

LIBERALISMO

Quando falamos de liberalismo temos que lidar com uma questão prévia iniludível: a liberdade. Mas de que liberdade falamos? Deparamo-nos frequentemente com contendas entre liberais de esquerda e liberais de direita, ou entre liberais modernos e liberais clássicos, ou entre liberais progressistas e liberais conservadores, e nem sempre é fácil percebermos as fronteiras que demarcam os territórios destas facções. Poder-se-ia, eventualmente, descartar esta primeira dificuldade com que se depara o liberalismo com uma característica que lhe está historicamente associada: a do livre-pensamento. Sugestivo, mas não elucidativo. Na verdade, e como Maurice Cranston já avisara, “não há um único tipo de liberalismo porque não há um único tipo de liberdade” (Cranston, 1967). A advertência deve ser levada a sério. No entanto, o reconhecimento da sagacidade do aviso não nos deve desanimar, nem fazer duvidar da possibilidade de respondermos à questão “O que é o Liberalismo?”. Antes, deve servir para que não nos esqueçamos da especial complexidade de uma questão que, versando sobre uma das principais doutrinas políticas contemporâneas, tantas vezes viu o legítimo exercício doutrinário ser corrompido pela endoutrinação.

Um bom exemplo desta questão ressalta imediatamente da auscultação dos discursos programáticos dos partidos políticos, não só hoje, mas desde a sua origem. Veja-se como, ao longo da história dos partidos, tantos (quase todos) se reclamaram da causa da liberdade. Desde os Parlamentos ingleses aos Congressos americanos e às Convenções francesas, a liberdade sempre foi uma bandeira disputada por todos os tribunos. Só alguns apelavam à ordem, só alguns reclamavam igualdade, mas todos se arvoravam em campeões da liberdade. Ainda hoje constatamos que, mesmo no quadro mais organizado e disciplinado que é o dos principais partidos políticos contemporâneos, se verifica a mesma dificuldade: no universo partidário europeu, tanto socialistas como populares se reclamam defensores da herança demo-liberal, o mesmo se passando do outro lado do Atlântico, com os seus congéneres norte-americanos de filiação democrata ou republicana.

Se, em busca de maior transparência, mudarmos o quadro referencial do plano dos partidos políticos, enquanto produtores de propostas concretas, para o dos pensadores políticos, enquanto enformadores dessas mesmas propostas, verificamos rapidamente que o panorama não fica mais cristalino. Adam Smith e Immanuel Kant, Voltaire e Montesquieu, Thomas Paine e Wilhelm Von Humboldt, Thomas Jefferson e Alexander Hamilton, todos eles são reconhecidamente liberais - e todos se reconheceriam debaixo da bandeira do liberalismo -, no entanto, a dificuldade de compatibilizarmos e harmonizarmos algumas das suas ideias fundamentais é evidente. Neste caso a busca do rigor não anula a complexidade que, tanto quanto parece, é endógena.

A própria história contribui para o aumento do grau de dificuldade desta empresa, uma vez que, se é certo que a Revolução Gloriosa, de 1688, é reconhecida como a primeira revolução liberal digna de registo e a francesa, de 1789, é apresentada como a revolução que inaugura a era liberal no continente europeu, não é menos certo que, como desde cedo apontaram os defensores e os detractores de uma e de outra, entre ambas são esparsos os pontos de comunhão.

Raízes Revolucionárias

É por todos estes motivos que a busca de um ponto arquimédico, de um centro nevrálgico que confira coerência e inteligibilidade a uma noção ampla de liberalismo, nos leva a procurar a resposta não na aparente diversidade (por vezes até antagonismo) das suas diversas formulações, mas antes nas raízes teóricas e históricas que lhes servem de fundamento. Assim, quer se veja o liberalismo como doutrina política, económica ou moral - por mais que nos esforcemos por distinguir umas vertentes das outras -, o que não podemos, em caso nenhum, é perder de vista a afirmação crescente e constante da ideia de liberdade, nem separar o liberalismo do contexto histórico e filosófico de uma Europa cristã e pós-renascentista, que tentava os primeiros passos na direcção das luzes da modernidade. Liberalismo, iluminismo e modernidade formam como que um trinómio, cuja leitura segmentada se torna, se não impossível, quase sempre empobrecedora.

É nesta Europa reformadora, dos séculos XVI e XVII, que começam a ganhar forma as ideias de individualismo e de secularismo. É este o contexto que permite, com base numa clara afirmação de liberdades individuais, a produção da Carta de Direitos (*Bill of Rights*), de 1689, em Inglaterra - recuperando a herança mítica da *Magna Carta*, de 1215 -, dando com ela corpo a uma das ideias centrais do liberalismo: a ideia do governo limitado pela lei. A partir deste momento fica dado o primeiro avanço, de que o movimento liberal nunca mais recuará; um avanço progressivo, no sentido da inadmissibilidade do poder ilimitado e da rejeição de qualquer exercício de força à margem da legalidade. A Europa moderna entra no domínio do governo da lei (*rule of law*, na feliz expressão inglesa), deixando para trás a arbitrariedade do governo da vontade, seja ela a de um só ou a de muitos. Este é, aliás, um dos pontos que melhor distingue o elemento liberal do democrático: embora relevante para o último, a questão da titularidade do poder é quase totalmente irrelevante para o primeiro. Para o liberalismo, o vício do poder despótico não depende da bondade ou maldade do déspota: é-lhe geneticamente intrínseco. A arbitrariedade é má em si mesma, independentemente de representar a vontade de demónios ou de anjos, de um, de muitos, ou de todos. Para o liberalismo, não é o sujeito que qualifica a acção, mas sim a lei.

