

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Leandro Bachega

Pluralismo e liberdade no pensamento de Isaiah Berlin

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2017

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Leandro Bachega

Pluralismo e liberdade no pensamento de Isaiah Berlin

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof^ª. Doutora Sônia Campaner Miguel Ferrari.

SÃO PAULO

2017

Banca examinadora

AGRADECIMENTOS

À Prof^a. Doutora Sônia Campaner Miguel Ferrari, por toda ajuda prestada no período de pesquisa, nas disciplinas ministradas por ela, nas quais tive muito prazer em participar, e por ter acreditado no projeto, sempre me apoiando em sua orientação com muita simpatia e paciência por todo o percurso do mestrado.

Aos professores do programa de pós-graduação em Filosofia da PUC-SP, em especial ao Prof. Dr. Marcelo Perine e ao Prof. Dr. Mario Porta, que sempre nos despertam o amor ao conhecimento filosófico com muito rigor e disposição.

Ao amigo de toda hora, Edi Carlos Borges, pela companhia, muitas vezes única, no pensar, pesquisar e inquirir filosóficos.

Aos amigos “mais queridos que irmãos”, Náira Vicentini e José Claudio da Silva, persistentes incentivadores do meu sonho.

Aos amigos do Itaú-Unibanco Alberto Araújo Neto, Dayse Moitinho Soussumi, José Luiz de Nóbrega Flor, Miriam França, Renato Lopes dos Santos, Rosana Moreno e Vinícius Vieira Vicente, que ouviam meus constantes anseios e me apoiavam, cada um à sua maneira, trazendo-me calma nos momentos de turbulência.

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e à FUNDASP, não só pela oportunidade de participar do programa, mas também pelo auxílio financeiro, sem o qual a caminhada teria sido muito mais difícil.

À CAPES, pela bolsa que me foi concedida, e por todos os benefícios dela resultantes.

Esta pode parecer uma resposta por demais insípida, não correspondente ao tipo de coisa pelo qual um jovem idealista desejaria, se necessário, lutar e sofrer, em nome da causa de uma sociedade nova e mais nobre.

Isaiah Berlin, “Os limites da utopia”.

De minha parte, detesto os sistemas absolutos, que tornam todos os acontecimentos da história dependentes de grandes causas primeiras, ligadas entre si por um encadeamento fatal, e que eliminam, por assim dizer, os homens da história do gênero humano.

Alexis de Tocqueville, “Lembranças de 1848”.

RESUMO

A presente dissertação tem por intenção acompanhar o pensamento do filósofo britânico Isaiah Berlin (1909-1997) no tocante à história das ideias e, mais precisamente, no desenvolvimento de seus dois conceitos de liberdade: a negativa e a positiva. Debruçando-se detidamente no século XVIII, Berlin identificará nele a origem de muitas ideologias e posições políticas em voga no século XX, e que colocam em risco a liberdade individual. Na história da filosofia, afirmará Berlin, sempre se buscou por uma verdade que fosse definitiva, e que traria a paz perpétua entre os homens, bem como o pleno conhecimento destes. Berlin será contrário a este tipo de pensamento, afirmando o pluralismo de valores como prova da incomensurabilidade e incompatibilidade entre os muitos intentos humanos, e que a busca por uma verdade final conduz os homens a uma utopia, muitas vezes com fins trágicos.

Palavras-chave: Isaiah Berlin, liberdade, pluralismo de valores, utopia.

ABSTRACT

The present study aims to follow the British philosopher Isaiah Berlin's thought (1909-1997) about the history of ideas and, more precisely, in development of his two concepts of liberty: the negative and the positive ones. Searching carefully the XVIII century, Berlin will identify on it the source of several ideologies and political positions current in the twentieth century, putting on risk the individual freedom. In the history of philosophy, Berlin will say, always looking for a definitive truth, to bring the perpetual peace among men, and the full knowledge about them. Berlin will be against this kind of thought, pointing the value pluralism as an incommensurably and incompatibility proof among the several human intents, and the search for a final truth lead the men to an Utopia, with tragic outcome oftentimes.

Key-words: Isaiah Berlin, liberty, value pluralism, Utopia.

Para Amanda

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - Razão, utopia e liberdade	16
1. Nascimento da Idade Moderna e o surgimento do Iluminismo	16
2. <i>Philosophes des Lumières</i>	19
2.1. Rousseau	25
3. Utopia.....	30
3.1. Inevitabilidade histórica	36
3.2. Determinismo.....	41
3.3. Liberdade positiva	44
4. Monismo	48
CAPÍTULO II - Pluralismo de valores	51
1. Natureza humana.....	51
2. Liberdade negativa.....	55
3. Pluralismo de valores	60
3.1. Maquiavel.....	64
3.2. Vico.....	66
3.3. Romantismo	70
3.4. Alexander Herzen	73
4. Nacionalismo	75
4.1 O Estado de Israel.....	78
5. Iluminismo e contrailuminismo.....	80
CAPÍTULO III - Isaiah Berlin e seus críticos	85
1. Pluralismo e Relativismo	85
1.1. Pluralismo e liberalismo	90
1.2. Liberdade para porcos-espinhos e raposas.....	97
2. Nacionalismo e cosmopolitismo	100
3. <i>The crooked timber of Berlin</i>	103
4. Em defesa própria	108
Considerações finais.....	112
Bibliografia	115

INTRODUÇÃO

I

O presente trabalho pretende trazer uma apresentação ao pensamento de Isaiah Berlin, filósofo letão do século XX, que, por meio de seu trabalho acerca da história das ideias, procurou compreender as origens ideológicas das principais vertentes totalitárias de seu tempo, marcado por movimentos, revoluções e guerras de extremo ineditismo na história humana. Nossa intenção é acompanhar o pensamento de Isaiah Berlin, procurando identificar em seu itinerário uma crítica, na história das ideias, a um excessivo otimismo, principalmente no período do Iluminismo, com as descobertas científicas, projetos ideológicos e com o progresso humano como um todo. Em seguida, avaliaremos sua filosofia do pluralismo de valores, como foi construída, suas influências e impacto; por fim, traremos os argumentos dos principais críticos de Berlin, que o consideravam como relativista quanto à importância dos valores, verificando sua defesa frente a isso.

O assombro diante de todos esses acontecimentos foi impactante sobre diversos pensadores e filósofos do entre e pós Segunda Guerra, e com Berlin não foi diferente. Isaiah Berlin nasceu em Riga em 1909, filho de um rico comerciante que acaba emigrando para a Inglaterra, temeroso das consequências da Revolução Russa de 1917. A Riga de Berlin era plena de uma diversidade cultural que reunia, além de russos, letões, bem como alemães e judeus, de cuja comunidade Berlin e seus familiares pertenciam (Berlin era descendente de um importante rabino, Shneur Zalman). Esse pluralismo cultural, dizem seus comentadores e biógrafos, seria decisivo para sua filosofia pluralista.

Com a fuga da Letônia, primeiro para São Petesburgo, e depois para Londres, o acompanhamento à distância da experiência soviética e, posteriormente, o trabalho de inteligência e de relações exteriores para o governo inglês durante a Segunda Guerra e a Guerra Fria, a perda de familiares durante o Holocausto, o enfoque e crítica de Berlin sobre as formas de pensar que fossem baseadas em somente um conjunto de regras começou a ganhar corpo. Suas suspeitas haviam surgido, primeiramente, com sua obra *Karl Marx* (1939), e a reconstrução de um Marx embebido pela ideia hegeliana de dialética histórica, que arrastava os perdedores em nome de um bem maior: assim começavam a florescer suas reservas quanto, não só ao monismo (nome dado por Berlin para uma visão exclusiva e inegociável, de um conjunto de verdades que, uma vez descobertas, trariam a tão esperada paz perpétua), mas

também a qualquer perspectiva de inevitabilidade histórica, e ao que ele mais tarde chamaria de “liberdade positiva”, a liberdade encontrada sob a obediência a si mesmo e às regras de transformação histórica.

Berlin, chocado com o poder das ideologias políticas em seu próprio século, tornou-se um pensador em favor da liberdade, uma vez que, como testemunha histórica, quer como fugitivo da revolução soviética, quer como funcionário da espionagem aliada, ou como descendente de vítimas judias do Holocausto, ele mesmo pôde verificar as desgraças ocasionadas por doutrinas políticas como expectativas de salvação, e por isso mesmo utópicas.

Utópicas porque, sob a ótica de Berlin, a paz e concórdia universais não passavam de uma ilusão que a filosofia ajudou a nutrir desde Platão e seu mundo Ideal, passando pelas utopias literárias, o esperado e revelado reino cristão, as tradições dos conservadores, a descoberta racional de regras escondidas na natureza, ou a pensadores de coração puro, a líderes e filósofos iluminados e dotados de sabedoria suficiente para compreender os caminhos que a história segue inevitavelmente, quer movida por Deus, pelas lutas de classes, por uma raça predestinada, etc.; enquanto o homem sonhou romanticamente com a paz, o que ele continuou a fazer foi, de fato, a guerra. Acompanhar a compreensão de Berlin acerca da origem desse tipo de pensamento é a intenção do primeiro capítulo do presente trabalho.

Berlin então se dá conta de que, se uma lição poderia ser tirada da história, era a de que a guerra e o conflito de interesses, quer por indivíduos, quer por nações, sempre esteve presente na experiência humana. Descrente de qualquer lei natural ou moral revelada, Berlin advogava que os interesses humanos eram da criação de homens cuja natureza era incompleta; seus desejos, portanto, seriam inúmeros, tão numerosos que não poderiam ser limitados à busca pela felicidade, pela paz ou pela justiça, por exemplo, e continuariam a se multiplicar, e a conflitar, no avanço natural das sociedades: por meio desses interesses é que os valores seriam criados.

O que haveria de ser estabelecido, para que a dignidade humana fosse preservada, era que tanto as relações políticas previssem a condição de disputa contínua, e procurassem harmonizar essas mesmas relações, embora se soubesse de antemão que, na busca e alcance de um bem ou valor desejável, outro seria descartado. Aqui nasce a doutrina berliniana do pluralismo de valores: os valores são os desejos humanos (que podem ser considerados bons ou ruins, mas que devem ser garantidos em nome da liberdade humana de se fazer o que se deseja), e eles sempre entrarão em choque por serem incompatíveis. E, por serem criados,

também são considerados incomensuráveis, ou seja, Berlin rejeita qualquer hierarquia de valores que estabeleça a primazia de um sobre os outros (por exemplo, tomar a justiça como valor cardeal, conforme recentes teorias de filosofia política, acima da liberdade, ou da igualdade, etc.).

