

filosofia  **BERTA**

Rousseau
e os outros
Cinco Inimigos
da Liberdade
Isaiah Berlin

ORGANIZAÇÃO E NOTAS

Henry Hardy

SEGUNDA EDIÇÃO

Prefácio de Enrique Krauze

NÃO-FICÇÃO · FILOSOFIA

Índice

PREFÁCIO <i>de</i> Enrique Krauze.	11
PREFÁCIO DO EDITOR.	21
Introdução	29
Helvétius	37
Rousseau	50
Fichte	69
Hegel	89
Saint-Simon	114
Maistre	136
NOTAS	157

À memória de Anna Kallin 1896-1984



Prefácio

Isaiah, o Profeta

Enrique Krauze

Os Seis Inimigos da Liberdade é um conjunto de seis conferências notáveis (editado por Henry Hardy) que Isaiah Berlin proferiu na Rádio BBC no Outono de 1952. São uma interpretação política apaixonada do que Berlin vê como legado autoritário de seis filósofos: Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon e Maistre. Em resposta, T. S. Eliot elogiou a «eloquência torrencial»¹ de Berlin, e o filósofo Michael Oakeshott chamou-lhe um «Paganini de ideias»². Centenas de milhares de pessoas ouviram a série, e Berlin recebeu muitas cartas entusiásticas.

Berlin começou a trabalhar esse material no princípio do mesmo ano, quando realizou as Conferências Mary Flexner (no Bryn Mawr College na Pensilvânia) sob o título «As ideias políticas na era romântica». Lelia Brodersen, que foi por um breve período sua secretária durante a sua permanência no Bryn Mawr, estava presente nessas conferências. E recorda-se do «fluxo furioso de palavras, frases lindamente finalizadas», por um professor que, «num estado de verdadeira inspiração», esboçou as suas distinções entre várias formas de liberdade. Ver páginas 25-26 adiante.

Ele preparou-se energicamente para estas conferências. De acordo com o seu biógrafo Michael Ignatieff, em 1950-1951 Berlin «lia furiosamente» as obras de filósofos franceses do século XVIII (Diderot, Helvétius, Holbach, Voltaire) e os românticos alemães (Schelling, Herder, Fichte).³ Mas talvez a «fúria» a que Ignatieff alude tenha menos que ver com o comprometimento académico de Berlin do que com o sentimento de que estava a começar a descobrir a sua vocação pessoal e a sua própria voz para um confronto com a história.

¹ Na sua palestra de 1955 «A Literatura da Política». T. S. Eliot, *To Criticise the Critic and Other Writings* (Nova Iorque, 1965), 137.

² Aquando da apresentação de Berlin na London School of Economics a 12 de Maio de 1953 antes da palestra que passou a designar-se «Inevitabilidade Histórica». LSE Archives, Oakeshott 1/3.

³ *Isaiah Berlin: A Life* (Londres e Nova Iorque, 1998), 201.

A recepção altamente positiva destas conferências deve ter reforçado as suas convicções. O título que lhes atribuiu reflecte a fibra moral do pensamento de Berlin, que se assemelha ao dos pensadores russos que mais tarde fariam parte da sua temática. Ainda hoje, lidas e não ouvidas⁴, têm a ressonância de uma convocação solene reforçada por aquelas frases longas e cadenciadas e por cascatas de adjetivos precisos e penetrantes que soam eloquentes e naturais no estilo de Berlin. Ignatieff chama a estas palestras «um marco na radiodifusão na Grã-Bretanha [e] na vida de Berlin»⁵. Mas como chegou Isaiah Berlin a este ponto e a estes conhecimentos específicos?

O mundo do pós-guerra impôs a necessidade de definições políticas e morais. O nazismo tinha sido destruído, mas o totalitarismo soviético permaneceu, apoiado pelo prestígio inicial da Revolução Russa e pelo progresso, real ou imaginário, da economia russa. Tudo foi legitimado pela filosofia do marxismo, que constituiu um desafio relevante para os seus críticos. Karl Popper havia já antes respondido a este desafio com a sua refutação filosófica do pensamento totalitário de Platão a Marx⁶; e George Orwell publicou *O Triunfo dos Porcos* e *1984*, depois de ter escrito (antes e durante a Segunda Guerra Mundial) várias críticas ao Estado soviético e aos seus simpatizantes ocidentais.