Este grande avanço tem na base um entendimento claro da liberdade que, embora não sendo necessariamente liberal, na acepção plena que o conceito ganharia nos séculos XIX e XX, é claramente individualista e entende-a de forma negativa: quem deve ser livre é o indivíduo (não o Estado, a comunidade ou qualquer outro colectivo) e este só o é na estrita medida em que não for objecto de coerção intencional por parte de terceiros. Esta é a grande conquista política da revolução liberal de 1688, a que também não é alheia uma outra, não menos importante e que ocorre simultaneamente: a garantia e a promoção de um espaço de liberdade e tolerância religiosas. Embora as cartas sobre a tolerância, de John Locke, reflectam bem o espírito deste valor novo que agora emerge na moralidade europeia, é importante não o confinar ao período da Revolução Gloriosa. É conveniente olhar cerca de um século para trás, para a contenda que opôs o espírito proto-liberal de um

Thomas More ao arbítrio de um rei, como Henrique VIII, que centralizou em si todo o poder, subordinando mesmo o poder espiritual (ou mesmo ainda mais para trás, quando semelhante disputa foi travada entre outro Henrique, o segundo, e outro Tomás, neste caso, Beckett). Uma correcta compreensão da génese deste valor, tão fundamental para o liberalismo, é necessária para perceber que a noção de tolerância é radicalmente oposta às derivas relativistas que têm atacado o modelo liberal desde o séc. XIX. Na verdade, ao contrário do relativismo, que tende a resultar de uma ausência de juízo valorativo na busca de uma igualdade que resulta do esvaziamento de considerações substantivas, a tolerância resulta da afirmação e do confronto entre, pelo menos, dois valores substantivos, procurando, obviamente, não a anulação de um em favor do outro, mas uma forma de coexistência pacífica entre diferentes.

No entanto, de alguma forma, a Revolução Gloriosa inaugura ainda uma outra dimensão do liberalismo, na medida em que foi uma revolução *Whig*, uma revolução de comerciantes, empreendedores e reformadores que, aliás, não por acaso entregaram o ceptro real (que na fuga de Jaime II caíra ou fora atirado ao Tamisa, sendo mais tarde sugestivamente recolhido pelas redes de um pescador) a Guilherme de Orange, governante (Stadtholder) daquele que era, à época, o país que emergia como potência comercial dominante (e também como pátria da tolerância religiosa, abrindo as portas à progressiva secularização do Estado). Nesta medida, e em perfeita sintonia com o espírito e letra da *Magna Carta*, foi também uma revolução feita em nome da liberdade de comércio, da abertura e autonomia dos mercados e da limitação da interferência do poder político sobre a actividade económica. Na verdade, é precisamente este o domínio que mais incomoda o Governo. Assumindo o compromisso de não lançar impostos sem autorização do Parlamento, o que o Rei faz é ceder o seu poder numa dupla vertente: primeiro, porque reconhece no Parlamento a fonte de legalidade do poder, na medida em que é sobre aquela instituição que recai a atribuição legislativa e executiva; e também porque, ao ceder aos parlamentares o poder de determinar as receitas públicas, está a condicionar por completo a despesa pública e, assim, o poder

executivo. É este o pano de fundo que traduz o aprimoramento da ideia do governo pelo consentimento.

Sintomaticamente, foram estas as ordens de razões que despoletaram os acontecimentos revolucionários que conduziram à Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, em 1776, e, através dessa declaração de princípios, à afirmação da segunda grande revolução liberal - definitivamente concluída em 1789, com a eleição do presidente George Washington, precisamente no mesmo ano em que se assistiria ao dealbar da Revolução Francesa. Na verdade, quando os patriotas americanos gritavam o famoso slogan *"no taxation without representation"*, o que estavam era a expressar a sua indignação face àquilo que consideravam ser uma violação grave, por parte do parlamento inglês, dos princípios constitucionais pelos quais aquela mesma instituição se tinha batido cerca de um século antes.

É precisamente a herança da Revolução Gloriosa que é reclamada pelos patriotas americanos, e é nesse contexto que a voz de John Locke se faz sentir nos primeiros documentos constituintes desta república inaugural da modernidade, pela pena de Thomas Jefferson. Aquela que se considera *"home of the brave, land of the free"*, ainda hoje assenta todo o seu edifício constitucional nas fundações da teoria lockeana dos direitos naturais. É sobre estes direitos, universais e inalienáveis, que valem por si só e que, como tal, não carecem de nenhuma outra justificação porque auto-evidentes, que todos os outros direitos, deveres, prerrogativas, liberdades e privilégios são derivados. Entre esses direitos fundamentais contam-se expressamente aqueles que continuam a ser a pedra angular de qualquer modelo liberal: "o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade".

Uma outra contribuição é igualmente importante na construção do liberalismo americano, porventura de importância singular no desenvolvimento do fenómeno que ficou conhecido como o "excepcionalismo americano". Trata-se da importância que os pais fundadores conferiram ao desenho realista e pragmático do edifício político que construíam, preocupando-se em especial com o aprimoramento da "arquitetura do governo". Escudados em Locke e Montesquieu, os primeiros estadistas americanos, como John Adams ou James Madison, deram especial importância

à questão do poder e cedo se aperceberam que a afirmação da liberdade não era, por si só, suficiente para prevenir uma jovem república liberal contra os perigos do despotismo: a perigosidade do poder advém não do seu uso, mas do seu abuso. A melhor forma de o evitar, seria limitando-o na sua génese, isto é, separando-o, desconcentrando-o, dividindo-o.

No mesmo período de tempo, os liberais franceses, para além de contribuírem financeira e militarmente para o esforço da guerra independentista dos seus correlegionários americanos, empenham-se numa guerrilha doméstica contra um *Ancièn Régime* que, sob o governo de espíritos modernos e reformadores, como Necker, procurava desesperadamente estabilizar o país. O “espírito literário”, porém, estava já bastante inflamado e a intervenção cívica era reclamada como urgência patriótica. Por toda a Paris multiplicavam-se facções e constituíam-se clubes, mais ou menos radicais, que, em nome dos direitos de um Homem, cada vez mais intitulado cidadão, se faziam ouvir numa profusão panfletária nunca antes vista. Se a revolução americana foi, pelo menos na sua génese, uma revolução de comerciantes e contribuintes fiscais, esta, a francesa, seria uma revolução de filósofos - a mais perfeita revolução liberal, porque produto directo de espíritos livres. A busca da perfeição conduziria os revolucionários a uma sucessão de golpes e contra-golpes que, longe de ficar esgotada em 1789, seria aprofundada em 1791 e novamente em 1793. Para memória futura ficou o registo de um governo cego pela virtude, que se achava capaz de mudar tudo e todos: não era apenas o homem que se transformava em cidadão, mas o próprio tempo que se adequava às novas exigências de um calendário revolucionário. Como suprema ironia, é a um ditador militar, Napoleão Bonaparte, que os revolucionários sobreviventes, como Sieyès, confiam o estandarte tricolor do liberalismo francês - estandarte esse que o futuro imperador se esforçaria por tentar impôr a toda a Europa, desde as ocidentais praias lusitanas até às longínquas estepes de Moscovo.