Ao observar os povos e nações ao longo da história, o que se vê são conjuntos de valores diferentes, muitas vezes ligados às tradições e culturas de uma população que é reconhecida por eles. Para uma cultura, a honra poder ser o valor principal, enquanto que para outra, a liberdade. A riqueza humana está no reconhecimento e tolerância dessas diferenças, e são elas que concedem identidade a seus participantes. O que se deve respeitar, afirma Berlin muitas vezes, é tanto os valores que sempre foram reconhecidos e comumente observados por diferentes povos (o direito à vida, acesso a víveres, casamento, religião, etc.) quanto um mínimo de liberdade individual que seja intocável: a propriedade privada, a liberdade de expressão, de culto, de se fazer o que deseja com a própria vida. Aqui Berlin se identifica com os grandes vultos do liberalismo, e a si mesmo como um liberal, e essa sua proposta será chamada por ele de “liberdade negativa”, ou seja, o aumento ou a garantia de liberdade identificada na ausência ou influência de agentes externos.

Para sua interpretação do pensamento político, Berlin recorre a uma farta contribuição de pensadores e movimentos a partir do Iluminismo: Rousseau, Newton, Hume, Vico, Herder, Maquiavel, os românticos: todos eles tomam parte na reconstrução que Berlin faz para, enfim, encontrar a origem das questões que se materializaram em seu próprio tempo. Embora tenha predileção por uns, reconhecendo-se deles devedor direto, para outros reserva uma ferrenha crítica; seja como for, Berlin não esconde que é produto tanto das luzes e racionalismo dos iluministas, quanto da suspeita e da liberdade dos românticos: e se em ambas as correntes ele identificará riscos e sérias consequências no século XX, é também nelas que ele procurará suas respostas. Os argumentos de Berlin para as falhas encontradas por ele em meio ao pensamento monista serão discorridos no segundo capítulo deste trabalho.

Apesar de sua vigorosa argumentação, Isaiah Berlin não foi poupado de críticas e revisões que colocaram em questionamento seus posicionamentos: será possível defender o pluralismo sem incorrer em relativismo, uma vez que não há um fim ao qual se busque, tampouco uma escala de valores em nome da qual se deva agir e deliberar? E, sendo inúmeros os fins buscados pelos homens, qual o valor da liberdade – e consequentemente do liberalismo – no pensamento de Berlin? E embora considerasse a identidade como resultante da participação em uma cultura distinta, e recusasse o modo de vida universalista dos

iluministas, sua própria vida poderia ser considerada como diferente de seu pensamento. Este tipo de contradição e crítica permeia a vida e a obra de Berlin, e poderão ser vistos em sua avaliação da criação e manutenção do Estado de Israel e a relação com as populações palestinas, seu posicionamento político aparentemente contraditório e uma possível leitura exagerada de grandes personagens da história. Serão esses os pontos abordados no capítulo final do trabalho.

Entretanto, por ser considerado associado a problemas de seu século, dúvidas quanto à validade atual de seu trabalho sempre assombram aqueles que debruçam sobre a extensão de sua filosofia: os dois conceitos de liberdade ainda fazem sentido hoje? Existem situações atuais em que a liberdade positiva ainda represente um risco à liberdade como um todo? A opinião do autor a respeito do pensamento de Berlin, e de toda a problemática apresentada por seus críticos no terceiro capítulo ficará reservada à conclusão da dissertação, bem como nosso entendimento quanto às contribuições de Berlin para o pensamento político contemporâneo, os caminhos que sua obra abriu e eventuais questões originadas no contato com o filósofo britânico.

II

Berlin possui poucas obras completas, a maioria dos escritos que temos hoje é oriunda de palestras e artigos, compilados por seu editor, Henry Hardy. Por não ter se dedicado exaustivamente e explicado melhor seus conceitos a respeito da liberdade e do pluralismo de valores, muitas vezes seus críticos, e mesmo seus admiradores acabam por encontrar lacunas e posições contraditórias em meio a seus escritos e pronunciamentos.

O que se percebe, contudo, no contato com a obra berliniana é um pensador completamente secular, embebido pelo mundo real, pela vida como ela é, e pelo o que os homens têm demonstrado ser e como agem desde sempre. Há uma insistente recusa em aceitar um modo de vida que seja pautado por pretensas revelações, ou utopias, doutrinas religiosas ou quaisquer outros princípios que tirem do homem sua responsabilidade em conduzir sua própria vida da maneira que bem entender. Daí o ineditismo de seu pensamento, ou seja, a identificação de propostas de perfeição, não só nas religiões, mas também na filosofia: para Berlin, mesmo os gregos já nutriam esperanças por uma sociedade perfeita, de homens docilmente contentes com sua situação de perene consenso, privada de guerras, discussões ou necessidades. Se, até os dias de Marx, a filosofia continuou a esperar tal mundo perfeito,

Berlin o recusa, escancarando a duradoura situação de conflito que marca a condição humana desde sempre.

Verifica-se também que Berlin propõe, ou pelo menos aparentemente compara, a diferença das visões políticas do Iluminismo francês, pautada na igualdade, com a estrutura política inglesa, marcada principalmente sobre a liberdade. Os ingleses contavam com a influência da Carta Magna e a influência dos normandos quando de sua invasão sobre a Inglaterra, e o impacto da Revolução Gloriosa, a administração dos poderes da Coroa, e a liberdade sobre a crença, o comércio e a propriedade privada. Já os franceses, durante sua Revolução, tomaram caminhos diferentes, e deram vazão, segundo Berlin, a doutrinas políticas mais violentas e instáveis. Sua comparação entre as liberdades negativa e positiva poderiam ser lidas, de certa forma, como o embate oriundo das duas revoluções acima citadas, uma delas voltada para o acréscimo de liberdade sobre o indivíduo, característica marcadamente inglesa e herdada pelos americanos, contra a identificação de uma vontade mais ilibada na conversão do indivíduo aos interesses de todos, marcadamente igualitária. Não poucos historiadores conectam a Revolução de 1789 com a de 1917, e com Berlin não foi diferente. Karl Popper, em seu *The Open Society and its Enemies* (1945), já havia feito o mesmo caminho que Berlin percorreu, identificando as mesmas pretensas leis históricas que regem o mundo na construção das doutrinas políticas de Platão, Hegel e Marx; o mesmo pode se dizer de Edmund Wilson e, de certa maneira, de Michael Oakeshott.¹ Emil Cioran, em 1960, também chamou a atenção para os desdobramentos políticos recentes, e suas colorações utópicas:

Tudo se passa como se, depois do Renascimento, os espíritos tivessem sido atraídos, na superfície, pelo liberalismo, e, em profundidade, pelo comunismo, que, longe de ser um produto circunstancial, um acidente histórico, é o herdeiro dos sistemas utópicos e o beneficiário de um longo trabalho subterrâneo; de início capricho ou cisma, adquiriria mais tarde o caráter de um destino e de uma ortodoxia.²

¹ Oakeshott descreve a diferença entre a “política da fé” e a “política do ceticismo”, contrastando aqueles que nutrem grandes esperanças nas deliberações políticas, tais como se fossem religiosos de Estado, diferentemente daqueles que optam por depositar suas forças na administração de suas vidas comuns, receosos de grandes mudanças sociais e despidos de qualquer expectativa quanto a política. OAKESHOTT, Michael. The politics of faith and the politics of skepticism. New Haven and London: Yale University Press, 1996.

² CIORAN, Emil. História e utopia. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 104.

Bastante influenciado pelos pensadores liberais, principalmente por Benjamin Constant, Berlin afirma observar os espaços mínimos de liberdade individual, defendida pelos grandes nomes do liberalismo clássico, e sem os quais a dignidade humana poderia ser colocada em risco, como se verificou em posições utópicas quer em teoria ou em prática.

A sequência com que os assuntos no primeiro capítulo foram dispostos é como entendemos que Berlin pensou sua “história das ideias” e organizou a evolução do conceito que chamaria mais tarde de “liberdade positiva”. As ciências humanas começaram a procurar verdades absolutas tais como Newton havia feito nas ciências naturais; dessas tentativas surgiram teorias sobre como os homens deveriam viver, sendo a proposta de Rousseau a mais influente nos séculos posteriores. Esse tipo de pensamento originou esperanças utópicas, que começaram na Revolução Francesa, e se seguiram pelo socialismo e outros movimentos. A partir de Hegel, a ideia de que a história segue um curso pré-determinado (inevitabilidade histórica) acompanhou alguns desses movimentos; sendo assim, cabia aos homens obedecer ao destino histórico, proporcionando situações que auxiliassem na conclusão dos tempos. A República platônica, no entanto, é a tentativa primeira de uma sociedade planificada, e perpassará todas as suas herdeiras ao longo da história.

O presente trabalho é o resultado de um grande interesse pelo pensamento de Berlin e pelos quase trezentos anos de história que ele discorre. O produto final poderá, talvez, parecer superficial, por desejar abarcar tanto tempo e, conseqüentemente, tantos importantes conceitos, pensadores e ideologias filosóficas e políticas. Se o resultado aqui presente servir como uma pequena introdução ao universo berliniano, nos daremos por satisfeitos.

CAPÍTULO I - Razão, utopia e liberdade

1. Nascimento da Idade Moderna e o surgimento do Iluminismo

“The proper study of mankind is man”

Alexander Pope

A Europa do final da Idade Média era praticamente a mesma, teológica e cientificamente, que a dos séculos que a precederam na era cristã. Se a espiritualidade era ditada pelos dogmas da Igreja Católica, a ciência se baseava na interpretação da obra de Aristóteles e, mais especificamente na Astronomia, na obra de Ptolomeu e seu *Almagesto*, uma interpretação do mundo e dos corpos celestes baseada sobre a física aristotélica. Entretanto, o universo intelectual, depositado calmamente sobre o escolasticismo, estava prestes a viver dias de turbulência e espanto como nunca antes havia testemunhado. E, em pouco tempo, teorias que antes ficavam restritas aos círculos de teólogos, cientistas e homens das letras, teriam impacto direto na vida do homem comum, trazendo furor diante do ruir de um mundo conhecido e defendido por eras; doutrinas religiosas e cosmovisões seriam colocadas sob questão, e a maneira como o homem via a si mesmo e a natureza sofreria um duro golpe: estas foram as dores de parto no nascimento da Idade Moderna.

O século XVII tem seu início após a fratura ocorrida na cristandade, no século anterior, resultante da Reforma Protestante, e a Europa vê a proliferação de seitas protestantes marginais, aumentando o número de perspectivas a respeito da Bíblia e da fé, um fenômeno novo e radical na história do Ocidente, que vira o predomínio católico por séculos; por outro lado, uma crescente Astronomia, desenvolvida por Copérnico e Kepler, e posteriormente confirmada por Galileu, “substituiu o mundo geocêntrico, ou mesmo antropocêntrico, da astronomia grega e medieval, pelo universo heliocêntrico e, posteriormente, acêntrico, da astronomia moderna”³.

O espírito do tempo também se via na obra e no pensamento de Francis Bacon: com sua obra *Novum Organum*, uma abordagem sobre os fenômenos da natureza começará a

³ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 1.

indicar os caminhos que as ciências deverão tomar. Sua rejeição aos métodos passados, tais como a lógica do silogismo e a criação de noções desligadas de um método rigoroso de indagação e pesquisa científica, somadas à proposição de um combate contra os “ídolos” da mente, que desvirtuam o homem do verdadeiro conhecimento, são as marcas de seu método de pesquisa e descoberta que buscaria a dominação sobre a natureza.