No outro extremo da escala, alguns dos colegas de Berlin (incluindo E. H. Carr e Christopher Hill) tinham reafirmado o seu compromisso para com a União Soviética e escreveram as suas próprias histórias sobre a Revolução Bolchevique. Em 1945, Berlin realizou uma viagem altamente agitada a Moscovo e Leninegrado, durante a qual ouviu revelações de Boris Pasternak e Anna Akhmatova sobre o funcionamento mais profundo da repressão estalinista. As suas experiências tinham ajudado a reavivar o seu interesse pelo pensamento e literatura russos do século XIX e, ao mesmo tempo, a estabelecer um dos principais temas da sua obra, uma crítica ao Estado soviético baseada no estudo dos seus precursores intelectuais. Mas definir uma posição face às realidades do pós-guerra não foi o único dilema que Isaiah Berlin teve de enfrentar.

De 1940 a 1946, o seu contributo diplomático e intelectual em nome do Serviço Diplomático Britânico, em grande parte em Washington, mereceu-lhe um reconhecimento significativo nas esferas superiores da política americana e britânica, mas no final da guerra foi obrigado a regressar a uma vida académica de clausura no New College em Oxford, uma perspectiva pela qual tinha pouco

⁴ Embora uma gravação da palestra sobre Rousseau sobreviva, e possa ser ouvida em http://media.podcasts.ox.ac.uk/wolf/berlin/FIB_Rousseau.mp3

⁵ *Op. cit.* (nota 3, acima), 205.

⁶ *The Open Society and Its Enemies* (Londres, 1945).

entusiasmo. Além disso, Berlin também tinha outras preocupações. Apesar da solidez da sua carreira académica e da sua posição, ele próprio se sentiu uma pessoa marginal: um filósofo profissional mas com uma inclinação para a história das ideias e para a literatura; um exilado da sua cultura nativa russa estabelecido no coração intelectual da Inglaterra; e, acima de tudo, um pensador judeu dividido (por vezes verdadeiramente dividido) entre a vontade de se integrar plenamente na cultura, história e sociedade inglesas, e o apelo dos seus antepassados – a sua história, a sua cultura, a sua identidade.

Esta divisão foi talvez a mais complexa e também a mais decisiva no âmbito dos problemas de Berlin. A anos-luz de distância dos seus estudos talmúdicos da infância ou dos seus ilustres antepassados hassídicos, Berlin aceitou a sua identidade judaica como um facto biológico irreversível e um património cultural dentro do qual ele próprio se reconheceu, pelo menos em parte, e ao qual foi leal, em grande medida devido à sua consciência do «inacreditável custo em sangue e lágrimas que fez da história dos judeus, durante dois mil anos, um terrível martírio»⁷. Libertara-se do zelo ideológico ou nacionalista, mas era simpatizante do sionismo. Durante os seus anos em Washington, estabeleceu uma relação próxima com Chaim Weizmann (tão próxima e empenhada que, segundo Ignatieff, Berlin até lhe forneceu algumas informações secretas que soubera pelos britânicos). Em Julho de 1947, pouco antes da declaração de independência de Israel, Berlin viajou com o seu pai para a terra que em breve seria designada pátria dos judeus. Aí recebeu inúmeros convites (de Weizmann e mesmo de Ben-Gurion) para cortar definitivamente os laços com Oxford e estabelecer-se em Israel, onde lhe seria atribuída uma alta posição política. Era um caminho possível, um regresso completo ao judaísmo, e uma via a que o seu pai o exortava.

Dois escritores extremamente influentes da época, Arthur Koestler e T. S. Eliot, tinham ideias semelhantes (embora com motivações diferentes) sobre os judeus e Israel. Numa entrevista publicada em Maio de 1950⁸, Koestler argumentou que, para os judeus da diáspora, após a fundação de Israel, se abriam apenas dois caminhos racionais: ou emigram para Israel ou assimilam irrevogavelmente a religião e a vida dos países onde residiam na altura. O argumento de Eliot, proposto pela primeira vez numa conferência de 1934, mas que voltou a ser posto em «circulação» quando do estabelecimento de Israel, apontava numa direcção semelhante (embora profundamente manchado pelo anti-semitismo

⁷ «Escravidão Judaica e Emancipação», in *The Power of Ideas*, ed. Henry Hardy, 2.^a ed. (Princeton, 2013), 198.