Aquela que, segundo Alexis de Tocqueville, era, já antes de 1789, “a nação mais verdadeiramente democrática da Europa” (1836, p.107) (afirmação que Tocqueville produz tendo em conta o grau de secularização do país, de divisão e distribuição da propriedade fundiária, de descentralização

administrativa e de liberdade de expressão), era também, *et pour cause*, aquela que se revelara mais permeável ao espírito racionalista, herdeira professa de um cartesianismo que procurava enxertar no discurso filosófico o brilho do rigor e da certeza que, aparentemente, matemáticos como Newton haviam oferecido às ciências ditas exactas, como a astronomia ou a óptica. Os filósofos continentais reclamados pelos revolucionários franceses procuravam, não o restabelecimento de antigas liberdades ou privilégios, ameaçados ou eliminados pelos soberanos, mas sim o efectivo estabelecimento de uma verdadeira liberdade: uma liberdade que existiria, não num registo histórico ou mitológico, mas na pureza do seu próprio conceito - ideia que, porque universalizada pela razão, não poderia deixar de ser um direito de todo e qualquer homem, quem quer que fosse, onde quer que estivesse. Esta seria, então, uma ideia de âmbito universalista, cujo conteúdo seria, necessariamente, uniforme e igualitário.

Foi rumando a este ideal que os melhores espíritos de entre os liberais franceses se precipitaram numa revolução que se renovaria ciclicamente com maior fervor e ambição, norтеada, precisamente, pela "ideia democrática de liberdade" (Tocqueville, 1836, p.107) - ideia que, justamente, traduz uma ligeira variação na raiz do liberalismo: no trânsito para o séc. XIX o liberalismo desenvolver-se-ia no quadro desta tensão entre liberdade e democracia. Neste processo de mutação e de viragem democrática, o liberalismo viria ainda a sofrer duas influências fortíssimas: por um lado, as ideias de soberania popular e de vontade geral, derivadas de Jean-Jacques Rousseau; por outro, a ideia da autonomia e libertação da razão, onde se destacam as contribuições do idealismo alemão, nomeadamente o de Kant e de Fichte. Numa interpretação menos canónica, pode mesmo arriscar-se que estas duas influências terão sido fortíssimas - e trágicas: a primeira, mais evidentemente associada à figura de Rousseau, está presente nas ruas de Paris (ainda antes da tomada da Bastilha ela já se fazia ouvir e continuou a fazer-se ouvir depois de calada a Comuna) e será reclamada sucessivamente por revolucionários europeus ao longo de todo o séc. XIX e mesmo pelos Bolcheviques que tomaram conta da Rússia em 1917; relativamente à

segunda, já Heine avisara quanto à ameaça latente que poderia destruir uma civilização, num prenúncio sombrio da barbárie que marcaria o séc. XX.

Sobretudo desde o contributo de Rousseau, o discurso liberal ficaria para sempre enredado no *discurso sobre a igualdade*. Ou melhor, é sobretudo a partir da crítica rousseauiana que o liberalismo começa seriamente a confrontar-se com o problema da igualdade e com o não menos sério problema da representação. Preocupado com a questão última da *origem e fundações* do poder, questão que não pode conceber senão de uma forma radicalmente humana, Rousseau idealiza um regime em que o governo é participado directamente pela unidade política básica e detentora última do poder: o povo. Para tal, Rousseau reconstrói na nossa memória política o modelo ideal do regime democrático da antiguidade, no qual o *demos* exerceria o *kratos* directamente, sem intermediação. Ora, é desta questão que brota directamente a da representação, uma vez que, independentemente de considerações de desejabilidade, esta forma de governo apenas seria exequível em comunidades políticas pequenas e homogéneas, sendo claramente impraticável nos modernos e populosos estados-nação. Porém, a representação não é a mesma coisa se vista pelo prisma democrático ou pelo prisma liberal.

Quando, no seu famoso “Gettysburg Address”, o Presidente Abraham Lincoln alude ao “governo do (*of*) povo, pelo (*by*) povo e para (*for*) o povo”, podemos identificar claramente três perspectivas do problema: a primeira tem que ver com a titularidade última, com a fonte de legitimidade do poder (estamos no domínio da problemática do poder constituinte); a segunda está relacionada com a operacionalização do governo, traduzindo-se na ideia do auto-governo; a terceira remete-nos para a questão do destinatário do poder e dos interesses que devem ser protegidos, ou seja, reabre a questão do interesse público e do bem comum.

Neste sentido, a ideia da democracia representativa é, essencialmente, uma ideia moderna. Se na democracia antiga, ou no modelo rousseauiano, a preocupação da legitimidade do poder se prendia com o seu exercício, já a democracia liberal preocupa-se antes com o controlo do poder. A necessidade da representação advém, precisamente, da emergência da liberdade

individual e da constatação da necessidade de controlar o poder do governo. É que, precisamente enquanto emanção do poder do *demos*, enquanto expressão da vontade geral, o governo pode constituir uma séria ameaça aos direitos e liberdades individuais, na estrita medida em que estes podem ser vistos como obstáculos ilegítimos que se interpõem no caminho do bem comum. É por essa razão que John Locke, um dos fundadores da modernidade liberal, limita “à nascença” as atribuições do Estado ou governo, restringindo-as à defesa da “vida, liberdade e propriedade”. Assim, o governo demo-liberal não será mais, nem se justificará mais como o arauto do bem público, da vontade geral, da comunidade ou de colectivos, mas apenas como o guardião de liberdades e interesses de pessoas individuais. Neste sentido, o governo deve ser não apenas limitado, mas representativo. A acoplagem da representação ao governo do *demos* reflecte, portanto, a urgência moderna de controlar o poder em defesa da preservação das liberdades individuais.

Um outro sentido da liberdade individual seria ainda avançado por Kant. Renegando a associação da liberdade à vontade, como ia sendo voz corrente nas fileiras cada vez mais grossas do romantismo, Kant vê-a antes como autonomia, isto é, como adequação da vontade à lei moral. Uma vez mais, também aqui assistimos à tentativa de controlar e disciplinar esta dimensão da vida humana que é, por definição, avessa ao espartilho: a liberdade. Também aqui assistimos à recondução ao universalismo de um imperativo categórico que funciona - na medida em que é ordenado pela razão e, como tal, liberto do jugo da vontade subjectiva - como primeira lei moral de conduta para qualquer pessoa, para toda a humanidade: “age somente segundo uma máxima tal que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal”. Esta é, portanto, uma obrigação incondicional, mas uma obrigação de natureza especial, uma vez que, sujeitando-se a ela, o indivíduo kantiano não se torna seu súbdito mas antes senhor de si próprio - e, mais ainda, legislador universal de toda a humanidade.