René Descartes, considerado como o precursor da filosofia moderna, publica em 1637 seu *Discurso do método*, alegando que nenhuma afirmação científica ou metafísica poderia ser considerada como verdadeira se não contasse com “princípios claros e indubitáveis contra os quais avaliá-los”⁴, não encontrados, por exemplo, na especulação escolástica. A mudança radical que ocorreu neste período foi a transição de um cientificismo antigo, ainda preso a uma visão de mundo mágica e mitológica, atada às tradições religiosas e presentes no pensamento do homem comum, para uma ciência exigente de rigor matemático, que confirmava suas teorias por meio de experimentos, amparados por novíssimos instrumentos de observação⁵ e cálculo, e totalmente submetidos à razão, com o intuito de salvaguardar a ciência e o conhecimento de quaisquer superstições, credices ou senso comum que não estivessem comprometidos com a exatidão epistemológica necessária.

(...) esses aspectos são concomitantes e expressões de um processo mais profundo e mais fundamental, em resultado do qual o homem, como às vezes se diz, perdeu seu lugar no mundo, ou, talvez mais corretamente, perdeu o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava, e teve de transformar e substituir não só conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referência de seu pensamento. Pode-se dizer, aproximadamente, que essa revolução científica e filosófica – é de fato impossível separar o aspecto filosófico do puramente científico desse processo, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos – causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e

⁴ SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro. José Olympio, 2008, p. 46.

⁵ Hannah Arendt coloca a invenção do telescópio, ao lado da Reforma Protestante e da descoberta das Américas, os acontecimentos que inauguram o mundo moderno: “O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’, isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação”. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 324.

cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (...).⁶

Descartes, entretanto, defende ainda ideias inatas, como a da existência de Deus e de sua participação no processo epistemológico humano. John Locke, por sua vez, imprimirá no pensamento científico a definição dos objetos que de fato podem ser conhecidos, bem como a absoluta necessidade da experimentação como fundamento básico para averiguação e submissão da natureza em busca de leis e comprovação de teorias. Em Locke, o próprio entendimento humano, suas formas e capacidades de conhecer, são colocados em questão, tanto quanto são eliminados da investigação do intelecto os objetos de natureza metafísica, fazendo com que os pensadores do Iluminismo optassem pelo empirismo de Locke, secularizando finalmente o pensamento como um todo, uma vez que “o problema deve ser formulado e resolvido no terreno da experiência”⁷.

Com a exigência cada vez maior pela prova empírica e o estabelecimento de leis científicas que dessem conta de explicar a natureza, indubitavelmente a física de Isaac Newton levou a ciência a um novo patamar. Newton, ao invés de impor regras ao funcionamento da natureza, buscou nela, em seu comportamento e nos dados verificados, as leis naturais que regem o universo. Essas leis, por sua vez, apresentam ao cientista precisas estruturas matemáticas. A publicação da obra *Philosophiae naturalis principia mathematica* (ou simplesmente *Principia*, publicada em 1687) revoluciona o pensamento científico pela capacidade de explicar todos os fenômenos da natureza através de suas teorias. O século das luzes se iniciará com toda essa herança intelectual, e continuará o legado deixado pelos pensadores dos recentes séculos anteriores, em especial, Newton:

A filosofia do século XVIII está, em todas as suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada. Não se contenta em compreender a análise como a grande ferramenta intelectual do conhecimento físico-matemático e vê aí o instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento em geral. Em meados do século, o triunfo de tal concepção já está assegurado.⁸

⁶ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 6.

⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*, 1992, p. 140.

⁸ *Ibidem*, p. 30-31.

A extensão do método newtoniano aos mais diversos campos do conhecimento humano será, como afirma Cassirer, verificado em todo o século das luzes⁹. A expectativa dos *philosophes* franceses era a de trazer as luzes da razão para toda a humanidade, fazendo com que esta se livrasse, finalmente, de todo falso conhecimento. Propostas como a da *Encyclopédie* demonstram o espírito do tempo, em busca da explicação universal e definitiva para todas as ciências, dentre elas, naturalmente, o conhecimento acerca do comportamento humano; porém, não somente um estudo profundo a respeito da ética, da moral e política: a proposta era que, tal qual Newton havia identificado leis que explicavam o universo, era preciso que semelhantes leis pudessem ser encontradas para que, finalmente, se descobrisse como, de fato, os homens deveriam viver.

2. *Philosophes des Lumières*

Em linhas gerais, o Iluminismo foi um movimento que se caracterizou como “defesa do conhecimento científico e da técnica enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade”.¹⁰ A empolgação com o avanço das ciências, uma nova forma de se pensar a religião, a quebra de vínculos com a igreja e a preocupação com a situação de todos os homens foram características do período e se encontram, em uma forma ou outra, em todas as manifestações iluministas pela Europa. No entanto, são percebidas diferenças razoáveis no pensamento expresso em cada região que apresentou as marcas do Iluminismo, embora pelo senso comum ele sempre seja associado à experiência francesa¹¹.

⁹ “A Razão dos iluministas é a razão que encontra seu *paradigma na física de Newton*, que não aponta para as essências, não formula hipóteses nem se perde em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as *leis* de seu funcionamento e as submete à prova”. REALE Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 222. Entretanto, é natural que não houvesse unanimidade, como destaca Israel: “Ao mesmo tempo em que os proclamava em público heróis de sabedoria e estatura incomparáveis, em particular, entre seus amigos, d’Alembert – e mais ainda Diderot – era muito crítico com relação a grande parte da filosofia de Locke e rejeitava elementos-chave de Newton” ISRAEL, Jonathan. *Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade*. São Paulo: Madras, 2001, p. 564. Inegável é, no entanto, a enorme influência que exerceram no período.

¹⁰ REALE Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 221.

¹¹ Seguimos aqui a interpretação de distintos Iluminismos pela Europa e América do Norte encontrada na obra de Gertrude Himmelfarb, *Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano*. A obra compreende que a França assistiu a uma “ideologia da razão”; os britânicos produziram uma “sociologia da moral ou dos afetos sociais”, enquanto os americanos criaram uma “política da liberdade”.

Na França, mais do que em qualquer outro lugar, a razão teve grande destaque na condução dos conhecimentos que, acreditava-se, levaria a humanidade a um novo e avançado patamar. A expectativa dos chamados *philosophes* (Diderot, d’Alembert, Holbach, Helvetius, bem como Voltaire e Rousseau)¹² era a da criação de uma nova sociedade, com princípios identificados pela razão, em leis naturais que se manifestariam na natureza humana. Embora discordassem em muitos pontos, e fossem de diferentes profundidades quanto à necessidade de reformas sociais, políticas e religiosas, em linhas gerais todos partilhavam de uma esperança por uma sociedade que fosse melhor, desde que sujeita às ideias iluministas. De fato, a França do século XVIII vivia sob um sistema próximo ao feudal, tanto social quanto econômica e tecnologicamente, reforçando o contraste com a vizinha Inglaterra¹³, que já apresentava avançada produção industrial, além do envolvimento de nobres na produção e comércio; na França, nobreza e clero viviam de benefícios do Estado, estabelecidos também em tempos feudais, em contraste com camponeses e artesãos, que trabalhavam e pagavam impostos. Somam-se a isso os gastos com a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), os custos com a Marinha e a manutenção de sua esquadra, além de um exército continental (exemplo único dentre as potências europeias a tomar estas medidas), ambos grandiosos e dispendiosos¹⁴.

Os *philosophes*, entretanto, não eram contrários à monarquia ou à nobreza, sendo eles mesmos membros da sociedade francesa. Para eles, o principal adversário a ser combatido era a Igreja Católica, a fonte de toda superstição popular e desvirtuamento do caminho de iluminação que a razão poderia levar. Uma parte dos *philosophes* era deísta, enquanto outros

¹² Usamos aqui o termo “*philosophes*”, no original em francês, pois a própria palavra designa historicamente o grupo específico de filósofos e pensadores franceses do século XVIII. Isso não significa que outros intelectuais, de outras nacionalidades, não tenham pensamento semelhante ao dos franceses, tampouco que todos os franceses do período pensassem de forma igual. Como exemplo citamos Montesquieu, que tinha um pensamento mais alinhado aos pensadores britânicos, enquanto na Inglaterra, Thomas Paine mostrou-se simpático às ideias francesas. A *Encyclopedia Britannica* considera “Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau, Leclerc, Condillac, Turgot e Condorcet como *philosophes*” (disponível em: <https://www.britannica.com/topic/philosophe>. Acesso em 06/06/2017); a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* considera *philosophes* “a term often used synonymously with the *Encyclopédistes*” (disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/voltaire/>. Acesso em 06/06/2017). No Dicionário de Filosofia de Cambridge, o verbete “*philosophes*” também é associado aos pensadores que colaboraram na *Encyclopédie*: “As colaborações foram feitas pelos *philosophes* Voltaire, Rousseau, Montesquieu, d’Holbach, Naigeon e Saint-Lambert (...), tendo como redatores Diderot e d’Alembert. AUDI, Robert. dir. *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 261.

¹³ Embora também houvesse na França uma considerável produção e comércio, fomentados pela burguesia produtora, seu controle era feito completamente pela coroa, enquanto os ingleses já contavam com liberdade para administrarem seus próprios negócios. Essa burguesia francesa, no entanto, tinha interesses nessa relação, uma vez que esperava participar da nobreza, por meio da compra de terras. “Isto porque a burguesia mercantil, ao contrário da industrial, não é uma classe produtiva. Sua função não consiste em produzir bens mas em negociá-los. Ao contrário da burguesia industrial, típica do século XIX, ou da burguesia manufatureira puritana (...) a burguesia mercantil estava totalmente influenciada pelo padrão de comportamento da nobreza, ‘cujos gastos são sempre superiores a seus ingressos’”. FLORENZANO, Modesto. *As revoluções burguesas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 20.

¹⁴ SCHAMA, Simon. *Cidadãos: uma crônica da revolução francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

eram simplesmente ateus; de qualquer forma, a religião, e o cristianismo propriamente dito, deveriam ser extintos como tal, dando lugar a uma religião natural, ou a uma moralidade racional. Segundo a *Encyclopédie*, “razão é para o filósofo (...) o que a graça é para o cristão. A graça move o cristão a agir, a razão move o filósofo”¹⁵, reconhecendo a razão como dogma e validando seu status de importância à altura da divindade.