⁸ Maurice Carr, «Renúncia de Arthur Koestler», *Jewish Chronicle*, 5 de Maio de 1950, 15, 20. Cf. Koestler, *Promise and Fulfilment: Palestine 1917-1949* (Londres, 1949), 332-5.

do poeta). Os judeus podiam legitimamente reassumir a sua identidade religiosa (voltando aos seus guetos) ou podiam assimilar totalmente. Mas enfatizou: «razões de raça e religião juntam-se para tornar indesejável um qualquer grande número de judeus de pensamento livre»⁹ nas sociedades que os tenham aceitado.

Berlin sentiu necessidade de responder e de refutar estas afirmações. Além da questão do fanatismo vergonhoso de Eliot, ter de optar por uma ou outra via parecia limitar radicalmente a própria liberdade pessoal de Berlin. As alternativas – emigração ou assimilação – pressupunham um acto de liberdade assumido como positivo e visto como libertação de um estado de escravatura de longa data. Ele poderia escolher ser um judeu libertado em Israel (onde, pela primeira vez em quase dois mil anos, a anomalia histórica – especialmente do judeu europeu – como uma espécie de pária num ambiente estranho e hostil tinha sido resolvida), ou poderia renunciar à sua identidade judaica. Berlin respondeu num longo e apaixonado ensaio, cujo conteúdo autobiográfico – na minha opinião – não foi suficientemente apreciado, e ajuda-nos a compreender a forma como ele próprio encontrou a sua verdadeira voz e a sua vocação definitiva como intelectual público. Foi publicado no Outono de 1951 na *Jewish Chronicle* sob o título «Escravidão Judaica e Emancipação» e ofereceu uma terceira possibilidade, a que Berlin chamaria mais tarde «liberdade negativa», a liberdade de ser judeu da forma que fazia com que cada pessoa se sentisse melhor, e em particular o próprio autor, Isaiah Berlin.

Para iluminar a condição do judeu europeu, Berlin inventou uma parábola. Alguns viajantes, por acaso, inserem-se na vida de uma tribo. Para sobreviverem, começam a aprender os costumes e hábitos do seu ambiente e pouco a pouco passam a compreendê-lo tão bem ou até melhor do que os membros da tribo: tornam-se «autoridades primárias sobre os nativos: codificam a sua língua [...], interpretam a sociedade nativa para o mundo exterior. A cada ano, o seu conhecimento e amor [...] tornam-se maiores.»¹⁰ Mas então algo de estranho acontece. Embora os membros da tribo possam apreciar o trabalho e a lealdade dos estranhos, eles ainda só os podem ver como os outros, e pensam que precisamente nesta alteridade reside a sua capacidade de ver e interpretar as condições reais da tribo: «a sua compreensão é demasiado aguçada, a sua devoção demasiado grande, eles são peritos na tribo, não membros da mesma. Eles são os seus servos, talvez os seus salvadores, mas não são homogêneos com ela».¹¹ E a melhor prova de não fazerem de facto parte da tribo é a sua excessiva complacência: «Estão

⁹ *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy* (Londres, 1934), 20.

¹⁰ *Op. cit.* (nota 7), 202-3.

¹¹ *Ibid.* 203.

demasiado ansiosos em agradar; na verdade, demasiado ansiosos para serem o que quer que seja que protestam tanto – e na aparência tão plausivelmente – que certamente o são». ¹² Dentro da tribo, esta insistência desconfortável dos estrangeiros resulta em desorientação e distanciamento. No entanto, os estrangeiros insistem na sua ilusão – a sua fantasia – de pensar que são (ou podem ser, caso se esforcem o suficiente) membros da tribo. Todavia, tudo o que é consequência disso é inútil: «Quanto mais desesperadamente os estranhos discutem, mais vívidas se destacam as suas diferenças em relação aos nativos; de facto, a ansiedade de negar a diferença é em si mesma uma barreira.» ¹³ Eles não podem ser parte da tribo e preservar determinados atributos (especialmente religiosos) que não pertencem à tribo. Com efeito, ambos são e não são membros da tribo. Estão presentes entre eles, mas não estão unidos a eles.

