciou Berlin no conceito de liberdade positiva, como o autor reconheceu (Polanowska-Sygulska, 2006: 134): “I’ll tell you another philosopher who influenced me. That is Immanuel Kant – the idea of being your own master, of not being influenced by outside factors. Positive liberty is Kant, absolutely. In a good sense, of course.”

positiva uma vez que interfere com a capacidade de escolha e não com o número de portas que se abrem (Polanowska-Sygulska, 2006: 150):

My only point is that the effect of being brainwashed isn't so much that it closes doors through which you might enter, but it closes your capacity for determining yourself to go through any doors. What it interferes with is your personality.

A liberdade negativa não protege o indivíduo desta possibilidade de restrição da liberdade positiva, nem mesmo vivendo numa sociedade liberal, como Berlin justificou (Polanowska-Sygulska, 2006: 151):

A liberal society is not a society of negative liberty. Positive liberty has to occur in all societies. My positive liberty is just as important, that's what you haven't understood. (...) The idea of the self-control, the idea of determining oneself and not being pushed about by others, the idea of initiating my own action, the idea that I do what I do for my own motives, that I'm not ordered about (...). – that is positive liberty. The perversion comes when I begin talking about two selves: one self manipulates the other, and so on. Positive liberty is a perfectly genuine concept. The demand that you be your own master or mistress is perfectly genuine. Interference with my positive liberty is just as terrible as interference with my negative liberty. If I am hypnotised, it isn't that doors are closed to me, it is that my capacity to enter through any door is weakened. I am no longer a person, no longer a self. I'm no longer choosing.

Berlin (2002a: 214) tentou demonstrar que a noção de liberdade positiva reside no centro da pretensão para a orientação nacional ou social que encoraja os movimentos públicos mais poderosos e moralmente legítimos do seu tempo. Todavia, para Berlin, não existe uma única fórmula, uma única verdade para os diversos propósitos do homem. Os objectivos do ser humano são muitos e nem todos compatíveis. Sendo assim, a possibilidade de conflito, de tragédia, não pode ser totalmente eliminada da vida humana. Para Berlin, todas as interpretações da palavra liberdade devem incluir um mínimo daquilo a que chamou liberdade negativa. Por conseguinte, deve existir uma

área na qual o ser humano não se sinta frustrado. Nenhuma sociedade suprime todas as liberdades dos seus membros. No entanto, a exigência extrema da liberdade, ao contrário do que advogavam Constant e Mill, torna-se incompatível com o alcance de outros valores como a justiça, a igualdade e a fraternidade. Por isso, a teoria do pluralismo de valores revela-se o ideal mais humano e verdadeiro (Berlin, 2002a: 216):

Pluralism, with the measure of ‘negative liberty’ that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great disciplined, authoritarian structures the ideal of ‘positive’ self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind. It is truer, because it does, at least, recognise the fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another.

O igual respeito atribuído a valores como a justiça, a igualdade, a solidariedade e a empatia para com outras sociedades, revela-se tão básico quanto o desejo de liberdade. A nosso ver, esta constitui igualmente uma premissa do pensamento político de Berlin e enforma os princípios éticos pelos quais norteou a sua vida. Ainda que admita (1992a: 38) que todo o ser humano procure o reconhecimento dos seus numa comunidade, num Estado ou numa nação, pela necessidade que sente em fazer parte de uma cultura, de partilhar as mesmas tradições e a mesma língua, Berlin acredita que a comunicação entre as diferentes culturas é possível, uma vez que existem características comuns a uni-las. Berlin acredita em princípios éticos universais que guiam essas culturas de forma a manter uma sociedade minimamente decente. Mais importante que isso, Berlin (Jahanbegloo, 2007: 39) acredita no ser humano e nos valores inerentes ao ser humano – liberdade, justiça, honestidade, amor, procura da felicidade – que não definem um indivíduo como membro de uma ou outra nacionalidade ou religião, mas simplesmente como ser humano. Ainda que estes valores possam ser incompatíveis e incomensuráveis, representam contudo pré-condições empíricas para uma vida humana plena reconhecida por todas as culturas.

Crítico do cosmopolitismo enquanto projecto político plausível, uma vez que desprovia o ser humano de raízes culturais e nacionais, Berlin encontrou no seu pluralismo cultural a justificação para a defesa de uma ética cosmopolita que resultava de uma compreensão e empatia de outras culturas distantes e diferentes da dele. Além disso, a sua identidade, notoriamente definida por três culturas distintas – judia, russa e

inglesa – contribuiu determinantemente para que manifestasse preocupações humanas sustentadas numa percepção ética cosmopolita. Por conseguinte, analisaremos no capítulo seguinte de que forma os preceitos da ética cosmopolita se evidenciaram na vida e obra de Berlin.

CAPÍTULO QUATRO: OS PRECEITOS DA ÉTICA COSMOPOLITA EM ISAIAH BERLIN

4.1. O projecto do cosmopolitismo: premissas e concepções

A palavra cosmopolitismo surge definida no *New Dictionary of the History of Ideas (NDHI)* (2006: 487) como um modo de vida que incorpora aspectos de todas ou muitas partes do mundo e como uma ideologia baseada na premissa de que todo o ser humano partilha, ou deveria partilhar, igual estatuto como um ‘cidadão do mundo’. Este sentido de pertença ao mundo, sem fronteiras ou restrições nacionais, raciais ou étnicas constitui uma ideia comum às muitas definições sobre cosmopolitismo que continuam a surgir, marcadas por condicionalismos históricos, sociais e económicos.

Vivemos hoje num mundo globalizado com consequentes pressões ao nível das relações internacionais, economia e diplomacia mundiais. Também o indivíduo, além de ser cidadão de um Estado e de ter obrigações para com esse mesmo Estado, enfrenta o desafio de se imaginar e sentir pertença do mundo, pois nos dias de hoje todos nós somos sensibilizados para desempenhar um papel importante no mundo, no sentido de contribuir determinadamente para a resolução dos problemas de ordem mundial, para a manutenção da paz, para a distribuição global e equitativa de bens e recursos, para a assistência humanitária e para a protecção dos direitos e dignidade humanos. O que se pede ao cidadão do mundo é que faça parte de um projecto solidário a uma escala mundial, numa perspectiva tolerante e compreensiva dos seus concidadãos (Wallerstein, 1996); Nussbaum (2005); Appiah (2006). Ainda que solidários com esta ideia de fraternidade a uma escala mundial, não podemos elidir a especificidade cultural que define cada nação e une os seus membros.

De facto, nesta pluralidade cultural, cada indivíduo associa-se a um grupo, a uma comunidade com a qual se identifica. Esta perspectiva é defendida por Berlin (1992a: 38) em “The Decline of Utopian Ideas in the West”:

Men congregate in groups because they are conscious of what unites them – bonds of common descent, language, soil, collective experience; these bonds are unique, impalpable and ultimate. Cultural frontiers are natural to men, spring from the interplay of their inner essence and environment and historical experience. Our culture is our own; cultures are incommensurable (...).

Neste sentido, se considerarmos que nos identificamos apenas com uma cultura, a criação de uma identidade global torna-se mais complicada de alcançar. Além disso, o sentimento forte e exclusivo a uma comunidade pode acarretar distanciamento e divergência em relação a outros grupos. Segundo Amartya Sen (2006: 17), a identidade pode dividir e matar:

The illusion of unique identity is much more divisive than the universe of plural and diverse classifications that characterize the world in which we actually live.

Não poderemos, todavia, proceder a uma análise do conceito de cosmopolitismo na actualidade sem referirmos três grandes acontecimentos que marcaram a política, a economia e as relações humanas a um nível mundial. Falamos do imperialismo europeu, com especial destaque para o imperialismo britânico, das guerras mundiais do século XX e do fenómeno da globalização, que passamos a caracterizar sumariamente.

Baseado no paradigma social e cultural europeu, realçando a diferença entre os nativos e os ocidentais, o imperialismo representava, para os colonizadores, um movimento educativo, servindo os propósitos de modernizar, desenvolver, instruir e civilizar (Said, 1994: 269-270). Todavia, não podemos resumir o imperialismo apenas a um movimento cívico e educativo. No coração da cultura europeia, durante o período de expansão colonial, permanecia um eurocentrismo sólido e inflexível. O eurocentrismo conquistou territórios e povos subordinando-os a uma suposta cultura superior. Existia o ‘nós’, sinónimo de primazia política e superioridade cultural, e o ‘Outro’ ou ‘eles’, sinónimo de diferença e de inferioridade identitária. Aliás, a identidade do colonizado era suprimida por uma cultura europeia cristã branca que promovia a superioridade da raça branca. Sustentadas em conceitos como raça, eugenia e darwinismo social, as nações europeias deviam ser capazes de conseguir colónias em África para exhibir a nação em toda a sua glória e esplendor.

Gellner (1983: 42-3) reclama existir uma ligação entre nacionalismo e imperialismo e os processos de colonização e descolonização. A emergência de uma sociedade industrial na Europa ocidental teve como consequência a conquista virtual de todo o mundo pelas potências europeias. Essa conquista não patenteou o resultado de uma orientação militar, mas sim o fruto da superioridade económica e tecnológica das nações europeias orientadas sobretudo para o comércio e indústria. A difusão do poder

tecnológico e económico veio alterar o equilíbrio do poder e entre 1905 e 1960 os países europeus detentores de colónias perderam ou abandonaram voluntariamente o seu império. Este representava especificamente uma componente crucial do nacionalismo britânico, projectado pelo governo em símbolos e imagens do império. Imbuídos de um sentido de missão, os britânicos viam a expansão do império como uma extensão dos objectivos nacionais e morais da cultura pública britânica (Black, 2003: 197; 212).

Segundo Said (1994: 120), a superioridade europeia firmava-se numa noção de continente eleito por Deus:

(...) Europe's overwhelming expansion of power and wealth, with its political strength and resilience and sophistication, with its belief in somehow being the elected continent of God.

Thomas R. Metcalf em *Ideologies of the Raj* (1997: 5) sublinha igualmente estas construções de diferença criadas pelos europeus, pautadas por noções secularizadas do moderno e do civilizado:

(...) the taxonomies of natural history, by constructing secularized notions of the 'modern' and the 'civilized', inevitably emphasized at once the difference, and the inferiority of non-European societies. No longer occupying broadly 'sacralized' roles of symbolic inversion, as monsters and devils, distant lands either marked out, as in America and the Pacific (...), societies forever in decline. However described, such societies, though comprehended within a universalistic framework, and no longer stigmatized for their religious beliefs, still, so Europeans insisted, were excluded by their cultural backwardness from the 'progressive' world order defined by a newly 'modern' Europe.

O imperialismo europeu abriu as portas para o cosmopolitismo, ou seja, a frequente movimentação de pessoas e bens para as colónias e para as metrópoles permitiu a formação de novas estruturas de sensibilidade (*structure of feeling*), usando a expressão de Raymond Williams (2001: 64), perante as diferenças culturais e sociais. Segundo Mica Nava (2007: 6), o cosmopolitismo na Grã-Bretanha, no início do século

XX, constituía, não o atenuar da diferença racial, mas uma formação dialógica que se desenvolveu para combater o conservadorismo da Grã-Bretanha imperialista:

Thus the cosmopolitanism of modernity, of the early decades of the century, was not about the erosion of difference. As a dialogic formation which developed in part as a revolt against ‘Englishness’ and the conservatism of Imperial Britain, cultural and national differentiation remained a core dynamic.

No início do século XX, os movimentos de diáspora e a vinda de muitos imigrantes das ex-colónias britânicas, que atingiram proporções mais elevadas depois da Segunda Guerra Mundial e nas décadas seguintes, trouxeram consigo novos elementos culturais estrangeiros, que foram assimilados, ainda que inconscientemente, pela cultura dominante.⁷⁴ No entanto, a empatia, a hospitalidade e a inclusão foram sempre acompanhadas pelas manifestações mais hostis de racismo (Nava, 2007: 7), patente, por exemplo, na atribuição ou não de cidadania (Castles, 2003).

As duas guerras mundiais do século XX, pautadas por divergências e interesses nacionalistas, constituíram também eventos determinantes na história da Humanidade. O móbil da política de reconhecimento passava pela projecção do “Outro” como inferior e desprezível e pela pretensão da superioridade de raças. Foi apenas a partir da Segunda Guerra mundial que a questão dos direitos humanos se revelou primordial. Com base na política de dignidade, que se sustenta num discurso do reconhecimento igualitário e universal na esfera pública (Taylor, 1998: 57), surgiu em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos que defende valores como a liberdade do indivíduo e a eliminação de todas as formas de discriminação racial. A Liga das Nações, criada depois da Primeira Guerra, e as Nações Unidas, formada logo após a Segunda Guerra, constituíram sinais de preocupação pelos direitos individuais e uma tentativa de regular o direito internacional, como Kant (2006) tinha preconizado.

⁷⁴ Esses elementos adquiriam maior evidência numa cultura comercial que trazia para as superfícies comerciais da época, nomeadamente *Harrods* e *Selfridges* em Londres, expressões artísticas, bens de consumo das colónias, impulsionando assim um ambiente cosmopolita. Sobre a cultura de consumo e sobre o cosmopolitismo doméstico, ver Mica Nava (2007).

Actualmente, as novas tecnologias e a comunicação em rede permitem uma aproximação social, cultural e económica dos povos a um nível global. A sociedade adaptou-se, assim, às novas necessidades e às estruturas económicas que a globalização patenteou. O fenómeno da globalização encurtou distâncias e aproximou culturas diferentes, promovendo assim uma vivência mais cosmopolita. Segundo Robin Cohen (1999: 25), tendo em conta as três grandes forças que caracterizam o nosso mundo actual – globalização, multiculturalismo e nacionalismo – a solução residirá no cosmopolitismo porque, por um lado, não existe outra alternativa e faz parte da nossa condição contemporânea global, e, por outro, apenas o cosmopolitismo constitui uma escolha eficaz para trabalhar com a natureza da história, reconhecendo a globalização e abraçando o globalismo, considerando o indivíduo numa perspectiva universal em vez de particular.

O fenómeno da globalização não pode apenas ser visto como o produto de uma acção única e independente, mas deve ser analisado num contexto histórico, económico e social que moldou as condições propícias para a sua consolidação. De facto, os desenvolvimentos tecnológicos, a difusão dos sistemas de transporte e de comunicação aceleraram a globalização nas últimas duas décadas do século XX. Por conseguinte, a globalização deixa as suas marcas no sistema económico mundial, na medida em que permite uma reconfiguração da estrutura espacial da economia e uma alteração do modo de vida das cidades e, conseqüentemente, das pessoas.

A função cada menos interventiva dos Estados na economia global, para assim poder competir pela vinda de mais empresas para o seu território, revela-se igualmente importante no sistema económico mundial. Contudo, as reivindicações universalistas⁷⁵ da cidadania mundial, baseadas no sucesso do Iluminismo enquanto projecto pedagógico e político, sustentam-se numa estrutura baseada no ideal da soberania nacional. Com efeito, será falso afirmar que a globalização marca o fim do Estado-nação. Na realidade, faz sentido falar numa metageografia de redes de fluxos comerciais, por exemplo, mas o mosaico de Estados continua a existir. O Estado continua ainda a assegurar os direitos de cidadania para os cidadãos. É o Estado que mantém a lei e a ordem, através de instituições, regula e patrocina a actividade

⁷⁵ Expressas, por exemplo, no capitalismo que preconiza uma rede mundial de mercados e de lucros, no comunismo que apela à união dos trabalhadores de todo o mundo e no liberalismo tardio que defende o reconhecimento dos direitos universais para todos os indivíduos (Breckenridge, 2002: 5-6).

económica (Walzer, 2005: 135-136). O sucesso da globalização resultará, eventualmente, da articulação do nacional e do transnacional expressa nos países mais globalizados, mantendo viva a diversidade cultural. Como David Held (2006: 691) sustenta:

(...) globalism and cultural diversity are not simply opposites. For global interconnectedness is already forming a dense web of relations linking cultures one to another. The issue is how a sealed cultural diversity can persist in the face of globalization.

Além disso, as práticas e políticas capitalistas neoliberais têm tido efeitos a nível mundial, causando desigualdades económicas e contribuindo para aumentar o fosso entre os países ricos e os pobres, e obrigando inevitavelmente a uma movimentação social dos mais pobres e necessitados para zonas mais ricas do mundo. Pollock *et al.* (2002: 6) declaram, assim, os emigrantes, os exilados e as pessoas das diásporas como pertencentes a uma comunidade cosmopolita diferente:

The cosmopolitanism of our times does not spring from the capitalized ‘virtues’ of Rationality, Universality and Progress; nor is it embodied in the myth of the nation writ large in the figure of the citizen of the world. Cosmopolitans today are often the victims of modernity, failed by capitalism’s upward mobility, and bereft of those comforts and customs of national belonging. Refugees, peoples of the diaspora, and migrants and exiles represent the spirit of the cosmopolitical community.

Efectivamente, estes grupos minoritários, muitas vezes num estado de limbo, são apelidados de novos cosmopolitas, ou seja, representam categorias especiais de seres humanos criadas pela acção do Estado (Benhabib, 2004: 54). Será, assim, num mundo globalizado que o cosmopolitismo aglomera, actualmente, problemas desafiadores de análise académica e de prática política. Nesta perspectiva, Pollock *et al* (2002: 1) realçam a dificuldade de definir cosmopolitismo, caracterizando-o como um projecto cujos conteúdos conceptual e carácter pragmático continuam por especificar:

(...) cosmopolitanism is not some known entity existing in the world, with a clear genealogy from the Stoics to Immanuel Kant, that simply awaits more detailed description at the hands of scholarship. We are not exactly certain of what it is, and figuring out why this is so and what cosmopolitanism may be raises difficult conceptual issues. As a practice, too, cosmopolitanism is yet to come, something awaiting realization. (...) Cosmopolitan may instead be a project whose conceptual content and pragmatic character are not only as yet as unspecified but also must always escape positive and definitive specification, precisely because specifying cosmopolitanism positively and definitely is an uncosmopolitan thing to do.

Perante esta dificuldade de definição conceptual de cosmopolitismo, surgem várias modalidades de cosmopolitismos enformadas por um novo paradigma social e económico. O cosmopolitismo moral e o cosmopolitismo enraizado constituem apenas alguns exemplos que analisaremos em maior pormenor.⁷⁶

De facto, a palavra cosmopolita, que deriva do grego “kosmou politês” que significa cidadão do mundo, tem sido usada actualmente para descrever uma larga variedade de perspectivas sobre a filosofia sociopolítica. Estas perspectivas do cosmopolitismo partilham a ideia de que todos os seres humanos, independentemente da sua filiação política, pertencem a uma mesma comunidade, a comunidade global, que deve ser incentivada (Miller, 2010: 378; Kleingeld & Brown, 2002: 1). O cosmopolitismo convida todos os seres humanos a fazerem parte de uma cidadania mundial.

A questão da cidadania tem estado, desde sempre, no centro da discussão sobre os modelos de inclusão dos cidadãos na sociedade, desde o modelo ateniense da Cidade-Estado ou *Polis* até ao modelo cosmopolita de democracia. Segundo David Held (2006), a democracia tem sido validada através de vários modelos de governação. O modelo ateniense da Cidade-Estado exerceu uma influência profunda no pensamento

⁷⁶ Para além destas variantes de cosmopolitismo, existem muitas outras que são consideradas na teoria actual do cosmopolitismo. O cosmopolitismo institucional, o cosmopolitismo étnico, o cosmopolitismo banal, só para referir alguns. Sobre esta variedade de cosmopolitismos contemporâneos ver Beck (2006) e Fine (2007).

político ocidental. Este modelo não diferenciava o Estado da sociedade. As pessoas (*demos*) podiam viver de uma forma satisfatória e honrosa na e pela polis, participando directamente nos assuntos do Estado. Porém, a igualdade entre os cidadãos, a liberdade e o respeito pela justiça e pela lei era extensível apenas a uma minoria da população.

Desde a Antiguidade Clássica até ao séc. XVII, a democracia encontrou-se associada à reunião de assembleias em locais públicos. A procura da justificação do poder soberano, com Hobbes, transformou o pensamento político, impondo ao Estado restrições e, ao mesmo tempo, responsabilidades na regulação da vida dos seus cidadãos (Held, 2006: 677):

The history of this attempt since Thomas Hobbes is the history of arguments to balance might and right, power and law, duties and rights. On the one hand, states must have a monopoly of coercive power in order to provide a secure basis on which trade, commerce, religion and family life can prosper. On the other hand, by granting the state a regulatory and coercive capability, political theorists were aware that they had accepted a force that could, and frequently did, deprive citizens of political and social freedoms.

Em início do séc. XIX, com os liberais, a democracia era vista como um direito dos cidadãos na participação na vida política através de representantes eleitos, ainda que essa participação fosse ainda restringida a alguns. J. S. Mill manifestou-se também um defensor da democracia representativa, mas a ideia de que todos os cidadãos deviam ter igual peso no sistema político ficou de fora da doutrina milliana.

Held (683) destaca ainda o modelo de Westphalia, em vigor desde 1648 até 1945, que ditava que o mundo estava dividido em Estados soberanos que definiam as suas diferenças pelo uso da força. O interesse nacional sobrepunha-se ao interesse internacional. Além disso, a apropriação de territórios era legitimada a partir de fundamentos nacionalistas. O direito internacional era orientado apenas para o estabelecimento de regras mínimas de coexistência:

Key features of the modern states system – the centralization of political power, the expansion of administrative rule, the legitimation of power through claims to representation, the emergence of massed armies –

which existed in Europe in embryo in the sixteenth century, were to become prevalent features of the entire global system.

Depois de 1945, o modelo democrático das Nações Unidas impôs a criação de instituições e documentos internacionais, como os Tribunais de Crimes de Guerra em Nuremberga e em Tóquio e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, com o propósito de arbitrar e resolver conflitos políticos e humanitários internacionais. O Direito internacional deixou de ser exclusivo dos Estados, passando a abranger os indivíduos e grupos culturais. Ainda que falhasse na criação de um novo modelo de organização da ordem internacional, o sistema das Nações Unidas tornou-se bastante inovador e influente em muitos aspectos, tal como a criação de um fórum internacional em que todos os Estados são tratados de igual forma, tentando encontrar soluções para os problemas dos países subdesenvolvidos (Held, 2006: 687).

Actualmente, a possibilidade da democracia só se torna real se, segundo Held (1990-3), existir uma estrutura de instituições e agências democráticas unidas, ou seja, um modelo cosmopolita de democracia, que pressupõe a criação de parlamentos regionais e a dedicação à protecção e fortalecimento dos direitos humanos. Se a História e a prática da democracia têm sido até agora centradas na ideia do local, patente na Cidade-Estado, na comunidade e na nação, torna-se provável que no futuro a democracia se centre no domínio do internacional ou global.

Na actual conjuntura política e social, há autores (Pangle, 1998: 234-6) que acreditam que a política internacional se está a virar para algumas das grandes perspectivas filosóficas clássicas que realçam o carácter moral universal das relações internacionais e um grande respeito pela dignidade e decência humanas, patentes na criação de organizações humanitárias como Médicos sem Fronteiras ou a Amnistia Internacional. O revivalismo da visão cosmopolita estóica é também referenciado por Martha Nussbaum (1997: 10) que apela a uma reforma cívica direccionada para uma consciência inspirada pelos estóicos:

We need Socratic teaching to fulfill the promise of democratic citizenship. Citizens who cultivate their humanity need, further, an ability to see themselves not simply as citizens of some local region or group but also, above all, as human beings bound to all other human beings by ties of recognition and concern.

O cosmopolitismo moral tem adquirido, por conseguinte, um destaque maior do que o cosmopolitismo político. A ideia de que todos os seres humanos devem ter a mesma importância moral, devendo ser tratados com respeito e decência, coloca o cosmopolitismo moral na base da democracia cosmopolita. Esta não pretende substituir a cidadania nacional pela cidadania mundial, mas antes zelar por um conjunto de valores fundamentais à sobrevivência do ser humano, como Daniele Archibugi (2010: 328) sustenta:

Such a replacement would lead back to the federalist option. World citizenship should not take on all values of nation-state citizenship but rather be restricted to several fundamental rights. This would further mean that it is necessary to identify the areas in which individuals must have certain rights and duties insofar as those individuals are world citizens in addition to their rights and duties of secular states. In some cases the areas of competence may and in others those areas may be complementary. The EU has shown that it is possible to accompany the citizenship existing outside the states with some form of transnational citizenship, and this experience is becoming an example for several other regional organizations.

4.1.1. Do ‘kosmou politês’ grego ao ‘ius cosmopolitanum’ de Kant

Apesar de a definição de cosmopolitismo ser actualmente pautada pelo *statu quo* político, social e económico mundial, o conceito não é novo. A sua origem remonta ao séc. IV a.C. e a sua definição foi sendo moldada ao longo dos tempos

O termo grego ‘kosmou politês’, ou cidadão do mundo, tem a sua origem no pensamento estóico. A ideia de que Sócrates, quando questionado sobre as suas origens, respondia que pertencia ao mundo, é uma ideia deixada pelos estóicos que gostavam de se considerar herdeiros de Sócrates e cosmopolitas, tal como Eric Brown (2000: 74) defendeu:

I argue that the cosmopolitanism that was developing in the fifth century B.C.E. Greek thought and that later flourished among Cynics and especially the Stoics, influences Socratic ethics as it is presented by Plato's early dialogues. Plato's Socrates is consistently a citizen of the world who renders his special service to Athenians without acknowledging any special obligations to do.

De facto, Brown (79-80/87) atribui o epíteto de cosmopolita a Sócrates, demonstrando que Sócrates apenas reconhecia obrigações limitadas aos atenienses e a sua recusa em deixar Atenas é melhor entendida numa fundamentação cosmopolita. Sócrates estava dedicado a pelo menos uma pretensão mínima do cosmopolitismo moral: a ideia de que os seres humanos têm obrigações morais para com os outros seres humanos.

Os filósofos Antístenes (c. 445-305 a. C.) e o seu aluno Diógenes de Sinope (c. 412-423 a. C.), inspirados por Sócrates, iniciaram a tradição cosmopolita ao afirmar que um indivíduo podia ter uma primeira identidade diferente da que tinha adquirido na *polis* (Kleingeld & Brown, 2002: 2):

The best we can do to find positive cosmopolitanism in Diogenes is to insist that the whole Cynic way of life is supposed to be cosmopolitan: by living in accordance with nature and rejecting what is conventional, the Cynic set an example of high-minded virtue to all other human being.

Na desvalorização das categorias de classe, Estado e origem nacional, os Cínicos destacaram o valor da razão e do propósito moral. Diógenes, quando questionado sobre a sua origem e pertença, tal como Sócrates, respondeu ser 'um cidadão do mundo' (Delanty, 2009: 20). Tal reconhecimento, com implicações negativas, deixava antever uma ausência de raízes. Uma vez que não se considerava cidadão de nenhum local específico, não era obrigado a servir nenhuma cidade-estado. Assim, a sua cidadania mundial substituiu a cidadania nacional (NDHI, 2006: 487).

Segundo Höffe (2006: 14), a noção de cosmopolitismo de Diógenes é exclusiva e não complementar. Além disso, Diógenes colocava a ênfase no cosmos e não na *polis*, uma vez que não existe uma referência na sua obra a instituições globais ou a uma consciência humana legal comum. Contrariamente, para Zenão de Citium, o fundador

do estoicismo, todas as pessoas eram compatriotas que partilhavam direitos e leis comuns.

Para Patrick Hayden (2005: 15), a grandeza da filosofia estóica consiste, por um lado, na asserção de que toda a Humanidade forma uma comunidade única e, consequentemente, todas as pessoas usufruem de um estatuto moral idêntico. Por outro, a fraqueza dos estóicos reside no facto de não terem conseguido oferecer uma concepção concreta das normas, dos agentes e das instituições de uma comunidade política global. Por isso, a sua filosofia permaneceu apenas como uma perspectiva ética geral do mundo.