Neste contexto de instabilidade social, imposição religiosa e efervescência intelectual é que as expectativas a respeito de um novo homem cresceram. Esse novo homem deveria pautar-se por novas regras, pois, conforme Quesnay, deveriam obedecer “à suprema razão que governa o universo,”¹⁶ uma lei que seria descoberta pelos pensadores e seria trazida à humanidade para que fosse observada, e a levasse finalmente à felicidade e paz mundial¹⁷. Essas leis naturais, no entanto, eram na maioria das vezes idealizações, distintas da vida prática. É curioso verificar que, embora creditassem a Locke uma poderosa influência sobre seu pensamento, os *philosophes* não acataram a principal doutrina lockeana, de submeter à empiria, ou verificar através de experimentos, se sua teoria de fato era verdadeira. Ao contrário, acabaram “substituindo ‘a plenitude e complexidade de realidades’ por um ‘mundo abstrato’, substituindo o indivíduo real tal como de fato existe na natureza e na história por um ‘homem em geral.’”¹⁸

Segundo Isaiah Berlin, para propor um consenso geral entre os homens, os iluministas franceses acreditavam que todos os interesses humanos são compatíveis; no fundo, a vontade de todas as pessoas é genuinamente boa, e pende para um acordo universal, buscando harmonia na confusão de interesses particulares. Entretanto, quando apresentam sinais de mesquinhez e individualismo, devem ser considerados culpados a ignorância, as superstições, os desmandos políticos aos quais as pessoas tinham de se submeter; por outro lado, se seguissem sua vontade interior, despidos de todas as influências externas que lhes são malélicas, os homens agiriam em prol da sociedade, do coletivo, abrindo mão de interesses próprios em nome do interesse comum: aí reside, verdadeiramente, a mais pura vontade humana. Não haveria problemas em defender que o ambiente externo causasse alguma influência negativa sobre indivíduos, mas a crença de uma vontade interior, virtuosa e universal é um dos produtos de um pensamento que se baseia em um mundo abstrato, distante

¹⁵ HIMMELFARB, Gertrude. Os caminhos para a modernidade. Os Iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 194.

¹⁶ Ibidem, p. 210.

¹⁷ “O projeto conduzirá os revolucionários a criar uma sociedade nova e um homem novo, aos quais imporão, em nome da razão, obrigações maiores que as das monarquias absolutas”. TOURAINE, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis: Editora Vozes, 1994, p. 33.

¹⁸ CHARTIER, Roger. Origens culturais da Revolução Francesa. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 33.

da realidade. Para estabelecer tal verdade e paz, para que se propagasse a verdade a respeito da vontade genuína dos homens, era preciso descobrir uma lei natural, que enfim explicasse o comportamento humano, tal como as leis de Newton explicavam o mundo físico. E com o avanço das luzes e do entendimento, esse tempo estava perto de chegar, ou ao menos a descoberta de que haveria tais leis ou métodos já era de conhecimento dos principais pensadores da época.

Aqui reside uma das principais críticas de Isaiah Berlin às propostas de ciências humanas que, no período iluminista, pretenderam seguir na esteira das descobertas das ciências naturais em busca de verdades absolutas a respeito do comportamento humano:

O que é comum a todos esses pensadores é a crença de que há apenas um único método ou arranjo de métodos verdadeiros: e que tudo o que não pode ser respondido por esse método não pode ser respondido de modo algum. A implicação disso é que o mundo é um sistema único que pode ser descrito e explicado com o uso de métodos racionais; disso resulta, na prática, que, se a vida de um homem deve ser organizada, e não abandonada ao caos e ao jogo da natureza e a casos incontrolláveis, ela só pode ser organizada à luz de tais princípios e leis. Não é surpreendente que essa visão seja tão firmemente defendida e tenha tanta influência na hora do maior triunfo das ciências naturais – certamente uma realização importante, se não a principal, da inteligência humana: e especialmente, portanto, no século XVII na Europa Ocidental. Desde Descartes, Bacon e os seguidores de Galileu e Newton, de Voltaire e os enciclopedistas a Saint-Simon, Comte e Buckle, e, no nosso século, H. G. Wells, Bernal, Skinner e os positivistas vienenses, com seu ideal de um sistema unificado de todas as ciências, naturais e humanas, esse tem sido o programa do moderno Iluminismo e tem desempenhado um papel decisivo na organização social, legal e tecnológica de nosso mundo. Isso talvez estivesse fadado a, mais cedo ou mais tarde, provocar uma reação da parte daqueles para quem as construções da razão e ciência, de um único sistema abrangente, quer pretendessem explicar a natureza das coisas, quer desejassem ir além e ditar, à luz desse conhecimento, o que se deve fazer, ser e acreditar (...).¹⁹

¹⁹ BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 79.

Berlin identificou, em seu caminho pela história das ideias, algumas direções que o pensamento político tomou e que, segundo ele, direcionaram a Filosofia e mesmo a política para um terreno perigoso, a saber, a busca de um ideal, um princípio ou razão superior que fossem suficientes e finais para a explicação do comportamento humano e para os rumos que a história da humanidade tomaria. Essa ambição das ciências humanas teve início com o espantoso avanço científico, a partir do século XV, com Copérnico, que se mostravam precisas e definitivas para esclarecer todos os fenômenos físicos e naturais que antes eram aceitos ou entendidos por meio de teorias que careciam do devido rigor científico. Se as ciências avançaram a tal ponto que todos os mistérios naturais poderiam ser enfim elucidados por uma teoria racional, pensaram os *philosophes*, por que não poderiam as ciências humanas acompanhá-las, desvencilhando-se de todos os dogmas e superstições que marcavam o entendimento humano sobre o homem, trazendo luzes sobre o fim último da vida? Condorcet foi um dos principais filósofos franceses do período que acreditava piamente nas capacidades da educação para o progresso humano. Ele acreditava que, para tanto, “minds must be forced to receive the principles on which they (the moral sciences) are established”²⁰, e que a demora no desenvolvimento das chamadas ciências morais era resultado da manutenção de tradições, preconceitos e interesses particulares, e que estes deveriam ser combatidos. O governo justo, a conversão de preocupações pessoais em benefícios coletivos e a correta forma de vida para os homens estariam disponíveis ao conhecimento, bastando aplicar os métodos da ciência natural aos das ciências humanas:

Se o homem pode prever com uma segurança quase integral os fenômenos dos quais conhece as leis; se, mesmo quando estas lhe são desconhecidas, ele pode, a partir da experiência do passado, prever com uma grande probabilidade os acontecimentos do futuro; por que se veria como um empreendimento quimérico aquele de traçar, com alguma verossimilhança, o quadro dos destinos futuros da espécie humana, a partir dos resultados de sua história? O único fundamento de crença nas ciências naturais é a ideia segundo a qual as leis gerais, conhecidas ou ignoradas, que regem os fenômenos do universo são necessárias e constantes; e por quais razões esse princípio seria menos verdadeiro para o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem do que para as outras operações da natureza? Enfim, já que as opiniões formadas a partir da experiência do

²⁰ ADKINS, G. Matthew. The Idea of the sciences in the French enlightenment: a reinterpretation. Lanham: University of Delaware Press, 2014, p. 124.

passado, sobre objetos da mesma ordem, são a única regra da conduta dos homens mais sábios, por que se proibiria ao filósofo apoiar suas conjecturas nessa mesma base, desde que ele não lhes atribua uma certeza superior àquela que pode nascer do número, da constância, da exatidão das observações?²¹

Para Berlin, ciências humanas e naturais são campos de conhecimento completamente diferentes, não sendo possível o uso de padrões e métodos de uma sobre outra: os objetos de estudo de uma e outra são distintos, o que por si só eliminaria a possibilidade de um procedimento das ciências naturais aplicado a algum tipo de pesquisa ou experiência nas ciências humanas. E para isso Berlin sustenta algumas posições: influenciado por Giambattista Vico, Berlin defende que as ciências humanas estudam um mundo criado por nós, o qual o investigador científico observará de dentro, imerso em sua cultura, formação e opiniões, não sendo possível fazer sua ciência de forma objetiva, mas sempre sofrendo influência de suas próprias convicções e de sua formação, o que não ocorre com o mundo natural, que é investigado de forma objetiva. Esse fato também aponta para a imutabilidade da natureza e a regularidade em seus fenômenos, o que estabelece determinadas metodologias, diferentemente dos homens, que não apresentam padrões no comportamento a ponto de se poder afirmar ou prever como um homem, ou uma sociedade, de fato reagirão ou viverão. Para Berlin, a história deve ser estudada com o poder de interpretação do historiador quanto ao que foi vivido e sentido em determinado período, e a partir disso, imaginar o que de fato ocorreu.

Mesmo que em propostas diferentes, pensadores como Helvétius, Holbach, Diderot e Voltaire concordavam com Condorcet quanto à possibilidade de descoberta das leis naturais que regem os seres humanos. Berlin entendia que, desde Platão, os filósofos buscam uma verdade, que seria definitiva, para enfim esclarecer quaisquer mistérios que porventura ainda assombrassem os homens. Essa verdade, segundo Berlin, seguia pelo menos três suposições: a primeira, de que toda pergunta deve possuir, necessariamente, somente uma resposta; em segundo lugar, que existe um método racional que pode ser descoberto e que auxiliará na resposta verdadeira e única para cada pergunta e, por fim, quando todas as perguntas possuírem respostas, todas elas deverão ser harmônicas entre si.

²¹ CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. Esboço de um quadro historic dos progressos do espírito humano. Campinas: Editora da Unicamp, 2013, p. 189.

Um dos filósofos a quem se aplicam essas suposições berlinianas é Rousseau. Embora seja conhecido como um dos principais *philosophes* do período iluminista, seu pensamento possui cores próprias, e em alguns importantes aspectos, é bastante diferente de seus contemporâneos. Para Berlin, Rousseau é um pensador original, cuja influência será decisiva nos principais eventos históricos e movimentos ideológicos que surgirão a partir da metade do século XVIII, e que, portanto merece uma atenção mais dedicada.

2.1. Rousseau

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) era suíço, mas sempre foi associado ao pensamento do Iluminismo francês pelo extenso período em que viveu na França, atuando inclusive na *Encyclopédie* com a produção de alguns verbetes. Em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), aponta o progresso como culpado pelos males da sociedade, e por esse motivo, Rousseau destoa de seus contemporâneos, que viam interligados o crescimento das luzes e do esclarecimento dos homens e o avanço social e econômico das sociedades civilizadas, enquanto desacredita tanto da razão como “luz” exclusiva, tomada em si mesma e que leva ao conhecimento da verdade quanto do crescimento científico e tecnológico das sociedades, uma vez que estas geram desigualdades; segundo ele, o estabelecimento da sociedade tal como esta evoluiu acabou por agrilhoar os homens, embora estes nasçam livres, e por isso sua liberdade natural acabou sendo suprimida. A diferença social é o mote de Rousseau contra a evolução da humanidade, cuja gênese, no princípio de propriedade privada, levou os genuínos interesses humanos para longe, substituindo-os pelo egoísmo, pela procura por vantagens individuais; porém, nem sempre o homem foi assim, e sua busca pela felicidade passa antes pela busca interior, de seu verdadeiro eu, que é idêntico em todas as pessoas e que levará a todos às concepções da vontade geral.