Berlin explica que os nativos não têm dúvidas nenhuma sobre a sua identidade, mas sentem-se confortavelmente em casa com ela. Contudo, os estrangeiros examinam elaborada e continuamente esta identidade que lhes escapa: expressam-na, recriam-na, celebram-na. Berlin chama a atenção para os casos de Heinrich Heine e Felix Mendelssohn, dois alemães de origem judaica que desenvolvem o seu trabalho «com um tipo particular de autoconsciência estranha a um membro normal de uma comunidade reconhecida» ¹⁴. Ambos provinham de famílias convertidas ao luteranismo, mas nunca se tornaram verdadeiramente alemães nativos como Goethe ou Beethoven. Berlin afirma que esta própria marginalidade explica o que afirma ser a inclinação dos judeus para a interpretação (nas artes e humanidades) em vez da criação: «os judeus, tal como os estranhos que procuram perder-se na estranha tribo, vêm-se obrigados a dedicar todas as suas energias e talentos à tarefa de compreensão e adaptação da qual as suas vidas dependem a cada passo» ¹⁵. Este processo exaustivo conduz, segundo Berlin, a uma genialidade «para observação e classificação e explicação» e a uma veneração característica em relação aos «heróis ou instituições das nações em que vivem» ¹⁶.

Estranhamente, Berlin, neste ensaio, quase não menciona o desenlace desta longa e confusa história: o extermínio da maioria dos judeus europeus, incluindo muitos dos judeus altamente educados que na Alemanha se consideravam mais alemães do que os alemães étnicos. Para Berlin, o «espantoso acontecimento» ¹⁷

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* 205.

¹⁴ *Ibid.* 207.

¹⁵ *Ibid.* 209.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* 215.

da fundação de Israel tinha, num só golpe, alterado a condição histórica dos judeus. O novo Israel oferecia a possibilidade de liberdade, de abandonar livremente as tribos entre as quais eram convidados e de lançar raízes palpáveis dentro da sua própria tribo. Mas esta opção – e aqui Berlin estava em desacordo com os sionistas militantes – não era um imperativo, e pode ter sido precisamente aqui, com a resolução do seu dilema pessoal, com a sua defesa apaixonada de uma terceira alternativa (permanecer numa situação intermédia), que Berlin encontrou o seu conceito pessoal de liberdade. Mais tarde, ele aplicá-lo-ia à condição humana em geral. Um judeu poderia agora determinar o seu destino de uma forma inteiramente pessoal. Se escolhesse continuar a viver como estrangeiro dentro de uma tribo – o que até certo ponto era a situação e decisão de Berlin – era perfeitamente livre de o fazer e de aceitar as eventuais consequências. E a escolha era uma questão de liberdade pessoal, não uma prescrição para a felicidade:

Se um homem escolhe, seja activa ou passivamente, o desconforto, o estado de insegurança, a humilhação social de viver como judeu, quer de modo oculto quer de modo aberto, num país que não gosta de judeus, em larga e crescente medida isso é um assunto seu e da sua família. Podemos desprezá-lo por falta de orgulho, ou denunciá-lo por se enganar a si próprio e prever que no futuro lhe ocorrerão desastres, ou felicitá-lo por um utilitarismo clarividente ou por sacrificar-se corajosamente pelo futuro dos seus filhos, ou por uma independência louvável ou desdém de preconceitos; esse é o nosso direito. Mas não é menos o seu direito de viver a vida que escolher, a menos que com isso traga demasiada dor ou injustiça ao mundo.¹⁸

E, num parágrafo irado, defende a sua opção contra as afirmações de T. S. Eliot, associando incidentalmente Eliot ao elitismo de Platão e ao fascismo francês do século xx. Ser diferente, mesmo irritantemente diferente, não é crime, «e nem Platão, nem Maurras, nem Eliot, nem nenhum dos seus seguidores, têm o direito de colocar homens, só por isso, para fora das fronteiras da cidade».¹⁹ Eliot recebeu uma cópia do ensaio e trocou correspondência com o autor, uma troca que Berlin deploraria mais tarde pela sua própria obsequiosidade.