Esta ideia de cidadania mundial do pensamento estóico apreende, quase na totalidade, os dois aspectos principais do cosmopolitismo: o primeiro, que subscreve uma tese sobre identidade, e o segundo, que implica uma tese sobre responsabilidade. Para Christine Sypnowich (2005), o cosmopolitismo, como uma tese sobre identidade, indica que uma pessoa é marcada ou influenciada por várias culturas. O termo “cosmopolita” pode assumir conotações positivas ou negativas, dependendo da atitude das pessoas perante tal identidade. A história fornece-nos exemplos em que o cosmopolitismo é interpretado de uma forma negativa, quando os cosmopolitas, associados aos judeus ou aos bolcheviques, foram vistos como estrangeiros a serem expulsos de um território específico (Sypnowich, 2005: 56): “cosmopolitans were regarded as foreign, dirty and decadent associated with Jews or Bolsheviks whom bigots sought to exclude”. Inversamente, essa identidade pode assumir uma conotação positiva quando se associa a um certo elitismo das pessoas que viajam muito e, como tal, pressupõe-se que desenvolvam uma mentalidade mais aberta ao mundo.

Como uma tese de responsabilidade, numa perspectiva ética, o cosmopolitismo guia o indivíduo para além do óbvio, do local, realçando as obrigações para com aqueles que desconhecemos e com os quais não estabelecemos relações afectivas próximas (Sypnowich, 2005: 55-57). Enquanto estilo de vida, as atitudes cosmopolitas manifestaram-se ao longo dos tempos, mesmo antes da era moderna. Por exemplo, os cristãos advogavam que, através dos ensinamentos de Jesus, o discípulo alcançava um estatuto espiritual novo, que transcendia os laços do governo local e da identidade regional.

Similarmente na obra *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho pretendeu inspirar os homens com o desejo de organizar na terra uma sociedade única e universal, à imagem da Cidade de Deus. Fazendo a apologia de um único Deus e de uma única Igreja, a

Cristã, para Santo Agostinho todas as sociedades dignas desse nome são definidas em relação à Cidade de Deus. Num tempo em que a República de Roma e o seu império dominavam o mundo, além da proliferação do culto a vários deuses, a *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho tinha o propósito de alertar para a importância de valores cristãos como a justiça e a paz que outrora tinham ajudado Roma a prosperar (Augustine, 2003: 5-6):

I cannot refrain from speaking about the city of this world, a city which aims at the dominion, which holds nations in enslavement, but is itself dominated by that very lust of domination. I must consider this city as far as the scheme of this work demands and as occasion serves. (...) From this world's city there arise enemies against whom the City of God has to be defended, though many of these correct their godless errors and become useful citizens of that City. (...) The benefits are unmistakable; those enemies would not today be able to utter a word against the City if, when fleeing from the sword of their enemy, they had not found, in the city's holy places, the safety on which they now congratulate themselves.

Também a cultura do Renascimento foi altamente cosmopolita, no sentido em que promoveu uma visão secular da sociedade, favorecendo uma sociedade aberta e democrática na qual o Estado tomava uma posição neutra relativamente à religião, protegendo a liberdade dos indivíduos (Law, 2011: 3). Além disso, o Humanismo renascentista destacava a existência e a importância de valores morais, preservando a autonomia moral de cada indivíduo. O Humanismo valorizava e promovia sobretudo as capacidades criativas da humanidade (Simpson, 2001: 3):

The Renaissance humanists strove to redirect the reflective gaze from religious preoccupations per se to focus on highlighting, exploring, and promoting humanity's distinctive creative capacities. Among those distinctive capacities is freedom. (...) The Renaissance zeitgeist emphasized the importance of aiming at a harmonious development of these faculties or powers, with each power cultivated in due measure, without onesidedness or overemphasis.

O Humanismo destacou-se, sobretudo, como o grande movimento intelectual da Itália renascentista que depois se estendeu para o resto da Europa, com especial relevância para a França e para a Inglaterra. O programa do Humanismo, conhecido pelo seu sistema de educação e modo de inquirição, revelou-se tão determinante que marcou o período do Renascimento como um dos períodos históricos mais distintos, não só na educação, como também na religião, na arte e na política.

O termo Humanismo deriva da expressão ciceroniana “*studia humanitatis*” adoptada pelos estudiosos e entusiastas dos autores clássicos no séc. XIV e aplicada aos seus estudos. As expressões “*humanitas*” e “*studia humanitatis*” significavam cultura literária. Cícero introduziu Platão em Roma de uma forma sistemática e ainda um pouco da filosofia estóica, mas dando à literatura algo de novo na sua consciencialização do que constituía “*humanitas*” (Davies, 1997: 2). A literatura surgia como a expressão de um amor mais vasto pela natureza e pelo homem. O Humanismo representava, assim, uma tentativa inovadora de redescobrir e utilizar a herança clássica para propósitos literários.

O Humanismo colocava a ênfase na ideia da dignidade do homem, que residia na sua capacidade de usar a inteligência e agir como um homem livre, e na importância do indivíduo (Norman, 2004: 3-6). Esta concepção constitui, talvez, um dos princípios básicos mais marcantes do Humanismo. Amplamente proclamada no Renascimento, a ideia do valor supremo do indivíduo constitui parte essencial do Humanismo. Autores como Petrarca, Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494) e Erasmo (1469-1536) defenderam e disseminaram as potencialidades únicas dos seres humanos, partilhando uma mesma Humanidade.

Todavia, nos séculos XVII e XVIII, na era do Iluminismo, o conceito do cosmopolitismo ganhou novos contornos teóricos e filosóficos. O Iluminismo representava um novo paradigma ideológico sobre o homem, a sociedade e a natureza, que desafiava concepções já existentes baseadas numa cosmovisão tradicional dominada pelo Cristianismo. Para os iluministas, a ciência constituía o epítome da razão iluminada que conduziria a sociedade humana a um estado mais iluminado e mais progressista (Hamilton, 1992: 23).

De acordo com Berlin, nas suas reflexões sobre o Iluminismo, o séc. XVIII constituiu eventualmente o último período na história da Europa Ocidental em que a omnisciência humana era considerada como um objectivo alcançável (Berlin, 2002a: 39):

The unparalleled progress of physics and mathematics in the previous century transformed the generally held view of the nature of the material world, and, still more, of the nature of true knowledge, to such degree that this epoch still stands like a barrier between us and the ages which preceded it, and makes the philosophical ideas of the Middle Ages, and even the Renaissance, seem remote, fanciful, and, at times, almost unintelligible. The application of mathematical techniques – and language – to the measurable properties of what the senses revealed became the sole true method of discovery and of exposition. Descartes and Spinoza, Leibniz and Hobbes all seek to give their reasoning a structure of mathematical kind.

Para Peter Gay (1966: 3), o Iluminismo era representado por um grupo unido que denunciava o fanatismo religioso e popularizava Newton. Com efeito, este grupo de estudiosos, que conhecia e admirava o trabalho uns dos outros, apelidava-se de “philosophes” (Porter, 2001: 3):

They called themselves ‘philosophes’. (...) But we must not think of them as akin to the stereotypical philosophy professor of today, agonizing over the nuances of words in his academic ivory-tower. Rather they were men of the world: journalists, propagandists, activists, seeking not just to understand the world but to change it.

Estes homens vinham dos principais países europeus e da América do Norte britânica. Nomes como os franceses, Voltaire, Montesquieu (1689-1755), Diderot (1713-84), Jean d’Alembert (1717-83), Turgot (1727-81), Condorcet (1743-94), os britânicos, Locke, Hume (1711-76), Gibbon (1737-94) e Adam Smith (1723-90), o genovês, Rousseau (1712-78), os alemães, Kant (1724-1804), Herder (1744-1803) e d’Holbach (1723-89) e os americanos, Benjamin Franklin (1706-1790) e Thomas Jefferson (1743-1826), só para referir alguns, constituíam o que Peter Gay (1995: 17) apelidava de família, marcada por diferentes gerações (Porter, 2001: 4; Hamilton, 1992: 25).

Nesta partilha intelectual a uma escala quase mundial, os sábios consideravam-se cosmopolitas, cidadãos que valorizavam a humanidade acima do país ou do clã a que estavam ligados (Gay, 1995: 13):

The philosophe was a cosmopolitan by conviction as well as by training. Like the ancient Stoic, he would exalt the interest of mankind above the interests of country or clan: as Diderot told Hume in an outburst of spontaneous good feeling, “My dear David, you belong to all nations, and you’ll never ask an unhappy man for his birth-certificate. I flatter myself that I am, like you, citizen of the world.”

Os discursos sobre raça e sobre representações de diferença racial revelaram-se bastante comuns ao longo do séc. XVIII, ocupando a atenção de muitos pensadores. As questões sobre a origem, a diversidade, a história de vários povos do mundo constituíam questões fundamentais. Como viajantes e pesquisadores, os filósofos aprenderam mais sobre povos não europeus, examinaram sociedades remotas e descobriram novas e inimagináveis culturas (Hyland, 2003: 6). Não obstante o universalismo cosmopolita se centrar ainda fortemente num discurso de poder eurocêntrico que marcava distinções entre o Ocidente e o Oriente (Hamilton, 1992: 24-25; Hall, 1992: 276-330), a defesa universal dos direitos humanos constituiu a herança mais duradoura do Iluminismo (Brewer, 2011: 73).

Neste contexto, destacamos Kant (1724-1804), cujas teorias cosmopolitas do Direito e da justiça ainda se revelam pertinentes nos nossos dias. Por conseguinte, Kant é considerado como o verdadeiro fundador do cosmopolitismo moderno, pois reteve a ideia da cidadania da Humanidade como um todo através da insistência na importância do conhecimento do homem como um cidadão do mundo (Cheah, 2006: 487). Segundo Andrew Linklater (2010: 23), Kant foi um dos primeiros pensadores a colocar as ambiguidades de níveis crescentes de inter-relacionamento no centro de uma história universal com aspirações cosmopolitas. Se, por um lado, a extensão de laços sociais traria vantagens de natureza comercial e cultural, sendo também possível atenuar a violação dos direitos humanos, através do poder da lei, por outro, o estreitamento entre as sociedades humanas tornaria possível o poder e o abuso dos mais fortes sobre os mais fracos.

A importância de uma cultura cosmopolita para instilar um sentido de pertença à Humanidade representa assim uma das principais características da filosofia de Kant. O *ius cosmopolitanum* representa um suplemento necessário para o Direito público, em geral, contribuindo para a paz perpétua entre os Estados (Kant, 2006: 84-85):⁷⁷

The growing prevalence of a (narrower or wider) community among the peoples of the earth has now reached a point at which the violation of right at any one place on the earth is felt in all places. For this reason the idea of cosmopolitan right is no fantastic or exaggerated conception of right. Rather it is a necessary supplement to the unwritten code of constitutional and international right, for public human right in general, and hence for perpetual peace.

Kant acredita que a paz no seu sentido completo, e, desta forma, perpétua, requer que o Direito público seja efectivado a três níveis: o constitucional, o internacional e o cosmopolita. O primeiro consubstancia os três poderes (soberano ou legislativo, executivo e judicial) que uma república, em oposição a um Estado despótico, precisa para manter a harmonia e a paz entre os cidadãos. O Direito internacional estabelece os princípios normativos para a interação dos Estados. Desta forma, Kant (2006: 140)⁷⁸ sugere o estabelecimento de uma liga de Estados não coerciva e voluntária:

(...) a league of states according to the idea of an original social contract is necessary, not to intervene in the domestic differences of one another, but to protect one another against attacks from the outside; that the association must imply no sovereign power, but rather only a cooperation (federalism), an alliance that can be broken off at any time (...).

O Direito cosmopolita limita-se ao direito de hospitalidade. Esta ideia encontra-se explicitada no seu “Third definitive article of perpetual peace: cosmopolitan right shall be limited to the conditions of universal hospitality” (Kant, 2006: 82). Kant alega que o

⁷⁷ “Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”. 67-109.

⁷⁸ “Metaphysics of Morals”. 110-149.

direito à hospitalidade, ou seja, o direito dos estrangeiros ou emigrantes, restringe-se apenas à possibilidade de interagir com os habitantes autóctones e estabelecer relações comerciais.

Contudo, não devemos confundir este direito com o direito de ser um convidado. Kant (2006: 82) defende a ideia de que qualquer pessoa pode apresentar-se e iniciar contacto com um indivíduo ou Estado estrangeiros sem ser tratado de uma forma hostil ou com violência:

It is not the right of a guest that the stranger has a claim to (...) but rather a right to visit, to which all human beings have a claim, to present oneself to society by virtue of the right of common possessions of the surface of the earth (...) they must rather ultimately tolerate one another as neighbours, and originally no one has more of a right to be at a given place than anyone else. (...) to use the right to the surface to establish commerce with one another.

Kant estabelece uma distinção entre o direito de visitar todas as regiões do mundo, no sentido de interagir com todos os povos, e o direito de permanência (*ius incolatus*) que requer um contrato social. Além disso, a pertença de todos os seres a uma comunidade representa uma possível interacção física, expressa no comércio, ou seja, existe um Direito universal comum a todos no sentido de estabelecer relações comerciais, sem que o estrangeiro possa ser considerado um inimigo. A este Direito (*Right*) Kant apelida de Direito cosmopolita. Está patente, assim, uma união de todas as pessoas ligadas por certas leis universais aplicadas na regulação das suas relações comerciais (Kant, 2006: 146).

Kant preconiza uma concepção racional de uma comunidade pacífica, numa existência universal cosmopolita. Para Kant esta premissa representa um princípio do Direito e não uma ideia filantrópica (Kant, 2006: 146). O que está implícito aqui é a ideia reguladora de uma união civil da humanidade, de uma federação constitucional global de todos os Estados baseada no Direito cosmopolita (Cheah, 1998: 23). Ou seja, o estado de natureza entre os seres humanos, segundo Höffe (2006: 179), é superado pelo Direito civil do Estado e pelo seu republicanismo e o estado de natureza entre as nações é transposto pelo Direito das nações e do seu federalismo de Estados livres. Finalmente, o estado de natureza entre indivíduos e Estados é ultrapassado pelo Direito

cosmopolita e pelo seu princípio de hospitalidade. Esta ideia hobbesiana de abandonar o estado da natureza e estabelecer um Estado legal e politicamente institucionalizado é defendida por Kant, mas este demarca uma esfera do Direito, nos sentidos jurídico e moral, entre o Direito constitucional nacional e o Direito internacional.

Para Seyla Benhabib (2004: 28-29), o direito à hospitalidade, como uma das premissas do Direito cosmopolita, deixa antever uma ambivalência moral e jurídica, uma vez que Kant não especifica se representa um dever moral relacionado com o reconhecimento dos direitos da Humanidade de cada pessoa ou se esse dever de receber o estrangeiro e não recusar o seu direito à permanência temporária envolve acções que vão para além do dever jurídico e ético das nações. O direito de hospitalidade implica então uma exigência moral com potenciais consequências legais no sentido de que a obrigação dos Estados acolhedores de providenciar residência temporária aos estrangeiros é sustentada numa ordem republicana cosmopolita.

Esta ambivalência moral e jurídica pode aplicar-se, no contexto actual, à situação dos refugiados e expatriados, por exemplo. Benhabib (29) levanta questões pertinentes sobre esta problemática: será que os direitos destas pessoas banidas das suas pátrias constituirão direitos no sentido de implicarem obrigações morais recíprocas, ancoradas na nossa humanidade mútua, ou representarão estes direitos reivindicações legais pelo facto de constituírem normas forçadas de comportamento, seguidas tanto pelos indivíduos, como pelos Estados-nações soberanos? Kant não clarifica estas dúvidas aplicadas ao seu tempo, mas também hoje estas questões revelam-se de difícil resposta.

Em suma, Kant acreditava que todos usufruíam do direito universal a uma liberdade igual e à escolha individual livre. O indivíduo, enquanto ser racional, deveria ser capaz de orientar a sua vida através de princípios, baseados em pressupostos morais universais expressos, por exemplo, na obrigação de garantir refúgio ou residência temporária a cada ser humano. Contudo, não nos podemos esquecer da importância da soberania de cada Estado e das constituições que regulam esta interacção entre os Estados e os indivíduos e garantem a possibilidade da paz perpétua, tão apregoada por Kant (2006: 148-149).

4.1.2. Liberalismo e cosmopolitismo

A orientação cosmopolita dos vectores estóico e kantiano constitui um legado extremamente importante para a conceptualização contemporânea de uma teoria cosmopolita na política e na filosofia. Esse legado representa a herança de valores como a solidariedade humana, a dignidade e a autonomia do indivíduo de escolher livremente as decisões e a universalidade do direito a uma liberdade igual.⁷⁹

Todavia, o conflito sempre existente entre a teologia e a ciência não deixa igualmente de constituir um tema deveras importante para o cosmopolitismo e para toda a questão moral que lhe subjaz. Neste sentido, torna-se pertinente mencionar alguns nomes que, herdeiros do Iluminismo, contribuíram grandemente para que a discussão sobre a religião e a ciência se mantivesse viva. Além disso, não podemos ignorar o contributo do liberalismo na evolução do ideal cosmopolita. Os liberais, como J. S. Mill, seguiram uma visão mais humanista e mais universal dos valores morais humanos.

Neste contexto, August Comte (1798-1857) destaca-se como o grande impulsionador de uma visão uniformizadora e progressista da sociedade. Influenciado pelos iluministas e discípulo de Saint-Simon (1760-1825), Comte via o desenvolvimento progressivo da sociedade através da emancipação intelectual humana. Contudo, ao contrário dos iluministas, considerava as sociedades como enormes organismos biológicos que deviam ser estudados cientificamente e racionalmente (Hamilton, 1992: 53). A teoria positivista de Comte, no reconhecimento da impossibilidade de obter verdades absolutas, defendia que o ser humano se limitava apenas a descobrir os factos presentes através da razão e da observação (Comte, 1988: 1-2):

In thus studying the total development of human intelligence in its different spheres of activity, from its first and simplest beginning up to our own time, I believe that I have discovered a great fundamental law, to which the mind is subjected by an invariable necessity. (...) This law

⁷⁹ Não podemos sonhar com o facto de este direito não ser extensível a todos. As questões de raça e género ainda constituíam factores inibidores de atribuição de uma igualdade de direitos. Falamos das mulheres e dos escravos negros. Kant refere-se apenas ao indivíduo, mas esse indivíduo não incluía mulheres, por exemplo. No entanto, Kant é bem-intencionado, porque pretende encontrar soluções para a manutenção da paz entre os Estados e, no fundo, inovador, quando delinea estes objectivos na sua teoria de Direito cosmopolita.

consists in the fact that each of our principal conceptions, each branch of our knowledge, passes in succession through three different theoretical states: the theological or fictitious state, the metaphysical or abstract state, and the scientific or positive state. (...) The First is the necessary starting point of human intelligence; the third represents its fixed and definitive state; the second is destined to serve only as a transitional mode.

Mantendo uma atitude negativa perante a teologia, Comte acreditava na existência de uma Religião da Humanidade. Segundo T. H. Wright (2008: 8-9), tal ideia surgiu no seguimento da Revolução Francesa, que celebrava, ainda que utopicamente, os ideais da liberdade, da igualdade e da fraternidade comuns a todos os seres humanos:

Most important of all contexts within which the Religion of Humanity should be understood, however, is the French Revolution and its aftermath. Comte's rituals, for example, grew from the revolutionary cults of reason and the Supreme Being. As early as 1794 there were official festivals to celebrate Humanity and her benefactors.

Para Comte, os seres humanos prestavam obrigações de dever e de devoção a um objecto concreto, à raça humana, a uma existência colectiva, cuja lei moral de cada indivíduo passava pelas acções meramente altruístas, muitas vezes em prejuízo próprio, como J. S. Mill (1974: 335) mais tarde comentou:

The golden rule of morality, in M. Comte's religion, is to live for others, "vivre pour autrui." To do as we would be done by, and to love our neighbour as ourself, are not sufficient for him: they partake, he thinks, of the nature of personal calculations. We should endeavour not to love ourselves at all. (...) All education and all moral discipline should make the nearest approach to it possible.

A religião da Humanidade teve em J. S. Mill um seguidor, mas com algumas ressalvas importantes. Para Mill, os sentimentos e as paixões humanas, além de providenciarem o material mais promissor para a formação da virtude, constituíam

motivo de conflito entre os seres humanos (411). Mill (339) reconhecia o poder da religião, realçando a sua importância numa perspectiva utilitarista, no sentido de guiar a opinião pública num determinado rumo e de poder ser útil no plano moral:

Our Conception of human life is different. We do not conceive life to be rich in enjoyments, that it can afford to forego the cultivation of all those which address themselves to what Mr. Comte terms the egoistic propensities. On the contrary, we believe that a sufficient gratification of these, short of excess, but up to the measure which renders the enjoyment greatest, is almost favourable to the benevolent affections. (...) As a rule of conduct, to be enforced by moral sanctions, we think no more should be attempted than to prevent people from doing harm to others, or omitting to do such good as they have undertaken. Demanding no more than this, society, in any tolerable circumstances, obtains much more; for the natural activity of human nature, shut out from all noxious directions, will expand itself in useful ones. That is our conception of moral rule prescribed by the religion of Humanity.

J. S. Mill prezava, sobretudo, a esfera privada do indivíduo em que a autonomia e a liberdade individuais não fossem lesadas. Defensor da doutrina da liberdade e da originalidade para o ser humano, como anteriormente descrevemos, Mill ainda não consegue aplicar esta doutrina de uma forma universal.

Também Berlin, ainda que adepto do método empírico, criticou a visão única de Comte em querer reduzir todas as questões do universo apenas a um único sistema, o estado positivista. Tal qual um ouriço, Comte seguia apenas uma verdade, ditada pelos pressupostos científicos e meramente racionais, impedindo qualquer liberdade de escolha por um outro caminho igualmente legítimo. Para Berlin (Jahanbegloo, 2007: 71), moldar os seres humanos como crianças ou animais faz-nos pensar de imediato em Comte, Marx e Lenine. Berlin (2002a: 197-8), tal como Mill, reconhecia a falibilidade do ser humano e a importância da faculdade humana universal em decidir livremente (197), como as moralidades estóica e kantiana também apregoavam:

The same attitude was pointedly expressed by August Comte, who asked why, if we do not allow free thinking in chemistry or biology, we should

allow it in morals or politics. Why indeed? If it makes sense to speak of political truths – assertions of social ends which all men, because they are discovered, agree to be such; and if, as Comte believed, scientific method will in due course reveal them; then what case is there for freedom of opinion or action – at least as an end in itself, and not merely as a stimulating intellectual climate – either for individuals or for groups? Why should any conduct be tolerated that is not authorised by appropriate experts? Comte put bluntly what had been implicit in the rationalist theory of politics from its ancient Greek beginnings. There can, in principle, be only one correct way of life; the wise lead it spontaneously, that is why they are called wise.

Como já referimos, os liberais tiveram sempre a preocupação com o indivíduo enquanto ser humano, prezando, sobretudo, a sua autonomia e originalidade próprias. Essa preocupação revelou-se sempre uma constante da teoria liberal. Baseada nesta premissa, a ideia universal dos direitos humanos, ainda que não concretizada na sua plenitude, constituiu igualmente uma premissa do liberalismo. Kok-Chor Tan (2004: 85) adianta que o liberalismo esteve sempre aliado a uma compreensão cosmopolita no sentido de aplicar os princípios distributivos de justiça de uma forma equitativa e universal:

Liberalism is committed to a cosmopolitan understanding of distributive justice. Liberals ought to take distributive principles to apply to all individuals of the world equally regardless of their nationality and other contingent facts about them. In short, liberals ought also to be cosmopolitan liberals.

Ainda que difícil de concretizar, os liberais mantiveram e defenderam ideais de tolerância e empatia pelo “Outro”, sustentados numa ética cosmopolita em que a questão moral suplantava, muitas vezes, as questões políticas e sociais inerentes a uma nação específica, como comprovaremos de seguida.

4.1.3. A ideia de justiça distributiva global e de cosmopolitismo moral

A ideia rawlsiana de justiça, enunciada nos dois princípios da justiça, baseada em pressupostos utilitaristas e na linha da liberdade individual defendida por Kant, tem sido debatida e largamente aclamada pelos defensores do liberalismo. Os ideais liberais passam precisamente pela defesa da liberdade individual e dos direitos humanos. A concepção liberal de sociedade civil, de acordo com Michael Walzer (2004), assenta numa construção sociológica e é sustentada pelo sonho liberal. Este sonho advém da teoria da associação voluntária que evoca um mundo que inclui todos os grupos sociais e cuja cidadania é livremente escolhida e não coerciva. Existem, contudo, dois grupos que não são incluídos nestes grupos de associação voluntária: a família e o Estado (Walzer, 2004: 66-67):

The family, whose members are not volunteers, is left out, and so is the state, which, even if its legitimacy rests on the consent of its members, wields coercive power over them. Between these two, autonomous individuals form a multitude of associations and more freely from one group to another or from core activism to peripheral passivity, and back again. That is the dream. They are motivated by interest or conviction or by cultural or religious identity; they pursue wealth (...) or political power (...), or salvation. (...) Civil society makes room for all these aims and includes all the resulting associations by virtue of their free and consensual character.

Contudo, o sonho liberal não deixa de ser isso mesmo, um sonho. A sociedade civil não representa uma mistura livre e indeterminada de indivíduos. Existem constrangimentos de classe, de raça, de género e de religião que ainda distinguem muitos grupos sociais e que restringem a escolha a um certo grupo ou associação. A esses homens e mulheres que são membros de diferentes associações Walzer (2004: 68) apelida de pluralistas em série e esse pluralismo revela-se determinante para que nos sintamos atraídos pela sociedade civil:

Multiple and overlapping membership makes for peaceful, even if highly contentious, coexistence; they tie all the groups (...) together, creating

something larger and more encompassing than any of them. This larger unit is still a particular grouping, namely, the civil society of a country, defined (but not absolutely) by its political boundaries.

A sociedade civil representa, assim, uma escola onde se aprendem os valores da tolerância e do civismo, num contexto de coexistência competitiva. Ao mesmo tempo, a sociedade civil acolhe também as ideologias totalizantes e as identidades singulares que, ao verificarem que não conseguiram os seus intentos, terão de se render a uma política a que Walzer (2004: 73) chama de acomodação; no fim, a tolerância relativamente à livre escolha sairá vencedora. Obviamente que esta lógica de acomodação mútua depende do facto de o pluralismo ser trabalhado de uma forma igualitária.

Uma das premissas da sociedade civil passa igualmente pela justiça social e pela distribuição justa e equitativa de recursos essencialmente económicos. Contudo, este princípio democrático levanta algumas dúvidas e torna-se complicado de cumprir na íntegra. Estamos plenamente conscientes desta desigualdade de justiça social, uma vez que a sociedade patenteia relações sociais e económicas díspares.

Também os princípios da visão cosmopolita apontam para uma distribuição da justiça a um nível global, alertando para a necessidade de uma concepção cosmopolita de justiça distributiva global. Esta ideia de justiça, segundo Kok-Chor Tan (2004: 19-20), defende que os princípios distributivos não devem ser restringidos nem limitados pelo Estado ou por fronteiras nacionais. Contudo, a chamada esfera pública internacional ou a sociedade civil global, enformada numa rede de fluxos económicos transnacionais, só pode efectivar a redistribuição social a uma escala global através da função institucional do Estado-nação (Cheah, 1998: 37).

A justiça representa um valor básico moral que deve ser aplicado, com igual respeito e preocupação, a cada ser humano. O Estado expressa também deveres morais intrínsecos, uma vez que regula a vida do cidadão através de formas coercivas que irão sempre precisar de justificação moral.

Amy Gutman (1996) defende que o nosso primeiro dever moral deve estar relacionado com a justiça, ou seja, fazer o que é certo, e não com a comunidade. Fazer o que está correcto do ponto de vista moral não deverá ser reduzido à lealdade para com um grupo restrito de seres humanos. A moral vai para além da geração actual, tendo em conta que nos preocupamos com as gerações vindouras. A cidadania democrática representa, assim, para Gutman (1996: 69), uma garantia de justiça no mundo actual:

Being empowered as a free and equal citizen of some democratic polity should be an opportunity open to all individuals. Democratic citizenship is an essential demand of justice in the world as we know it.