Aqui, Rousseau faz uso da razão de forma distinta ao de seus contemporâneos, pois a vontade geral é uma combinação racional que levaria os homens de volta à sua verdadeira natureza, que estaria distante da chamada “sociedade esclarecida”, enquanto que para os demais pensadores da época, a razão seria o principal instrumento de avanço científico e civilizatório. “Com Rousseau”, diz Bento Prado Jr, “o centro de gravidade da reflexão política se desloca da esfera do saber para a do poder, ou da Razão para a da paixão, ou ainda do

Discurso para a da Força”.²² É conhecida a querela entre Rousseau e Voltaire a respeito deste tema, e mesmo Adam Smith dedica uma parte de sua *Teoria dos sentimentos morais* (1759) à refutação de Rousseau. A solução para este impasse é o propósito principal do *contrato*, o qual, segundo Rousseau, era “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”²³. Essa liberdade anterior é o estado de natureza em que os homens viviam de maneira harmoniosa, descrita detalhadamente por Rousseau em seu *Discurso*, apresentando um homem semelhante aos habitantes nativos das Américas, preocupado apenas em saciar seus anseios mais imediatos.²⁴

Nesse sentido, grosso modo, o contrato social de Rousseau discorda da proposta de Hobbes²⁵ quanto ao ânimo primevo dos homens em estado de natureza, uma vez que este via nesse período um “estado de guerra” entre os homens, o que levará à criação de uma sociedade debaixo do cetro forte do Estado; quanto a Locke, Rousseau discordaria quanto à consideração a respeito da propriedade privada. Para Locke, “todos os homens possuem uma *‘perfeita liberdade* para ordenar suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem [...] depender da vontade de qualquer outro homem”²⁶, o que contrasta com a famosa afirmação de Rousseau a respeito da origem da sociedade organizada: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo”²⁷. A ideia de propriedade privada, que teria, segundo Rousseau, marcado a passagem do último estágio do estado de natureza para o início

²² PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 420.

²³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 1.º Ed. São Paulo. Abril Cultural (Os Pensadores), 1973, p. 38.

²⁴ O homem natural de Rousseau “define-se pela ausência de tudo que pertence especificamente à condição do homem civilizado”. STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau : a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 414. Quanto a comparação com os nativos americanos, Rousseau chega a citar como exemplo “Os caraíbas da Venezuela, entre outros, vivem, a esse respeito, na mais profunda segurança e sem o menor inconveniente. Embora vivam quase nus, diz François Correal, não deixam de corajosamente expor-se nas matas, armados unicamente de flecha e arco”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 1.º Ed. São Paulo. Abril Cultural (Os Pensadores), 1973, p. 246.

²⁵ “Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mal; que seja corrupto porque não conhece a virtude [...]”. Ibidem, p. 258.

²⁶ CHAPPELL, Vere (Org.). *Locke*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011, p. 292.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 1.º Ed. São Paulo. Abril Cultural (Os Pensadores), 1973, p. 265.

da sociedade civil, teria poupado os homens de muitas desventuras caso tivesse sido rejeitada no momento de sua concepção, e que foi originada após algum avanço intelectual experimentado pelos homens, desde a sua situação original do estado de natureza. Para Rousseau, Hobbes e Locke erram ao não perceberem que suas concepções de homem no estado natural só seriam possíveis depois que esse mesmo homem fosse submetido à influência corruptora da sociedade, e não antes. Ambos os pontos de discordância citados acima serão considerados seminais no impacto que o pensamento rousseauiano terá sobre aqueles que sofrerão sua influência, e, de certa forma, tocam em duas das principais críticas de Berlin, a pluralidade de valores e a liberdade negativa.

Hobbes naturalmente admite que os homens possuam interesses distintos, pois segundo sua obra teria sido esta incompatibilidade de intentos o que os levou ao estabelecimento do *Leviatã*, e à conseqüente resignação dos direitos naturais pela autoridade civil, em nome da própria vida; Berlin desenvolverá sua proposta a respeito da pluralidade de valores e, principalmente, na impossibilidade de coexistência pacífica entre eles, ao longo de sua obra. Quanto à questão da propriedade privada, nela reside a liberdade do indivíduo quanto a si mesmo e seus pertences: afinal, deve o homem decidir sobre os rumos de sua vida, independentemente de uma força política superior, ou seria ele incapaz, por algum motivo, a tomar decisões por si mesmo e, portanto, obedecerá a ordens de uma instância, autoridade ou Estado que o conduzirão a um caminho mais venturoso?²⁸

A principal teoria de Rousseau transita entre os dois conceitos acima citados, ou seja, a autoridade política que conduz os cidadãos, mesmo embora estes anseiem sua liberdade e a satisfação de seus desejos. Mas, para que houvesse plena harmonia social, como poderiam autoridade e liberdade coexistir entre si? Esse paradoxo político intrigou Rousseau, até que ele encontrasse definitivamente uma solução para o impasse: a liberdade realizará plenamente os seus desejos na obediência à lei da *vontade geral*, pois o que ela exige é justamente aquilo que os homens *querem*, embora, em princípio, não o saibam. Para Rousseau, um homem que renuncia a sua liberdade renuncia a sua própria humanidade, e, portanto, qualquer associação ou contrato civil que exija alienação de direitos naturais em nome da paz perpétua, da proteção de propriedade ou da manutenção e proteção da própria vida é inaceitável. Além disso, quaisquer direitos estabelecidos em semelhantes contratos são meras conveniências, criadas pelos homens, e que não satisfazem os problemas relacionados à autoridade, pois continuaria a haver o comando de uns sobre os outros, estabelecendo-se uma desigualdade

²⁸ Os conceitos de liberdade negativa e pluralidade de valores serão analisados mais detidamente no capítulo II do presente trabalho.

que não é reconhecida pelo direito natural, e as liberdades correriam risco diante do poder do governante. O que os homens devem buscar é uma situação semelhante a que havia no estado de natureza, a saber, de total dependência das coisas, mas não de seus semelhantes, uma vez que todos viviam de forma isolada, e não em grupos. Se esta era a lei natural que regia os homens em seus tempos mais primitivos, uma nova sociedade, para que seja justa, deve seguir semelhantes leis, e não a autoridade de um governante, garantindo assim a liberdade que originalmente era desfrutada em meio ao mundo selvagem em que os homens viviam, embora elevando os homens a um patamar superior de sociedade ao que havia no estado de natureza. Para Rousseau, “nossa passagem adequada do estado de natureza para o estado civil não deve eliminar a verdadeira liberdade [...] mas, pelo contrário, deve realizá-la ao transformar nosso mero impulso do apetite em obediência a uma lei que prescreve a nós mesmos.”²⁹

Essa lei, que se conforma no interesse mútuo dos homens, é encontrada racionalmente e leva a sociedade a um concerto harmônico de interesses, garantindo a liberdade (alijada pelos governantes), a igualdade (ignorada na injusta distribuição de bens e no estabelecimento de diferenças entre poderosos e servos) e os interesses de todos os cidadãos.

Entregando-se todos à lei, ninguém terá de entregar-se aos seus concidadãos, e os interesses particulares já não terão como influir no curso da vida, pois a lei deve cuidar apenas dos interesses gerais. Trata-se pois de construir, pelo uso da razão, um mundo artificial que reproduza, em sua essência, o reino da natureza; um mundo em que os homens se integrem perfeitamente, renunciando à liberdade natural e passando a viver em função do todo. Tal será a condição da liberdade civil, o que não é outra coisa senão afirmar que cada cidadão deve alienar integralmente o eu particular ao todo formado pelo corpo civil, de modo a constituir uma nova unidade moral, dotada de uma vontade unificada e todo poderosa.³⁰

Embora não creia no progresso racional e científico, Rousseau tem uma esperança quanto ao homem, desde que ele compreenda o caminho que a razão lhe orienta, ou seja, a obediência à vontade geral; essa obediência, uma escuta ao homem interior, é comum em todos os homens, e, portanto os levará a todos às mesmas vontades, ao mesmo destino, ignorando e abandonando os antigos interesses egoístas. “Com a descrição impiedosa do

²⁹ WOKLER, Robert. Rousseau. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 91.

³⁰ KUNTZ, Rolf. Fundamentos da teoria política de Rousseau. São Paulo. Editora Barcarolla, 2012, p. 124-125.

funcionamento da sociedade, o pensamento de Rousseau abre um abismo entre o ser e o dever-ser, onde o dever-ser aparece como exigência da realização”³¹. Para Isaiah Berlin, o contrato social de Rousseau é uma espécie de *utopia*, uma vez que, de uma forma praticamente metafísica, acredita que os homens podem viver em uma harmonia perfeita de interesses. Berlin destaca que o contrato poderia ser sugerido como uma tentativa de acordo em busca de consenso social, e que poderia ser desfeito ou abandonado em caso de falha; entretanto, ele é oferecido como a única forma de se alcançar a mais perfeita conformidade social possível, como uma verdade oculta que foi revelada somente a Rousseau, entendedor do funcionamento das vontades em geral, formadoras de uma superentidade, capaz inclusive de substituir mesmo a Deus como resposta última para os anseios humanos: em Rousseau, bem como em muitos outros *philosophes*, a política passa a ser substituída da religião, ou seja, a mudança da expectativa por uma salvação espiritual, e de felicidade em uma vida imortal por outra, de caráter imanente, que se realiza na perfeita união social.

Berlin identifica Rousseau como um dos maiores inimigos da liberdade, embora fosse um apaixonado defensor desta; Isaiah Berlin entende que todo o uso que foi feito posteriormente de uma ideologia salvadora, cujo conhecimento pertence a uns poucos e que, por (supostamente) conhecerem o verdadeiro interesse humano, entendem-se no direito de manipular os homens como bem desejarem, é resultado direto do pensamento rousseauiano. O impacto da influência de Rousseau sobre as ideologias e acontecimentos que se seguiram a partir da Revolução Francesa sempre carregaram consigo os elementos utópicos de uma sociedade perfeita³².

³¹ PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 421.

³² A opinião de que Rousseau influenciou, ou fomentou a Revolução não é ponto pacífico entre seus críticos e comentaristas. No breve artigo “Rousseau: filosofia política e revolução”, Bento Prado Jr tenta desmistificar a visão do Rousseau aliado ao Terror, revelando textos que faziam do genebrino um pensador contrário à violência, e, quando antevê a revolução, é sempre para localizá-la em um momento de “entropia absoluta, ou como a instalação da guerra de todos contra todos, que Hobbes situava equivocadamente na origem da sociedade (...). O século das revoluções que se aproxima não é o século do advento da Razão, da fraternidade, da igualdade e da liberdade; pelo contrário, é o tempo da morte da política, que cede passo à violência pura”. PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 425. Entretanto, a leitura que ora fazemos segue a abordagem de Isaiah Berlin tanto no que tange a Rousseau quanto a todos os outros pensadores citados por ele. Fazer uma abordagem de outras possíveis leituras a respeito de todos eles não faz parte do escopo do presente trabalho.