Assim, em Kant a liberdade confunde-se com a autonomia, na medida em que ela não é mais que a adequação às leis prescritas pela recta razão. No entanto, assim sendo, na medida em que é produto da razão - e esta deve estar livre de qualquer contingência, devendo aproximar-se de um ideal de

pureza racional -, a liberdade deixará, necessariamente, de apontar para a diversidade, encaminhando-se antes para a unidade. Eis como, no fundo, o raciocínio autônomo em torno da liberdade acaba por estar vergado a um outro conceito: a igualdade.

Abandonando o terreno do político, do conturbado, do conflito, a liberdade passa a ser pensada como conceito intrinsecamente moral. A liberdade já não depende das relações do eu com os outros, ou do súbdito com o Governo. Não. Com Kant a liberdade já não é vista como independência de poderes que nos são exteriores, mas antes como adequação a um poder que nos é interior: a razão. Assim vista, a liberdade não pode contemporizar com a estultícia, com o erro ou com a irracionalidade. O Governo que promove uma tal noção de liberdade não violará então as liberdades dos seus cidadãos, caso os conduza no caminho da libertação - mesmo que para isso seja forçado a entrar, a forçar, a violar a tal esfera de independência pessoal que outros liberais defendiam. Em última análise, suprema ironia, uma tal versão do liberalismo poderia vir a revelar-se um passaporte para a tirania.

Classicismo Liberal

Apesar de as grandes revoluções liberais terem ocorrido no espaço de cerca de um século, que mediou as revoluções inglesa e francesa, só no século XIX é que o liberalismo atinge a sua pujança plena enquanto doutrina política. Coincidindo cronologicamente com o apogeu do Império Britânico, este foi um século de aproximação de mundos e culturas, de estabilidade no plano internacional, de grande liberdade de circulação de pessoas e bens, de domínio da iniciativa privada e fortemente marcado por um espírito individualista. As responsabilidades do Estado limitavam-se aos poderes clássicos de soberania, ao que correspondia uma carga fiscal proporcionalmente limitada. Por regra, os ordenamentos jurídicos nacionais assentavam no primado dos direitos individuais e, teoricamente, o conceito de direitos sociais era ainda embrionário. Curiosamente (ou ironicamente) este apogeu de liberalização, sob a égide de uma Britannia que dominava o *mare liberum*, coincide exactamente com um período de conservadorismo moral em Inglaterra, conhecido para a posteridade como Vitorianismo.

O mais destacado contributo teórico para a afirmação do individualismo liberal que marcou o séc. XIX terá sido *A Riqueza das Nações* (1776), de Adam Smith, que tornou clara e evidente a associação entre o interesse próprio e o interesse comum: “Não é da bondade do homem do talho, do cervejeiro ou do padeiro que podemos esperar o nosso jantar, mas da consideração em que eles têm o seu próprio interesse. Apelamos, não para a sua humanidade, mas para o seu egoísmo, e nunca lhes falamos das nossas necessidades, mas das vantagens deles.” (Smith, 1993, p.95) Esta é, provavelmente, a afirmação mais conhecida e que mais claramente expõe a raiz do individualismo liberal. No entanto, muito provavelmente o que melhor distingue este individualismo dos ataques socialistas de que foi alvo é a frase imediatamente subsequente - nem sempre tão bem conhecida: “Ninguém, a não ser um mendigo, se permite depender essencialmente da bondade dos seus concidadãos.”

Foi este interesse próprio bem entendido que Alexis de Tocqueville capturou na sua análise sobre a sociedade norte-americana e tão bem identificou com o espírito da liberdade, contrastando-o com “um poder absoluto, pormenorizado, ordenado, previdente e suave” (Tocqueville, 2001, p.837) que, por sua vez, identificou com o espírito da igualdade. Consciente da marcha da igualdade, esmagadora de qualquer veleidade de individualismo e até mesmo, no limite, de qualquer tolerância para com a diferença, uma vez que “o desejo de igualdade torna-se tanto mais insaciável quanto mais completa ela for” (2001, p.637), aos seus olhos o valor da igualdade apresentava-se como uma conquista política que não mais poderia ser abandonada. Porém, e apesar de se constituir como um valor elementar da democracia, ela pode facilmente tornar-se na sua antítese. É neste sentido que o autor afirma claramente que “a liberdade política é o único remédio eficaz para combater os malefícios que a igualdade pode originar” (2001, p.600). Para Tocqueville, essa liberdade política só seria sustentável se se soubesse harmonizar e integrar alguns outros factores, nomeadamente se (como o haviam feito os povos da velha e da nova Inglaterra) se soubesse combinar liberdade e religião. É que, se em França a bandeira da liberdade era hasteada contra a religião, fazendo da sua aniquilação o projecto de vida de inúmeros revolucionários, que generosamente se propunham morrer pela

liberdade, já do outro lado do canal, ou do oceano, entendia-se ser a religião uma das principais garantias da liberdade, na medida em que é limitadora da vontade - entendimento que, aliás, resulta evidente logo no primeiro parágrafo da Declaração de Independência americana. Da sua observação, Tocqueville destacou a virtude da valorização da vida prática e quotidiana, da acção das estruturas intermédias da sociedade e a importância da promoção de um espírito de contenção face ao encantamento por ideias gerais. Sobretudo, o que se encontra em Tocqueville é um fortíssimo apelo aos seus compatriotas para que compreendessem que a submissão à vontade de outro homem, por melhor e mais sábio que fosse, nunca conduziria a nenhuma libertação, mas sempre a uma maior submissão. Ao contrário, a liberdade só estaria protegida debaixo de um governo específico: o das leis.

Uma outra descrição do liberalismo foi brilhantemente explorada por Benjamin Constant, quando discursou sobre *A Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos* (1819). Procurando defender o liberalismo do espectro colectivista lançado por Rousseau e seus discípulos, Constant contrasta retoricamente o liberalismo com um alegado conceito de liberdade dos antigos. De cariz claramente republicano, esse conceito concebia a liberdade como participação no governo, isto é, a liberdade estaria aqui identificada com a soberania popular e expressar-se-ia através da vontade geral. Constant vê nesta construção o mais perigoso inimigo da liberdade. Na sua perspectiva, isto é, na perspectiva dos modernos, a liberdade deve ter como propósito “a segurança dos gozos privados”, sendo garantida pelas instituições do Estado de Direito e do governo representativo. Para Constant, o espírito da liberdade estaria definitivamente condenado se o liberalismo enveredasse por uma deriva virtuosamente republicana que procurasse purificar a liberdade ou definir a melhor maneira de a pensar, praticar ou viver. Esse seria um caminho que conduziria à escravidão. Pelo contrário, o que Constant propõe é um regresso ao espírito original do liberalismo, de cuja matriz individualista não pode ser destacável.