Também Walzer (2004), Nussbaum (1996) e Wallerstein (1996), entre outros, reivindicam uma educação cosmopolita para que se vislumbre a possibilidade da existência de uma versão global de democracia social em que os partidos políticos e associações humanitárias ajam de acordo com princípios universais, como o princípio moral de distribuição de justiça.

O reconhecimento de obrigações morais para com o resto do mundo representa uma premissa básica de uma visão cosmopolita kantiana e que sustenta igualmente uma perspectiva cosmopolita contemporânea. De facto, esta empatia cosmopolita, citando Beck (2006), fundada em ideais liberais, parece basear-se no pressuposto utilitarista da distribuição de recursos para o maior número de pessoas possível. A ligação em rede do mundo e a divulgação de imagens da miséria humana facilitadas pelos meios de comunicação permitiram uma expansão dos espaços da nossa imaginação emocional a um nível transnacional. As imagens televisivas de fome, de miséria e de sofrimento dos mais desprotegidos provocam em nós um sentimento de pena que nos faz agir (Beck, 2006: 6).

Beck, contudo, não evidencia o aspecto emocional que se sobrepõe ao plano da acção. Parece-nos que esta pena cosmopolita se faz apenas sentir nos primeiros instantes em que visualizamos essas imagens do 'Outro', distante de nós. Somos, obviamente, solidários com essas pessoas, e, eventualmente, tentamos aliviar um pouco o sentimento de pena através de contribuições monetárias ou outros recursos, mas essa solidariedade efectiva apenas se revela temporariamente. A pena acaba por se transformar em esquecimento. Além disso, a concretização de acções beneméritas assume um compromisso mais real e mais efectivo, primeiro, com a nossa família e segundo, com a comunidade local e, só depois, com a nação ou outras nações.

Neste sentido, Sypnowich (2005: 68) questiona até que ponto essa obrigação moral, expressa na doação de bens ou acções humanitárias, por exemplo, atinge uma extensão global. Além disso, essa perspectiva de doação global constitui apenas uma parte suplementar na resolução das desigualdades:

(...) we should attend to the perspective of the global donor with some caution. The decision to make charitable donations can be determined by the sympathies of the moment; made conditional on paternalistic proselytizing; skewed by the distractions of other causes and the temptations of the self-interest. Thus the perspective of the global donor can be no more than a supplementary consideration in matters of international obligations to remedy inequality.

Para Sypnowich (70-73), a perspectiva do desenvolvimento igualitário deve ter em conta as circunstâncias e necessidades locais e a diversidade cultural para, assim, compreender melhor as dimensões da desigualdade nas partes mais remotas do mundo, desafios estes que não podem ser enfrentados somente em termos monetários.

A ideia de cosmopolitismo moral, que visa a extensão universal das obrigações morais, pressupõe, assim, uma prática ética cosmopolita (cf. Kleingeld, 1999; Appiah, 2006). Baseada neste pressuposto de uma ética global, também Benhabib (2004) e Arendt (1968) defenderam a aplicação de normas cosmopolitas de justiça universal, insistindo na obrigação moral de ajudar o 'Outro'.

Todavia, se, por um lado, se alcançaram alguns dos principais objectivos preconizados pelos movimentos políticos liberais e pelos activistas dos direitos humanos, por outro, há quem aponte a queda dos valores éticos provocada pela globalização e pelo capitalismo brutal. Jonathan Rée (1998: 77) coloca uma questão relevante para justificar o colapso dos valores éticos defendidos pelos chamados moralistas e apresenta o fervor moral e o sacrifício pelo 'Outro' como as principais causas responsáveis pelo desconcerto do século XX:

But is the moralistic diagnosis convincing? If anything, surely, the century presents a heartbreaking record of altruism, of people in the millions giving up their private happiness for the sake of some public good. What makes the world disconcerting is the battery of calamities brought about not by greed, irresponsibility, and malevolence, but by active sacrifices on behalf of others and of future generations. What is unsettling is not that generous and enlightened motives have been overwhelmed by destructive malice, but that they have led in practice to disaster. Righteous fervor has turned out to be a source of corrosive evil.

(...) We have suffered not so much from guilty minds as from confused ones.

Neste contexto de crise de valores e perante riscos e perigos globais, Beck (2006) apresenta uma nova definição de cosmopolitismo, o cosmopolitismo realista. Beck (2006: 23) defende a tese do risco global, ou seja, somente um novo realismo cosmopolita se revela crucial para sobreviver num mundo de crises globais que afectam, directa ou indirectamente, todos os seres humanos:

In world risk society – this is my thesis, at least – the question concerning the causes and agencies of global threats sparks from new political conflicts, which in turn promote an institutional cosmopolitanism in struggles over definitions and jurisdictions. (...) The everyday experience of cosmopolitan interdependence is not a love affair of everyone with everyone. It arises in a climate of heightened global threats, which create an unavoidable pressure to cooperate.

A institucionalização cosmopolita refere-se, por exemplo, à criação de entidades, movimentos ou associações humanitárias que regulamentam direitos e acções ao nível internacional. As Nações Unidas, a Amnistia Internacional, Médicos sem Fronteiras, *Greenpeace*, cosmopolitismos politicamente orientados, segundo Cheah (1998: 36), constituem apenas algumas dessas organizações com o propósito de proteger os direitos humanos dos homens e das mulheres em muitos países do mundo.

De facto, a criação das Nações Unidas, como já referido, representou uma das maiores esperanças para a resolução de problemas da Humanidade. No entanto, nem sempre se mostrou eficaz em apresentar uma resposta imediata para os mais necessitados, devido, em parte, à complexidade dos problemas e às imposições que sofre dos países mais ricos e mais influentes (Wood, 1998: 62).

4.1.4. O cosmopolitismo enraizado

Como verificámos, a definição de cosmopolitismo, na sua versão moderna, tem gerado muita discussão entre os estudiosos deste tema. Robert Fine (2007) apresenta duas faces do cosmopolitismo que devem ser tomadas em consideração na nossa análise conceptual. Por um lado, a perspectiva cosmopolita representa um modo de ver o mundo, uma forma de consciência, um paradigma emergente de análise sociológica. Por outro, a condição cosmopolita constitui sinónimo de uma realidade social existente, um estado do mundo, um conjunto de características definidoras da nossa era (Fine, 2007: 137).

Esta realidade cosmopolita pode ser definida, por um lado, pela pluralidade de culturas e pela aceitação do ‘Outro’, do desconhecido, pela proximidade e facilidade de deslocação entre os países, mas igualmente marcada por guerras e conflitos nacionalistas, pela crise de valores e pautada pelo fosso económico existente entre países globalizados e não globalizados. A consciencialização de uma condição cosmopolita representa, assim, uma empatia cosmopolita pelos “outros”. Norteados por esta realidade, o cosmopolitismo assumiu uma perspectiva humanitária transnacional. Contudo, os ideais da cidadania global, apregoados pelos estóicos, ou seja, a ausência de raízes e a inexistência de filiação a um Estado, são, actualmente, questionados e revistos sob uma perspectiva patriótica. A necessidade de raízes nacionais ou locais é igualmente defendida por Berlin tal como alguns autores (Appiah, 2006), e para outros (Nussbaum, 1996) o amor pelo país (*love of country*) não surge depois do amor pela Humanidade. Para Nussbaum (15-17), o cosmopolitismo representa uma forma de exílio do conforto das verdades locais e do sentimento protector do patriotismo e dos símbolos de pertença nacional. O cosmopolitismo oferece apenas o amor pela Humanidade. Esta teoria é contradita por alguns teóricos (Appiah, Cheah, Gutman) que consideram não haver uma distinção tão acentuada entre cosmopolitismo e patriotismo, ou que os dois sentimentos não são incompatíveis.

Cheah (2006: 487) alerta-nos para o facto de a definição de cosmopolitismo como uma forma elitista de ausência de raízes estar errada. O autor argumenta assim que o espírito intelectual que subjaz à noção de cidadão do mundo não se encontra ausente de raízes. No entanto, imagina-se um círculo de pertença universal que vai para além das ligações a um país:

(...) what is imagined is a universal circle of belonging that involves the transcendence of the particularistic and blindly given ties of kinship and

country. Cosmopolitanism therefore embodies the universality of philosophical reason itself, namely its power of transcending the particular and contingent.

Kwame Anthony Appiah (1998: 106), defensor da tradição liberal, advoga um cosmopolitismo enraizado, ou seja, o indivíduo deve obediência a uma sociedade civil, respeitando as instituições do Estado a que está ligado, mas sempre valorizando os direitos humanos e a diferença cultural:

I have been arguing, in essence, that you can be cosmopolitan – celebrating the variety of human cultures; rooted – loyal to one local society (or a few) that you count as home; liberal – convinced of the value of the individual; and patriotic – celebrating the institutions of the state (or states) within which you live.

O patriota cosmopolita pode, para Appiah (22), vislumbrar a possibilidade da existência de um mundo em que todos sejam cosmopolitas enraizados, ligados às suas raízes nacionais e particularidades culturais, mas usufruindo da existência de lugares diferentes que constituem as raízes (*home*) de outras pessoas, diferentes de nós culturalmente. O respeito pela diferença é expresso através do modelo de diálogo (“model of conversation”) entre as pessoas com modos de vida divergentes (Appiah, 2006: xxi):

The world is getting more crowded; in the next half a century the population of our once foraging species will approach nine billion. Depending on the circumstances, conversations across boundaries can be delightful, or just vexing: what they mainly are, though, is inevitable.

O diálogo não tem necessariamente de gerar consenso, especialmente em relação aos valores. Contudo, torna-se importante no sentido de ajudar as pessoas a que se habituem à existência do ‘Outro’. Appiah, no nosso entender, não clarifica uma forma de relacionamento concreta entre as diferentes pessoas de locais diversos. Este ideal de comunicação cultural além-fronteiras parece-nos igualmente difícil de conseguir, uma vez que a tarefa de concretizar a existência do ‘Outro’ se revela extremamente

complicada. Mesmo quando tentamos imaginar outras vivências, outras comunidades, limitamo-nos a um plano meramente abstracto e a passagem para um plano mais concreto raramente se concretiza (cf. Scarry, 1996). Além disso, a aplicação prática e real de cidadania global a que Appiah também apela surge explicada de uma forma superficial e pouco consistente.

O cosmopolitismo e o patriotismo, mais sentimentos do que ideologias (Appiah, 1996: 23), complementam-se no sentido em que representam formas de pertença e partilham os mesmos ideais de respeito pelo outro e de associação a um círculo mais restrito dentro de muitos outros círculos mais abrangentes. Assim, viver em esferas adequadas de preocupação moral, como defende Appiah (29), deverá sustentar o ideal cosmopolita de vida:

It is because humans live best on a smaller scale that we should defend not only the state, but the county, the town, the street, the business, the craft, the profession, and the family, as communities, as circles among the many circles that are narrower than the human horizon, that are appropriate spheres of moral concern. We should, as cosmopolitans, defend the right to live in democratic states with rich possibilities of association within and across their borders, states of which they can be patriotic citizens. And as cosmopolitans, we can claim that right for ourselves.

Concordamos com Immanuel Wallerstein (1996: 122) quando alerta para o facto de os méritos do patriotismo e do cosmopolitismo não serem abstractos nem universais e as consequências de agir como um cidadão do mundo terem repercussões diferentes, dependendo do tempo e do espaço em que se vive, pautando, assim, as atitudes para com a diferença:

Those who are strong – strong politically, economically, socially – have the option of aggressive hostility toward the weak or magnanimous comprehension of ‘difference’. In either case, they remain privileged. Those who are weak, or at least weaker, will only overcome disadvantage if they insist on the principles of group equality. To do this effectively,

they may have to stimulate group consciousness – nationalism, ethnic assertiveness.

A nacionalidade e o sentimento de pertença a um círculo mais pequeno devem ser tomados em consideração quando se pretende aplicar o ideal cosmopolita. As nossas ligações começam por ser mais restritas e associadas a uma comunidade. Ultrapassá-las a favor de um cosmopolitismo imediato seria arriscar não pertencer a nenhum lugar, nem no próprio país, nem no mundo (Barber, 1996: 34). Também Gertrude Himmelfarb (1996: 76-77) chama a atenção para o pendor utópico e ilusório do cosmopolitismo, evidenciando os atributos essenciais da nacionalidade, como a família, a raça, a religião, a cultura, a comunidade, entre outras, determinantes na vida do indivíduo:

Cosmopolitanism (...) obscures, indeed, the reality of the world in which a good many human beings actually reside. It is utopian, not only in its unrealistic assumption of a commonality of ‘aims, aspirations, and values’, but also in its unwarranted optimism. (...) To pledge one’s ‘fundamental allegiance’ to cosmopolitanism is to try to transcend not only nationality but all the actualities, particularities, and realities of life that constitute one’s natural identity. Cosmopolitanism has a nice, high-minded ring to it, but it is an illusion, and, like all illusions, perilous.

Concordamos com a autora sobre esta noção de utopia e ilusão subjacente ao cosmopolitismo. De facto, as nossas raízes assentam num contexto familiar, local e nacional específico e que moldam, muitas vezes, a nossa identidade. Não queremos com isto defender a existência de uma identidade exclusivamente conformada a um único conjunto de valores impostos por uma cultura. Pelo contrário, acreditamos que um indivíduo pode modelar a sua identidade de acordo com influências culturais várias e distintas, havendo, no entanto, sempre uma que se revela a mais importante. Berlin, por exemplo, representa um caso paradigmático desta possibilidade, pois a sua identidade foi influenciada pelas culturas judaica, russa e inglesa. Além disso, o sonho cosmopolita da criação de um governo global unificado representa uma ideia sedutora, mas difícil de concretizar, já que existirão sempre conflitos de valores, de ideais e ambições nacionalistas que diferenciam e opõem as diferentes nações do mundo.

Deixando de lado esta vertente mais pessimista, mas, ao mesmo tempo, realista, do conceito de cosmopolitismo, Charles Taylor (1996: 120), defende uma educação cívica no sentido de se incentivarem os valores inerentes ao patriotismo para se conseguir alcançar a solidariedade cosmopolita e uma ética moral comum a todos:

(...) we need patriotism as well as cosmopolitanism because modern democratic states are extremely exigent common enterprises in self-rule. They require a great deal of their members, demanding much greater solidarity toward compatriots than toward humanity in general. We cannot make a success of these enterprises without strong common identification. And considering the alternatives to democracy in our world, it is not in the interest of humanity that we fail in these enterprises.

O cosmopolitismo precisa também do nacionalismo/ou patriotismo porque este representa o melhor e mais fiável mecanismo para a produção institucional e a estabilização da diferença colectiva (Beck, 2006). De facto, as comunidades políticas desempenham uma função importante, uma vez que constituem “esferas de interacção e dependência” (Ypi, 2008: 66) nas quais os problemas nacionais e internacionais podem ser resolvidos.

Também para Kok-Chor Tan (2010: 184-5; 2005: 165), o cosmopolitismo moral não se mostra incompatível com os princípios básicos do nacionalismo. Podemos, de facto, reconhecer a importância da inclusão numa cultura nacional, sem ter de rejeitar o conceito cosmopolita de justiça global. Ainda que nem todos os nacionalismos se compatibilizem com o cosmopolitismo, por exemplo os nacionalismos chauvinistas que violam o postulado cosmopolita de que todos os indivíduos contam de igual forma, o paradigma do nacionalismo liberal mostra-se consistente com os princípios universais e individuais do cosmopolitismo (185):

Liberal nationalists accept that the right to national self-determination is a universal right of all nations, and that the reason why national self-determination is important is not because the nation itself enjoys a certain transcendental moral worth, but because of the value of nationality for individuals.

O nacionalismo, representando a celebração da inserção num grupo nacional, nega a diferença internamente, mas produ-la e estabiliza-a no exterior (Beck, 2006: 56). Existe uma solidariedade política apenas para com os cidadãos nacionais e não para com “os outros”, reflectindo-se, por exemplo, no direito à segurança social, mas circunscrito apenas aos limites nacionais. Daí que as outras nações possam ser estigmatizadas como inferiores. A distinção entre “nós” e “os outros” é, assim, usada para promover a unidade nacional. Porém, para Beck (2006: 62), o nacionalismo deve ser modificado numa direcção cosmopolita como forma de atenuar a diferença e evitar os preconceitos sociais e nacionais:

Only a nationalism modified in a cosmopolitan direction can exploit the political potential for cooperation between states, and thereby regain the ability to solve national problems under conditions of interdependence. A fusion of national and international strategies is necessary to check the potential for ethnic violence created by globalization both internally and externally, but without dismissing the difference as a ‘premodern prejudice’.

A nação, considerada por Smith (2001: 35) como uma forma de cultura pública e de simbolismo político e de uma “cultura de massas” politizadas com o intento de mobilizar os cidadãos em sua defesa, ainda representa, por um lado, uma força importante na regulação dos ideais cosmopolitas da distribuição da justiça, uma vez que as nações mais ricas podem, efectivamente, ter algo a dizer na distribuição da riqueza e na protecção dos direitos humanos a uma escala global. Contudo, por outro lado, a identidade nacional continuará a figurar como um elemento poderoso na criação de barreiras entre os membros da nação e os estrangeiros, impedindo a integração completa destes últimos na cidadania nacional.

Além do nacionalismo, também o multiculturalismo, como o definimos no cap. 3, constitui um outro constrangimento para a concretização do projecto do cosmopolitismo. O multiculturalismo defende a máxima liberdade cultural de todas as comunidades no espaço nacional. Ora, isso pode causar consequências perversas, como o enquistamento das comunidades sobre si próprias (Beck, 2006: 67):

(...) multiculturalism postulates an essentialist identity and rivalry among cultures, though in a very diluted form. The strategy of multiculturalism presupposes collective notions of difference and takes its orientation from more or less homogeneous groups conceived as either similar to or different, but in any case clearly demarcated, from one another and as binding for individual members.

O multiculturalismo, em oposição ao individualismo, significa que os diferentes grupos étnicos convivam lado a lado no mesmo Estado. A tolerância multicultural faz-se no sentido da aceitação, mesmo que se torne um peso e um incómodo (Beck, 2006: 67):

According to multiculturalism, there is no such thing as the individual. Individuals are merely epiphenomena of their cultures. Hence there is a direct line leading from the duality between Europe and its barbarian others, through imperialism, colonialism and Eurocentric universalism, to multiculturalism and ‘global dialogue’. In each case individuals are conceived as members of territorial-hierarchical and ethnic-political units, which then engage in dialogue with one another ‘across frontiers’.

Apesar dos nacionalismos ressurgentes e das políticas anti-imigração (turistas sim, imigrantes não) que atentam contra os direitos humanos, existe hoje uma consciencialização mais cosmopolita da existência do ‘Outro’. Queremos com isto dizer que a globalização e a conseqüente melhoria dos transportes e avanços na tecnologia facilitaram a proximidade das pessoas. Tudo o que de bom e mau se passa no mundo tornou-se mais visível através dos meios de comunicação, provocando nas pessoas sentimentos de solidariedade humana, repulsa ou identificação cultural. Além disso, na maior parte das vezes, esses sentimentos constituem apenas momentos de pena pelo ‘Outro’ que não se traduzem em acções concretas.

Ainda assim, podemos pensar numa solidariedade de justiça global ou na esperança cosmopolita para com os mais desprotegidos que o cosmopolitismo moral defende. A obrigação moral de ajudar os ‘outros’, tão apregoada por Seyla Benhabib ou Arendt, deve constituir, de facto, uma premissa ética não apenas local e nacional mas universal. Todavia, o realismo hobbesiano continua a ser posto em prática, quando, cada

vez mais, as nações do mundo se protegem militarmente contra eventuais perigos causados pela concorrência económica e pela sede de protagonismo e liderança económica e política.

Por conseguinte, a aceção estóica de cosmopolitismo na sua vertente política da criação de uma cidadania mundial revela-se utópica e ilusória (cf. Himmelfarb, 1996) porque existem muitos constrangimentos inevitáveis na nossa sociedade que impedem a concretização dos ideais cosmopolitas na sua plenitude. Segundo Appiah (2006: xx), o cosmopolitismo representa um ideal e uma aventura que não devem ser repudiados, mas não deixa de constituir um projecto político que questiona a posição moral das comunidades políticas.

Seguindo o conselho de Wallerstein (1996: 124), para aprendermos a lidar com a nossa realidade social teremos que compreender que não somos cidadãos do mundo, mas que ocupamos nichos específicos num mundo desigual. Consideramos, no entanto, que a defesa dos nossos interesses locais e nacionais não é incompatível com as atitudes cosmopolitas de ver o mundo.

Neste sentido, e tendo em conta os fundamentos do cosmopolitismo moral, defendemos que também Berlin acreditava no valor da humanidade, seguindo e aplicando os princípios humanistas, assumidos como universais pelo paradigma dominante da cultura europeia.⁸⁰

⁸⁰ Berlin (1992a: 205) destaca os valores éticos universais dentro de uma perspectiva ocidental, como faz questão de deixar claro: “I say ‘our’ conduct; I mean by this the habits and outlook of the Western world. Asia and Africa are today boiling cauldrons of disruptive nationalism, (...)”.

4.2. Isaiah Berlin e o desafio do cosmopolitismo

O liberalismo de Berlin distingue-se pelo facto de estar intimamente ligado à sua teoria do pluralismo de valores. Além disso, já aqui o referimos, o liberalismo de Berlin pauta-se por uma vertente reconhecidamente humanista, em que valores humanos básicos, como a liberdade e a dignidade individuais, residem no centro de cada indivíduo, tal como Joshua Cherniss (2002: 43-44) tão bem sintetiza:

But Berlin's [liberalism] is also distinctively and importantly humanistic, in several aspects, (...). The first way in which Berlin's liberalism is "humanistic" is that it derives a liberal belief in certain human rights from a conception of human nature. There are certain "natural rights", such as freedom of thought, which flow from the basic way in which "human beings are naturally constituted," to deny these rights is to violate interest[s] and need[s] and craving[s] of human beings," to commit a sin against human nature.

Os propósitos humanos, pela sua incompatibilidade e incomensurabilidade, podem colidir, mas é essa falibilidade que une todos os seres. Berlin acredita na dignidade humana, demonstrando sobretudo uma inquietação moral expressa no entendimento do "Outro" como empatia. Ainda que os indivíduos sejam distintos uns dos outros, nas suas vontades e nos seus comportamentos, partilham características que são comuns a todos, como realçou na entrevista concedida a Ramin Jahanbegloo (2007: 37):

The fact that we are able to understand how people live in the way they do, even if they are different from us, even if they are hateful to us and sometimes condemned by us, means that we can communicate across time and space. When we claim to understand people who have a culture very different from our own, it implies the existence of some power of sympathetic understanding, insight, Einfühlen – a notion invented by Herder. Even if these cultures repel us, one can, by an effort of sympathetic imagination, conceive how it could be possible that men –

nos semblables – can think these thoughts, feel these feelings, pursue these goals, commit these acts.

No centro desta perspectiva humanista e pluralista do liberalismo berliniano reside a convicção de que os seres humanos partilham uma moral comum (1992: 206): “we inhabit one common moral world”. Este pressuposto herderiano de *Einfühlen*, de empatia solidária, sustenta precisamente a nossa tese de que Berlin orientou a sua vida e a sua obra por uma ética cosmopolita que os iluministas, desde logo, exaltaram. Berlin (1992a: 204-5) salienta em “European Unity and its Vicissitudes” a ideia de que bases morais comuns de conduta, leis éticas universais emergem de uma forma mais evidente e profunda nos seres humanos, principalmente, quando a ameaça paira sobre a liberdade e integridade individuais:

Humanity does not seem to march with an even step, the crises of national development are not synchronised. Nevertheless, after the violent aberrations of the recent European experience, there are symptoms of recovery: of a return (...) to normal health – the habits, traditions, above all the common notions of good and evil, which reunite us to our Greek and Hebrew and Christian and humanist past (...). Our values today tend to be, increasingly, the old universal standards which distinguish civilised men, however dull, from barbarians, however gifted. When we resist aggression, or the destruction of liberty under despotic regimes, it is to these values that we appeal.

Para Berlin, o fanatismo das ideias e a veneração de ídolos abstractos (Cherniss, 2002: 17) conduzem ao sacrifício da liberdade e à falta de respeito pelo ser humano que perde assim o seu estatuto de indivíduo livre. A existência de direitos humanos universais ou quase universais aplicados também de uma forma ecuménica não constitui, no entanto, panaceia para todos os males do mundo, ou para aquilo a que Berlin classifica como sociedade minimamente decente, na qual depositava confiança, ainda que não fique claro o que o autor considera como sociedade decente (Jahanbegloo, 2007: 114): “Don’t ask me what I mean by decent. By decent I mean decent – we all know what that is.” O sujeito “nós” parece-nos demasiado redutor, abarcando apenas a cultura ocidental. Não obstante, e como já referimos no capítulo

anterior, de acordo com Berlin, a crença numa natureza humana comum, o respeito e a empatia por outras culturas fazem com que respeitemos e compreendamos o ser humano, afinal nosso semelhante.

Por conseguinte, analisar Berlin dentro de uma concepção cosmopolita representa, por si só, um desafio, uma vez que Berlin não se mostrou defensor do cosmopolitismo, no seu significado e aplicação políticos. Porém, foi frequentemente apelidado de cosmopolita, como referimos no cap. 2. A nosso ver, o epíteto “cosmopolita” faz algum sentido se analisarmos o percurso de vida do autor pautado pela vivência com culturas diferentes, nomeadamente a judia, a russa e a inglesa, permitindo-lhe olhar o mundo de uma forma mais tolerante e plural, ainda que com limites, desde que a sociedade liberal não fosse ameaçada. Concordamos assim com a ideia de que a solidariedade humana esteve sempre presente em Berlin, expressa na sua vida e obra, como Margalit (2009: 20) igualmente salientou:

But I believe that at the centre of Isaiah’s thought and feeling was the idea of fraternity, or human solidarity. He felt a basic, unapologetic solidarity with Jews everywhere. And this made him think about solidarity in general.

Empatia e imaginação representam duas palavras-chave nas orientações do pensamento político de Berlin, que acredita que a política eficaz resulta de uma compreensão adequada de outras culturas, ligada à capacidade humana de demonstrar essas mesmas qualidades. O cuidado com a preservação humana e com a possibilidade de auto-realização do indivíduo constituem questões éticas que devem enformar as nossas convicções políticas.

4.2.1. O cosmopolitismo moral em Isaiah Berlin

Influenciado por Vico e Herder, Berlin defende que os seres humanos são dotados de uma capacidade de imaginação empática, o que permite a comunicação e compreensão entre todos (Jahanbegloo, 2007: 36): “What I find valuable in Vico and Herder is the very idea of cultural diversity as intrinsic to human history.”

Efectivamente, Vico acreditava que tinha descoberto um novo método que iria revelar as categorias sobre as quais os homens pensaram e agiram ao longo dos tempos. Para conseguir alcançar este objectivo, o ser humano tinha de possuir uma imensa capacidade de imaginar (*fantasia*) os diferentes modos de vida que o precederam. Ainda que tal percepção fosse difícil ou quase impossível de se concretizar, o simples facto de partilharem a mesma natureza humana, aproximava-os, como Berlin (1997a: 105-106): também alega em “The Sciences and the Humanities”:

Yet even then we need not totally despair, for what we are seeking to understand is men – human beings endowed, as we are, with minds and purposes and inner lives – their works cannot be wholly unintelligible to us, unlike the impenetrable content on non-human nature.