3. Utopia

Visto como uma revelação a respeito do verdadeiro eu de cada indivíduo, e da possibilidade de se conquistar uma felicidade plena obedecendo à lei, garantindo liberdade a todos, o contrato social de Rousseau soa como uma utopia³³, ou seja, a crença em um mundo perfeito isento de males e possuidor de felicidade eterna. Os ideais utópicos de sociedade no ocidente teriam surgido com Homero e Hesíodo citando povos distantes que vivem em plena felicidade, ou se referem a uma “idade de ouro”, uma era de plena tranquilidade, mas muito distante no tempo; Platão, tanto na referência a Atlântida quanto em sua *República*, distribuída em três classes (uma primeira tentativa de estabelecer a “natureza” humana e seus pendores) e regida pelos filósofos que seriam os únicos capazes de instruir o povo; também as religiões propuseram ou esperaram um milênio idílico de paz perpétua, de concerto entre os povos e um reino espiritual permanente. Com a redescoberta dos clássicos gregos e latinos na Renascença, após a Idade Média e seu hiato na criação de utopias, outras obras literárias utópicas foram criadas, dentre elas as de More, Campanella, Bacon, com suas críticas sociais e o intento profundo por uma sociedade mais justa.

Para Berlin, todas as obras literárias que propunham uma sociedade perfeita faziam parte de uma longa tradição filosófica de busca por um reino perene de justiça e paz, um retorno ao paraíso perdido de Adão; muitos creram que a recuperação deste paraíso estava oculta em alguma obra religiosa, outros entendiam que somente os homens simples poderiam entender e indicar-lhes os rumos (como Rousseau e Tolstoi pensavam, segundo Berlin). Contudo, Berlin afirma que as sociedades ilustradas pelas utopias possuem características que nos são desconhecidas em nossa vida diária cotidiana: pessoas que vivem despreocupadas quanto aos seus interesses particulares, cujo desprendimento visa o bem coletivo, ou mesmo interesses exatamente iguais verificados em todas as pessoas, sem sombra de variação, sem espaço para a novidade; a ousadia ou mudança de ânimos não são a realidade, e nunca foram assim: a ideia não é só improvável, mas se mostrará incoerente, dada a pluralidade de valores defendidos e perseguidos por cada pessoa. É por isso que Berlin mostra-se radicalmente contra usurpar a vontade natural dos homens, cheia de contradições e decisões inesperadas, por um projeto de paz, por mais perfeito que pareça ser; a partir das tentativas de se encontrar

³³ Apesar dos elogios à Genebra, em seu Discurso sobre a origem da desigualdade (1754), nem todos os seus contemporâneos abraçavam os ideais de sua leitura política. “Temo”, afirmou Jean Du Pan, “que se acredite que vós nos adulais em demasia; vós nos representais tal como deveríamos ser e não como de fato somos”. Outro contemporâneo de Rousseau, J.L.S. Formey disse que “Jean-Jacques dirigira o olhar para Genebra mas vira, na realidade, uma utopia”. IN: VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru: EDUSC, 2003, p.151.

o verdadeiro funcionamento das sociedades e tentar colocá-lo em prática, as utopias passaram a ser um perigoso caminho que a história estava prestes a tomar.

Numa sociedade em que os mesmos objetivos são universalmente aceitos, os problemas estão apenas nos meios, todos solucionáveis por métodos tecnológicos. Esta é uma sociedade na qual a vida interior do homem, a imaginação moral, espiritual e estética, deixa totalmente de ser relevante. É por isso que homens e mulheres devem ser destruídos e sociedades escravizadas? As utopias têm o seu valor – nada amplia de forma tão assombrosa os horizontes imaginativos das potencialidades humanas -, mas como guias da conduta elas podem se revelar literalmente fatais. Heráclito tinha razão: as coisas não se mantêm imutáveis.³⁴

Berlin viu aqui o dilema da “cama de Procusto”, ou seja, a tentativa, muitas vezes feita à força, de adequar indivíduos em nome de um “bem maior”, o que no caso se tratava das novíssimas teorias dos pensadores franceses e seu ideário de uma sociedade justa, mas que, colocadas em prática, mostravam-se descoladas da realidade, a uma submissão das pessoas a um programa em nome de uma pretensa verdade. Essa instauração forçada de uma utopia à vida real era vista por Berlin nos seguintes termos:

(...) manipular os homens, empurrá-los para finalidades que você, o reformador social, vê, mas eles talvez não vejam, é negar a essência humana dos próprios homens e tratá-los como objetos sem vontade própria e, assim, degradá-los.³⁵

Nesse sentido, é recorrente entre muitos historiadores o entendimento de que a Revolução Francesa, em seu período de Terror, foi fortemente influenciada pelo pensamento dos *philosophes*, principalmente Rousseau^{36 37}. Venturi afirma que “as sementes da utopia

³⁴ BERLIN, Isaiah. Os Limites da Utopia. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 24.

³⁵ BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 146.

³⁶ Himmelfarb descreve as homenagens feitas a Rousseau durante o período revolucionário, as honras de Estado no transporte de seu corpo para o Panteão, e a adoração ao seu *Contrato Social*. HIMMELFARB, Gertrude. Os caminhos para a modernidade. Os Iluminismos britânico, francês e americano. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 232.

³⁷ Lord Acton chama Rousseau de “o pai dos jacobinos”, e mesmo Modesto Florenzano, simpático ao período jacobino, reconhece que o “jacobinismo, seu ideal político, inspirado em Rousseau, era o da República Una e Indivisível (...)”. ACTON, John Emerich Edward Dalberg. Ensaio: uma antologia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2014, p. 470; FLORENZANO, Modesto. As revoluções burguesas. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 62.

eram numerosas nos anos em que estavam nascendo os dois primeiros volumes do grande dicionário e em que Jean-Jacques estava meditando sobre os dois discursos”³⁸ e sentencia que “em cada grupo de *philosophes* é difícil não encontrar pelo menos um que não tenha uma secreta simpatia por um mundo em que não tenha nunca existido ou em que tenha sido abolida a fatal distinção do teu e do meu.”³⁹ Alexandre Deleyre, um dos mais jovens dentre eles afirmaria, na eclosão da Revolução, que

a liberdade vem bater às portas dos túmulos... Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot aparecem... Eis aí os dias da regeneração por vós previstos e preparados, luzes da França e do mundo... Vejais esses milhares de homens, armados todos juntos, como num único dia, para defender essa liberdade que eles para vós conquistaram sem mesmo conhecer-vos... Benditos sejais por esse milagre único na história do mundo.⁴⁰

O próprio Robespierre, um dos líderes que coloca em prática a utopia de um programa político sobre a vida das pessoas, reconhece a influência de Jean-Jacques Rousseau ao dizer que “se ele tivesse testemunhado esta revolução da qual foi o precursor e que o carregou ao Panteão, quem poderia duvidar que sua alma generosa teria abraçado com arrebatamento a causa da justiça e da igualdade?”⁴¹ Naturalmente, não se pretende atribuir os horrores da Revolução a Rousseau ou a qualquer outro *philosophe*, mas sua influência sobre os rumos ideológicos das tensões que precedem e prosseguem aos acontecimentos de 1789 seria decisiva. Em primeiro lugar, desde o racionalismo nascente do século XVII até o limiar da Revolução, o uso da razão “substituíu a experiência concreta, cotidiana, a política prática e as existências individuais por uma humanidade universal, absoluta e mítica.”⁴² A substituição na Assembleia Geral de políticos experientes por uma burguesia cada vez mais adepta dos princípios dos *homme de lettres* e sua “política literária”, completamente idealizada, será a oportunidade de as teorias dos *philosophes* serem colocadas em prática: a esse momento, Alexis de Tocqueville dedica em sua obra *O antigo regime e a Revolução* (1856) o capítulo “Como, em meados do século XVIII, os literatos tornaram-se os principais homens políticos

³⁸ VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru: EDUSC, 2003, p.183.

³⁹ *Ibidem*, *idem*.

⁴⁰ Deleyre foi ativo participante da *Encyclopédie*, e fez parte do grupo de *philosophes*; posteriormente, engajou-se junto aos jacobinos e teve voto favorável à execução de Luís XVI. VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru: EDUSC, 2003, p.160-161.

⁴¹ HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade. Os Iluminismos britânico, francês e americano*. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 236.

⁴² CHARTIER, Roger. *Origens culturais da Revolução Francesa*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 35.

do país, e dos efeitos que disso resultaram”. Aqui, Tocqueville afirma que embora a França fosse o país mais erudito da época, seus literatos nunca haviam ocupado cargos de gestão no governo; mesmo assim, eram homens influentes a respeito do que se pensava em matéria de política e, à época, “todos pensam que convém substituir por regras simples e elementares, buscadas na razão e na lei natural, os costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade de seu tempo.”⁴³ Esses princípios e ideias, continua Tocqueville, seriam propagados e “em vez de deter-se (...) na cabeça de alguns filósofos, descera até a multidão e ali assumira a consistência e o calor de uma paixão política, de forma tal que teorias gerais e abstratas sobre a natureza das sociedades passarem a ser assunto das conversas cotidianas.”⁴⁴

Os ideais utópicos de uma sociedade que, abstratamente, parecia perfeita, eram comuns aos franceses antes da erupção da Revolução, enquanto seus criadores se tornavam cada vez mais influentes nas decisões e administração públicas. As decisões equivocadas do governo revolucionário foram acusadas por Edmund Burke em suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790) nos seguintes termos:

Os senhores formulam proposições metafísicas que inferem consequências universais, e então tentam limitar a lógica do despotismo. Os líderes do atual sistema falam-lhes de seus direitos, como homens, de tomar fortalezas, matar guardas e capturar reis, sem a menor aparência de autoridade mesmo da assembleia, enquanto (...) esses líderes têm a presunção de ordem que saiam as tropas, que agiram nesses distúrbios mesmos, para coagir os que julgarão os princípios, e seguirão os exemplos, que foram garantidos por sua própria aprovação!⁴⁵

Sobre os comentários de Burke, Coutinho afirma que

A Revolução lançava-se na busca de uma perfeição terrena por meios exclusivamente humanos; tratava-se, conforme ele a designou, de uma ‘revolução filosófica’, em que os revolucionários, alicerçados em doutrinas políticas abstratas sobre os ‘direitos do homem’, encaravam a comunidade como se esta fosse uma *carte blanche* para as suas visões de perfeição. (...) quando está em causa a perfeição da humanidade, faz parte do processo

⁴³ TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a Revolução*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 154.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 154, 155.