Um alerta semelhante seria lançado alguns anos mais tarde por John Stuart Mill, num panfleto que, mais pela força com que anuncia a sua paixão pela liberdade dos homens do que pela lógica formal da sistematicidade

filosófica, é ainda hoje amplamente considerado uma das mais belas apologias da liberdade e texto fundamental do liberalismo. O *On Liberty* resulta, na verdade, não de um desenvolvimento coerente de um projecto sistemático de sustentação de um edifício político-filosófico, mas antes da constatação de um perigo; de uma “necessidade crescente [pois] a opinião tende a abusar cada vez mais da liberdade, e quase todos os projectos dos reformadores sociais de hoje são realmente *liberticidas* - particularmente o de Comte” (Hayek, 1951, p.216).

Procurando garantir um espaço individual de liberdade, protegido da interferência não-consentida e intencional de terceiros, Mill inscreve-se no tronco principal da tradição liberal, entendendo o liberalismo como uma doutrina política que emerge da necessidade de limitar o poder. Acontece que o poder, tal como a própria espécie humana, é essencialmente dinâmico e mutável, assumindo vestes tão diferentes como diferentes são as relações sociais estabelecidas pelos homens ao longo da história. Se ontem o poder que importava limitar era personificado na figura de um rei, hoje ele encarna na sociedade vista como colectivo. Mais ainda, o perigo da socialização do pensamento, para que o autor adverte, resulta não da imposição de uma qualquer fórmula, mas da uniformização que resulta da igualitarização. Esta submissão, como diria o seu amigo Alexis de Tocqueville numa clara antecipação de muito do pensamento crítico do séc. XX, produz-se “não pelo medo, mas pela razão.” Para Stuart Mill, a igualdade é absolutamente incompatível com a liberdade, uma vez que ela anula e emerge da anulação da diversidade. E sem diversidade não há escolhas; sem escolhas não há responsabilidade individual pelas opções feitas; sem a prossecução das opções que consideramos determinantes nas nossas vidas não há diferentes experiências de vida; e, por último, sem estas, sem o confronto que necessariamente decorre da sua oposição, é a própria humanidade que fica ameaçada e seriamente comprometida naquilo que ela tem de mais próprio: a capacidade permanente de se auto-criar, de conhecer cada vez mais, e de descobrir novas fronteiras, num Universo de possibilidades aberto, que se expande à razão do alargamento da esfera da liberdade individual.

É sobretudo contra este perigo que Mill faz ouvir a sua voz: contra uma “tirania social mais formidável que muitos tipos de opressão política [porque] deixa menos possibilidades de escapatória, penetrando muito mais profundamente nos detalhes da vida, e escravizando a própria alma” (Mill, 1989, p.8). Tal como Stuart Mill antecipara, esta viria de facto a ser “a questão vital do futuro” e os grandes “reformadores sociais” do século XX demonstraram à sociedade que a apropriação da liberdade individual pelos grandes colectivos, fossem eles de cariz mais nacionalista ou mais internacionalista, de aplicação no Ocidente europeu ou no Oriente asiático, resultou sistematicamente em experiências tão atrozés e de proporções tais que qualquer adjectivação corre o risco de subestimar.

Mundo Livre

Embora o século XIX tenha sido o século do domínio do liberalismo ocidental alargado à escala planetária, ancorado em larga medida na marinha britânica, só no século seguinte é que se assistiria à emergência de um verdadeiro Mundo livre, consciente dessa condição. Ironicamente, os partidos declaradamente liberais que dominaram a política de oitocentos foram sendo absorvidos por duas grandes tendências políticas, que se afirmavam nos limites opostos do liberalismo: por um lado, uma posição tradicionalmente mais conservadora, que soube capitalizar os receios gerados por movimentos radicais, muitos deles violentos e frontalmente anti-democráticos, mas também as incertezas geradas por um progresso tecnológico galopante, de que a Exposição de Paris, de 1900, é emblemática; por outro lado, os regimes políticos europeus começam, um pouco por todo o lado, a sofrer o contágio dos ideários republicanos, e o chão dos parlamentos começa a ser ocupado por partidos de inspiração socialista, sobretudo marxista, na Europa, e positivista, nas Américas. De alguma forma, este esmagamento a que começam a ser sujeitos os partidos tradicionalmente liberais, traduz um verdadeiro esvaziamento do Liberalismo enquanto doutrina política.

Em larga medida, é a percepção do perigo resultante deste esvaziamento que incentiva pensadores, como Friederich Von Hayek ou Karl Popper, que não são filósofos políticos de raíz (o primeiro era economista,

enquanto que o segundo publicara o seu primeiro trabalho no domínio da epistemologia), a interessarem-se pelo estudo das ideias políticas. Com a publicação de *O Caminho para a Servidão*, em 1945, Hayek esforça-se por tornar perceptível a subtil transformação que estava a ser operada sobre a palavra liberdade: gradualmente, a liberdade estava a ser substituída pela ideia de libertação e, o que era ainda mais grave para o autor austríaco, essa transformação, que já ocorrera nos regimes totalitários que conduziram o mundo para a catástrofe da segunda guerra mundial, estava agora a ser levada a cabo, de forma subtil, quase imperceptível, pelas sociedades demoliberais. Para Hayek era claro que esse era o caminho que estava a ser trilhado nos países ocidentais e que os conduziria à servidão - mesmo se saíssem vencedores da guerra. Esse caminho tinha um roteiro claro: começava por um processo de antropomorfização, na criação de uma nova entidade, o Estado, cuja finalidade não se esgotava nas tradicionais funções de soberania, mas que cresceria gradualmente para se tornar capaz de assegurar o bem-estar social; continuava por um processo contínuo de ocupação de espaço político por parte dessa nova entidade, nomeadamente através da criação de múltiplas instituições que, de forma mais organizada e com uma capacidade de planeamento que naturalmente escapa a indivíduos dispersos, asseguraria a implementação da vontade colectiva; e acabava, num processo sem retorno, numa gradual e irreversível transferência de responsabilidades dos indivíduos para essa supra-entidade que era o Estado e que, interpretando o bem-comum, substituir-se-ia naturalmente aos indivíduos na sua prossecução. Na sua crítica, Hayek engloba todas as teorias que procuram promover o crescimento do Estado social à custa da desresponsabilização individual. Neste lote inclui-se, obviamente, o keynesianismo que, aproveitando a Grande Depressão, de 1929, parecia tornar-se a única teoria económica passível de aceitação geral nas progressistas democracias ocidentais.