Vico (1999: 2), reconhecendo a falibilidade e a variedade humanas, baseou a sua obra *New Science* na providência divina que, perante as imperfeições do homem, criou instituições para que os seres humanos pudessem conviver em sociedade de uma forma harmoniosa e justa: “But by his Providential care, God, ordered and arranged human institutions so that this same self-interest led people, even through their different and contrary ways, to live with justice like human beings and to remain in society.” Desde que o pecado original originou um estado de justiça imperfeita, as intenções e interesses humanos divergiram e seguiram caminhos diferentes. Ora, se as pessoas fossem deixadas sozinhas nos seus desígnios privados, o resultado seria uma vida solitária como animais selvagens. A providência constitui, para Vico, a base e um escudo para a defesa da vida em sociedade (490): “If people lose their religion, nothing remains to keep them living in society.”

Porém, a ideia de que o homem criou o mundo das nações constitui o primeiro princípio incontestável presente na obra *New Science*, como o próprio autor defendeu: “The world of nations is in fact a human creation”. Como as nações possuem a mesma natureza, o papel da providência consiste assim na preservação da raça humana, guiando os homens em benefício próprio, mesmo que isso implique o constrangimento de certas liberdades a favor de outras (489-90):

To preserve the human race on the earth, providence uses people’s limited goals as a means of attaining greater ones. Thus, people seek to

satisfy their bestial lust and abandon their offspring, but they establish the chastity of marriage, from which families arise. (...) The ruling orders of the nobility seek to abuse their lordly freedom from the plebeians, but they become slaves to the laws which create popular liberty. Free peoples seek to free themselves of laws, but become the subjects of monarchs.

Se para Vico a raça humana adquiria primordial importância e, como tal devia ser protegida, ainda que sustentado numa visão metafísica, também para Berlin, as semelhanças básicas existentes entre os seres humanos constituem a ponte para a imaginação e empatia de outras culturas. Será através de uma inquirição empática que os valores diferentes seguidos por outras culturas poderão ser compreendidos e respeitados. Neste sentido, também Alex Zakaras (2004: 503-4) argumenta que essa forma de compreender a natureza humana representa o meio pelo qual se alcançam as verdades éticas:

Berlin's empathetic empiricism is more than simply a means of understanding others; It is also a way of understanding what he calls human nature. It is his way of reaching ethical truths, through an understanding of disparate, objective values – and as such it embodies a distinctive method of moral enquiry.

Porém, de acordo com a teoria do pluralismo de valores apresentada por Berlin (1992a: 11), o ser humano, para progredir, deve abraçar valores objectivos, inteligíveis e num número finito: “Forms of life differ. Ends, moral principles are many. But not infinitely many: they must be within human horizon.” Ao fazê-lo, deve reconhecer que, para além dos valores com os quais se rege, existem muitas outras alternativas, igualmente válidas. Ora, as verdades éticas estão ligadas a códigos de conduta morais que também podem variar de cultura para cultura. Assim sendo, a sua compreensão pode ser ameaçada pelas diferenças de conduta moral que definem os seres humanos.

Não obstante, apesar de Berlin (1972a: 21) não especificar essas verdades éticas, o seu pluralismo liberal encarna uma preocupação com as questões morais, patente no pressuposto básico da liberdade negativa, a garantia do poder de escolha individual, como o autor realça em “The Problem of Nationalism”:

My only reaction to one world is that I think there are some people who want to escape from certain forms of life, who ought not to be prevented from doing so. If you didn't like the Church you could escape to the Emperor, and if you didn't like the Emperor you could go to the Church.

Ainda que não admita a existência de valores pré-estabelecidos que guiem a humanidade desde sempre, Berlin (1992a: 203) acredita em códigos morais ou princípios básicos universais, ou quase universais, transversais à humanidade:

But there are certain moral properties which enter equally deeply into what we conceive of as human nature. If we meet someone who merely disagrees with us about the needs of life (...) we accept them as fellow human beings, because their notion of what is an end, the arguments they bring to defend their ends, and their general behaviour, are within the limits of what we regard as human beings.

Por conseguinte, a liberdade e a integridade individuais constituem o móbil de toda a sua teoria. Berlin opõe-se, não à existência de características comuns que unem os seres humanos na gênese da sua natureza humana, mas à uniformidade da própria natureza humana e à validade universal para qualquer moral verdadeira, como sustenta em "European Unity and its Vicissitudes" (1992a: 204-205):

Hence to speak of our values as objective and universal is not to say that there exists some objective code, imposed upon us from without, unbreakable by us because not made by us; it is to say that we cannot help accepting these basic principles because we are human, as we cannot help (if we are normal) seeking warmth rather than cold, truth rather than falsehood, (...). When these principles are basic, and have been long and widely recognised, we tend to think of them as **universal ethical laws**, and assume that when human beings pretend that they do not recognise them, they must be lying or deceiving themselves, (...) When such canons seem less universal, less profound, less crucial, we call them, in descending order of importance, customs, conventions, manners, taste, etiquette, and concerning these we not only permit but

actively expect wide differences. Indeed we do not look on variety as being itself disruptive of our basic unity; it is uniformity that we consider to be the product of a lack of imagination, or of philistinism, and in extreme cases a form of slavery.⁸¹

O cosmopolitismo moral, colocando os seres humanos numa posição ética relativamente ao ‘Outro’, pois impõe que todos os indivíduos devam reger a sua conduta pelo respeito mútuo e reconhece o seu semelhante como peças cruciais de interesse moral (Bowden, 2003: 242), tem aplicabilidade e faz sentido no pluralismo defendido por Berlin. Ou seja, as acções humanas restringem-se pelo dever moral de respeitar e preservar os direitos humanos dos nossos semelhantes. Também o pluralismo de valores de Berlin defende a existência de uma variedade de culturas, numa convivência tolerante das diferenças culturais.

Berlin (1972a: 19) atribui relevância primordial aos direitos humanos, sustentados em verdades éticas, mostrando-se, porém, contra a criação de uma grande raça humana una:

Human rights come first and foremost before all other rights. But the only thing I complain about is – people who are honourably internationalistic in outlook, who really deserve to save the human race – (...) – sometimes discount the very existence of certain facts which will frustrate them in producing even (...) something which ought to be cleared away for the purposes of creating one great united human race, seeking rational ideals such as justice or happiness.

De facto, Berlin manifesta-se contra o cosmopolitismo, como afirma numa entrevista concedida a Bryan Magee em 1992, no sentido de rejeitar a ideia de uma cultura internacional única, e a ideia de um só governo mundial. À pergunta sobre a aceitação e crença neste ideal, Berlin, citando Herder, responde que a concretização desse ideal cosmopolita representaria a uniformidade e a monotonia (Berlin, 1992b: 8):

⁸¹ Nosso destaque.

MAGEE: Does this also mean that you're against cosmopolitanism in the sense of us all belonging to one single international culture?

BERLIN: My hero Herder said: 'cosmopolitans are empty people, they are loyal to nothing, and they have no ideas.' Yes, I am. Internationalism is an admirable ideal, but for that you need nations, inter-whom there are alliances, there are combinations, there are agreements, there are peace treaties. That, yes. But cosmopolitanism, I think, is the deprivation of human beings of the feeling of wishing to belong, and that I think would impoverish them.

Seguidor de Herder, e contrariando a civilização universal e cosmopolita preconizada pelos iluministas, Berlin defende o pluralismo cultural, abraçando uma consciência nacional sustentada na partilha da mesma língua, de memórias e de tradições comuns, como afirmou a Bryan Magee (Berlin, 1992b: 3):

As my hero Herder in the eighteenth century once said: Men need food, they need drink, they need security, they need shelter, and among other things which they need equally strongly is to belong. That means they want to be members of a society, not necessarily a State society, which speaks their language, which shares common memories with them, so that they feel at home among these people, and when they speak, they don't need to explain themselves, there's a certain degree of instinctive mutual understanding [between] people like that. Well, the nineteenth century unit, of course, was the nation State; consequently you get a great deal of national feeling among all these States.

Berlin (1972a: 14) não se manifesta defensor do nacionalismo, que considera uma condição inflamada ou patológica, mas mostra-se favorável à ideia de consciência nacional, de nacionalidade e de herança cultural. Como refere no ensaio "Herder" (2000b: 181): "Patriotism was one thing, nationalism another." Ou seja, na sua forma cultural, o nacionalismo significava patriotismo, patente numa ligação inocente à família, ao país e às tradições. O nacionalismo político revestia-se de agressividade, sendo detestável em todas as suas formas. Gray (1996: 104) argumenta que o que se torna essencial para Berlin não é a participação do indivíduo no Estado-nação, por

exemplo, mas a possibilidade de fazer parte de uma individualidade colectiva, de poder partilhar uma forma de vida, com a sua história, os seus hábitos e artes. Além disso, o facto de muitos indivíduos serem portadores de heranças culturais várias, como é o caso de Berlin, invalida a proposição nacionalista radical da existência de uma unidade política que abarca todos os seus cidadãos numa única comunidade moral. Berlin opõe nacionalismo ao sentimento nacional e à vontade individual que se dissolve ou desaparece nos valores de uma entidade orgânica, a nação, que transforma e uniformiza todos os seus membros em unidades subordinadas à vida da nação (1997a: 341):⁸²

By nationalism I mean something more definite, ideologically important and dangerous: namely the conviction, in the first place, that men belong to a particular human group, and that the way of life of the group differs from that of others; that the characters of the individuals who compose the group are shaped by, and cannot be understood apart from, those of the group, defined in terms of common territory, customs, laws, memories, beliefs, language, artistic and religious expression, social expressions, ways of life, to which some add heredity, kinship, racial characteristics; and that it is these factors which shape human beings, their purposes and their values. (...) Whence it follows that the essential human unit in which man's nature is fully realised is not the individual, or a voluntary association which can be dissolved altered or abandoned at will, but the nation (...). Thirdly, this outlook entails the notion that one of the most compelling reasons, perhaps the most compelling, for holding a particular belief, pursuing a particular policy, serving a particular end, living a particular life, is that these ends, beliefs, policies, lives, are *ours*.

Além disso, seguir os valores, os sentimentos e os pensamentos da nação levam à felicidade e à realização dos membros desse mesmo país. Contudo, esse discurso de glorificação nacional assumiu uma posição extremista e destrutiva quando os valores de outros grupos se mostraram incompatíveis com a realização dos seus objectivos. Assim, esses grupos constituíam obstáculos que tinham de ser removidos. Berlin assume aqui

⁸² "Nationalism. Past neglect and Present Power". AC. 333-355.

uma posição crítica relativamente à intolerância e superioridade de umas nações perante outras, evidência que causou muitos conflitos étnicos e territoriais essencialmente no séc. XX. Mas será que Berlin não se arroga esse mesmo posicionamento quando afirma a necessidade de combater outros grupos culturais que desrespeitam os preceitos liberais que favorecem sobretudo a tolerância? Subsiste, pelo menos, alguma ambiguidade no pensamento de Berlin quanto a esta questão. Além disso, se Berlin se manifestou contra o nacionalismo no seu estado inflamado, que reafirma a supremacia da nação perante outras, não se percebe muito bem qual o seu posicionamento quando, na crítica ao nacionalismo, afirma o seguinte (1992a: 177):⁸³

As there is no universal human language, so there exists no universal human law or authority, else these laws, this authority, would then be sovereign over the earth, but this, for nationalists is neither possible nor desirable; a universal law is not true law: cosmopolitan culture is a sham and a delusion; international law is only called law by a precarious analogy – a hollow courtesy intended to conceal the violent break with the universalism of the past.

No entanto, reforçamos mais uma vez a ideia de que a sua crença no liberalismo e no pluralismo de valores leva Berlin (1992a: 205), por um lado, a defender uma moral universal que resiste à destruição das guerras:⁸⁴

The common moral – and therefore also political – foundations of our conduct, so far from being undermined by the wars and the degradation of human personality that we have witnessed in our time, have emerged as something more broadly and deeply laid than they seemed to be during the first forty years of this century.

⁸³ “European Unity and its Vicissitudes”. *CTH*.

⁸⁴ “European Unity and its Vicissitudes”. *CTH*.

Por outro lado, Berlin (1997a: 354) defende a tolerância e o respeito pela variedade de tantas culturas existentes no mundo, diferentes na sua gênese cultural, mas nem por isso inferiores.⁸⁵

I have one more suggestion to offer. It seems to me that the thought of the nineteenth century and early nineteenth century was astonishingly Europocentric. When even the most imaginative and the most radical political thinkers of those times speak of the inhabitants of Africa or Asia, there is, as a rule, something curiously remote and abstract about their ideas. They think of Asians or Africans almost exclusively in terms of their treatment by Europeans. Whether they are imperialists or benevolent paternalists, (...) the peoples of Africa and Asia are discussed either as wards or as victims of Europeans, but seldom, if ever, as peoples with a past and present and future which must be understood in terms of their own actual character and circumstances; or, if the existence of such indigenous cultures is acknowledged, as in the case, let us say, India or Persia, China or Japan, it tends to be largely ignored when the needs of these societies in the future is discussed.

A abrangência da solidariedade expressa por Berlin atinge, a nosso ver, proporções éticas universais. Além disso, Isaiah Berlin sonha com um pluralismo ideal, não conflituoso, de modos de vida totalmente distintos. Porém, está ciente de que esse ideal não é possível nem desejável, porque acredita que deve existir um elemento catalisador que norteie os cidadãos de uma comunidade. O Estado-nação e a própria língua representam esses elementos centrais. Berlin afirma que essas constituem as suas inclinações:⁸⁶

I think there is conflict between values, ways of life, etc. What I would urge is that there must be some central direction, some over-arching unity in a tolerable community or state (e.g. central language, not merely a

⁸⁵ “Nationalism. Past Neglect and Present Power”. AC.

⁸⁶ Carta a Charles Blattberg, 19 de Março, 1996. *The Isaiah Berlin Virtual Library*.

plurality, as demanded in the USA today), which integrates and unites – not completely, but nevertheless connects the different and sometimes conflicting groups, ideals, ways of life – what you, I think, would call nationalism and patriotism. (...) although I hanker after an ideal, not conflicting, pluralism of totally distinct ways of life. I know this is neither possible or desirable, but that is where my inclinations lie.

Segundo o autor (1997a: 12), existia uma pluralidade de culturas incomensuráveis e incompatíveis, tanto para Herder como para Vico:

They [Vico and Herder] are inviting us to look at societies different from our own, the ultimate values of which we can perceive to be wholly understandable ends of life for men who are different, indeed, from us, but human beings, *semblables*, into whose circumstances we can, by a great effort which we are commanded to make, find a way, ‘enter’, to use Vico’s term.

Berlin acredita que, tal como Herder, o desejo de pertença a uma comunidade constitui uma necessidade humana básica. No entanto, Herder (2010: 282) alertava para a existência de uma única espécie humana, ainda que definida pelas diferenças entre os homens nas diversas partes do mundo: “In spite of considerable differences between men in different parts of the world, there is but one and the same human species.” Para Herder, a natureza do homem altera-se em conformidade com factores climatéricos e estruturais, mas a sua verdadeira aplicação humana fá-lo universalmente capaz de promover aquilo a que chamou “Humanität” (Herder, 2010: 284):

In short, there are neither four or five races, nor exclusive varieties, on this earth. Complexions run into each other; forms follow the genetic character; and in toto they are, in the final analysis, but different shades of the same great picture which extends through all ages and all parts of the earth.

Para Herder, a imaginação humana, ainda que esteja sujeita a factores orgânicos e climatéricos, é universalmente guiada pela tradição. A mitologia de cada povo constitui

uma expressão do modo de vida de cada nação (299): “Have all the different nations invented their own mythology and thus become attached to it as their own property? By no means. They have not invented it; they inherited it.”

Herder defendia a originalidade (*individuality*), a variedade humana e a ausência de obstáculos no alcance da liberdade individual, alegando que ninguém tinha o direito de obrigar uma pessoa a sentir e agir da mesma forma (308): “No other person can, in short, transform my existence and identity into his.” Assim, o caminho para a felicidade consistia num processo que apenas dizia respeito ao indivíduo, ao contrário de Kant, por exemplo, para quem o indivíduo existia para o bem da sociedade. Para Herder (266), o indivíduo devia ter a possibilidade de escolha, mesmo que as escolhas não fossem as melhores. Ou seja, o homem é, na sua essência humana, livre:

To be sure, before the Omniscient, who conferred on him these powers, his reason and his liberty are limited. But this does not in the slightest alter the fact that man, by his very nature, is and remains a free creature. (...) His human essence – Humanität – is not ready made, yet it is potentially realizable.

Todavia, Herder (311-12) ressaltou o facto de, perante a felicidade empírica, o desenvolvimento do homem só se efectivar na dependência dos seus semelhantes. Essa premissa constitui a essência da humanidade, unida através de uma educação para a humanidade (313).

Herder defendeu que o ser humano não usufrui desse estatuto à nascença e, como tal, precisava de um dono. Também Berlin admitia que as crianças com menos de 7 anos não eram pessoas racionais. Mas, para Herder, a partir do momento em que o homem alcançava o estatuto de ser humano, a sua vida só a ele lhe dizia respeito. As mulheres, as crianças e os enfermos viam ainda a sua vida constringida pelos desígnios de outros seres humanos (323):

Nature has designated no master to the human species; only brutal vices and passions render one necessary. The wife requires a husband; the untutored child requires the instruction of the parents; the sick need the services of a physician, (...). These are natural relations.

A protecção e assistência mútuas constituem os principais fins de todas as associações humanas. As nações, famílias alargadas com um carácter nacional (324), constituem uma unidade territorial na qual os homens são livres de orientar as suas vidas dentro de uma estrutura legal. Para Herder, uma nação não representa um Estado, mas antes uma nacionalidade, uma entidade cultural de pessoas que falam a mesma língua, que vivem no mesmo território e partilham os mesmos hábitos, um passado e memórias comuns. Herder opunha-se ao alargamento da nação, à mistura de várias raças e nacionalidades dentro de um mesmo Estado, alegando que tal junção tornaria frágil a máquina do Estado e ameaçaria os sentimentos mais profundos que unem os membros de uma nação (324):

Nothing, therefore, is more manifestly contrary to the purpose of political government than the unnatural enlargement of states, the wild mixing of various races and nationalities under one sceptre. (...) Such states are but patched-up contraptions, fragile machines, appropriately called state-machines, for they are wholly devoid of inner life, and their component parts are connected through mechanical contrivances instead of bonds of sentiments.

Neste contexto, ainda que a definição de Herder peque por ser pouco explícita, não será, pois, de surpreender que Herder se opusesse a uma concepção cosmopolita de ver o mundo. O próprio manifesta essa repugnância quando apelida o cidadão cosmopolita de ocioso e refinado em contraponto com o selvagem pobre, mas acolhedor e sincero (309):

The savage who loves himself, his wife and child, with quiet joy, and in his modest way works for the good of his tribe, as for his own life, is, in my opinion, a truer being than that shadow of a man, the refined citizen of the world, who, enraptured with the love of all his fellow-shadows, loves but a chimera. The savage in his poor hut has room for every stranger; he receives him as his brother without enquiring where he comes from. His hospitality is unostentatious, yet warm and sincere. The

inundated heart of the idle cosmopolite, on the other hand, offers shelter to nobody.

Estas afirmações parecem-nos um pouco contraditórias, e chocam com o próprio conceito de Humanidade apresentado por Herder, em que valores como empatia e solidariedade guiam todos os seres humanos. Os homens partilham uma natureza comum e, na sua essência, são iguais, ainda que os seus desígnios privados e a escolha individual os levem por diferentes caminhos. Herder critica aqui o conceito estóico de cosmopolitismo, em que o cidadão do mundo está desprovido de quaisquer raízes, sem filiação a qualquer território, ao contrário do ser humano genuíno que consegue, pelo menos, oferecer um porto de abrigo ao seu próximo. Mas não será também o cosmopolita capaz de compreender e respeitar o seu semelhante? Não constituirá essa a característica mais específica da filosofia estóica que advoga uma concepção universal de liberdade negativa e de hospitalidade universal? (Brown, 2009: 5). Herder não parece responder a estas perguntas, uma vez que, no anseio de destacar a importância de pertença a um território e da partilha de memórias comuns por parte do ser humano, pareceu omitir o princípio básico que guiou a sua obra – *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind* – (271): “One and the same human essence (*Humanität*) pervades them all.”

De igual modo, Berlin manifesta a necessidade de criar raízes e abomina a ideia de não ter um local a que pudesse chamar de casa. A este propósito, merece a pena apresentarmos aqui um episódio na vida de Berlin, aquando da sua estadia nos Estados Unidos da América, durante o período da Segunda Guerra Mundial, e das viagens que fez para Inglaterra. Antes de embarcar no navio *Queen Elizabeth* rumo a Inglaterra, Berlin foi assaltado, e perdeu o passaporte, a licença para viajar no navio, o bilhete Cunard, cerca de 12 £ e uma série de outros documentos, deixando-o numa situação de impotência e desnorte totais, como o próprio testemunhou (2009a: 106): “The trauma really is terrific: for a minute one feels what the Soviets call a passportless vagabond: a rootless cosmopolitan.”

Tal como Herder, Berlin defende o pluralismo cultural na pretensão de o indivíduo dever abraçar, por um lado, patrioticamente uma identidade nacional sustentada numa mesma língua, em memórias e tradições comuns e acusa, por outro, o cosmopolitismo de apagar tudo aquilo que é humano no seu ensaio “Counter-Enlightenment” (1997a: 12): “Cosmopolitanism is the shedding of all that makes one

most human, most oneself". Todavia, a ligação a valores cosmopolitas éticos é possível através da sua concretização em instituições nacionais específicas (Fine, 2006: 42): "Because both constitutional patriotism and cosmopolitanism are based on universal principles of right, the possibility of conflict does not disturb the sleep of their advocates." Ou seja, o sentimento ou a consciência nacional podem, de facto, ir ao encontro dos ideais defendidos pelo cosmopolitismo, nomeadamente a percepção da existência de uma cidadania mundial no que diz respeito à valorização da mesma natureza humana, da qual todos nós provimos, como o próprio Berlin também reconheceu em "My Intellectual Path" (2002b: 8): "Of course there is a common nature, otherwise men in one age could not understand the literature or the art of another, or, above all, its laws, about which Vico, as a jurist, knew most."

Além disso, a teoria do patriotismo constitucional desenvolvida por Jürgen Habermas (1998: 225) surge precisamente no sentido de reconciliar os princípios constitucionais republicanos com a experiência histórica da nação, destacando a perspectiva institucional kantiana da Federação das Nações. O patriotismo constitucional representa uma forma leal aos princípios constitucionais do Estado como meio de responder às necessidades e aos apelos da era actual para integrar todas as comunidades multiculturais e plurais dentro de uma solidariedade global (xxxvi):

The Romantically inspired idea of the nation as an ethnically based community of culture and historical destiny that may claim to exist as an independent state continues to provide support to such questionable attitudes as the appeal to an alleged right of national self-determination, the correspondingly hostility toward multiculturalism and a politics of human rights, and a distrust of the transfer of sovereignty right to supranational organizations. The defenders of the ethnic nation (volksnation) overlook the fact that we can take as our guide precisely the impressive historical achievements of the democratic nation state and its republican constitutional principles in dealing with problems currently posed by the inexorable shift to postnational forms of society.

A crítica de Berlin em relação ao cosmopolitismo e o seu receio de se tornar desenraizado, em termos formais e institucionais, deve-se ao facto de, a nosso ver, Berlin carregar com ele o estigma à volta do judeu cosmopolita desterrado. Não nos

parece que Berlin rejeitasse terminantemente a ideia cosmopolita estóica de que os seres humanos são membros de uma fraternidade universal e partilham responsabilidades entre eles na base de uma humanidade comum, como já mostrámos, mas para percebermos a sua relutância relativamente ao conceito cosmopolita de ausência de raízes, devemos ter em conta o período em que Berlin viveu e a sua própria experiência pessoal.

4.2.2. O judeu anglófilo e a ideia de Inglaterra

Em “The Three Strands of my Life” (2001: 255-9), Berlin tentou apresentar uma resposta mais elaborada e coerente à pergunta sobre se seria correcto afirmar que o próprio tinha sido formado por três tradições – a russa, a inglesa e a judia.

Sempre se apelidando um judeu anglófilo (Buruma, 2009: 197), Berlin não nega a influência destas três culturas na formação da sua identidade e, conseqüentemente, na forma de ver e analisar o mundo em seu redor. Como já mostrámos, Berlin viveu quase todo o séc. XX acompanhando os desenvolvimentos sociais e políticos que culminaram nas duas grandes Guerras e, posteriormente, no período da Guerra Fria. A nosso ver, não fosse a conjuntura social e política do séc. XX, as teorias sobre a liberdade do autor não se teriam revelado tão pertinentes. Além disso, enquanto judeu russo, Berlin também pôde contribuir para o debate sobre o nacionalismo e sobre a formação do Estado de Israel.

De acordo com James Chappel (2005: 6), a vida privada de Berlin influenciou a sua vida pública:

Perhaps Berlin’s unsuitability for public life stemmed from the terrific complexity of his *private* life. Isaiah Berlin was not solely, or even primarily, a Jew. He had to balance this facet of his identity with equally powerful Russian and English ones.

Não nos parece, contudo, que Berlin não fosse talhado para a vida pública e que a sua identidade lhe tenha trazido impedimentos sociais. Berlin apreciava estar com pessoas e sempre gozou uma vida social activa. O que se pode evidenciar é o facto de

Berlin não negar as três influências culturais na formação da sua identidade e que lhe permitiram analisar o mundo de uma forma mais sensata, ainda que, por vezes, ambivalente e parcial relativamente ao nacionalismo judeu, como veremos a seguir.

Às suas origens russas, Berlin (2001: 255) deve o interesse pelas ideias. A Rússia constituía um país cuja história moderna servia como uma lição do poder das ideias (255): “our world has been transformed, for good and ill, by the unique application of Western social theory to practice.” Berlin nutre a mais profunda admiração por alguns dos pensadores e escritores russos, nomeadamente Pasternak, Akhmatova e Herzen, o seu herói. Com tenra idade, Berlin leu Pushkin, Heine e Tolstoy, desenvolvendo assim o gosto pela leitura dos clássicos russos (Lukes, 1998: 59).

Judeu russo, as suas origens levam-no também a Riga, então parte do Império russo. Aí Berlin viveu num prédio de estilo Arte Nova num dos bairros mais elegantes de Riga, no número 2 da “Alberta Iela”. Pertencente à classe média judia em Riga, ou como o próprio descreveu, ao mundo burguês (Polanowska-Sygulska, 2006: 166), Berlin seria um privilegiado, saindo quase que incólume das perseguições e do preconceito contra os judeus. Aliás, os próprios judeus tinham atitudes discriminatórias em relação às classes sociais mais pobres, na rígida hierarquia social estabelecida em Riga (Ignatieff, 1998: 12):

At the top of the social pyramid of Tsarist Riga were the Baltic barons, Russian-speaking Germans (...) Beneath them came the German merchants of the Bourse and the foreign timber trades. Next came the Jewish Merchants and the Jewish professional classes; beneath them came the Jewish artisans who lived in the Red Dvina ghetto. At the bottom were the Latvians (...) They represented the majority, yet were disenfranchised in their own land. In Riga, they were domestic servants, labourers and governesses.

A este propósito, Henry Hardy coloca Berlin no número 4 nesta escada social, ainda que não se ajustasse na perfeição:

I'm not quite clear where he supposed he belonged in this hierarchy if anywhere. I suppose he must have been number 4, most nearly although he doesn't really fit. Perhaps he was more an outsider.⁸⁷

Hardy realça ainda a separação de Berlin da cultura letã e a identificação com as culturas russa e inglesa: “He always said that he was a Russian Jew. An anglophile, certainly, but not an Englishman still less a Latvian. And Riga, he said, was not a Russian town. Russians didn't feel at home in Riga.”⁸⁸

O pai de Berlin, Mendel, pertencia a uma pequena elite de comerciantes a quem era atribuída cidadania honorária no Império russo, não se sujeitando às leis aplicadas aos judeus mais pobres. Para Berlin o gueto judeu seria terra incógnita, mas as raízes da sua mãe, proveniente do gueto judeu em Riga, permitir-lhe-iam avivar a consciência judia, tal como relata num episódio que teve lugar numa viagem de comboio, em que, na defesa perante declarações anti-semitas, Marie Berlin fora acusada de ser uma espia russa (Ignatieff, 30):

‘We were Jews ... We were not Russians. We were not Letts. We were something else. We had to have a home. There was no point living in a perpetual *qui vive*. Above all there was no point denying it, concealing it. To do so was undignified and unsuccessful. That's where it comes from ... From her.’