Isaiah Berlin dera um passo crítico. Antes de começar a postular o conceito de «liberdade negativa», Berlin defendeu o seu próprio direito de escolher e de exercer «liberdade negativa» no âmbito da tradição judaica. Tratava-se de uma

¹⁸ *Ibid.* 219.

¹⁹ *Ibid.* 224.

posição arriscada, incerta, desconfortável, difícil e por vezes até (na opinião de alguns) indigna, mas ele tinha-a escolhido livremente como sua.

Berlin decidiu não se tornar israelita. Foi uma decisão que não só o libertou do seu dilema de identidade mas também lhe permitiu empreender livremente o trabalho «interpretativo»²⁰, que ele considerava tipicamente judeu. As conferências da BBC que se seguiram imediatamente a esta decisão foram o seu primeiro grande momento como figura pública, mas há mais a dizer sobre o seu estilo nestas conferências. Eliot considerou-o «torrencial», porém há uma qualidade mais essencial que ele possui – um tom profético distinto. Embora tenha vindo de uma proeminente família hassídica e tenha feito a escolaridade talmúdica na sua infância, Berlin tendeu a atribuir muito pouco peso a estas primeiras experiências na sua formação intelectual. Mas a sua própria autodefinição intelectual em «Escravidão Judaica e Emancipação» incluía atributos que ele associava especificamente aos judeus (como a capacidade «para a análise do passado, do presente e por vezes também do futuro»)²¹ e que se aproximam muito das qualidades de um profeta. Ele próprio tinha escrito que os estrangeiros na sua parábola da tribo «sentem – não injustificadamente – que são os seus melhores amigos, os seus campeões e os seus profetas»²². A situação difícil do judeu europeu tinha ajudado a definir o seu compromisso com a liberdade humana. Agora, com a voz de um profeta, ele teria de reivindicar a sua relevância universal. No centro desta inclinação para a enunciação profética estava a sua intenção fortemente sentida de avisar o público (de o mover emocionalmente) para uma realização do poder opressivo de ideias políticas muito antigas e fortemente enraizadas. Tal como o seu contemporâneo Jacob Talmon, mais tarde autor do livro *Political Messianism: The Romantic Phase*, Berlin quis revelar e denunciar o substrato «teológico» das filosofias aparentemente objectivas e seculares: «Esta é uma doutrina teológica», escreveu ele sobre a metafísica nacionalista de Fichte, «e Fichte era claramente, neste sentido, um teólogo, e do mesmo modo Hegel, não servindo qualquer propósito considerá-los pensadores seculares»²³. No mesmo modo interpretativo, referindo-se aos anos do fim do século XVIII e do início do século XIX (o período específico que assistiu à ascensão daqueles a que ele chamou «inimigos da liberdade humana»), Berlin nota «a extraordinária quantidade de Messias

²⁰ *Ibid.* 208-9.

²¹ *Ibid.* 209.

²² *Ibid.* 203.

²³ P. 83 abaixo (os números simples subsequentes referem-se às páginas do presente volume).

megalómanos», homens «dotados com o incomparável poder de visão e de imaginação destinado a solucionar todos os males humanos»²⁴, e prossegue condenando-os.

No seu momento mais irado, Berlin fornece um diagnóstico brilhante da postura de Fichte e dos horrores a que ela conduz, mas não refuta directamente estas ideias. Descreve-as e condena-as simplesmente como antecedentes do nacional-socialismo. Após citar uma passagem em que Fichte convoca a Alemanha para o seu destino transcendental, encontra a sua melhor resposta noutro profeta, Heinrich Heine, que, nas suas famosas visões do futuro da Alemanha, escreve que «os fichteanos, cujas vontades fanáticas nem o medo nem o interesse próprio afectam, virão armados. [...] Será representado um drama na Alemanha que fará a Revolução Francesa parecer um mero idílio pacífico.»²⁵