É muito plausível que este esvaziamento, esta perda gradual de sentido e de valor da liberdade, esteja relacionado com a inacreditável invisibilidade com que se formaram os totalitarismos europeus, sobretudo nos anos vinte e trinta. Com efeito, perante os olhos vazados de quase todos, foi nesse período de tempo que se formaram e cimentaram os três grandes totalitarismos

européus: o comunista, na Rússia, o fascista, em Itália, e o nacional-socialista, na Alemanha. Olhando *a Rússia de Relance*, o próprio John M. Keynes compreendeu, logo em 1925, a terrível ameaça à liberdade que estava contida na proposta soviética. Porém, não era essa a perspectiva que as elites intelectuais e políticas queriam ver. Tal como não quiseram ouvir os avisos desesperados do ainda jovem Winston S. Churchill, quando este já há muito percebera as intenções belicistas de uma Alemanha que, enquanto se rearmava, entretinha a população nas ruas com magníficas queimadas de livros. Para que a voz do mais elementar bom senso fosse ouvida, seria preciso a anexação militar de um país, a Áustria, e a invasão de dois outros, a Checoslováquia e a Polónia - esta última vergonhosamente partilhada entre o nacional-socialismo, de Hitler, e o comunismo internacionalista, de Estaline.

Curiosamente, do outro lado do Atlântico verificava-se a mesma cegueira. O grande Presidente americano, Franklin D. Roosevelt, inquestionável liberal e democrata, autor do famoso discurso das “Quatro Liberdades”, também não se terá apercebido imediatamente do espectro totalitarista que assolava a Europa e ameaçava o mundo. E não foi com facilidade que convenceu o Congresso Americano a aliar-se à Grã Bretanha e a empenhar os exércitos americanos nos campos de batalha. Ainda assim, foi sob a heróica inspiração de um *“we shall never surrender”*, que as democracias-liberais souberam afirmar não apenas a sua superioridade bélica, mas também a sua superioridade política, económica e, sobretudo, moral. Foi sobretudo esta última dimensão que o fim da segunda Grande Guerra pôs a nu, com a ocupação da Alemanha e a descoberta do genocídio que estava a ser praticado como aplicação da infâme medida conhecida como “solução final”.

Mas ainda a Europa se procurava levantar dos escombros, já a mesma voz incómoda - a mesma que nunca se rendeu - se fazia ouvir novamente, desta feita chamando a atenção para um outro inimigo e para a necessidade de enfrentar, ou pelo menos de olhar de frente, um mundo que se arregimentava e preparava para uma guerra fria, cujos contornos seriam desenhados por Churchill no seu clarividente discurso sobre a “cortina de ferro”, de 5 de Março de 1946. Um mundo - que viria a ser designado como o

2º Mundo - que desafiava o modelo das democracias liberais ocidentais e que se preparava para montar uma chantagem nuclear que duraria quase meio século. O sábio guerreiro alertava os Aliados para uma nova ameaça - “as quintas colunas” -, mas ela era demasiado nova para ser facilmente perceptível. O liberal irreductível recomendava “a prevenção permanente da guerra e o estabelecimento de condições de liberdade e de democracia tão rapidamente quanto possível em todos os países”, mas sobretudo alertava para o perigo constante de se tentar impôr um “controlo arbitrário sobre o pensamento dos homens” (Churchill, 1946).

Na verdade, se as duas guerras mundiais travadas na primeira metade do séc. XX foram guerras clássicas, declaradas, já a terceira, também conhecida por Guerra Fria, foi sobretudo uma guerra ideológica. E numa guerra cujo campo de batalha são as ideias, os filósofos políticos assumem um destaque óbvio. Muitos foram os que contribuíram para este “esforço de guerra” - expressão que Karl Popper usaria para dar conta do empenhamento com que escreveu obras como *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (1945), ou, no melhor estilo panfletário anglo-saxónico, *A Miséria do Historicismo* (1957).

Na verdade, embora obras semelhantes tenham sido publicadas já nos últimos anos da segunda grande guerra, o combate intelectual não terminaria com o desembarque na Normandia, nem com a capitulação final do *Reich*, alguns meses mais tarde. Pelo contrário, o combate continuaria aceso durante cerca de meio século. A seu lado surgem armas poderosas, como *Four Essays on Liberty*, de Isaiah Berlin - armas que ainda hoje são objecto de estudo na academia e que servem para nos ajudarem a compreender o espírito subjacente ao modelo demo-liberal contemporâneo.

Este campo de batalha, assumidamente ideológico, foi também o escolhido pelo Presidente Ronald Reagan quando, de forma quase chocante para a época, identificou o mundo comunista como “Império do mal”. Em 1987, nas Portas de Brandenburgo, dirigindo-se aos berlinenses de ambos os lados do muro - num discurso não menos famoso e não menos liberal que o de Kennedy, em 1963 -, Reagan exortou o Presidente Mikhail Gorbatchev a “deitar abaixo este muro”. E na verdade, contra todas as expectativas, alemães de ambos os lados deitaram-no realmente abaixo, partindo-o aos

pedaços, dando assim início ao fim da guerra fria. A convicção de Reagan provou ser correcta: “The wall cannot withstand freedom” (Reagan, 1987).

O Liberalismo na Viragem do Milénio

Nos últimos anos temos assistido à afirmação de dois vectores fundamentais para a correcta compreensão deste modelo: o respeito pela pessoa humana e o respeito pela lei. O primeiro traduz o individualismo que marca a fisionomia cultural do Ocidente e que nasce directamente do respeito pela dignidade e pela integridade da pessoa humana, que acompanha a filosofia europeia desde as suas raízes judaico-cristãs. É esta mensagem moral universalista, adequada ao racionalismo que é próprio do movimento iluminista, que está na base da produção sistemática de declarações e cartas de direitos fundamentais universais, destinadas à protecção e à garantia de um conjunto de valores, que dão corpo a outros tantos direitos, cuja titularidade se entende universal e inalienável à própria condição humana. É este o quadro teórico de onde brota a defesa apaixonada da liberdade individual que é própria de qualquer liberalismo. Mas esta é também a mesmíssima origem da responsabilidade que não pode senão ser indissociável da liberdade. Conceber uma sem a outra será sempre impensável para qualquer versão responsável do liberalismo, já que fazê-lo seria necessariamente abrir as portas ao atropelo da dignidade da pessoa humana, razão última da defesa da liberdade. Neste quadro, percebe-se que a liberdade individual só é possível enquanto o indivíduo for responsável por si mesmo. No exacto momento em que ele procurar aliviar o fardo, por vezes pesado, da responsabilidade, será esse o momento em que perdeu, ou começou a perder, a liberdade.