Sobre as suas origens judias, Berlin (2001: 258) apresenta uma resposta um pouco evasiva, alegando que essas origens tão profundas não se conseguem explicar: “As for my Jewish roots, they are so deep, so native to me, that it is idle for me to try to identify them, let alone analyse them. But this much I can say.” Berlin (259) argumenta de facto nutrir um sentimento de fraternidade e solidariedade para com milhares de judeus pobres e oprimidos da Europa de Leste. Ora vivendo quase toda a sua vida no ocidente, a nosso ver, Berlin carrega com ele essa obrigação de pelo menos se mostrar

⁸⁷ Declarações proferidas por Henry Hardy numa palestra apresentada na Biblioteca Nacional em Riga a 6 de Junho de 2011. *The Isaiah Berlin Virtual Library* <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/information/berlinandriga.html>> (Acedido: 09-07-2011).

⁸⁸ *Idem*.

solidário com os seus antepassados. No fundo, os argumentos que o autor apresenta em defesa da formação do Estado de Israel para que assim o sentimento de alienação social deixasse de existir, nomeadamente a importância de um passado comum, da partilha de formas idênticas de vida, da mesma língua, sustentam o que nos parece representar uma das grandes bandeiras na vida de Berlin – a defesa da criação de uma pátria para os judeus. Ainda que solidário com a grande massa de judeus vítimas de perseguição religiosa e exclusão social em maior escala durante a Segunda Guerra Mundial, Berlin nunca se incluiu nesse rol de pessoas necessitadas de um território que podiam apelidar de casa. Aliás, Berlin (2009a: 620) recusou ir viver para Israel porque alegava que o local era demasiado provinciano: “Live in Israel I could not: it is too stuffy and provincial.”

Além desta declaração que nos parece elitista e arrogante, para Berlin (2009a: 711) não havia uma obrigação moral de que todos os judeus se tornassem membros do Estado de Israel, eventualmente como forma de justificar a sua própria permanência na Inglaterra. Argumentava que essa imposição, caso se concretizasse, iria restringir a liberdade de escolha de que todos os indivíduos devem usufruir. Por conseguinte, Berlin (2002b: 182) baseia a criação do Estado de Israel no pressuposto da liberdade negativa, defendendo que uma nação judia iria remover obstáculos internos e externos que antes tinham limitado os judeus na sua capacidade de escolha:

The creation of the State of Israel has rendered the greatest service that any human institution can perform for individuals – has restored to Jews not merely their personal dignity and status as human beings, but what is vastly important, their right to choose as individuals how they shall live – the basic freedom of choice (...).

Ainda que a diáspora judia mantivesse laços de afectividade com os judeus de Israel, Berlin (2009a: 671-2) sustentava que, enquanto Estado soberano, Israel não devia, politicamente, reger-se pela opinião da comunidade judia espalhada pelo mundo:

In so far as Israel is a sovereign state, founded to give political and social expression to the Jewish nation, it must (and does), (...) act on its own responsibility as a sovereign state, and on behalf of what it conceives to be the interests of the nation of which it is the political expression,

without responsibility to, and without being obliged to seek the advice of Jews beyond its borders.

Joan Cocks (2002: 82) sustenta a tese de que a convicção de que o nacionalismo judeu representava a única e verdadeira forma política para todos os judeus colocava em causa o princípio filosófico da liberdade individual e da pluralidade. Segundo a autora, o direito de cada judeu poder escolher o seu próprio modo de vida parece ser contrariado quando Berlin (2002b: 183) declara que o nacionalismo judeu promove a liberdade individual, uma vez que a oportunidade para todos os judeus se tornarem cidadãos de Israel torna a assimilação noutras sociedades uma escolha individual genuína (179). Não nos parece que Berlin partilhasse dessa perspectiva monista de considerar o nacionalismo judeu a única solução para os judeus. Berlin deixa em aberto outras saídas, logo não existe contradição no princípio da liberdade individual e da pluralidade. O simples facto de os judeus terem uma nação a que possam chamar de casa permite que a escolha de viver noutros locais constitua uma escolha realmente verdadeira pois, em último caso, terão sempre um local, uma base, para onde podem regressar. Como João Pereira Coutinho (2008: 396) bem argumenta: “a defesa de um sentimento de pertença a uma sociedade ou cultura, mais do que limitadora da liberdade individual, é, para Berlin, uma condição da sua realização plena.”

Berlin (2002b: 178) explica que a criação do Estado de Israel transformou o problema individual dos judeus da diáspora, de um ponto de vista político e não pessoal. Argumenta que o velho problema era nacional, já que os judeus eram vistos como um embaraço em todo o lado, mesmo nos locais onde não eram perseguidos. Com a criação de Israel o problema comunal desapareceria estando ao alcance do indivíduo judeu a possibilidade de escolha de ficar na nova nação ou, caso não se sentisse preparado, continuar como cidadão de Estados políticos não judeus (179):

(...) that their problem of whether to go or stay, to assimilate or to remain in a betwixt-and-between condition, is now a purely individual problem which each Jew is free to solve as he chooses, and for which he bears responsibility not as a member of a nation but as an individual human being.

No entanto, a sua defesa do nacionalismo judeu suscita-nos algumas reservas. O nacionalismo judeu, herderiano na sua fase inicial, impulsionando a liberdade milliana para todos os judeus espalhados no mundo (Cocks, 2002: 83), resvalou igualmente para uma vertente chauvinista, patente no conflito israelo-árabe na luta por território. Berlin (2002b: 183), apesar de reconhecer a possibilidade desse perigo, acredita, a nosso ver ingenuamente, nos líderes de opinião judaicos, incapazes de guiar a nação nesse sentido:

In this way the vast wave of generous sentiment which at present flows so freely towards Israel on the part of both of those who wish to live there and of those who rightly see in it the guarantee of their own emancipation as human beings, whether they go to live there or not, may be converted into a narrow and fatal and wholly indefensible chauvinism; and, unless checked, lead against such monstrous claims. (...) no responsible leader of opinion in Israel, or outside it, would consciously lend himself to such a policy.

Além dos problemas de insegurança, da incapacidade para a assimilação total noutras comunidades e da contínua discriminação a que os judeus eram sujeitos, Berlin não critica aqueles que preferiram viver fora de Israel, porque perfeitamente integrados na sociedade onde escolheram viver. Tal como o próprio Berlin, estes assimilaram a cultura das comunidades onde estavam agregados, como é o caso dos judeus alemães. Se Berlin censura, por um lado, as políticas assimilacionistas, não nega, por outro, a necessidade de alguma assimilação para, como já referimos, poder evitar situações de injustiça e miséria.

Segundo Arie Dubnov (2007: 303; 317), Berlin interiorizou e adoptou o discurso judeu da normalização, expresso claramente em “Jewish Slavery and Emancipation”, escrito em 1979:

From this essay and later writings on Zionism it becomes evident that despite all his misgivings, skepticism and hesitation, he adopted the idea that Zionism would also succeed in normalizing the existential plight of the modern Jew. But, contrary to Namier, Weizmann, and so many other Zionists, Berlin did not believe that soil is the cure for the Jewish soul.

Instead, he regarded normality as the result of greater freedom and not some sort of mystical attachment to a specific territory.

Berlin abraçou a causa do Sionismo porque acreditava que tal movimento era relevante para um povo que necessitava de uma pátria, pelas perseguições, pela discriminação e pelo preconceito a que sempre esteve sujeito. Contudo, deixa sempre em aberto a possibilidade da escolha (Dubnov, 2007: 308):

It was empathy, rather than a clear-cut ideological conviction, that initially pushed Berlin towards Zionism. For Berlin, like many other well-to-do British Jews, confident in their anglicised identity and already attaining a considerable degree of affluence, it was the rise of Nazis to power, the influx of Jewish refugees from Germany, the intimidating effect of Mosley's fascists slogans and to some extent the British colonial policy in Palestine that drew him closer to Zionism.

Apesar de manter um espírito crítico relativamente a alguns judeus com maior destaque político e cultural como por exemplo Weizmann, Einstein, Moses Hess, Berlin realça sempre a ideia de que todos os judeus, uns mais famosos que outros, trabalhando num mundo complexo, produziam resultados singulares (Avineri & Ryan, 2009: 159). Atribui ainda especial destaque a dois judeus que assimilaram a cultura nativa dos países que os acolheu, Benjamin Disraeli e Karl Marx.⁸⁹ Berlin favorece mais Disraeli do que Marx porque o primeiro, ainda que exibicionista, fantasioso e alienado (1997a: 267; 275), ao procurar a entrada no mundo aristocrático inglês, não escondeu as suas origens judaicas (268):

Unlike some of the assimilated Jews of his time, baptised and unbaptised, he did no violence to what he felt to be true of himself. No one can fail to notice that he boasted of his Jewish origins almost too insistently, and mentioned them in and out of reason at some risk to his political career, and this despite his eccentric but genuine Christianity. No doubt the fact

⁸⁹ "Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity". AC. 252-286.

that he was born a Jew offered an obstacle to his career: he overcame it by inflaming it into a tremendous claim to noble birth. He needed to do this in order to feel that he was dealing on equal terms with the leaders of his family's adopted country, which he so profoundly venerated. Hence the extraordinary fantasies of his novels.

Marx, por sua vez, omitia sistematicamente todas as referências às suas origens judaicas. Para Berlin, Marx falhou na análise racional e realista da sociedade ao desvalorizar o poder do nacionalismo e a força da religião como poderes independentes na sociedade. Berlin argumenta que Marx idealizou uma classe operária com a qual se identificava. A defesa do proletariado por Marx assentava na pretensão de guiar o operariado, distante da burguesia a quem Marx associava os judeus e por isso os atacava (283):

Marx's idealisation of the proletariat, despite all his own preaching against illusions of this kind, is itself the idealised image of a man craving to identify himself with a favoured group of men who do not suffer from his particular wounds.

Marx tentava assim apagar do seu pensamento qualquer vestígio que o ligasse aos seus antepassados (285).

É curioso notar que Berlin descreve e analisa com algum rigor e pormenor a relação de tantos intelectuais e personalidades com a sua identidade semita. Os sentimentos de alheamento e de inferioridade são apenas retratados noutros judeus, nunca se reportando à sua própria experiência. Fugaz no que diz respeito à sua identidade judaica, a voz de Berlin reporta-se sempre aos outros judeus, nunca parecendo partilhar dos seus sentimentos e destino, como se fosse alguém de fora dessa cultura. A nosso ver, Berlin nunca se sentiu deslocado, estando totalmente integrado na cultura inglesa, assimilando na perfeição e exagerando, por vezes, o modo de vida britânico. Afinal, Berlin era considerado um judeu especial, como Joan Cocks (2002: 74) o descreveu:

(...) he was a special kind of Jew – one whose background was exotic, whose talents were remarkable, and whose understanding of the rules of

the upper-class English society was expertly acute. In that expertise, if not in his exceptional status, Berlin resembles the assimilating Western European he describes in “Jewish Slavery and Emancipation”, who, for survival’s sake, had to ‘make themselves familiar with the habits and modes of behaviour’ of Gentile society, to ‘get this right’ and not ‘miscalculate’.

Ainda que Berlin (2009a: 316) fosse um cidadão honorário de Israel, alegando sentir-se moral e espiritualmente em casa no novo Estado, a Inglaterra continuaria a representar o seu lar. Berlin nunca sentiu grandes mudanças sociais na vida, aparte o episódio em que a sua família teve de se refugiar na então Petrogrado em 1917, mas mesmo assim os seus pais protegeram-no sempre das situações mais complicadas. A expatriação sem qualquer trauma foi determinante na adaptação a Inglaterra, como Ignatieff declarou numa entrevista a Elaine Naves (1999:9): “Isaiah’s expatriation was very untraumatic – they went from being Baltic timber merchants in Riga to being Baltic merchants in London. That’s terribly important.”

Segundo Ian Buruma (2009: 198), retirando elementos das suas três grandes influências, Berlin forjou uma versão excêntrica do inglês perfeito, no que parecia representar uma conduta estudada sobre aquilo que um judeu anglófilo de Leste acreditava como um *don* de Oxford se devia comportar: “Berlin cultivated the mannerisms of a pre-war don; the stuttering delivery, the anecdotes, the relish for gossip, the absolute refusal to be too obviously serious.” Para Buruma (198) a anglofilia representava um ideal no pensamento de Berlin (198):

Like all forms of anglofilia, Berlin’s was an ideal, a flattering portrait in the émigré’s mind, gratefully and sometimes complacently received by those it portrayed. But Berlin’s England, although idealised, was recognisable in his own lifetime. It was Arthur Koestler’s ‘Davos for internally bruised veterans of the totalitarian age’, the burial ground of utopian dreams and ideologies, the fabled land of common sense, fairness and good manners, the revered country governed by decent gentlemen with grand titles and liberal views, that half-mythical place where liberty, humour and respect for the law always prevailed over the radical search for human perfection.

Berlin (2001: 257) admirava igualmente a tradição do pensamento empírico britânico e a qualidade de vida fundada no compromisso e na tolerância:

(...) all that I have been and done and thought is indelibly English. I cannot judge English values impartially, for they are part of me: I count this as the greatest of intellectual and political good fortune.

A Inglaterra que Berlin conheceu quando lá chegou em 1921 era a Inglaterra de Kipling, do Rei George V, do *Gold Standard*, de J. K. Chesterton, do Império e de vitória. A versão da Inglaterra alentada pelos Berlin e por outros imigrantes judeus constituía uma versão dos mitos favoritos dos próprios ingleses (Ignatieff, 2000: 36). Estes ainda tomavam o império como garantido. Apesar de os sinais de desmantelamento do Império britânico se manifestarem já de uma forma previsível e inevitável no início do séc. XX, o império ainda tinha um peso considerável numa nação acostumada a liderar o mundo. Segundo Philippa Levine (2007: x), o império interessava à economia britânica, aos habitantes das colónias que viram as suas vidas afectadas pela governação colonial e, não menos importante, revelava-se necessário para a identidade nacional na medida em que fomentava a percepção de um povo eleito por Deus, encorajando assim um sentimento de superioridade e de arrogância racial (James, 1998: xiv).

A imagem do Império como epítome do poder e da glória britânicos permanecia na opinião pública e era celebrada pelos historiadores, como já referido. A sua presença na metrópole começava a ganhar algum destaque visível na propaganda imperial e na venda de produtos exóticos comercializados em grandes superfícies comerciais como o *Selfridges* ou o *Harrods*.⁹⁰ Se mais tarde o Império britânico constituía uma sombra da anterior presença maciça, o seu legado continuaria vivo, quer em memoriais físicos, quer na mente de algumas mentes mais conservadoras que ainda alimentavam sonhos de grandeza imperial.

⁹⁰ Sobre os temas do império e da cultura popular, além da fonte já mencionada, Nava (2007), ver também a interessante obra de John Mackenzie (1986) (ed.), com especial destaque para o artigo de Stephen Constantine “Bringing the Empire Alone: The Empire Marketing Board and Imperial Propaganda, 1926-33”. (192-331).

Buruma (2009: 199) descreve a Inglaterra dos anos vinte da seguinte forma: “It was a country of clubs and cotteries, societies and ancient universities, a place where the trappings and rituals of old hierarchies were still observed (...).” Também Berlin admirava esse mundo de convenções sociais e hierárquicas (Ignatieff, 1998: 45). Berlin (2001: 257) acreditava nos valores da liberdade, da tolerância, do pluralismo e da decência humana que reconhecia como profunda e excepcionalmente ingleses: “I freely admit that I am steeped in it, believe in it, and cannot breathe freely save in a society where these values are for the most part taken for granted.”

Para muito judeus da Europa Central e de Leste a Inglaterra era considerada a sociedade mais civilizada e mais humana no mundo. Como já referimos no cap. 2, alguns intelectuais imigrados na Grã-Bretanha, mantiveram o ideal britânico de tolerância aceso. L. B. Namier, como Berlin (2001: 96) descreve, apesar de não ter tido o reconhecimento devido em Oxford, não estava desiludido com Inglaterra. Esta representava o melhor lugar para se viver, porque se revelava menos fanática e mais próxima da realidade empírica do que as outras nações. Ao contrário de J. P. Plamenatz, que nunca se integrou nem em Inglaterra nem em Oxford (Berlin, 2001: 146), Berlin assimilou perfeitamente a sociedade e modo de vida britânicos.

Também os pais de Berlin nutriam uma admiração profunda pela Inglaterra e por tudo aquilo que representava, integrando-se totalmente na sociedade inglesa, como o autor declarou (Lukes, 1998: 64): “My parents met no white Russian emigrés (...) Because they wanted to live their own lives in England. Because they were anglomanes, and had little wish to meet Russians in London.” Afinal, Inglaterra era um país liberal onde os judeus não eram perseguidos e onde os judeus russos da classe média podiam aspirar a altos cargos na sociedade. Daí a escolha da Inglaterra em detrimento dos Estados Unidos, país para onde afluíam os judeus pobres (62):

England was a liberal country, Jews were not persecuted, they had quite high positions. England and Holland were noble liberal European countries. France not so much because of Dreyfus. That was still remembered. America was where the poorer Jews went. For some reason my father had not the slightest wish to go there.

A faceta judia de Berlin parece surgir manchada por um certo elitismo e snobismo, ilustrada, por exemplo, num episódio em que Berlin visitava os Weizmann na

altura das férias da Páscoa. Durante a viagem de barco para Haifa, Berlin escreveu a seus pais o seguinte sobre os passageiros: “All round us a roaring ghetto: we, a dignified & snobbish little island of “superior people” like “Anglo-Jews”. A nosso ver, esta irreverência para com os judeus pobres não se torna difícil de entender, uma vez que Berlin se relacionava sobretudo com personalidades de destaque na política e na sociedade inglesa, americana e israelita – Chaim Weizmann e a sua mulher, Vera, Ben-Gurion, Winston Churchill, ou com judeus proeminentes nos Estados Unidos da América, nomeadamente Felix Frankfurter e Ben Cohen.

Ainda que fosse muito bem recebido e admirado com orgulho pelos seus pares, Berlin admitia, no entanto, não se sentir um inglês, como Marilyn Berger (2007) escreveu no obituário de Berlin no *The New York Times*:

What it was suggested to him during that conversation in 1996 that he was surely the exception, that he had been knighted; awarded the order of Merit, Britain’s highest honor for intellectual achievement; that he was a renowned and beloved Oxford scholar, a President of the British Academy; that he had been saluted, cherished and accepted with pride in England, the recipient of innumerable honorary degrees, he had an immediate response: “Nevertheless, I’m not an Englishman, and if I behave badly ...”

Esta afirmação parece contrariar as declarações de Berlin quando confirma que só apenas nos primeiros anos de vida em Inglaterra é que não se considerou inglês. Assimilando naturalmente a cultura inglesa, Berlin (1995) sentiria que a Inglaterra representaria a sua casa.⁹¹

Não obstante a devoção e admiração pela Inglaterra, Berlin não podia negar o facto de ser judeu russo e que essas influências o marcariam como homem e pensador político (Jahanbegloo, 2007: 87): “In Israel I don’t particularly feel a Jew, but in England I do.” Para Berlin, o facto de ser judeu não o diferenciava das restantes pessoas porque afinal tinha as mesmas necessidades e anseios e as mesmas aspirações

⁹¹ “Sir Isaiah Berlin interviewed about his Life by Michael Ignatieff”. *The Isaiah Berlin Virtual Library*. Documentário filmado em 1995 e apenas transmitido uns meses após a morte de Berlin.

subjacentes a toda a natureza humana. Por conseguinte, a Grã-Bretanha, Oxford, o liberalismo e Israel constituiriam as instituições às quais se manteria sempre fiel, como reconheceu em entrevista a Jahanbegloo (2007: 87):

I am neither proud or ashamed of being a Jew. I am as I am, good or bad.
(...) For me being a Jew is like having two hands, two feet, to be what one is. Israel is a country where I have a natural affinity with the inhabitants. I remain totally loyal to Britain, to Oxford, to liberalism, to Israel, to a number of other institutions with which I feel identified.

Berlin (1975: 15) atribui assim relevância primordial aos direitos humanos, manifesta numa empatia cosmopolita, no sentido de evidenciar situações de extrema discriminação de que alguns seres humanos foram vítimas, nomeadamente os judeus e pessoas de cor como declarou em entrevista a Peter Jay:

Now that brings me to the original point which I made, that there are certain rules apart from democracy which I think we have to observe, which are what is called human rights. Unless there is a minimum of human rights by which you say – even if the majority wants it, we can't allow people to murder each other. We can't allow people to burn witches. (...) Well of course it's quite clear that vast numbers of people wanted to burn witches: (a) believed that witches existed, and (b) wanted to burn them. Well, this on democratic grounds would be perfectly all right. A large number of people wanted to believe that the Jews poisoned wells, a large number of people believe that coloured people smell or that they are inferior human beings in some way; quite apart from the fact that the majorities may hold false propositions, even if the propositions they hold are true their tastes may lead them in some very destructive direction. And so we still cling even in our so-called ungovernable society to certain basic ground-rules; we think on the whole that people should not be allowed to bear false witness in law courts; people shouldn't be allowed to pass retrospective legislation which makes people out to be guilty of things which were not illegal at the time when they did them, and that kind of thing; and this is not – we don't want that to be subject, or too much subject, to day-to-day majority control.

Para Avishai Margalit (2009: 21), este sentido de solidariedade humana, sustentado em valores morais comuns, moldou Berlin como um cosmopolita tribal porque tinha a visão de um mundo onde as pessoas comungam de um sentido de pertença e identidade e, em virtude da percepção natural dessa pertença, podem expressar a humanidade na sua plenitude.

À luz da teoria apresentada por Appiah, chamar-lhe-íamos cosmopolita enraizado, no sentido em que Berlin defendia uma moral universal partilhada por todos os seres humanos, mas ao mesmo tempo com raízes numa nação, partilhando a mesma herança cultural. Estamos, contudo, cientes de que a designação “cosmopolita enraizado” constitui um oxímoro, pois Berlin acreditava na consciência nacional, no vínculo a uma nação, cada uma perseguindo os seus valores não submersos no oceano cosmopolita que retira a todas as culturas nativas a sua peculiaridade cultural, como o próprio autor argumentou (Berlin, 1992: 223). Berlin rejeitava ainda a pertença a uma única cultura internacional e a criação de um governo mundial. Mas como Berlin (Jahanbegloo, 2007: 103) afirmou: “One can be a patriot without being a nationalist.” Ainda que o seu lar recaísse inevitavelmente em Inglaterra, onde viveria grande parte da vida, Berlin nunca se desligou das origens judia e russa que lhe permitiram igualmente virar-se para o mundo na defesa do ser humano e da liberdade, sustentada numa ética humanista e universal.

O cosmopolitismo moral, ou a ideia abstracta de universalismo moral, como Jeremy Waldron realça (2010: 164-9), não representa uma afronta às particularidades culturais que os seres humanos escolhem seguir. A imersão na prática, nas tradições e na língua de uma cultura específica da sociedade não inviabiliza a atitude cosmopolita de partilhar o mundo com os outros, respeitando-os na base de princípios morais básicos, como a liberdade e a igualdade.

CONCLUSÃO

Para a consecução deste trabalho delineámos um percurso em que nos propusemos analisar o impacto dos acontecimentos políticos e sociais na vida de Berlin e, ao mesmo tempo, perceber de que forma Berlin interpretou o seu tempo não apenas num prisma político e filosófico, mas igualmente numa perspectiva autobiográfica, havendo assim a necessidade de o contextualizar. Ou seja, sustentámos os nossos objectivos a partir da vida e obra do autor. Esta última, em parte, constituiu um reflexo da sua experiência pessoal e do tempo que viveu. O tema da liberdade política discutido em *TCL* surgiu pela urgência em apresentar respostas num tempo de crise política e ideológica. Os totalitarismos e os nacionalismos exacerbados vividos na primeira metade do séc. XX levaram o autor a tentar perceber a sua origem em, por exemplo, “Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”, “European Unity and Its Vicissitudes” ou em “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism”, artigos compilados em *CTH* (Berlin, 1992a).

Não queremos de todo restringir os escritos de Berlin à influência do contexto social e político em que se inseria. Como vimos, o interesse da filosofia e da história das ideias cedo foi despertado em Berlin que diversificou a sua área de estudo por diferentes autores e ideários políticos e filosóficos. Mas cremos que a sua origem russa e o facto de ser judeu o influenciaram igualmente na escolha desse percurso marcado pela admiração dos ideais humanistas e liberais, sustentados por uma visão empírica na forma de interpretar o mundo. Seguindo estes valores, a urgência da formação do Estado de Israel levou Berlin a defender o nacionalismo judeu com o argumento de criar um local que os judeus pudessem considerar a sua casa, posição expressa, por exemplo, em “The Formation of the State of Israel” e “Jewish Slavery and Emancipation.” Também as cartas de Berlin representam a nosso ver uma análise esclarecedora e franca sobre os eventos do seu tempo. Por isso, conferimos algum destaque a essa obra primária.

Como verificámos ao longo deste estudo, apercebemo-nos da forma empenhada como o autor se dedicou a todas as causas que abraçou, como a política, a vida académica, e a sua escrita num período crucial da vida da Humanidade no séc. XX. Falecido em 1997, Berlin deixou o seu marco no século em que viveu pela reflexão sobre ideias fundamentais – como a liberdade e o pluralismo de valores – para entendermos o rumo que tomaram na História que afecta continuamente as nossas vidas. Melhor do que ninguém, Berlin mostrou como as ideias passam a fronteira do tempo

sendo, muitas vezes, manipuladas para cumprir desígnios nacionalistas ou servindo de motor ideológico para muitos movimentos sociais, culturais e políticos.

O conhecimento da Humanidade e o respeito pelos nossos semelhantes constitui, para Berlin, uma forma de aprendizagem do nosso presente e de nós próprios. Com este propósito, Berlin tentou perceber e justificar o seu presente através do recuo no tempo e da incursão por muitos nomes da filosofia e do pensamento político que, para o bem ou para o mal, influenciaram o curso das ideias e, conseqüentemente, da História. Nomes como J. S. Mill, Herzen, Herder, Vico, Joseph de Maistre, Maquiavel, Moses Hess e Marx fizeram parte do seu campo de estudo abrangente, expresso, por exemplo, na análise e oposição que estabeleceu entre liberdade negativa e liberdade positiva, entre Iluminismo e Contra-iluminismo e entre Romantismo e Liberalismo.

Influenciado por Constant e Mill, a teoria dos dois conceitos de liberdade catapultou Berlin para o sucesso e reconhecimento dos seus pares. A liberdade negativa, como vimos, significa ausência de constrangimentos para que o indivíduo tenha à sua disponibilidade várias escolhas, várias portas pelas quais pode optar. A liberdade positiva tem a ver com a ideia do indivíduo ser o seu próprio dono, tomando decisões com base em propósitos racionais. Ainda que os dois tipos de liberdade sejam igualmente válidos e necessários, Berlin mostrou como a liberdade positiva pode ser pervertida através da manipulação e do conseqüente impedimento da capacidade de escolha individual.