⁴⁵ BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 441.

revolucionário não questionar a desmesura dos mesmos e a ferocidade com que eles são aplicados.⁴⁶

Para Berlin, o conhecimento da administração pública e das relações políticas é de tal modo arraigado à experiência e trato com circunstâncias reais que, muitas vezes, não pode ser descrito, tampouco encerrado em um compêndio sobre prática política que será definitivo para explicar e orientar todos os próximos atos políticos, negociações, decisões, etc.; em geral, a prática política, a astúcia das negociações e a experiência que orienta a tomada de decisão não podem nem mesmo ser explicadas. Por isso, Berlin acusa os racionalistas do século XVIII de se desligarem da vida real, pois ao criarem teorias cada vez mais abstratas, tanto mais se distanciaram das pessoas, de seu modo de vida, suas verdadeiras necessidades, a imprevisibilidade de suas decisões. Dessa maneira, Berlin afirma que quando os projetos utópicos colocados em prática ruem, “quanto menos a aplicação dessas fórmulas produz os resultados esperados, mais exasperados ficam os teóricos.”⁴⁷

Conforme escreveu Berlin, ao defender o “sentido de realidade” que deve presidir à atuação política – essa capacidade para entender a realidade tal como ela é e não como deveria ser à luz dos nossos projetos, desejos ou sentimentos particulares - , o estadista “realista” não surge perante a comunidade “possuído pelo seu brilhante e coerente sonho” e interessado em submeter todos a esse sonho, que para muitos poderá transfigurar-se em pesadelo. De um estadista espera-se, antes, que ele seja capaz de captar as “permanentes mutáveis cores dos acontecimentos e os sentimentos e as atividades humanas”: é essa capacidade para valorizar a singularidade que determinará a natureza singular da sua ação.⁴⁸

Mesmo durante e após a Revolução Francesa, uma série de pensadores propôs teorias para uma sociedade mais justa e perfeita. Berlin afirma com alguma ironia que “não houve período comparável ao final do século XVIII e começo do século XIX, no que respeita a quantidade de Messias megalomaniacos.”⁴⁹ Com a execução de Babeuf, a força ideológica que influenciou na eclosão da Revolução via seu fim; contudo, novas teorias utópicas foram

⁴⁶ COUTINHO, João Pereira. As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 30.

⁴⁷ BERLIN, Isaiah. O Sentido de Realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p.54.

⁴⁸ COUTINHO, João Pereira. As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários. São Paulo: Três Estrelas, 2014, p. 45.

⁴⁹ BERLIN, Isaiah. Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 137.

surgindo. Saint-Simon e sua teoria de evolução das eras, do avanço tecnológico como locomotiva da história, do governo das elites pensantes, chegou mesmo a ter um culto baseado em suas doutrinas (assim como um de seus discípulos, Auguste Comte, cujo positivismo construiu templos e, assim como Saint-Simon, ensinava as virtudes da ciência e, à semelhança do pensamento do século XVIII, pensava poder encontrar uma explicação racional para os fenômenos naturais e sociais); Jean-Baptiste Fourier e Robert Owen sugeriram sociedades separadas, menores, pois, na esteira de Rousseau, criam que as instituições haviam deteriorado os homens que eram, em princípio, bons. Para Owen, que chegou a criar sociedades comunistas na Escócia, Irlanda, Inglaterra e nos Estados Unidos, bastava que se ensinasse aos homens a correta educação “para que fosse possível torná-los – com ‘precisão matemática’, asseverava Owen – universalmente bons e felizes.”⁵⁰ Com a falência de todas as suas comunidades, associou-se a sindicatos e organizações de trabalhadores. Outros como Infantin e Comte também foram influentes no pensamento do começo do século XIX, propondo reformas sociais de viés comunista. Para Venturi, o pensamento utópico do século das luzes foi fundamental no desenvolvimento dos conceitos de ideal político no século seguinte:

A utopia tradicional alarga-se então e se transforma sob o impulso dessa vontade iluminista de realizar o paraíso na terra, de criar uma sociedade humana completa, igualitária e livre (...) uma regra comunitária que valesse para todos, de resolver finalmente, nas coisas e não somente no pensamento “o enigma metafísico e moral” (...). A história da passagem da utopia ao ideal, do sonho individual ao movimento político comunista é certamente cheia de interesse. Toda a idade das Luzes não é compreensível sem esse elemento, que parece às vezes marginal, mas que na realidade é um dos resultados mais irreversível, imutável e duradouro que o século XVIII transmitiu ao XIX (...). Depois da metade do Setecentos, a ideia de que a abolição da propriedade pudesse mudar as próprias bases da convivência humana, abolir toda moral tradicional, toda política do passado não mais desaparecerá dos espíritos dos contemporâneos.⁵¹

⁵⁰ WILSON, Edmund. Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 112.

⁵¹ VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo. Bauru: EDUSC, 2003, p.185.

Esses teóricos do século XIX teriam influência decisiva sobre o pensamento social e político de Karl Marx (chamados por ele e por Engels de “socialistas utópicos”⁵²). Entretanto, sua visão filosófica da história se formaria na leitura de Hegel e sua teoria a respeito do “Espírito” que rege os rumos que a humanidade toma, ou seja, a crença de que haveria um processo histórico que não poderia ser parado, a chamada inevitabilidade histórica.

3.1. Inevitabilidade histórica

As sementes do socialismo utópico descrito acima exercerão uma forte influência sobre o socialismo científico de Karl Marx e Friedrich Engels, e que será indubitavelmente a teoria social mais importante do século XIX. Mas, além dos escritos de Saint-Simon e de outros utópicos, Marx será um grande leitor de Hegel, e também este será decisivo no desenvolvimento do marxismo. Se, como vimos, os racionalistas do século XVIII entendiam ser possível encontrar, descobrir ou provar a existência de uma ciência que fosse definitiva para levar os homens ao caminho correto, Hegel propõe que a história se encarregaria naturalmente deste movimento: os rumos que a humanidade segue são inevitáveis, pois são invisivelmente conduzidos pelo “Espírito” (*Geist*), por uma força racional que transforma a história em nome de um clímax final. A razão dos *philosophes*, a capacidade mais poderosa nas mentes dos homens, se transformou, em Hegel, na *Razão*, em um ente praticamente espiritual, universal e Absoluto, embora ambas as concepções continuem sendo, para seus criadores, as responsáveis por levar os homens a um desfecho histórico, metafísico ou não.

A preocupação de Berlin a respeito de teorias de inevitabilidade histórica era a de eximir os indivíduos de culpa. Se, além de movidos por uma força impessoal invisível, os indivíduos não poderiam escolher por tomarem outro tipo de decisão, diferente do que o fizeram e fazem em sua vida, quaisquer crimes ou atrocidades (principalmente de proporções tais que acabam se tornando registros históricos) não poderiam ser computados como culpa ou de responsabilidade de quem os cometeu, uma vez que obedeciam a uma “marcha histórica” inevitável: em história, a explicação seria uma justificação, pois identificado o raciocínio ou

⁵² Marx e Engels afirmam no Manifesto que os chamados “socialistas utópicos” ainda não contavam com uma noção de luta de classes, não eram atentos “às demandas do proletariado”, esperando resolver a situação de todos, e não somente dos trabalhadores, e, portanto estavam mais preocupados em colocar suas sociedades utópicas em prática do que engajados em uma ação revolucionária. Entretanto, sua crítica aos fundamentos da sociedade deveria ser altamente considerada, tais como “a abolição da oposição entre cidade e campo, a abolição da família, do lucro privado, do trabalho assalariado, a proclamação da harmonia social, a transformação do Estado em mero gestor da produção” serviam para a educação dos trabalhadores. IN: MARX, Karl. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2012, p.80.

movimento que conduz os fatos, bastaria ao historiador explicar, dentro desta visão, por que as coisas aconteceram como aconteceram. Por isso, os conceitos como “nações” ou “civilizações”, por mais abstratos que sejam ainda são, para estes teóricos, mais efetivos e verdadeiros do que os indivíduos reais.

Mas procurar atribuir uma explicação ou um valor moral ou político às ações dos indivíduos, examinando-os um a um, mesmo no âmbito limitado em que esse exame seria possível, é considerado (...) não somente impraticável num sentido mais fundamental – porque as causas “verdadeiras” (ou “mais profundas”) do comportamento humano não residem nas circunstâncias específicas de uma vida individual (...).⁵³

Ou ainda:

(...) quer se condenem os erros de indivíduos tolos ou da turba cega, ou se aplauda sua inevitável aniquilação, essa atitude se baseia na crença de que a maquinaria da própria história – as forças impessoais da classe, raça, cultura, História, Razão, a Força de Vida, o Progresso, o Espírito da Era – faz com que tudo ocorra como ocorre.⁵⁴

A Filosofia da história (1837) de Hegel talvez seja a obra que mais tenha influenciado a ideia de uma marcha histórica invisível; para ele, a liberdade, na história, busca sua autoconsciência, sendo a história a narrativa desta busca. Hegel associa o Espírito que rege o mundo com a Providência divina, tal qual, nas Escrituras, compreendeu haver uma teodiceia regida por Deus, sendo a história, de fato, uma teodiceia, significando que a liberdade humana é a vontade última da divindade. Peter Singer admite que “uma das crenças centrais de Hegel (...) é a de que a história tem um determinado sentido e um significado,”⁵⁵ e que esse sentido é regido pelo Espírito. A maneira como Hegel vê a história é uma verdadeira revolução no modo de pensá-la, uma vez que para ele não é possível desvinculá-la de seus pressupostos filosóficos, e aplica este mesmo método à metafísica, explicada empiricamente na história.

⁵³ BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 164.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 167.

⁵⁵ SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 22.

A dimensão metafísica da filosofia hegeliana da história repousa, em última instância, em sua teleologia, em sua afirmação de que a história do mundo é governada por um único propósito dominante. Em vez de contentar-se com uma descrição fragmentada dos eventos históricos, Hegel pensa que a filosofia da história deve responder a seguinte questão: “qual é o propósito último da história?”⁵⁶

A resposta de Hegel para esta pergunta é a autoconsciência da liberdade, por parte de todos os homens, uma vez que o propósito último destes é a própria liberdade, de forma não somente subjetiva, mas também objetiva, ou seja, em uma sociedade governada pela razão, agindo os homens de forma que sua aceitação e obediência às leis fossem volitivas e racionais ao mesmo tempo: “não haveria restrições à liberdade, pois existiria uma harmonia perfeita entre as livres escolhas dos indivíduos e as necessidades da sociedade como um todo. A ideia de liberdade teria se tornado uma realidade e a história universal atingido sua meta.”⁵⁷ Para tanto, o que ocorre é que, em cada geração que passa, a consciência de si do Espírito aumenta, bem como sua relação com o mundo é percebida através da história:

A história da filosofia é a história do crescimento desta autoconsciência em que o Espírito se torna consciente da sua própria atividade; e a história da humanidade, nesta visão, não é ela própria nada mais do que a história do progresso do Espírito nesse processo da sua crescente autoconsciência. Toda a história é assim a história do pensamento, isto é, a história da filosofia, que é a mesma coisa que a filosofia da história, visto que não passa de um nome da consciência desta consciência.⁵⁸

Berlin afirma que para Hegel a história não deve ser entendida somente como uma relação de fatos, e sim como uma narrativa que necessariamente deveria ter acontecido tal como aconteceu⁵⁹, e isso é enfatizado por ele por que as opiniões, desejos e intenções individuais não tomam parte nesta saga, senão a transformação da realidade por meio da influência direta do Espírito nas sociedades; Berlin destaca que os indivíduos como tais são insignificantes diante da correnteza histórica que é colocada em prática através dos povos ou, principalmente, do Estado. Dessa forma, alerta Berlin, sempre veremos a história “com os

⁵⁶ BEISER, Frederick (Org.). *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 340.