O segundo vector acima aludido decorre directamente do primeiro, ganhando agora um conteúdo essencialmente ético-político. Traduzido no moderno Estado de Direito, o respeito pela lei testemunha o primeiro grande passo dado pelos homens na busca da civilização e na recusa da barbárie. O respeito pela lei significa a nossa submissão às leis, e essa é a melhor defesa contra a arbitrariedade. Por outras palavras, significa a nossa renúncia ao jugo da vontade - seja a vontade de um qualquer outro, a da maioria, a de um

tirano ou de um conjunto de ditadores, ou mesmo a tirania da nossa própria vontade desimpedida.

Foi precisamente em função destes dois grandes vectores que o Liberalismo moderno aprimorou o conceito de Governo Limitado. Era precisamente este o legado que, como autores como Stuart Mill e estadistas como Churchill anteviram, esteve seriamente ameaçado durante o séc. XX. As principais ameaças vinham dos positivismo éticos e dos socialismos colectivistas que, ironicamente, pretendiam libertar as pessoas do liberalismo. Neste quadro, o maior perigo advinha da combinação de dois ingredientes altamente inflamáveis: o relativismo moral e o racionalismo dogmático. Como Oakeshott magistralmente apontou, foi sobretudo através da aplicação de um método mecanicista e geométrico, fervilhante desde o dealbar da modernidade, que se criaram as condições (que se pôs a nú a “rocha inabalável da ignorância absoluta”) para o desenvolvimento de um pensamento novo, de um homem novo, libertado das cangas do senso comum e das tradições, senhor de si mesmo, obedecendo a nada senão à sua vontade, ou melhor, à “volonté générale” - um homem libertado, que poderia assim ditar as suas próprias leis e respeitar nenhuma outra moral senão aquela que passara o crivo da racionalidade. Eis a era do positivismo ético! Melhor ainda: eis que chegara a noção acabada de “era” histórica e, com ela, a ideia do progresso finito e determinado, da “situação” histórica, da relatividade histórica - eis o historicismo em todo o seu esplendor! O homem novo poderia, finalmente, criar a sua própria cosmogonia, uma vez que percebera o “sentido da história” - e, como diria Berlin, uma vez descoberto o “sentido da história”, então nenhum esforço, nenhum sacrifício perante o altar dos mais nobres ideais, seria demais para levar este homem ao seu destino.

Assim libertado, este era um homem que, atente-se, porque encontrara o “sentido da história”, perdera já o “sentido da realidade”; um homem que, depurado por um racionalismo acrítico, perdera toda a sua individualidade; um homem que, porque se despira de todo e qualquer preconceito, estava agora mergulhado na fria uniformidade dos conceitos. Nada mais se faria à imagem do homem (entendido enquanto indivíduo e, por isso mesmo,

diferente de todos os seus semelhantes), mas sim à imagem de agentes, de colectivos, de super-entidades passíveis de assumir as mais diversas vestes.

Em grande medida, este seria também o pano de fundo do debate filosófico em torno do Liberalismo no último quartel do séc. XX. Desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, em 1971, o paradigma liberal ficou preso a uma discussão quase do foro antropológico, na medida em que o centro de análise rapidamente se transferiu do mecanismo da teoria para o sujeito da teoria. Procurando descortinar os princípios de justiça elementares à estrutura básica de uma sociedade bem ordenada - cuja importância, de acordo com o próprio autor, se assemelha à da verdade como peça elementar de um sistema de lógica -, Rawls tenta construir um mecanismo contratual que, anulando as especificidades próprias de cada indivíduo, conduz o agora agente numa estratégia de escolha desenhada por forma a garantir uma pura justiça procedural - estratégia importada das teorias dos jogos, que ficaria conhecida como *maximin* e que, como o nome indica, recomenda uma avaliação baseada na ordenação das alternativas pelos seus piores resultados possíveis e na escolha daquela cujo pior resultado é superior ao pior resultado das demais (embora, claro está, o melhor resultado possa ser inferior ao melhor resultado das restantes). Ao fazê-lo, Rawls pretende conferir uma claríssima prioridade ao justo sobre o bem, procurando assim oferecer uma teoria da justiça marcadamente deontológica e não teleológica. Partindo daquilo que Rawls designa como “posição original” e adoptando a estratégia acima referida, as partes ou os agentes estariam, então, em condições de descortinar os dois princípios de justiça capazes de sustentar uma constituição política justa, bem como uma ordem económica igualmente justa.

A primeira grande crítica à teoria de Rawls partiria de Robert Nozick, seu colega de departamento em Harvard. Nozick protagoniza a chamada crítica libertária, acusando a teoria rawlsiana de violar alguns dos direitos mais fundamentais que assistem a qualquer indivíduo. De entre estes, aqueles que, de acordo com Nozick, são claramente visados pelo plano de ataque rawlsiano como alvos a abater são os direitos à liberdade individual e à propriedade privada. Em *Anarchy, State and Utopia*, Nozick procura sobretudo

deixar um aviso a tomar em conta relativamente a teorias como as de Rawls: que tais teorias, pela sua própria natureza, interferem inevitável e sistematicamente com a esfera dos direitos individuais. Logo, entendem os libertários, o progressivismo rawlsiano não é mais que um novo construtivismo que é, pela sua própria natureza, incompatível com um liberalismo que se pretenda assumir como garantia das liberdades individuais.

Um outro contingente de críticos foi-se agrupando, ou melhor, foi sendo agrupado pelos académicos sob a sigla do comunitarismo. São muitas e diversas as críticas comunitaristas, servindo o libelo de tecto comum para autores tão diferentes como Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, John Gray e Alasdair MacIntyre, entre outros. Há, porém, uma orientação crítica que todos estes autores partilham, que tem que ver com a sua não aceitação da construção do sujeito de *Uma Teoria da Justiça*, que vêm como uma abstracção completamente inadequável à realidade e, como tal, insusceptível de transposição para qualquer contexto social. Para a generalidade da crítica comunitarista, o liberalismo expresso por Rawls - mas também o libertarismo de Nozick - trabalha sobre um equívoco: o eu. Na tentativa de libertar o indivíduo de todo e qualquer constrangimento para o poder pensar na sua essência (*"unencumbered self"*), os liberais, acusam os comunitaristas, esvaziam os indivíduos daquilo que verdadeiramente os forma: as práticas sociais, as tradições, os costumes, a língua e as cosmovisões que servem de base àquilo que reconhecemos como sociedades políticas ou como culturas.