Na antítese Iluminismo/Contra-iluminismo, Berlin critica sobretudo os arautos da perfeição humana e os dogmas absolutos e inalteráveis ao longo dos tempos. Elogia os contra-iluministas como Herder, Hamman e Vico que alertaram para os perigos do Iluminismo, denunciando as implicações políticas dos conceitos centrais da Razão. Reconhece nestes autores o mérito pela crença na diversidade cultural e na importância de uma consciência nacional que una os indivíduos numa língua e memória comuns. O pluralismo cultural de Herder viria a influenciar autores românticos alemães como Goethe, Schiller e Fichte e seguidores do projecto *Sturm und Drang*, iniciado por Herder (Berlin, 2000b: 226), que se opunha a todas as formas de vida políticas e sociais organizadas, cultivando uma visão idealista de conceber o mundo, não através de verdades pré-concebidas, objectivas e universais, mas através de valores subjectivos e

do acto da criação (Berlin, 2002b: 203).⁹² Para Berlin (1997a: 14): “Nothing is more characteristic of the entire *Sturm und Drang* movement than Herder’s cry ‘I am not here to think, but to be, to feel, live’. Estes sentimentos animariam os românticos. Na opinião de Berlin (Jahanbegloo, 2007: 158), o Romantismo foi essencialmente inventado pelos alemães em parte pela longa humilhação a que foram sujeitos pelos franceses, como uma reacção anti-iluminista. O nacionalismo surgiu neste processo de transformação de paradigma:

After the romantics had done their work it began to be believed that some answers were not to be discovered, but created; that moral and political values are not found but made. I do not wish to maintain that this is true, but it is what some German romantics believed. And nationalism is a product of this: they were – and are – men and women who think and act as they do because they believe in some ideal, a way of life, simply and solely because it is German – our own. (...) and because it is ours, our own, we are ready to defend it with our lives.

Na crítica ao movimento romântico, Berlin (Jahanbegloo, 2007: 156-159) salienta sobretudo a falta de sustentação empírica, nomeadamente a percepção de valores objectivos e finitos de que o Romantismo é desprovido. Valoriza, no entanto, o respeito dos românticos pela originalidade e pelo valor da variedade humana e da vida privada. Na crítica ao liberalismo, Berlin desafiou essencialmente a universalidade e a compatibilidade dos valores defendida pela doutrina liberal, apostada em fazer vingar a sua ideologia como a melhor e mais verdadeira. Berlin opunha-se a essa estreiteza de pensamento de validar apenas uma verdade única. O seu liberalismo tinha algo a acrescentar.

Por conseguinte, destacámos a especificidade do seu liberalismo. Para isso, descrevemos a história do liberalismo e os seus protagonistas. O percurso do liberalismo sofreu alterações e adaptações ao longo do tempo, desde Locke até aos nossos dias, mas seguiu sempre os princípios básicos e transversais a todos os teóricos liberais: a importância da liberdade individual e da tolerância. Também Berlin se orientou por

⁹² “The Essence of European Romanticism”. *POI*. 200-204.

estes preceitos. Chegámos à conclusão de que o liberalismo de Berlin, ao contrário de Mill ou de Raz, é sustentado por uma visão não perfeccionista da sociedade e por uma concepção trágica da vida decorrente da escolha. A incompatibilidade dos valores humanos causa conflito e a inevitabilidade da escolha implica sempre perda. Para Berlin não existia nada mais destrutivo do que a crença na convicção fanática e utópica da sociedade. Por isso, opôs-se à crença na aplicação de verdades absolutas para resolver os problemas da sociedade que o liberalismo igualmente advogava.

Ainda que crítico da universalidade de valores, ficou clara a ideia de que Berlin acreditava em alguns valores morais universais, o mínimo liberal para que as sociedades decentes possam existir. Por decência, Berlin refere-se às sociedades que distinguem o bem do mal, que não cerceiam a liberdade individual e que cultivam a tolerância. Como apontámos no cap. 4, Berlin não concretiza uma definição de sociedade decente. A nosso ver, a sociedade decente significa uma sociedade que respeite a liberdade dos indivíduos mas, ao mesmo tempo, que seja dotada de uma empatia cosmopolita para com as outras sociedades. Porém, para se chegar a uma sociedade civilizada, imaginativa e espontânea é necessário estabelecer prioridades, fazer escolhas para conseguir um equilíbrio, ainda que precário, para se poder manter uma sociedade decente.

Berlin não nega a importância da autoridade para se atingir esta harmonia. Ainda que restritiva, a autoridade permite que a liberdade individual seja aumentada, pressuposto igualmente milliano. Partindo desta premissa racional, e à semelhança de Hobhouse e de J. S. Mill, o seu liberalismo valida igualmente uma via moderada, uma vez que se mostrou favorável à aplicação de medidas intervencionistas como aconteceu com a aplicação do *New Deal* ou do Estado-Providência.

Berlin justifica a submissão à autoridade em razões estritamente utilitaristas para manter a ordem quando necessário. Destacámos assim alguma ambivalência na posição de Berlin sobre o racionalismo iluminista que guiou o liberalismo. Se, por um lado, condena o calculismo e a frieza dos racionalistas iluministas, mostrando-se crítico da moralidade racional que dita o seguimento de um padrão único universal e sem conflitos; por outro, rejeitando a teoria utilitarista de Bentham, admite e apoia a aplicação de medidas utilitaristas para que a liberdade pudesse ser assegurada. Berlin, um liberal racional, como o próprio se assume, defendeu medidas utilitaristas em situações concretas como aquando da criação do Estado de Israel, alegando que a sua concretização traria maior felicidade para os judeus da diáspora. O sionismo

representava afinal uma construção social, um plano racional com vista à resolução dos problemas de identidade dos judeus, como Stuart Hampshire (1991: 133) bem apresentou. Berlin nunca questionou o seu sionismo porque constituía a solução natural para os judeus naquele momento.

Ainda que não tivesse experimentado as atrocidades do anti-semitismo e sempre vivendo uma vida confortável, Berlin a nosso ver, sempre carregou com ele o fardo da culpa e sentia que podia fazer algo pelos seus irmãos judeus. Por isso, adoptou a teoria do nacionalismo judeu, ainda que pecasse por alguma ambivalência. A luta era em nome dos judeus. Berlin nunca menciona nem defende outras minorias.

O pressuposto milliano da originalidade e a doutrina kantiana da imperfeição humana e da necessidade do indivíduo entrar em sociedade para ver protegidos os seus direitos deixaram a sua influência em Berlin. O autor acredita que os homens dependem largamente de uma comunidade ou de um local a que possam chamar casa. Como o próprio alegou, faz parte da natureza humana interagir com outros e nenhuma actividade humana é totalmente privada de forma a nunca interferir na vida dos outros indivíduos (Berlin, 2002a: 201): “I am a social being in a deeper sense than that of interaction with others. For am I not what I am to some degree, in virtue of what others think and feel of me?” A liberdade individual surge portanto restringida pelo próprio meio em que os homens vivem.

Igualmente influenciado pela teoria herderiana da existência de uma pluralidade de culturas incomensuráveis, mostrámos que o pluralismo de valores definido por Berlin, ainda que pautado pela inevitabilidade da escolha e da consequente perda, ao reconhecer e validar algumas regras morais universais comuns ao ser humano, permite a comunicação entre culturas. Porque, afinal, partilhamos a mesma natureza humana. A variedade faz parte da condição humana. Porém, a tolerância, princípio básico liberal, é que permite a aceitação de outros modos de vida distintos. No seguimento desta ideia, constatámos alguma ambiguidade no posicionamento de Berlin. Defensor da tolerância e da pluralidade cultural, Berlin afirma que, a partir do momento em que outras sociedades ameacem uma sociedade liberal, os indivíduos ou o próprio Estado têm legitimidade moral para, através da força, lutar contra os perigos que coloquem em causa a estabilidade da sociedade liberal. Esta posição de Berlin implica a presunção de alguma superioridade por parte da sociedade liberal, pois as sociedades infractoras podem igualmente considerar legítimo o seu modo de vida. A perspectiva berliniana validaria de facto a intervenção dos países aliados na guerra contra a Alemanha e seus

aliados, na luta contra o fascismo e todos os totalitarismos que ameaçavam a liberdade individual, pressuposto defendido pelo liberalismo, mas não deixaria de lado algum pretensiosismo por parte das sociedades liberais.

No nosso estudo, destacámos ainda o debate em torno dos conceitos do multiculturalismo, cosmopolitismo e nacionalismo. Ainda que todos estes movimentos tenham por base novos modelos de sociedades, que em determinados períodos da história se revelaram pertinentes na sua concepção básica, todos eles revelam falácias na sua aplicação, pois estão sujeitos à imperfeição do Homem e aos diferentes contextos nos quais se inserem. O percurso do nacionalismo elucida bem a apropriação humana para beneficiar desígnios pessoais. Contudo, ainda hoje o conceito de nacionalismo é validado e fomentado se entendido como patriotismo, como consciência nacional, característica que Berlin tanto prezava.

O multiculturalismo pode ameaçar a coesão da cultura nacional na medida em que promove a segregação das minorias étnicas, podendo resvalar no comunitarismo e no conseqüente enquistamento das comunidades. Berlin opunha-se manifestamente ao comunitarismo e ao multiculturalismo. Para Berlin, as comunidades constituem sistemas abertos entre as quais a intercomunicação é possível. Berlin acreditava sobretudo nas instituições e não nas comunidades, enquanto unidades segmentadas e fechadas na sociedade. Em relação aos judeus, Berlin defendia que a assimilação, ainda que mínima, revelava-se necessária para impedir injustiças sociais.

Discutimos igualmente a pertinência do cosmopolitismo desde a ideia socrática de cidadão do mundo até aos novos cosmopolitismos moldados pela actual conjuntura sociocultural e política. Concluimos que, enquanto projecto político, o cosmopolitismo político tem uma aplicação difícil, uma vez que o Estado continua a representar um garante das liberdades individuais, apesar da tendência neoliberal que tem caracterizado os Estados ocidentais na última década. Apesar de reconhecermos igualmente o pendor ilusório e utópico que Himmelfarb concede ao cosmopolitismo, devemos legitimar o mérito de novas versões de cosmopolitismo que tentam acompanhar as transformações económicas e sociais, conferindo grande importância a questões de justiça social. O cosmopolitismo enraizado de Appiah e o cosmopolitismo moral ajudam a sustentar a ligação entre nacionalismo e cosmopolitismo. Essa proximidade torna-se possível se considerarmos nacionalismo equivalente a patriotismo, mas sem nunca nos desligarmos do mundo. Todos nós temos raízes, ligações mais profundas a uma nação ou comunidade, mas a consciencialização cada vez maior de um mundo global deve fazer-

nos olhar para o “Outro” como nosso semelhante. Se partilhamos uma ética moral comum, como Berlin defendeu, então a solidariedade e a empatia cosmopolitas e o entendimento e aceitação de outras culturas devem ser fomentadas. Existirão sempre constrangimentos sociais, políticos e económicos, porém a urgência da extensão universal das obrigações morais torna-se cada vez mais premente, para que a cidadania democrática global idealizada por Gutman, baseada numa educação cosmopolita que Wallerstein ou Nussbaum proclamam, esteja mais perto de se concretizar.

Colocámos Berlin neste enquadramento ideológico por acreditarmos que também o autor guiou a sua vida e obra sob os preceitos da ética cosmopolita. O reconhecimento de valores éticos universais ou quase universais comuns ao ser humano, ainda que incompatíveis e incomensuráveis, sustenta a sua teoria do pluralismo de valores na compreensão cosmopolita de outras culturas.

Uma questão igualmente em evidência e que, no fundo, guiou o presente trabalho, foi a importância da influência de três culturas na vida e obra de Berlin. Já aqui referimos as heranças judia e russa, das quais nunca se desligou nem renunciou, mas, a nosso ver, a cultura inglesa foi a que se acabou por destacar com maior vigor.

O facto de Berlin comungar da cultura inglesa desde muito novo influenciou-o sobremaneira nas suas orientações políticas e intelectuais. A assimilação a Inglaterra seria também espontânea. Como Ian Buruma (2009: 198) destacou: “No one was more English and yet less English at the same time.” Berlin considerava Inglaterra a sua casa, tendo igualmente sido bem acolhido pelos próprios ingleses que o consideravam um deles, mas ao mesmo tempo identificava-se com os judeus e sentia a obrigação moral de os ajudar, causa que abraçou e tomou como uma das grandes missões na vida. Mesmo não mencionando outras minorias, a percepção de injustiça social para com os judeus leva-o a manifestar uma atitude empática cosmopolita para com todos os seres humanos.

Por último, não podíamos deixar de participar no debate que anima muitos teóricos na categorização de Berlin em ouriço ou raposa. Tendo por base o ensaio “The Hedgehog and the Fox” e a popularidade da teorização terminológica expressa na distinção entre uma raposa e um ouriço, muitos críticos de Berlin tentaram classificá-lo igualmente numa destas duas posições. Essa definição tem gerado alguma polémica porque, a nosso ver, difícil de qualificar. Estamos conscientes da dificuldade em atribuir um destes dois epítetos a Berlin, pois a escolha impreterível de um pode revelar falácias e não traduzir na íntegra o perfil do autor. O próprio admitiu não ter atribuído muita

importância à escolha dos nomes, mas o debate foi lançado e essa terminologia popularizou-se.

Como verificámos no cap. 2, alguns críticos definem-no como raposa pela sua constante oposição à existência de verdades únicas, absolutas e constrangedoras na sua essência. Steven Lukes (2001: 57) apelidou-o de raposa antiquada, que via muitas coisas que escapam a muitos ouriços. Ignatieff (1998: 203) definiu-o como uma raposa que pretendia ser um ouriço, pois tinha como único grande objectivo e verdade a defesa da liberdade patente em toda a sua obra.

Berlin parece, de facto, partilhar destas duas características. Na tomada de certas posições, como foi o caso do apoio à criação do Estado de Israel, Berlin parece forçar uma solução válida para as mesmas, como se fosse o único recurso verdadeiro e possível para o problema dos judeus, ainda que essa orientação se manifeste de uma forma ambivalente pois Berlin apresenta-a também como mais uma escolha possível para os judeus.

Não obstante essa ambiguidade, a nosso ver, Berlin assemelha-se a uma raposa conservadora pela defesa do seu pluralismo de valores e do seu liberalismo. Berlin colocou-se do lado de uma raposa, astuta e atenta, sobre o que o rodeava, adequando-se às várias situações sociais e políticas da sua época. Berlin não defendia nem aprovava verdades absolutas sustentadas por ideologias monistas, mas acreditava em várias verdades, sempre respeitando a dignidade humana e a liberdade individual. Acreditava na validade das várias escolhas que o ser humano podia e devia ter à sua disposição. Neste sentido, arriscamos a apropriação de uma definição do próprio Berlin (2008: 84) aplicada a Tolstoy:⁹³

(...) he is not, he is remote from being, a hedgehog; and what he sees is not the one, but always, with an ever-growing minuteness, in all its teeming individuality, with an obsessive, inescapable, incorruptible, all-penetrating lucidity which maddens him, the many.

O conservadorismo de Berlin está patente na sua forma de estar e agir, consignada na admiração pelas instituições que tanto prezava. Ainda que

⁹³ “The Hedgehog and the Fox.” *Russian Thinkers*. 24-92.

Conclusão

compreendesse e mostrasse solidariedade para com a Humanidade, Oxford, a universidade, a música clássica representariam sempre o seu porto de abrigo. Opondo-se à interpretação do mundo a partir de uma única visão central, ao contrário dos apelidados de ouriços, Berlin reconheceu o mérito em vários movimentos que moldaram o pensamento intelectual e político actual. O Humanismo, o Iluminismo, o Contra-iluminismo, o Romantismo e o Liberalismo influenciaram o autor no seu liberalismo e no seu pluralismo de valores. A sua teoria revela-se ainda hoje pertinente pela urgência constante em lutar por uma sociedade decente, promovendo a liberdade individual e a empatia cosmopolita, respeitando sempre os nossos semelhantes. Armado com os seus ideais liberais, humanistas e empíricos, se Berlin fosse vivo continuaria decididamente a interpretar o mundo em seu redor de uma forma astuta, tal como uma raposa.

BIBLIOGRAFIA

PRIMÁRIA

BERLIN, Isaiah (1969). "A Note on Vico's Concept of Knowledge". *NYRB*. Vol. XII, n.º 3, February 3, 23-26.

--- (1992a). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. (Ed.) Henry Hardy. New York: Vintage Books.

--- (1992a). "European Unity and its Vicissitudes". *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. (Ed.) Henry Hardy. New York: Vintage Books. 175-206.

--- (1997a). *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. (Ed.) Henry Hardy. London: Pimlico.

--- (1997b). *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. (Ed.) Henry Hardy. London: Pimlico.

--- (1997c) "John Stuart Mill and the Ends of Life". (Ed.) Alan Ryan. *Mill: The Spirit of the Age, On Liberty, the Subjection of Women*. London & New York: Norton.

--- (1998). *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. (Eds.) Henry Hardy and Roger Hausheer. London: Pimlico.

--- (1999). *The First and the Last*. London: Granta.

--- (2000a). *Concepts and Categories: Philosophical Essays*. (Ed.) Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.

- (2000b). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. (Ed.) Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- (2001). *Personal Impressions*. (Ed.) Henry Hardy. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- (2002a). "Two Concepts of Liberty". *Liberty*. (Ed.) Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press. 166-217.
- (2002a). "Political Ideas in the Twentieth Century". *Liberty*. (Ed.) Henry Hardy. Oxford: OUP. 55-93.
- (2002b). *The Power of Ideas*. (Ed.) Henry Hardy. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- (2003) *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. (Ed.) Henry Hardy. London: Pimlico.
- (2004). *The Soviet Mind: Russian Culture under Communism*. (Ed.) Henry Hardy. Washington: Brookings Press.
- (2005). *Flourishing: Letters 1928-1946*. (Ed.) Henry Hardy. London: Chatto & Windus).
- (2006). *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. (Ed.) Henry Hardy. London: Chatto and Windus.
- (2008). *Russian Thinkers*. (Ed.) Henry Hardy. London: Oxford. Penguin Books.
- (2009a). *Enlightening: Letters 1946-1960*. (Eds.) Henry Hardy & Jennifer Holmes. London: Chatto & Windus.

Documentos Online

The Isaiah Berlin Virtual Library:

Entrevistas / documentários / transmissões televisivas / radiofónicas

BERLIN, Isaiah, Stuart Hampshire & Bryan Magee (1972a). “The Problem of Nationalism.” (Ed.) Henry Hardy. *The Isaiah Berlin Virtual Library*. <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/bigidea.pdf>> (acedido: 20-11-2009).

BERLIN, Isaiah, Stuart Hampshire & J. L. Austin (1972b). “I’m Going to Tamper with Your beliefs a Little.” *The Isaiah Berlin Virtual Library*. <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/conversa.pdf>> (acedido: 15-12-2010).

BERLIN, Isaiah & Peter Jay (1975). “Politics.” (Ed.) Henry Hardy. *The Isaiah Berlin Virtual Library*. <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/politjay.pdf>> (acedido: 25-07-2011).

BERLIN, Isaiah & Bryan Magee (1992b). “Nationalism. The Melting-Pot Myth.” (Ed.) Henry Hardy. *The Isaiah Berlin Virtual Library*. <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/probnat.pdf>> (acedido: 20-11-2009).

BERLIN, Isaiah & Michael Ignatieff (1995). “Sir Isaiah Berlin interviewed about his Life by Michael Ignatieff”. *The Isaiah Berlin Virtual Library*, Documentary film by Michael Ignatieff. <http://www.youtube.com/watch?v=zDAGngAc9_M> (acedido: 12-08-2011).

SECUNDÁRIA

AARSBERGEN-LIGTVOET, Connie (2006). *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Amsterdam & New York: Editions Rodopi BV.

ABRANCHES, Alexandra (2004). “Robert Nozick: Direitos Individuais e Estado Mínimo.” João Carlos Espada & João Cardoso Rosas (eds.). *Pensamento Político Contemporâneo*. Lisboa: Bertrand Editora. 104-33.

ADDISON, Paul (1994). *The Road to 1945. British Politics and the Second World War*, London: Pimlico.

ALLEN Jonathan Allen (2007). “A Liberal-Pluralist Case for Truth Commissions. Lessons from Isaiah Berlin”. (Eds.) George Crowder and Henry Hardy. *The One and the Many*. New York: Prometheus Books. 231-249.

ANDERSON, R.O. (1992). *Universities and Elites in Britain since 1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

ANNAN, Noel (1991). *Our Age. The Generation that made Post-War Britain*. London: Fontana.

--- (2000). *The Dons. Mentors, Eccentrics and Geniuses*. London: HarperCollins.

APPIAH, Kwame Anthony (1996). “Cosmopolitan Patriots.” (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press, 21-29.

--- (1998). “Cosmopolitan Patriots.” (Eds.) Pheng Cheah & Bruce Robbins. *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 91-114.

--- (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.

--- (2006). *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York & London, W.W. Norton & Company, 2006.

ARENDT, Hannah. (1968 [1951]). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace and Janovich: New York.

ARCHIBUGI, Daniele (2010). "Architecture of Cosmopolitan Democracy". (Eds.) Garrett Wallace Brown and David Held. *The Cosmopolitan Reader*. Cambridge: Polity Press. 312-333.

ARNOLD, Matthew (1969). *Culture and Anarchy*. (Ed.) J. Dover Wilson. Cambridge: Cambridge University Press.

AUGUSTINE, Saint (2003 [1467]). *City of God*. (Transl.) Henry Bettenson. London: Penguin Classics.

AVINERI, Shlomo & Alan Ryan (2009). "Isaiah the Jew." (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin*. Oxford: The Boydell Press in Association with Wolfson College. 157-168.

BARBER, Benjamin R. (1996). "Constitutional Faith." (Ed.) Martha C. Nussbaum, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. 30-37.

BARRY, Brian (2001). *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity.

BAYLEY, John (1999). "It Happened One Night". *NYRB*. December 16, 90-92.

BECK, Ulrich (2006). *Cosmopolitan Vision*. (Transl.) Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press.

- BELLAMY, Richard (1992). *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument*. Cambridge: Polity Press.
- BENHABIB, Seyla (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). *Another Cosmopolitanism*. Oxford & New York: OUP.
- BENTHAM, Jeremy (1996). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (Eds.) J. H. Burns and L. A. Hart. Oxford: Oxford University Press.
- BERGER, Marilyn (2007). "Isaiah Berlin, Philosopher and Pluralist, is dead at 88" *The New York Times*, November 7, 1997.
<<http://www.nytimes.com/1997/11/07/arts/isaiah-berlin-philosopher-and-pluralist-is-dead-at-88.html?pagewanted=5>> (acedido: 12-08-2011)
- BERLIN, Mendel (2009b). "For the Benefit of my Son". (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 263-314.
- BERTOSSI, Christophe (Ed.) (2007). *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship*. Britain and France, New York: Palgrave Macmillan.
- BILHIM, João (2010). "O Futuro dos Estados". *Foreign Policy Portugal*. Lisboa, Número 16, Junho/Julho. 58-64.
- BLACK, Jeremy (2003). *A History of the British Isles*. Hampshire & New York: Palgrave, Macmillan.
- BLATTBERG, Charles (1997). *Putting Practices First: from Pluralist to Patriotic Politics*, Phil. D.Thesis, Oxford University.
- BLUNDELL, John (2008). *Margaret Thatcher: a Portrait of the Iron Lady*. New York: Alfora Publishing.

- BOSWELL, Christina (2003). *European Migration Policies in Flux: Changing Patterns of Inclusion and Exclusion*. London: Blackwell.
- BOWDEN, Brett (2003). "Nationalism and Cosmopolitanism: Irreconcilable Differences or Possible Bedfellows?" *National Identities*. Vol. 5. Nº. 3. 235-249.
- BOXIL, J.B. (1981). *Positive and Negative Freedom in Classical and Radical Liberalism*. Los Angeles: University of California.
- BREWARD, Christopher *et al.* (2006). *Swinging Sixties*. London: Victoria and Albert Museum.
- BREWER, David (2011). *The Enlightenment Past: Reconstructing Eighteenth-Century French Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIGGS, Asa (1999). *A Social History Of England*, Harmondsworth: Penguin.
- (2006). "The Welfare State in Historical Perspective". (Eds.) Christopher Pierson & Francis G. Castles. *The Welfare State Reader*. 16-29.
- BRINK, David (2007). *Mill's Moral and Political Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<<http://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/#LibDemComGoo>>
(accedido: 20-08-2011)
- BRODSKY, Joseph (1989). "Isaiah Berlin at Eighty". *NYRB*. Vol. XXXVI. N.º 13. August 17, 44-45.
- BROWN, Archie (2002). "The Soviet Union and Beyond". (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 176-189.
- BROWN, Eric (2000). "Socrates, the Cosmopolitan." *Stanford Agora: an Online Journal of Legal Perspectives*. Vol. 1: 1, 74-87.

<<http://agora.stanford.edu/agora/libArticles/brown/brown.pdf>>

(Acedido: 21/02/2011)

BROWN, Garret Wallace (2009). *Grounding Cosmopolitanism: from Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

BROWN, Joan C. (1994). "Poverty in Post-War Britain". (Eds.) James Obelkevich & Peter Catteral. *Understanding Post-War Britain Society*. 116-127.

BURROW, J. W. (2000). *The Crisis of Reason. European Thought, 1848-1914*. New Haven and London: Yale University Press.

BURTONWOOD, Neil (2006). *Cultural Diversity, Liberal Pluralism and Schools. Isaiah Berlin and Education*. Abingdon & New York.: Routledge.

BURUMA, Ian (2009). "The Last Englishman". (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 197-200.

BUTTERFIELD, Herbert (1965). *The Whig Interpretation of History*. London & New York: W. W. Norton & Company.

CARR, E. H. (1950). "The New Scepticism". *Times Literary Supplement*. June 9, 357.

--- (1961). *What is History?* New York: Vintage Books.

CARTER, Ian (1995). "The Independent Value of Freedom". *Ethics*. 105, 819-45.

--- (1999). *A Measure of Freedom*. Oxford: OUP.

CASTELLO BRANCO, José Tomaz (2001). *Liberalismo versus pluralismo: o pensamento político de Isaiah Berlin na génese de um novo conceito de liberdade*. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Portuguesa, Instituto de Estudos Políticos.

CASTLES, Stephen & Mark J. Miller (2003). *The Age of Migration*. New York & London: The Guilford Press.

CASTLES, Stephen (2007). "Nation and Empire". (Ed.) Christophe Bertossi. *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship. Britain and France*. New York: Macmillan. 17-40.

CHAPPEL, James (2005). Dignity is Everything: Isaiah Berlin and his Jewish Identity', Haverford College Senior Thesis. *The Isaiah Berlin Virtual Library*.
<<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/texts/berlinpost.html>> (acedido: 20-09-2010)

--- (2009). "The Fox is Still Running". (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 231-237.

CHERNISS, Joshua (2002). "A Cautious, Sober Love Affair with Humanity: Humanism in the Thought of Isaiah Berlin." Senior Essay, Political Science, Yale University. *The Isaiah Berlin Virtual Library*.
<<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/texts/berlinpost.html>> (acedido: 15-05-2011)

CHEAH, Pheng (1998). "The Cosmopolitical – Today." (Eds.) Pheng Cheah & Bruce Robbins. *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. 20-44.

--- (2006). "Cosmopolitanism". *Theory, Culture & Society*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, vol. 23 (1-2): 486-496.

CHILDS, David (1997). *Britain since 1945*. London & New York: Routledge.

CHOMSKY, Noam *et al.* (1998). *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*. New York: New Press.

CLARKE, Peter (1996). *Hope and Glory. Britain 1900-1990*. London: Penguin.

COCKS, Joan (2002). *Passion and Paradox: Intellectuals Confront the National Question*. Princeton: Princeton University Press.