Compreensivelmente, nos seus outros cinco perfis, as críticas de Berlin não atingem o nível de intensidade encontrado no seu artigo sobre Fichte. Em cada caso, segue o mesmo método de exposição: descreve o desenvolvimento lógico e biográfico das ideias de um determinado pensador, o que conduz sempre a uma síntese final na qual o filósofo individual é julgado como sendo oposto à liberdade humana. Por exemplo, na análise de Rousseau feita em Berlin, o conceito de liberdade radical conduz à «vontade geral», aquele «nós» social que não é a soma dos «eus» individuais, mas uma maior unidade que os integra e cuja autoridade colectiva, num salto final «místico», Rousseau atribui por fim ao Estado.²⁶ O retrato revelador que Berlin faz de Rousseau (que ele considera «um dos mais funestos e formidáveis inimigos»)²⁷ não está isento de simpatia. Berlin concede-lhe algum crédito pela génese da democracia participativa e elogia a sua desconfiança espontânea da elite iluminista que Helvétius estima.

Também vê contribuições valiosas na filosofia de Hegel, tais como a incorporação das artes e ciências na sua visão integral da história. O seu relato de Hegel é esquemático mas claro: da centelha metafísica do conceito de dialéctica à noção de «heróis trans-históricos» de Hegel como protagonistas da marcha inevitável da história em direcção à sua síntese final na razão universal, representada pelo Estado. No caso de Hegel, o impulso profético de Berlin não é tanto revelador como altamente crítico: ele considera Hegel o criador da «teodiceia»²⁸ mais influente e opressiva da história.

²⁴ P. 114

²⁵ P. 87

²⁶ P. 65

²⁷ P. 68

²⁸ P. 100

É digno de nota, pelo menos à nossa distância no tempo, que Berlin inclui dois «inimigos» da liberdade individual cujas ideias – na arena da História – não parecem opor-se ao liberalismo, pelo menos nas suas opiniões sobre economia: Helvétius e o seu utilitarismo, e o produtivismo de Saint-Simon. Seja como for, o seu retrato de Saint-Simon é provavelmente o melhor do livro. Para além do seu estatuto de «Messias» secular prototípico, Berlin considera-o «o mais notável de todos os profetas do século xx»²⁹ por ter sido o primeiro a discernir as forças económicas e tecnológicas da História. O ensaio sobre Maistre (sobre o qual Berlin publicaria mais tarde investigações muito mais amplas) mostra uma atracção algo estranha por uma personagem muito longe de Berlin, por um homem que era um apologeta firme da monarquia, da Igreja, do passado e da ditadura do sabre.

Essas palestras da BBC – escreve Ignatieff – «proporcionaram-lhe uma plataforma e uma nova audiência. Ele tinha-se tornado um intelectual público – no molde russo, mas num idioma inglês»³⁰. E, acrescente-se ainda, com a nota distintiva de um profeta hebreu.

Para aqueles que ouviram essas conferências «torrenciais» de rádio, Berlin conseguiu revelar os vários e diversos antecedentes do culto do Estado e ao mesmo tempo defendeu as ideias de liberdade individual, que eram um valor essencial da «tribo» na qual este «estrangeiro»³¹ se tinha incorporado, a «tribo» da cultura britânica. E tornou-se um profeta muito para além das fronteiras do seu país.

Em 1948, Berlin escreveu a Chaim Weizmann que a sua decisão de permanecer em Oxford «numa hora de crise para o nosso próprio povo pode parecer egoísmo imperdoável e até uma espécie de leviandade»³². Mas não há dúvida de que, em equilíbrio, este pensador que defendeu a liberdade humana com a perspicácia e o tom de um profeta hebreu, tomou a decisão certa. «Um profeta não tem honra no seu próprio país.»³³ No entanto, tanto fora como dentro da sua própria tribo adoptada, Isaiah Berlin foi uma clara excepção.

²⁹ P. 114

³⁰ *Loc. cit.* (nota 5).

³¹ *Op. cit.* (nota 7), 207.

³² *Enlightening: Letters 1946-1960*, ed. Henry Hardy e Jennifer Holmes (Londres, 2009), 54.

³³ João 4: 44.