Numa linha, podemos afirmar que, com a crítica comunitarista, o debate em torno do liberalismo volta a colocar na primeira linha da ordem do dia a velha discussão sobre a prioridade do bem ou a prioridade do justo. Mas desta renasce também uma outra discussão, essencialmente política, que se vai tornando cada vez mais premente nas sociedades contemporâneas e que, em boa medida, tinha sido como que posta de lado, como consequência da euforia com que o iluminismo racionalista se apoderou da herança política do liberalismo. No limite, uma tal fé no progresso levaria vários liberais a alinharem com argumentos de raiz claramente historicista, como o de Francis Fukuyama em *O Fim da História e o Último Homem*, que via o modelo demo-

liberal, sustentado em economias de mercado, como uma inevitabilidade histórica. A ausência de alternativas - que ficara patenteada com as derrotas sucessivas dos totalitarismos ao longo do séc. XX e que era agora lembrada no final do século com a queda do Muro de Berlim, o desmoronamento da cortina de ferro que amordaçara a Europa de Leste ou a tragédia do massacre de Tianamen - afirmava o liberalismo como destino final da história particular de cada sociedade. O não reconhecimento desta marcha civilizacional não poderia senão conduzir ao caos. Neste sentido, a história acabou. Ironicamente, porém, afirmar o fim da história não é dar a vitória ao liberalismo, mas negá-lo. Porque a liberdade é essencialmente isso: livre.

É importante não perder de vista que, embora o historicismo seja quase anátema para inúmeros autores referenciais do liberalismo - como é claramente o caso de Isaiah Berlin -, não é difícil reconhecer traços de historicismo em determinadas correntes liberais. Quando Tocqueville se refere a povos que são imbuídos do “espírito da liberdade”, ou quando diagnostica uma “marcha da igualdade”, revela grelhas de leitura típicas de historiadores como François Guizot - um dos maiores professores europeus de História, que ensinou historiadores que seriam, por sua vez, responsáveis por enormes avanços na teorização oitocentista do historicismo. Um exercício referencial na chamada historiografia *whigh* seria feito alguns anos mais tarde por Thomas Babington Macaulay, antecipando a *History of the English-speaking Peoples* (4 vols., 1956-58), onde Churchill desenvolve um notável exemplar de narrativa histórica, no qual, sem qualquer cerimónia, o património da liberdade cresce e se desenvolve identificado com uma cultura que é sua guardiã: a inglesa. Na verdade, existe sempre um laivo de historicismo, normalmente associado a uma certa dose de fé no progresso, quando autores e estadistas liberais projectam um futuro que, desejavelmente, assistirá ao triunfo do liberalismo. Esse foi um propósito claramente assumido pelos *founding fathers* americanos - que concebiam a sua nova república como um farol de liberdade para o mundo - e que, na viragem do milénio, seria reabilitado pelas teses neo-conservadoras e neo-trabalhistas. Em qualquer das suas versões, estas teses nunca passariam no crivo de liberais como Karl Popper, na estrita medida em que qualquer

fechamento, mesmo se sob o signo da liberdade, significa sempre um fechamento (este seria, aliás, o principal ponto de desacordo que Popper manteria com o seu amigo Hayek), e um fechamento nunca pode ser um exemplo de liberdade. “Nenhuma teoria é final”, afirmara já Popper na sua *Sociedade Aberta*. E como Ralf Dahrendorf bem reforçou mais recentemente, a sociedade aberta é uma “oportunidade”, não, seguramente, uma inevitabilidade. Perceber este ponto é perceber que o “modelo” liberal nunca pode ser enquadrado como tal. Não existe um modelo liberal, pois isso seria uma contradição nos termos. Uma sociedade livre é precisamente aquela que aceita o desafio da liberdade - e é precisamente por essa razão que a noção de auto-controlo ou auto-governo assume uma tão grande preponderância.

Esta é uma discussão que assume uma preponderância cada vez maior, num momento em que o demo-liberalismo parece vacilar, em grande medida por força do refluxo da enorme vaga globalizante que ele próprio impulsionou. Este novo problema sobressai da evidência da pluralidade de modos de vida diversos e alternativos, e da necessidade que se coloca às democracias-liberais de os acomodar, por forma a garantir a coexistência pacífica de indivíduos e de grupos com valores e propósitos diferentes, nem sempre compatíveis entre si. Este é o principal desafio que se coloca hoje ao liberalismo. É essencial ao pensamento liberal perceber que a utopia de uma liberdade perfeita é a antítese da própria liberdade. É por isso que o pensamento liberal é rico em expressões de liberdade e, o que não é menos importante, é também por isso que o pensamento liberal é livre: só se pode realizar em liberdade e é, ele próprio, garantia de liberdade. É do diálogo e do confronto permanente entre várias liberdades (entre vários entendimentos ou formas de pensar a liberdade) que o liberalismo se alimenta; é do diálogo entre liberalismos que o liberalismo extrai a sua riqueza. Em última análise, o que une os liberais não é o amor por uma ideia de liberdade perfeita, única, ou sequer comum, mas a aversão ao despotismo e à arbitrariedade.

José Tomaz Castello Branco

Bibliografia

- Churchill, Winston S., "Sinews of Peace (Iron Curtain)", 1946.
(<http://www.winstonchurchill.org/i4a/pages/index.cfm?pageid=429>)
- Cranston, Maurice, *Freedom*, 3ª ed., Longmans, London, 1967.
- Hayek, F. A., *John Stuart Mill and Harriet Taylor*, Routledge, London, 1951.
- Mill, John Stuart (1859), *On Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Reagan, Ronald, "Tear Down this Wall", 1987
(<http://www.reaganfoundation.org/reagan/speeches/speech.asp?spid=25>)
- Smith, Adam (1776), *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- Tocqueville, Alexis de (1836), «L'État Social et Politique de la France Avant et Depuis 1789», in *Alexis de Tocqueville, Égalité Sociale et Liberté Politique*, Aubier Montaigne, Paris, sd.
- Tocqueville, Alexis de (1835), *Da Democracia na América*, Principia, Cascais, 2001.