- COHEN, G. A. (1991). "Isaiah's Marx, and Mine." (Eds.) Edna Ullmann Margalit & Avishai Margalit. *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago: University of Chicago Press, 110-126.
- COHEN, Marshall (1960). "Berlin and the Liberal Tradition". *The Philosophical Quarterly*. Vol. 10. No. 40. July, 216-227.
- COHEN, Robin (1999). "Back to the Future: From Metropolis to Cosmopolis." (Ed.) Jan Hjarro. *From Metropolis to Cosmopolis*. Esbjerg: South Jutland University Press. 9-26.
- COLE, G.D.H. & POSTGATE, Raymond (1971). *The Common People. 1746-1946*, London: Methuen.
- COLLINI, Stefan *et al.* (Eds.) (2000). *History, Religion and Culture. British Intellectual History 1750-1950*, Cambridge: CUP.
- COLLINI, Stefan (2006). *Absent Minds. Intellectuals in Britain*. Oxford: OUP.
- COMTE, Auguste (1988). *Introduction to Positive Philosophy*. Frederick Ferre (Transl./Ed.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- CONSTANT, Benjamin (2010 [1816]). "The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns." *Political Writings*. (Transl./Ed.) Biancamaria Fontana. Cambridge: Cambridge University Press. *The Online Library of Liberty*.
<http://files.libertyfund.org/files/2251/Constant_Liberty1521_EBk_v5.pdf>
(accedido: 20-01-2011)
- CONSTANTINE, Stephen (1986). "Bringing the Empire Alive: The Empire Marketing Board and Imperial Propaganda, 1926-33." (Ed.) John M. Mackenzie. *Imperialism and Popular Culture*. Manchester & New York: Manchester University Press. 192-331.

Bibliografia

CROWDER, George (2002). *Liberalism and Value Pluralism*. London & New York: Continuum.

--- (2004). *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism*. Cambridge. Polity Press.

--- (2007). "Value Pluralism and Beyond: Berlin and Beyond". (Eds.) George Crowder and Henry Hardy. *The One and the Many*. 207-230.

CROWDER, George and Henry Hardy (Eds.) (2007). *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. New York: Prometheus Books.

DALOS, Gyorgy & Anthony Wood, (2000). *The Guest from the Future: Anna Akhmatova and Isaiah Berlin*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

DAHRENDORF, Ralf (1998). "A modern-day Erasmus". *Sunday Times*. 18 October, 7.

DAUNTON, Martin (2007). "The Role of the State: Taxation, Citizenship and Welfare Reforms". (Eds.) Francesca Carnevali & Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*. Harlow: Pearson. 180-196.

DAVIES, Alastair & Alan Sinfield (Eds.) (2000). *British Culture of the Post-War*. London & New York: Routledge.

DAVIES, Tony (1997). *Humanism*. London & New York: Routledge.

DEIGHTON, Anne (2002). "The Remaking of Europe". (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*, Oxford: OUP. 190-201.

DELANTY, Gerard (2009). *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

DEVINE *et al.* (Eds.) (2009). *Feelbad Britain. How to Make it Better*. London: Lawrence & Wishart.

- DÍAZ-URMENETA, Juan Bosco Munõz (1992). *Racionalidad moderna e individualidad en la obra de Isaiah Berlin*, doctoral thesis, University of Seville.
- DIMOVA-COOKSON, Maria & Peter Stick (Eds.). (2009). *Multiculturalism and Moral Conflict*. London & New York: Routledge.
- DONNELLY, Mark (2005). *Sixties Britain. Culture, Society and Politics*. Harlow: Longman.
- DONNER, Wendy (1998). "Mill's Utilitarianism". (Ed.) John Skorupski. *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge: Cambridge University Press. 255-271.
- DUBNOV, Arie (2007). "Between Liberalism and Jewish Nationalism: Young Isaiah Berlin on the Road Towards Diaspora Zionism." *Modern Intellectual History*, 4, 2, 303-326.
- ESPADA, João Carlos (1998). *A Tradição da Liberdade*. Lisboa: Principia.
- (2002). *Ensaaios sobre a Liberdade*. Lisboa: Principia.
- ESPADA, João Carlos *et al* (Orgs) (2003). *Pluralismo sem Relativismo*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- ESPADA, João Carlos & João Cardoso Rosas (2004). *Pensamento Político Contemporâneo*. Lisboa: Bertrand Editora.
- EVANS, Eric J. (2004). *Thatcher and Thatcherism*. London: Routledge.
- FAIRLIE, Henry (1955). "Mr. Berlin's Anti-Determinism". *Spectator*. January 14, 48-49.
- FERRELL, Jason (2002). *Isaiah Berlin and the Politics of Pluralism*, Ph.D. thesis, McGill University.

Bibliografia

- FINE, Robert (2007). *Cosmopolitanism*. Oxford & New York: Routledge.
- FLIKSCHUH, Katrin (2007). *Freedom. Contemporary Liberal Perspectives*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- FONTAINE CAMPOS, Manuel (2004). “Friedrich A. Hayek: Liberdade e Ordem Espontânea.” (Eds.) João Carlos Espada & João Cardoso Rosas. *Pensamento Político Contemporâneo*. 31-42.
- FREEDMAN, Lawrence (2002). “The Confrontation of the Superpowers”. (Eds.) Michael Howard & W. M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*, 153-163.
- FRIEDMAN, John & Goetz Wolff (2006). “World City Formation: An Agenda for Research and Action.” (Eds.) Neil Brenner & Roger Keil. *The Global Cities Reader*. Oxon & New York: Routledge. 57-71.
- GALIPEAU, Claude J. (1994). *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- GARDELS, Nathan (1991). “Two Concepts of Nationalism: an Interview with Isaiah Berlin.” *New York Review of Books*, 21 November, 19-23.
- GARVER, Eugene (1990) “Why Pluralism Now.” *The Monist*. (Ed.) John Hospers. Vol. 73, No. 1, January, Hegeler Institute: Illinois, 388-482.
- GAY, Peter (1995). *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. Vol.1. New York & London: Norton.
- GELLNER, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GILBERT, Martin (2007). *Churchill and the Jews*. London, Sydney, New York, Toronto: Pocket Books.

- GLADSTON, William A. (2007). "Must Value Pluralism and Religious Faith Collide?" (Eds.) George Crowder and Henry Hardy. *The One and the Many*. 251-262.
- GOLDBERG, D. T. (Ed.) (1994). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- GOLDIE, Mark (1991). "The Reception of Hobbes". (Ed.) J. H. Burns with the assistance of Mark Goldie. *The Cambridge History of Political Thought 1470-1700*. Cambridge: Cambridge University Press. 589-615.
- GOODMAN, Arnold (1989). "Isaiah Berlin: the World and Wolfson. Two Appreciations". *Oxford Magazine*, No. 48. Eighth week. Trinity Term. 6.
- GOODWIN, Barbara (2007). *Using Political Ideas*. Chichester: John Wiley & Sons.
- GORBACHEV, Mikhail & Zdenek Mlynár (2002). *Conversations with Gorbachev on Perestroika, The Prague Spring and the Crossroads of Socialism*. (Transl.) George Shriver. New York: Columbia University Press.
- GRAY, John (1995). *Liberalism*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- (1996). *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press.
- (2000). *The Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Cambridge Polity Press.
- GREENWOOD, Sean (2000). *Britain and the Cold War 1945-91*. London: Macmillan.
- GROß, Steffen (2009). "The Legacy of Open Thought." (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 223-230.
- GUIBERNAU, Monserrat & David Goldblatt (2000). "Identity and Nation". (Ed.) Kath Woodward. *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*, London & New York: The Open University, 22-53.

- GUTMAN, Amy (1996). "Democratic Citizenship." (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press, 66-71.
- HABERMAS, Jürgen (1998). *Inclusion of the Other. Studies in Political Thought*. (Eds.) Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Cambridge: Polity Press.
- HADDOCK, Bruce (2008). *A History of Political Thought*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- HAGGARD, Robert F. (2001). *The Persistence of Victorian Liberalism. The Politics of Social Reform in Britain. 1870-1900*. Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- HALL, Stuart (1992). "The West and the Rest: Discourses of Power." (Eds.) Stuart Hall and Bram Gieben. *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press & The Open University Press. 275-332.
- HAMILTON, Peter (1992). "The Enlightenment and the Birth of Social Science." (Ed.) Stuart Hall and Bram Gieben. *Formations of Modernity*. 17-70.
- HAMPSHER-MONK, Ian (1992). *A History of Modern Political Thought. Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*. Malden & Oxford: Blackwell.
- HAMPSHIRE, Stuart (1978). *Public and Private Morality*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- (1991). "Nationalism." (Eds.) Edna Ullmann-Margalit & Avishai Margalit. *Isaiah Berlin: A Celebration*. 127-134.
- (2005). *Spinoza and Spinozism*. Oxford: OUP.
- HARDY, Henry (2007). "Taking Pluralism Seriously". (Eds.) George Crowder and Henry Hardy. *The One and the Many*. 279-292.

- (Ed.) (2009). *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin*. Oxford: The Boydell Press in association with Wolfson College.
- HARDY, Henry & Kei Hiruta (2009a). "Editing Berlin, Interpreting Berlin." (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin*. 135-144.
- HARDY, Henry & Jennifer Holmes (2009b). "Isaiah Berlin". *TLS*. 31 July. 6.
- HARDY, Henry, Kei Hiruta and Jennifer Holmes (Eds.) (2009c). *Isaiah Berlin & Wolfson College*. Oxford: Wolfson College.
- HARRIS, Ian (2002). "Berlin and his Critics". Isaiah Berlin. *Liberty*. (Ed.) Henry Hardy. 349-366.
- HAYDEN, Patrick (2005). *Cosmopolitan Global Politics*. Aldershot: Ashgate.
- HAYEK, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1980 [1948]). *Individualism and Economic Rule*. London & Chicago: The Chicago University Press.
- (2001 [1944]). *The Road to Serfdom*. London: Routledge Classics.
- HELD, David (2006). "Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?" (Eds.) Robert E. Goodwin and Philip Pettit. *Contemporary Political Philosophy*. 674-696.
- HERDER, Johann. G. V. (2010 [1969]). "Ideas for a Philosophy of the History of Mankind." (Transl/Ed.). F. M. Barnard. *Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. 255-326.

Bibliografia

HERMET, Guy (1996). *História das Nações e do Nacionalismo na Europa*, trad. Ana Moura, Lisboa: Editorial Estampa.

HILTON, Boyd (2000). "Politics of Anatomy and an Anatomy of Politics, c. 1825-50". (Eds.) Stefan Collini *et al.* *History, Religion, and Culture. British Intellectual History 1750-1950*. Cambridge: Cambridge University Press. 179-197.

--- (2008). *A Mad, Bad, & Dangerous People? England 1783-1846*. Oxford: Clarendon Press.

HIMMELFARB, Gertrude (1996). "The Illusions of Cosmopolitanism" (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. 72-77.

--- (1990). *On Liberty and Liberalism: the Case of John Stuart Mill*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.

HITCHENS, Christopher (1998). "Moderation or Death". *LRB*. Vol. 20. n.º 23, 26 November, 3-11.

HOBBS, Thomas (1991 [1660]). *Leviathan*. (Ed.) Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBHOUSE, L. T. (1994). *Liberalism and Other Writings*. (Ed.) James Meadowcroft. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSBAWM, Eric (1990). *Nations and Nationalisms since 1870*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- (1996). *A Era dos Extremos. Breve História do Século XX. 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. Versão Portuguesa: Manuela Madureira e Catarina Madureira. Lisboa: Editorial Presença.

--- (1999). *Industry and Empire*. London: Penguin.

- HODOS, George Herman (1987). *Show Trials: Stalinist Purges in Eastern Europe, 1948-1954*. New York: Praeger Publishers.
- HOFFE, Otfried (2006). *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. (Transl.) Alexandra Newton. Cambridge: CUP.
- HOFFMAN, John & Paul Graham (2009). *Introducing Political Theory*. Harlow: Pearson Education.
- HOGG, Jonathan (2007). *Locating Isaiah Berlin in the Cultural Cold War Context: Text and Ontology, 1945-1989*, Ph.D. thesis, University of Liverpool.
- HOLMES, Jennifer (2009). "Isaiah Berlin on Himself". (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 238-246.
- HOLT, J. C. (2008). "The Ancient Constitution in Medieval England". (Ed.) Ellis Sandoz. *The Roots of Liberty: Magna Carta, Ancient Constitution and the Anglo-American Tradition of the Rule of Law*. Indianapolis: Liberty Fund. 9-33. *The Online Liberty Fund*.
<http://files.libertyfund.org/files/2180/lfSandoz1470_EBk_v5.pdf> (accedido: 23-03-2011)
- HOROWITZ, Marianne Cline (Ed.) (2004). *New Dictionary of the History of Ideas*. vol. 3. Princeton: Charles Scribner's Son. 6 vols. Vol. 2. 487-489.
- (2004). *New Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 3. 1262-1269.
- HOWARD, Michael & Wm. Roger Louis (Eds.). (2006). *The Oxford History of the Twentieth Century*, Oxford: O.U.P.
- HOWARD, Michael (2002). "Europe in the Age of the Two World Wars". (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*, 103-106.

- HOWLETT, Peter (1994). "The War Economy". (Ed.) Paul Johnson. *20th Century Britain. Economic, Social and Cultural Change*. New York & London: Longman. 283-297.
- HUME, David (1828). "Of Parties in General". *Essays. Moral, Political, and Literary, vol. III. The Online Liberty Fund* <http://files.libertyfund.org/files/1483/0221-03_Bk_Sm.pdf> (accedido: 20/11/2010).
- (2006). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (Ed.) Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press.
- HUNT, Ian. "Freedom and Its Conditions". *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 69, No. 3 (September, 1991), 289-301.
- HYLAND, Paul (2003). *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*. London: Routledge.
- IGNATIEFF, Michael (2000). *Isaiah Berlin. A Life*. London: Vintage.
- ISAACS, Jeremy & Taylor Downing (2008). *Cold War*. London: Abacus.
- JAHANBEGLOO, Ramin (2007). *Conversations with Isaiah Berlin*. London: Halban.
- JAMES, Lawrence (1998). *The Rise and Fall of the British Empire*. London: Abacus.
- JEFFERY, Keith (2010). *MI6: The History of the Secret Intelligence Service. 1909-1949*. London: Bloomsbury.
- JENKINS, Michael (2004). *Christianity, Tolerance and Pluralism: A Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*. London & New York: Routledge.
- JENKINS, T. A. (1988). *Gladstone, Whiggery and the Liberal Party. 1874-1886*. Oxford: Clarendon Press.

- JENNINGS, Rebecca (2007). "Sexuality". (Eds.) Francesca Carnevali & Julie-Marie Strange. *20th Century Britain: Economic, Social and Cultural Change*. Harlow: Pearson. 293-307.
- JINKINS, Michael (2004). *Christianity, Tolerance and Pluralism: A Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*. London & New York: Routledge
- (2007). "Pluralism and Religious Faith". (Eds.) George Crowder and Henry Hardy. *The One and the Many*. 263-278.
- JOHNSON, Paul (Ed.) (1997). *20th Century Britain. Economy, Social and Cultural Change*. London & New York: Longman.
- JONES, H.S. (2000). *Victorian Political Thought*. London: MacMillan.
- KANT, Immanuel (2006). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, (Ed.) Pauline Kleingeld. (Transl.) David L. Colclasure. New Haven & London: Yale University Press. 3-16.
- KEKES, John (2003). "Pluralismo por Oposição a Liberalismo". (Orgs.) João Carlos Espada *et al.* *Pluralismo sem Relativismo*. 203-223.
- KELLY, Aileen (2001). "A Revolutionary without Fanaticism". (Eds.) Mark Lilla *et al.* *The Legacy of Isaiah Berlin*. 3-30.
- (2009). "A Luminous Personality." (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 109-113.
- KELLY, Paul (Ed.) (2002). *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge: Polity.
- KEYNES, John Maynard (2009 [1936]). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. New York: Classic Books America.

- KLEINGELD, Pauline (1999). "Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany". *Journal of the History of Ideas*. Volume 60, Number 3, July, 505-524.
- KLEINGELD, Pauline & Eric Brown (2002). *Cosmopolitanism*. 1-18. Leiden University Repository:
<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/8606/1/1_050_011.pdfm>
(Acedido: 20/04/2011).
- KUHNLE, Stein & Anne Sander (2010). "The Emergence of the Western Welfare State". (Eds.) Francis C. Castles *et al.* *The Oxford Handbook of the Welfare State*. Oxford: Oxford University Press. 61-80.
- KUKATHAS, Chandran (1996). "Liberty". (Eds.) Robert E. Goodin and Philip Pettit. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 534-547.
- (2001). "Two Concepts of Liberalism". (Org.) João Carlos Espada. *Liberalismo: o Antigo e o Novo*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- KUSHNER, Tony (1994). "Immigration and Race Relations". *Post-war British Society*. (Ed.) Paul Johnson. *Twentieth Century Britain: Economic, Social and Cultural Change*. London and New York: Longman. 411- 424.
- KYMLICKA, Will (1991). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- (1996). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- LAVALETTE, Michael & Gerry Mooney (2000). *Class Struggle and Social Welfare*. London: Routledge.

- LAW, Stephen (2011). *Humanism. A Very Short Introduction*. Oxford: OUP.
- LEE, Christopher (2000). *This Sceptred Isle*. London: Penguin.
- LEVINE, Philippa (2007). *The British Empire: Sunrise to Sunset*. Harlow: Pearson Education Limited.
- LICHTHEIM, George (1999). *Europe in the 20th Century*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- LIEBERSON, Jonathan and Sidney Morgenbesser (1980). "The Questions of Isaiah Berlin". *LRB*. Vol. XXVII, N.º 3, March 6. 38-42.
- LILLA, Mark (2001). "Wolves and Lambs." (Eds.) Mark Lilla *et al.* *The Legacy of Isaiah Berlin*. 31-42. New York: New York Review Books.
- LINKLATER, Andrew (2010). "Moral Progress and World History: Ethics and Global Interconnectedness." (Eds.) Stan Van Hoof & Wim Vandekerckhove. *Questioning Cosmopolitanism*. London & New York: Springer. 21-36.
- LLOYD, Howell A. (1991). "Constitutionalism." (Ed.) J. H. Burns (with the assistance of Mark Goldie). *The Cambridge History of Political Thought 1470-1700*. 254-297.
- LOCKE, John. (1991). *A Letter Concerning Toleration*. (Eds.) John Horton and Susan Mendus. London & New York: Routledge.
- (1988). *Two Treatises of Government*. (Ed.) Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOUIS, W.M. Roger (2002). "The European Colonial Empires". (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*. 91-102.

- LOVETT, Frank (2011). *Rawls's 'A Theory of Justice'. A Reader's Guide*. London & New York: Continuum International Publishing Group.
- LOWE, Martin (1998). *Mastering Modern British History*. London: MacMillan.
- LYON, Peter (2002). "The Old Commonwealth: The First Four Dominions". (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*. 292-304.
- LUBAN, David (2006). "The Romance of the Nation-State". (Eds.) Robert E. Goodwin and Philip Pettit. *Contemporary Political Philosophy*. 670-673.
- LUKES, Steven (2001). "An Unfashionable Fox". (Eds.) Mark Lilla *et al.* *The Legacy of Isaiah Berlin*. 43-58.
- (1998). "Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes". *Salmagundi Magazine*. N.º 120. Fall. 52-134. *The Isaiah Berlin Virtual Library*.
<<http://stevenlukes.com/berlin.pdf>> (acedido: 22-05-2011).
- MACCALLUM JR, Gerald J. (1967). "Negative and Positive Freedom". *The Philosophical Review*, Volume 76, Issue 3, Jul., 312-334.
- MACEDO, Stephen (2003). "Pluralismo de Valores contra Liberalismo?" (Orgs.) João Carlos Espada *et al.* *Pluralismo sem Relativismo*. 43-64.
- MACFARLANE, L.J. (1966). "On Two Concepts of Liberty". *Political Studies* 14, 77-81.
- MACHADO, Sofia Staak Reis (2002). *Isaiah Berlin: uma filosofia do pluralismo*. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Portuguesa, Instituto de Estudos Políticos.
- MARGALIT, Edna Ullman & Avishai Margalit (Eds.) (1991). *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago: University of Chicago Press.

- MARGALIT, Avishai (2001). "The Crooked Timber of Nationalism." (Eds.) Mark Lilla *et al. The Legacy of Isaiah Berlin*. 147-159.
- (2009). "Tributes." *The Book of Isaiah*. 18-21.
- MARSHALL, T. H. (2006). "Citizenship and Social Class." (Eds.) Christopher Pierson & Francis G. Castles. *The Welfare State Reader*. Cambridge: Polity Press. 30-39.
- MARWICK, Arthur (1996). *British Society Since 1945*. London: Penguin.
- (1998). *The Sixties: Cultural Transformations in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958-1974*. Oxford: OUP.
- MASKELL, Duke & Ian Robinson (2002). *The New Idea of a University*. Thorverton: Imprint Academic.
- MASTERS, Brian (1985). *The Swinging Sixties*. London: Constable.
- McCLELLAND, J. S. (1998). *A History of Western Political Thought*. London & New York: Routledge.
- McKIBBIN, Ross (1998). *Classes and Cultures. England 1918-1951*. Oxford: Oxford University Press.
- MELLOR, David A. & Laurent Gervereau (Eds.) (1997). *The Sixties. Britain and France, 1962-1973. The Utopian Years*. London: Philip Wilson.
- METCALF, Thomas R. (1997). *The New Cambridge History of India. Ideologies of the Raj*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILL, John Stuart (1967[1850-1879]). *CW. Essays on Economics and Society*. (Ed.) J. M. Robson. Introduction by Lord Robbins. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge & Kegan Paul. Vol. V. 464-754. *The Online Library of Liberty*.

- <http://files.libertyfund.org/files/232/0223.05_Bk_Sm.pdf> (accedido: 23-08-2011).
- (1974 [1865]. “Auguste Comte and Positivism.” *CW, Essays on Ethics, Religion and Society*. (Ed.) J. M. Robson. Introduction by F. E. L. Priestley. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge & Kegan Paul. Vol. X. 261-368. *The Online Library of Liberty*.
<http://files.libertyfund.org/files/241/0223.10_Bk_Sm.pdf> (accedido: 24-02-2011)
- (1974 [1874]. “Three Essays on Religion.” *CW, Essays on Ethics, Religion and Society*. (Ed.) J. M. Robson. Introduction by F. E. L. Priestley. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge & Kegan Paul. Vol. X. 369-492. *The Online Library of Liberty*.
<http://files.libertyfund.org/files/241/0223.10_Bk_Sm.pdf> (accedido: 15-09-2010)
- (1977 [1861]). *CW, “Considerations on Representative Government” Essays on Politics and Society*. (Ed.) J. M. Robson. Introduction by Alexander Brady. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul. Volume XIX. 371-616. *The Online Library of Liberty*.
<http://files.libertyfund.org/files/234/0223.19_Bk_Sm.pdf> (accedido: 15-09-2010)
- (1981 [1824]). *CW. Autobiography and Literary Essays. Autobiography*. (Eds.) John M. Robson and Jack Stillinger. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul. Volume I. *The Online Library of Liberty*.
<http://files.libertyfund.org/files/242/0223.01_SM.pdf> (accedido: 15-09-2010)
- (1990 [1828]). *CW, Writings on India*. (Eds.) John M. Robson, Martin Moir, and Zawahir Moir. Toronto: University of Toronto Press, Volume XXX. London: Routledge. *The Online Library of Liberty*.
<http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=242> (accedido: 15-09-2010)

- (1997). *On Liberty*. (Ed.) Alan Ryan. *Mill: The Spirit of the Age, On Liberty, the Subjection of Women*. London & New York: Norton. 41-131.
- (1997). *The Spirit of the Age*. (Ed.) Alan Ryan. *Mill: The Spirit of the Age, On Liberty, the Subjection of Women*. 3-40.
- MILLER, David (2010). "Cosmopolitanism". (Eds.) Garrett Wallace Brown and David Held. *The Cosmopolitan Reader*. 377-392.
- MITCHELL, Leslie (2007). *The Whig World*. London & New York: Hambledon Continuum.
- MODOOD, Tariq (2007). *Multiculturalism*. Malden: Polity Press.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1976). "On the Pioneer Trail." *NYRB*. Vol. XXII. n.º 18, November 11. 33-38.
- MONTESQUIEU, Charles de (1748). *The Spirit of Laws*. Book XI: "Of the Laws which Establish Political Liberty, with Regard to the Constitution." <<http://www.constitution.org/cm/sol-02.htm>> (accedido: 20-01-2010).
- MORGAN, Kenneth O. (2001). *Britain since 1945. The People's Peace*. Oxford: Oxford University Press.
- NAVA, Mica (2007). *Visceral Cosmopolitanism. Gender, Culture and the Normalisation of Difference*. Oxford & New York: Berg.
- NAVES, Elaine (1999). "The Shape of a Life: Michael Ignatieff on Isaiah Berlin". *Queens Quarterly. A Canadian Review*. Vol. 106. No. 2, Summer.
- NORMAN, Richard (2004). *On Humanism*. London & New York: Routledge.
- NOZICK, Robert (2001 [1974]). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- NUSSBAUM, Martha C. (1996). "Patriotism and Cosmopolitanism." (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. 2-20.
- (1997). *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard: Harvard University Press.
- OBELKEVICH, James (1994). "Consumption". James Obelkevich & Peter Catterall (eds.). *Understanding Post-War Britain Society*. 141-154.
- OLIVER, Michael J (2007). "The Retreat of the State in the 1980s and the 1990s". (Eds.) Francesca Carnevali & Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*. 262-278.
- ORWELL, George (1994). "My Country Right or Left". *Essays*. London: Penguin. 133-137.
- (1994). *The Lion and The Unicorn. Essays*. London: Penguin. 138-187.
- PANAYI, Panikos (2007). "Immigration, Multiculturalism and Racism." (Eds.) Francesca Carnevali and Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*. 247-261.
- PANGLE, Thomas L. (1998). "Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal." *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 31, No. 2, June, 235-262. Canadian Political Science Association and the Société québécoise de science politique.
<<http://www.jstor.org/stable/3232468>> (Acedido: 21/02/2011).
- PAREKH, Bhikhu C. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.
- PARRY, Jonathan (2006). *The Politics of Patriotism. English Liberalism, National Identity and Europe, 1830-1886*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAXMAN, Jeremy (1999). *The English. A Portrait of a People*. London: Penguin.

- PEACE, Robert (1996). *Contemporary Britain 1914-1979*. London: Longman.
- PEREIRA COUTINHO, José João Freitas Barbosa (2008). *A Política e Perfeição: Um Estudo sobre o Pluralismo de Edmund Burke e Isaiah Berlin*. Tese de Doutoramento. Universidade Católica Portuguesa: Instituto de Estudos Políticos.
- PETRAS, James (1999). *The CIA and the Cultural Cold War Revisited*. November. *Monthly Review*. in <<http://www.ratical.org/ratville/CAH/CIAcultCW.html>> (acedido: 25-01-2011).
- PITCHER, Ben (2009). *The Politics of Multiculturalism. Race and Racism in Contemporary Britain*. New York: Palgrave Macmillan.
- POLLOCK et al. (2002). “Cosmopolitanisms”. (Eds.) Carol A. Breckenridge *et al.* *Cosmopolitanism*. Durham & London: Duke University Press. 1-14.
- PORTER, Bernard (2006). *The Absent Minded Imperialists. Empire, Society and Culture in Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- PORTER, Roy (2001). *The Enlightenment*. New York: Palgrave.
- POTANOWSKA-SYGULSKA, Beata (2006). *Unfinished Dialogue*. New York: Prometheus Book.
- (2009). “One of the Giants of the Twentieth Century.” (Ed.) Henry Hardy. *The Book of Isaiah*. 145-150.
- RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- (2006 [1993]). *The Law of Peoples*. (Eds.) Robert E. Goodin and Philip Pettit. *Contemporary Political Philosophy*. 649-669.
- RAZ, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- RÉE, Jonathan (1998). "Cosmopolitanism and the Experience of Nationality." (Eds.) Pheng Cheah & Bruce Robbins. *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. 77-90.
- REID, John Phillip (2008). "The Jurisprudence of Liberty: The Ancient Constitution in The Legal Historiography Of The Seventeenth And Eighteenth Centuries." (Ed.) Ellis Sandoz. *The roots of liberty: Magna Carta, Ancient Constitution and the Anglo-American tradition of the Rule of Law*. Indianapolis: Liberty Fund. 98- 159. *The Online Liberty Fund*.
<http://files.libertyfund.org/files/2180/lfSandoz1470_EBk_v5.pdf> (Acedido: 20-11-2010)
- RICCIARDI, Mario (2007). "Berlin on Liberty." (Eds.) George Crowder & Henry Hardy. *The One and the Many*. 119-139.
- ROBERTS, Jeffrey (2008). *Stalin's War: from World War to Cold War, 1939-1953*. Yale: Yale University Press.
- ROLLINGS, Neil (2007). "Britain and Europe". (Eds.) Francesca Carnevali & Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*: pp. 339-353.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (2006 [1762]). *The Social Contract and Principles of Political Right*. (Ed.) N. K. Singh. New Delhi: Global Vision Publishing House.
- RUGG, Julie (2007). "Poverty and Social Exclusion". (Eds.) Francesca Carnevali & Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*. 308-322.
- RYAN, Alan (1974). "A Glamorous Salon". *Encounter*. Vol. XLIII. No. 4. October, 67-72.
- (Ed.) (1979). *The Idea of Freedom. Essays in the Honour of Isaiah Berlin*. Oxford and New York: OUP.
- SAID, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.

- SANDERCOCK, Leonie (2006). "Towards Cosmopolis: A Postmodern Agenda". (Eds.) Neil Brenner & Roger Keill. *The Global Cities Reader*. New York: Routledge.
- SCARRY, Elaine (1996). "The Difficulty of Imagining Other People." (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press, 98-110.
- SCHEFFER, Manuel (2010). *Equality and Tradition: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHMIDT, Alvin (1997). *The Menace of Multiculturalism. Trojan Horse in America*. Westport: Praeger Publishers.
- SEN, Amartya (2006). *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, London, Allen Lane.
- SILVA, Elisabete Mendes (2010). "On India de John Stuart Mill: barbárie versus civilização e a política de não intervenção". (Orgs.) J. Carlos Viana Ferreira e Teresa de Ataíde Malafaia. *The British Empire. Ideology, Perspectives, Perceptions*. Lisboa: Centro de Estudos Anglísticos da Universidade de Lisboa. 27-39.
- SIMPSON, Lorenzo C. (2001). *The Unfinished Project: Towards a Postmetaphysical Humanism*. London & New York: Routledge.
- SKED, Alan & Chris Cook (1993). *Post-War Britain. A Political History*. London: Penguin.
- SKINNER, Quentin (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory*. Vol. 8. N.º 1. 3-53. Blackwell Publishing for the Wesleyan University.

Bibliografia

--- (1978). *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- (2006). "A Third Concept of Liberty". (Eds.) Robert E. Goodin and Philip Pettit. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell. 369-386.

SMILES, Samuel (1958). *Self-Help*. (Ed.) Asa Briggs. London: John Murray Publishers.

SMITH, Anthony D. (2001). *Nationalism. Theory, Ideology, History*. Cambridge & Malden: Polity Press.

--- (1998). *Nationalism and Modernism*. London and New York: Routledge.

SMITH, Malcolm (2000). *Britain and 1940. History, Myth and Popular Memory*. London & New York: Routledge.

SOLOMOS, John (2003). *Race and Racism in Britain*. New York: Palgrave Macmillan.

SOROMENHO MARQUES, Viriato (1991). *Direitos Humanos e Revolução*, Lisboa: Edições Colibri.

SPENCE, Jonathan (2002). "China". (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*, 216-226.

SPENCER, Herbert (1891). "From Freedom to Bondage." (Ed.) Thomas Mackay. *A Plea for Liberty*. New York: D. Appleton and Company. 1-26. *The Online Library of Liberty*.

<http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2226&Itemid=999999999> (acedido: 24-11-2010)

- SPENCER, Ian R.G. (2003). *British Immigration Policy since 1939*. London: Routledge.
- STEPHEN, James Fitzjames (1997). "Liberalism". (Ed.) Julia Stapleton. *Liberalism, Democracy and State in Britain: Five Essays, 1862-1891*. Bristol: Thommes Press. 46-65.
- STITES, Richard (2002). "The Russian Empire and the Soviet Union, 1900-1945." (Eds.) Michael Howard & W.M. Roger Louis. *The Oxford History of the Twentieth Century*. 117-127.
- SYPNOWICH, Christine (2005). "Cosmopolitans, Cosmopolitanisms, and Human Flourishing." (Eds.) Gillian Brock & Harry Brighouse. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press. 55-74.
- TAN, Kok-Chor (2004). *Justice Without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). "The Demands of Justice and National Allegiances." (Eds.) Gillian Brock and Harry Brighouse. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. 164-179.
- (2010). "Nationalism and Cosmopolitanism." (Eds.) Garrett Wallace Brown and David Held. *The Cosmopolitan Reader*. 176-190.
- TAPPER, Ted & David Palfreyman (2000). *Oxford and the Decline of the Collegiate Tradition*. London & Portland: Woburn Press.
- (2010). *The Collegial Tradition in the Age of Mass Higher Education*. London & New York: Springer.
- TAWNEY, R.H. (1990). *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth: Penguin.

- TAYLOR, Charles (1994). "The politics of Recognition". (Ed.) David Theo Goldberg. *Multiculturalism: a Critical Reader*. 75-106.
- (1996). "Why Democracy Needs Patriotism". (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. 119-121.
- (2006). "What's Wrong with Negative Liberty?". (Eds.) Robert E. Goodin and Philip Pettit. *Contemporary Political Philosophy*. 387-397.
- TEICHGRAEBER, Richard F. (2000). "Adam Smith and Tradition: *Wealth of Nations* before Malthus". (Eds.) Stefan Collini *et al.* *Economy, Polity, and Society. British Intellectual History 1750-1950*. 85-104.
- Times Literary Supplement* (1959). "A Hundred Year After". February 20. 89-90. (front cover).
- TINKER, Anthea (1994). "Old Age and Gerontology". (Eds.) James Obelkevich & Peter Catterall. *Understanding Post-War Britain Society*. 73-84.
- TITMUSS, Richard (2006). "Universalism versus Selection". (Eds.) Christopher Pierson & Francis G. Castles. *The Welfare State Reader*. 40-47.
- TOMLINSON, Jim (2007). "Managing the Economy, Managing the People". (Eds.) Francesca Carnevali and Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*. 233-246.
- TOMLINSON, Sally (2001). *Education in a Post-welfare Society*. Buckingham: Open University Press.
- URBINATI, Nadia & Alex Zakaras (Eds.) (2007). *J. S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALDRON, Jeremy (2010). "What is Cosmopolitan?" (Eds.) Garrett Wallace Brown and David Held. *The Cosmopolitan Reader*. 163-175.

- WALLERSTEIN, Immanuel (1996). "Neither Patriotism nor Cosmopolitanism". (Ed.) Martha C. Nussbaum. *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. 122-124.
- WALZER, Michael (2001). "Liberalism, Nationalism, Reform". (Eds.) Mark Lilla *et al.* *The Legacy of Isaiah Berlin*. 169-176.
- (2004). *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*. New Haven & London: Yale University Press.
- WATSON, Katherine (2007). "Education and Opportunity". (Eds.) Francesca Carnevali & Julie-Marie Strange. *20th Century Britain*. 354-372.
- WEBER, Max (1996). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença.
- WEBSTER, Wendy (2005). *Englishness and Empire 1939-1965*. Oxford: OUP.
- WILLIAMS, Glyn & John Ramsden (1990). *Ruling Britannia. A Political History of Britain 1688-1988*. London and New York: Longman.
- WILLIAMS, Kieran (1997). *The Prague Spring and its Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, Raymond (2001 [1961]). *The Long Revolution*. Toronto: Broadview Press.
- WILLIAMSON, David (2006). *Europe and Cold War. 1945-91*. London: Hodder Education.
- WILSON, A. N. (2009). "The Dictaphone Don". *TLS*. July 17, 3-4.
- WINDER, Robert (2005). *Bloody Foreigners. The Story of Immigration to Britain*, London: Abacus.

- WOLLHEIM, Richard (2001). "Berlin and Zionism". (Eds.) Mark Lilla *et al.* *The Legacy of Isaiah Berlin*. 161-168.
- WOOD, Allen W. (1998). "Kant's Project for Perpetual Peace". (Eds.) Pheng Cheah & Bruce Robbins. *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. 59-76.
- WOODIWISS, Anthony (2002). "Human Rights and the Challenge of Cosmopolitanism." *Theory, Culture & Society*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, vol. 19 (1-2): 139-155.
- WOOLCOCK, Peter (1995) "Hunt and Berlin on Positive and Negative Freedom". *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 73, No. 3. September, 459-464.
- WOOLF, Virginia (1979). *The Sickle Side of the Moon. The Letters of Virginia Woolf*. Vol. V: 1932-35. Nigel Nicolson (ed.). London. 255.
- WRIGHT, T. R. (2008). *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YOUNG, Brian (2006). "Intellectual History in Britain." (Eds.) Richard Whatmore & Brian Young. *Palgrave Advances in Intellectual History*. New York: Palgrave MacMillan. 25-48.
- YPI, Lea L. (2008). "Statist Cosmopolitanism." *The Journal of Political Philosophy*: Volume 16. Number 1. 48-71.
- ZAKARAS, Alex (2004). "Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics". *Political Theory*. 32. 495-518.
- (2007). "John Stuart Mill. Individuality, and Participatory Democracy." (Eds.) Nadia Urbinati & Alex Zakaras. *J. S. Mill's Political Thought. A Bicentennial Reassessment*. Cambridge: CUP. 200-220.

INTERNET

Outros documentos Online:

Entrevista de Michael Ignatieff a Melvyn Bragg na BBC, Radio 4, no dia 15 de Outubro de 1998. “In Our Time: War in the 20th Century” *The Isaiah Berlin Virtual Library* in <<http://www.bbc.co.uk/programmes/p0054578#broadcasts>> (acedido: 5-04-2010).

Margaret Thatcher Foundation:

Employment Policy Paper presented by the Minister of Reconstruction to Parliament by command of His Majesty, May, London: Stationery Office, May 1944. <<http://www.margaretthatcher.org/document/2312B65342E04F2B8107131C635023BD.pdf>> (Acedido: 24-11-2010).

ÍNDICE REMISSIVO DE NOMES

A

A. N. Wilson · 132
Aarsbergen-Ligtvoet, Connie · 120
Abranches, Alexandra · 191
Addison, Paul · 25
Akhmatova, Anna · 81, 82, 83, 94, 281
Anderson, R.O. · 92
Annan, Noel · 91, 92, 93, 95
Antístenes · 238
Appiah, Kwame Anthony · 3, 6, 49, 228, 254, 256,
257, 258, 293
Archibugi, Daniele · 237
Arendt, Hannah · 96, 262
Arnold, Matthew · 167
Aron, Raymond · 96
Attlee, Clement · 24, 25, 26, 31
Avineri, Shlomo · 183
Ayer, Freddie · 94

B

Bakunin, Mikhail · 83, 116
Barry, Brian · 12, 47
Bayley, John · 82, 83
Beatles, the · 53
Beck, Ulrich · 234, 253, 255, 260, 261
Belinsky, Vissarion · 83
Bell, Daniel · 96
Bellamy, Richard · 167, 169
Ben-Gurion · 291
Benhabib, Seyla · 3, 49, 233, 246, 254, 262

Bentham, Jeremy · 113, 152, 164, 205
Berger, Marilyn · 291
Berlin, Mendel · 66, 100
Bevan, Aneurin · 31
Beveridge, William · 21, 27, 28
Bilhim, João · 31
Billington, James · 100, 129
Billington, James H. · 4
Black, Jeremy · 230
Blattberg, Charles · 101
Blundell, John · 39
Bonaparte, Napoleão · 121
Bosanquet, B. · 177
Boswell, Christina · 42
Bowden, Brett · 270
Bowra, Maurice · 94
Boxil, J.B. · 101
Briggs, Asa · 20, 21, 22
Brink, David · 11
Brodsky, Joseph · 129
Brosdsky, Joseph · 90
Brown, Eric · 234, 237, 238
Brown, Garret Wallace · 278
Brown, Joan C. · 27
Brown, N.O. · 94
Buckland, William · 91
Burgess, Guy · 95, 96
Burke, Edmund · 190, 205
Burnyat, Myles · 217
Burrow, J. W. · 182
Buruma, Ian · 100, 280, 288, 290, 302

C

Cardoso Rosas, João · 193
 Carr, E.H. · 68, 69, 83
 Carter, Ian · 113
 Castello Branco, José Tomaz · 102
 Castles, Stephen · 39, 41, 44, 45, 46, 231

Ch

Chappel, James · 100, 280
 Cheah, Pheng · 245, 252, 255
 Cherniss, Joshua · 264, 265
 Chesterton, J. K. · 289
 Childs, David · 37
 Chomsky, Noam · 95
 Chopin, Frédéric · 68
 Churchill, Winston · 25, 27, 31, 33, 35, 54, 57, 77,
 291

C

Cícero · 241
 Clarke, Bob · 57, 58, 62
 Clarke, Peter · 38
 Cocks, Joan · 284, 285, 287
 Cohen, Ben · 291
 Cohen, Marshal · 108
 Cohen, Robin · 232
 Collini, Stefan · 93
 Comte, August · 247, 248, 249
 Comte, Auguste · 173
 Condorcet, Marquis de · 69, 204, 242
 Constant, Benjamin · 11, 86, 104, 147, 148, 164, 217,
 218, 223, 297
 Constantine, Stephen · 289
 Coward, Noel · 53
 Cromwell, Thomas · 25
 Crosland, Anthony · 96
 Crossman, Richard H. · 94

Crowder, George · 114, 115, 116, 128, 141, 205, 211,
 214

D

d'Alembert, Jean · 242
 d'Holbach, Paul Henry · 242
 Dahrendorf, Ralf · 130
 Dalos, György · 82
 Darwin, Charles · 180, 181
 Daunton, Martin · 22, 23
 Davies, Alastair · 51, 55
 Davies, Tony · 241
 Day Lewis, Cecil · 94
 Deighton, Anne · 36, 80
 Delacroix, Eugène · 68
 Delanty, Gerard · 238
 Descartes, René · 242
 Díaz-Urmeneta Munõz, Juan Bosco · 101
 Diderot, Denis · 242
 Dimova-Cookson, Maria · 46
 Diógenes · 238
 Disraeli, Benjamin · 286
 Donnelly, Mark · 27, 53
 Downing, Taylor · 59, 61
 Dr. James H. Billington · 4
 Dubcek, Alexander · 61
 Dubnov, Arie · 285, 286
 Dworkin, Ronald · 120, 194

E

Einstein, Albert · 286
 Erasmo de Roterdão · 241
 Erasmo de Roterdão · 200
 Espada, João Carlos · 56, 102, 114, 141
 Estaline, Josef · 57, 58, 60, 83, 85

F

Fairlie, Henry · 104

Ferguson, Adam · 190
Ferrell, Jason · 101
Fichte, Johann Gottlieb · 297
Fine, Robert · 234, 256
Flikschuh, Katrin · 191
Fontaine Campos, Manuel · 191
Forrestal, Jim · 58
Foster, John · 75
Franco · 94
Frankfurter, Felix · 99, 291
Frankfurter, Marion · 59
Franklin, Benjamin · 242
Friedman, Milton · 37
Furtado, Filipe · 169

G

Gardels, Nathan · 124, 182, 183, 184
Garver, Eugene · 119
Gay, Peter · 242
Gellner, Ernest · 179, 229
George, Lloyd · 22, 23, 28, 33, 186
Gervereau, Laurent · 53
Gibbon, Edward · 242
Gieben, Bram · 164
Gilbert, Martin · 77
Gladston, William A. · 120
Godwin, William · 116
Goethe, J. Wolfgang von · 297
Goldberg, David Theo · 46
Goodman, Arnold · 129
Goodwin, Barbara · 22, 47, 142, 183, 185
Gorbachev, Mikhail · 61, 62
Gray, John · 114, 125, 144, 145, 150, 156, 164, 178,
191, 194, 196, 199, 209, 214, 215, 271
Green, T. H. · 177
Green, T.H. · 22
Greenwood, Sean · 61
Grimm, Jakob · 181
Groß, Steffen W. · 100
Grotius, Hugo · 142, 200
Gutman, Amy · 252, 256, 302

H

Habermas, Jürgen · 279
Haddock, Bruce · 86, 150, 171, 190, 219
Haggard, Robert F. · 176
Halban, Aline · 87
Halifax, Lord · 73, 75
Hall, Stuart · 164, 243
Hamann, Georg · 183, 204
Hamilton, Peter · 242
Hamman, Georg · 122, 297
Hampsher-Monk, Ian · 153
Hampshire, Stuart · 94, 124, 127, 300
Hardy, Henry · 7, 9, 100, 103, 118, 132, 281
Harris, Ian · 103, 113
Hayden, Patrick · 239
Hayek, F. A. · 164, 165, 189, 190, 191, 196, 213, 214
Hayek, Friedrich · 37
Heath, Edward · 36
Hegel, Georg Friedrich · 104
Heine, Heinrich · 68, 281
Held, David · 233, 234, 235, 236
Henderson, Hubert · 98
Henrique VIII · 25
Herder, Johann G. V. · 11, 87, 88, 122, 125, 181, 183,
205, 208, 242, 264, 266, 270, 275, 276, 278
Herder, Johann Von · 297
Hermet, Guy · 178
Herzen, Alexander · 71, 83, 121, 217, 281
Hess, Moses · 286, 297
Hilton, Boyd · 153, 177
Himmelfarb, Gertrude · 163, 259, 263
Hitchens, Christopher · 89, 90, 130, 131
Hitler, Adolf · 32, 57, 72, 94
Hobbes, Thomas · 18, 113, 142, 196, 213, 218, 235,
242
Hobhouse, L. T. · 11, 22, 170, 186, 188, 299
Hobsbawm, Eric · 95, 167, 168, 179
Hodos, George Herman · 85
Höffe, Otfried · 238, 245
Hogg, Jonathan · 102
Holmes, Jennifer · 9, 132

Hook, Sidney · 96
 Horowitz, Marianne Cline · 147, 152
 Howard Hilton, Rodney · 84
 Humboldt, Wilhelm von · 162, 171
 Hume, David · 11, 119, 128, 149, 164, 189, 190, 196,
 201, 242
 Hunt, Ian · 109

I

Ignatieff, Michael · 7, 18, 67, 82, 86, 89, 94, 122, 129,
 130, 211, 281, 282, 289, 303
 Isaacs, Jeremy · 59, 61
 Isabel II, Rainha · 35

J

Jacobi · 205
 Jahanbegloo, Ramin · 4, 17, 19, 71, 82, 89, 94, 109,
 183, 189, 203, 205, 207, 208, 212, 217, 219, 220,
 264, 291, 292, 298
 James, Alice · 99
 Jay, Peter · 292
 Jefferson, Thomas · 242
 Jenkins, T. A. · 166
 Jennings, Rebecca · 54
 Jinkins, Michael · 120
 Josselson, Michael · 96
 Jowett, Benjamin · 91

K

Kant, Immanuel · 12, 151, 183, 196, 221, 231, 234,
 242, 243, 245, 246, 251, 276
 Kekes, John · 114, 115
 Kelly, Aileen · 100, 124
 Kelly, Paul · 47
 Kennedy, J.F. · 61
 Keynes, John Maynard · 37, 189
 Khrushchev, Nikita · 58, 60, 61
 Kipling, Rudyard · 289

Kleingeld, Pauline · 234, 238, 254
 Koestler, Arthur · 288
 Kristol, Irving · 96
 Kuhnle, Stein · 21
 Kukathas, Chandran · 113, 169
 Kushner, Tony · 41, 42, 44
 Kymlicka, Will · 12, 47, 50

L

Lamarck, Chevalier de · 181
 Lasky, Melvin · 96
 Laurents, Arthur · 53
 Lavalette, Michael · 21
 Lavrov, Pyotr · 83
 Law, Stephen · 240
 Lee, Christopher · 32, 33, 36, 44, 51, 54
 Lee, Hermione · 129
 Leibniz, Gottfried · 242
 Lenine, Vladimir · 17, 18, 249
 Levine, Philippa · 289
 Lichtenstein, Roy · 53
 Lichtheim, George · 59
 Lieberman, Jonathan · 103
 Lilla, Mark · 122
 Linklater, Andrew · 243
 Locke, John · 11, 145, 159, 162, 164, 190, 196, 200,
 242
 Lovett, Frank · 193
 Lowe, Martin · 27
 Lowell, Robert · 96
 Luban, David · 184
 Lukes, Steven · 122, 281, 290, 303
 Lyon, Peter · 80

M

MacCallum, Gerald C. · 110
 MacDonald, Dwight · 96
 Macedo, Stephen · 117
 Macfarlane, L.J. · 113
 Machado, Sofia Staak Reis · 102

Mackenzie, John · 289
Mackibbin, Ross · 34
Macmillan, Harold · 31, 33, 42
MacNeice, Frederick Louis · 94
Magee, Bryan · 197, 270, 271
Maistre, Joseph de · 84, 87, 122, 297
Malafaia, Maria Teresa · 169
Mandeville, Bernard · 190
Maquiavel, Nicolau · 87, 297
Margalit, Avishai · 90, 100, 266, 293
Marshall, General · 30
Marshall, T. H. · 22
Marwick, Arthur · 34, 51, 53
Marx, Karl · 10, 71, 104, 209, 249, 286, 287, 297
Maskell, Duke · 92
Mazzini, Giuseppe · 121, 179, 184
McCarthy, Mary · 96
McClelland, J. S. · 150, 174, 188
Mellor, David Alan · 53
Mendel, Berlin · 282
Merimée, Prosper · 68
Merrison, Lindsey · 43
Metcalf, Thomas R. · 230
Mill, James · 152, 154, 156
Mill, John Stuart · 11, 22, 54, 86, 104, 105, 119, 128,
133, 154, 155, 157, 160, 161, 162, 170, 173, 174,
187, 188, 202, 213, 217, 223, 247, 248, 249, 297,
299
Miller, David · 234
Miller, Mark J. · 44, 46
Mitchell, Leslie · 165
Mlynár, Zdenek · 61
Modood, Tariq · 46, 47, 50
Momigliano, Arnaldo · 88, 97
Montaigne, Michel de · 200, 201
Montesquieu, Charles de · 159, 242, 331
Mooney, Gerry · 21
Morgan, Kenneth O. · 25, 27, 30, 33, 35, 51, 52, 93
Morgenthau, Sidney · 103
Möser · 205
Mussolini · 94

N

Nagel, Thomas · 121
Namier, L. B. · 290
Nasser, Gamal · 32
Nasser, Gamal Abdel · 80
Nava, Mica · 230, 289
Naves, Elaine · 130, 288
Newman, John Henry · 91
Newton, Isaac · 242
Norman, Richard · 241
Nozick, Robert · 191
Nussbaum, Martha · 3, 228, 236, 253, 256, 302

O

Oakeshott, Michael · 95, 196
Obelkevich, James · 33, 34
Oliver, Michael J. · 37
Orwell, George · 26, 96
Osborne, John · 53

P

Paine, Thomas · 150, 162, 176
Palfreyman, David · 91, 92
Panayi, Panikos · 44
Pangle, Thomas · 236
Parekh, Bhikhu · 48
Parry, Jonathan · 165
Pasternak, Boris · 81, 83, 281
Paxman, Jeremy · 53
Peace, Robert · 28, 31, 33, 36, 51, 53
Pereira Coutinho, João F. B. · 102
Petrarca, Francesco · 241
Petras, James · 96
Pico della Mirandola, Giovanni · 241
Pitcher, Ben · 40, 45
Plamenatz, John · 97, 290
Platão · 241
Plekhanov, Georgy · 18

Polanowska-Sygulska, Beata · 62, 183, 198, 206, 207,
208, 209, 210, 212, 215, 218, 222, 281
Pollock, Sheldon · 233
Porter, Bernard · 55, 242
Posadovsky · 18
Powell, Enoch · 44
Proudhon, Pierre-Joseph · 68, 116
Pufendorf, Samuel von · 142
Pushkin, Alexander · 281

R

Ramsden, John · 31, 32, 37
Rattigan, Terrence · 53
Ratzel, Friedrich · 181
Rawls, John · 11, 192, 193, 194, 196
Raz, Joseph · 49, 50, 113, 191, 194, 195, 198, 299
Reagan, Ronald · 37
Rée, Jonathan · 254
Rees, Goronwy · 94
Ricciardi, Mario · 110
Roberts, Geoffrey · 57
Robespierre, Maximilien de · 18
Robinson, Ian · 92
Rollings, Neil · 33
Roosevelt, Franklin D. · 25, 57
Rousseau, Jean Jacques · 156, 242
Rugg, Julie · 53
Russell, Bertrand · 27
Ryan, Alan · 122, 183

S

Said, Edward · 229, 230
Saint-Simon, Henri · 247
Sander, Anne · 21
Sandercock, Leonie · 50
Santo Agostinho · 240
Scarry, Elaine · 258
Scheffer, Manuel · 194
Schiller, Friedrich · 297
Schlesinger Jr, Arthur · 100

Schmidt, Alvin J. · 12, 48
Sears, Fred F. · 53
Sen, Amartya · 229
Seneca, Lucius Annaeus · 200
Shaw, George Bernard · 27
Silone, Ignacio · 96
Simpson, Lorenzo · 240
Sinfield, Alan · 51, 55
Skinner, Quentin · 111
Slchlesinger, Arthur · 99
Smiles, Samuel · 169
Smith, Adam · 150, 164, 189, 190, 242
Smith, Anthony D. · 179, 261
Smith, Malcolm · 25, 27, 77
Sócrates · 238
Solomos, John · 42
Sparrow, John · 94, 99
Spence, Jonathan · 59
Spencer, Herbert · 176, 180
Spencer, Ian R.G · 40
Spender, Stephen · 94, 96
Spengler, Oswald · 104, 208
Spinoza, Baruch · 242
Spinoza, Benedictus · 200
St. Simon, Henri · 173
Stalin, Josef · 94
Stick, Peter · 46
Straight, Daphne · 78
Sumner, Humphrey · 98
Sypnowich, Christine · 239, 253

T

Tan, Kok-Chor · 250, 252, 260
Tapper, Ted · 91, 92
Taylor, Charles · 50, 100, 112, 113, 120, 231, 260
Thatcher, Margaret · 28, 29, 36, 38, 39, 92, 93, 191
Tighe, Dixie · 75
Tinker, Anthea · 21
Titmuss, Richard · 22
Tocqueville, Alexis de · 86, 164
Tolstoy, Leo · 121, 281, 303

Tomlinson, Jim · 27, 31, 36
Toynbee, Arnold · 208
Toynbee, Philip · 94
Trevelyan, G. M. · 27, 54
Tripp, Brenda · 75
Trotsky, Leon · 17, 18
Truman, Harry S. · 59
Tucker, Josiah · 190
Turgenev, Ivan · 68, 83
Turgot, Jacques · 242

V

Vera, Weizmann · 291
Vico, Giambattista · 11, 71, 87, 88, 122, 125, 204,
209, 210, 266, 268, 275, 297
Voltaire · 69, 204, 242

W

Waldron, Jeremy · 293
Wallerstein, Emmanuel · 302
Wallerstein, Immanuel · 228, 253, 258, 263
Walzer, Michael · 3, 49, 126, 194, 233, 251, 252, 253
Watson, Katherine · 54, 92
Webber, Max · 168, 169
Webster, Wendy · 40, 41

Weizmann, Chaim · 77, 78, 286, 291
Weizmann, Vera · 78
Wheeler-Bennett, John · 66
Wieseltier, Leon · 129
Williams, Bernard · 100, 121
Williams, Glyn · 31, 32, 37
Williams, Kieran · 61
Williams, Raymond · 230
Williamson, David · 57, 59, 62
Wilson, Harold · 33, 94
Winder, Robert · 39, 40, 42, 44
Wollheim, Richard · 126
Wood, Allen W. · 255
Woolcock, Peter · 109
Wright, T. H. · 248

Y

Ypi, Lea L. · 260

Z

Zakaras, Alex · 128, 158, 161, 268
Zenão de Citium · 238