⁵⁷ SINGER, Peter. *Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 37.

⁵⁸ BERLIN, Isaiah. *Karl Marx*. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 76.

⁵⁹ BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 116.

olhos dos vencedores,”⁶⁰ e toda brutalidade, toda injustiça e crimes perpetrados não foram mais do que um capítulo inevitável, necessário (e, portanto desculpável) na marcha humana pela liberdade, ocorridos no “altar sacrificial” da história. Essa visão se aplica a todos que, tal como Hegel, Marx e outros, acreditavam em forças ou processos que conduzem a humanidade.

Na verdade, a oposição de Berlin ao que ele considerava ser a filosofia de Hegel continuou decisiva durante toda sua carreira intelectual. Berlin se opunha ao que via como as dimensões de teleologia e teodiceia do sistema de Hegel, o que, ele acusava, justificava o que quer que viesse a acontecer como sendo racional e necessário. Hegel, no seu entender, estava no lado dos vencedores e descartava as vítimas; seu pensamento fornecia uma justificação para a coação e a glorificação da força. Para Berlin, o tipo de historicismo de Hegel parecia partilhar uma das maiores deficiências do progressismo do Iluminismo: uma fé exultante na marcha do progresso que ignorava os seus custos, e uma negação da realidade do sofrimento e da perda que encorajava sua insensível imposição.⁶¹

Embora Marx critique a filosofia da história hegeliana nos seguintes termos, “o historicismo de Hegel resulta em um retrato às avessas da realidade, pois está infectado com a metafísica do Espírito Absoluto,”⁶² sua proposta de sociedade em constante processo lembrará muito o pensamento de Hegel, mesmo sendo uma dinâmica social que, ao invés de ser regida pelo Espírito, é transformada através da ação de seus personagens, ou na rebelião de uma classe dominada contra uma outra, dominante, explicitada no famoso início de seu *Manifesto do Partido Comunista* (1848): “Até hoje, a história de toda a sociedade é a história das lutas de classe.”⁶³ De fato, Marx acredita em uma dinâmica – seu materialismo dialético – que transforma a sociedade, mas ela não deve ser aguardada como o movimento de um Espírito Absoluto como Hegel acreditava, e sim deve ser realizada através da revolução. Marx continua próximo à ideia de inevitabilidade histórica ao acreditar que, como na história se vê transformações por meio de lutas de classe, então essa seria a sua teoria para a aceleração do

⁶⁰ Ibidem, p. 116.

⁶¹ BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 51.

⁶² BERLIN, Isaiah. *Karl Marx*. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 327.

⁶³ MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2012, p. 44.

processo histórico, que era, *historicamente*, inevitável, movido pelas forças e circunstâncias econômicas e sociais; ambos os pensadores continuaram a defender, a partir da perspectiva berliniana, sistemas utópicos ao acreditarem que, de uma forma ou de outra, a história conheceria um desfecho final.

À semelhança do homem hegeliano, o indivíduo em Marx também busca a liberdade, mas não por contemplação ou pelo fim da autoconsciência do Espírito, e sim por meio do trabalho e da supressão das forças que lhe oprimem, tornando-se senhor não só de si mesmo como também das forças que regem os meios produtivos: é por meio do trabalho que o homem evolui e transforma o seu mundo; porém, enquanto não for senhor de si, continuará a obedecer a interesses que não o levam à plena satisfação de si mesmo. Os males causados pelo capitalismo cessarão, e a economia, submissa a este,

Será superada com a derrubada do atual estado social, pela revolução comunista (...) e pela abolição da propriedade privada, que lhe é inerente; então a libertação de cada indivíduo em particular se realizará exatamente na medida em que a história se transformar completamente em história mundial.⁶⁴

As transformações históricas, por meio das lutas de classe, precisam de um tempo de maturação para mostrarem-se prontas a galgar o próximo passo, o que se observa, diz Marx, através das “contradições da vida material, dos conflitos entre as forças sociais de produção e as relações de produção.”⁶⁵ A sociedade burguesa de seu próprio tempo era o estágio final para a derradeira revolução proletária, uma vez que era a proprietária das fábricas, submetia os trabalhadores à sua vontade e acentuava as diferenças e os conflitos entre as classes, agora fomentados e apoiados pelo Partido Comunista. As expectativas que Marx possuía a respeito do crescente movimento operário e trabalhista podem ser vistas em uma citação sua, de uma crítica russa a sua obra e pensamento, no prefácio à segunda edição de *Das Capital* (1867): “Marx treats the social movement as a process of natural history, governed by laws not only independent of human will, consciousness and intelligence, but rather, on the contrary, determining that will, consciousness and intelligence.”⁶⁶ Segundo sua visão histórica, as sociedades mais avançadas em termos industriais deveriam ser justamente as primeiras a

⁶⁴ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 34.

⁶⁵ BERLIN, Isaiah. *Karl Marx*. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 131.

⁶⁶ MARX, Karl. *Capital: a critique of political economy*. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1909, p. 23.

Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/0445-01_Bk.pdf. Acesso em: 02 jan. 2017.

sucumbir ao governo dos trabalhadores, e era chegada a hora de se fazer jus às leis históricas que regem os movimentos sociais. Sua vitória seria irreversível, e os frutos da revolução beneficiariam toda a humanidade. Na leitura de Isaiah Berlin, Hegel e Marx deram continuidade às utopias sociais do século XVIII, oferecendo teorias da história que não podem ser verificadas, mas tão somente um sistema filosófico, ou econômico-social, que pressupõe contemplar a totalidade dos rumos humanos, as verdades acerca de suas vontades, seus deveres e suas escolhas.

3.2. Determinismo

Por outro lado, se todas as atitudes humanas individuais são, de fato, determinadas, quer por uma teleologia histórica, quer por influência natural, a moralidade individual, afirma Berlin, bem como toda a forma de linguagem, deveriam ser modificadas, uma vez que elogiar ou condenar alguém cuja ação foi tomada de forma involuntária seria algo estúpido; também a moral deveria ser colocada debaixo de novos conceitos e categorias, pois a partir de uma visão determinista, julgar alguém culpado por ter cometido um delito que, na verdade, era de alguma forma determinado naturalmente, ou era parte integrante de um obscuro plano, não discernível momentaneamente aos homens, mas que faz sentido ao se contemplar o todo do qual é uma importante peça.

Segundo tal visão, dizer que coisas ou pessoas existem é dizer que perseguem objetivos; dizer que existem ou são reais, mas que literalmente não possuem um propósito, seja imposto de fora, seja “inerente” ou “inato”, é dizer algo que não é falso, mas literalmente contraditório em si mesmo e, portanto, sem significado. A teleologia não é uma teoria, nem uma hipótese, mas uma categoria ou estrutura em função da qual tudo é – ou deve ser – concebido e descrito.⁶⁷

Essa teoria é o que Berlin chama de determinismo, e do qual foi crítico ferrenho, pois entra em choque com suas ideias a respeito de liberdade e iniciativa individual; segundo essa crença, todos os elementos da natureza obedecem a leis que identificam seu comportamento, e isso incluiria os homens. Naturalmente, Berlin reconhece as influências da natureza sobre o

⁶⁷ BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 169.

homem, como aquelas de natureza psicológica ou biológica, mas o que estaria em jogo com a teoria do determinismo levada às últimas consequências seria a própria noção de liberdade humana: se cada indivíduo age dentro de um campo determinado, tal como todos os outros seres e substâncias naturais, segue-se que a liberdade e a possibilidade de escolha são meras aparências.

O determinismo na visão de Berlin está intrinsecamente conectado à ideia de inevitabilidade histórica, sendo praticamente uma consequência lógica desta, e ambas as visões são formas de ataque direto ao livre-arbítrio. Para ele, tanto as aspirações a uma sociedade perfeita à maneira dos *philosophes* quanto uma visão restrita de desenvolvimento histórico seriam sérias ameaças à liberdade, principalmente quando colocadas em prática.

Pensar que existe o padrão, o ritmo básico da história – algo que tanto cria como justifica tudo o que existe – , isso é levar o jogo demasiado a sério, ver nele uma chave para a realidade. É certamente comprometer-se com a visão de que a noção da responsabilidade individual é, “no final”, uma ilusão. Nenhum esforço, por mais engenhoso, para reinterpretar essa expressão muito atormentada vai restaurar, dentro de um sistema teleológico, seu significado normal para a noção de livre-arbítrio.⁶⁸

Entender a história como uma ciência, de onde se deduz os fatos através de uma teleologia, acaba por desculpar tudo o que ocorreu no decorrer dos séculos. Um futuro holocausto, as guerras com seus massacres e perdas, e todo tipo de escravidão - *ducunt volentem... nolentem trahunt*.⁶⁹ -, todos foram meras etapas no processo histórico contínuo, ou resultado esperado da influência de forças naturais e, sob o ponto de vista científico, eram inclusive esperados. A crítica de Berlin não se limita somente aos grandes sistemas históricos como os de Hegel e Marx, mas a todo tipo de leitura que justifica o comportamento como resultado da influência direta da raça, ou do ambiente, da herança genética, ou mesmo da educação recebida. Dessa maneira, um grupo que, por exemplo, sempre considerou o papel da mulher em sua sociedade como de menor valor, destituída de direitos, deve ser entendido como historicamente determinado por sua cultura, educação e costumes transmitidos por gerações: qualquer tipo de agressão será lido dentro desta chave interpretativa, o que, para Berlin, deveria soar absurdo. É importante salientar que Berlin não negou a possível

⁶⁸ Ibidem, p. 170.

⁶⁹ “Conduzem os que querem, e os que não, arrastam”, Sêneca.

existência de uma lei tal como o determinismo, e sim alertou quanto às consequências de seu uso na vida cotidiana, na mudança dos costumes mais corriqueiros a respeito das livres escolhas humanas: afinal, todas as decisões que tomamos são, de fato, nossas? A forma de julgar o certo e o errado, justo e injusto, e a conseqüente condenação ou absolvição – é a respeito desses dilemas que Berlin chama a atenção. O determinismo é encontrado nas ciências naturais, uma vez que o comportamento da natureza pode ser previsto diante de sua constância, mas, nesse sentido, aplicá-lo aos homens seria cometer o mesmo erro que os iluministas haviam procurado fazer com as leis de Newton.

Marx, como Hegel, entendia que não eram escolhas individuais que conduziam os homens e a sua história, e sim estes eram conduzidos por seus “verdadeiros interesses” (ou no caso de Hegel, os interesses do Espírito guiando os homens), quer isso fosse claro a eles, quer não. Berlin afirma a respeito de todos os sistemas que creem na inevitabilidade histórica que “uma característica comum de todas essas perspectivas é a implicação de que a liberdade de escolha do indivíduo é em última análise uma ilusão.”⁷⁰ E aqueles que sofrerem ou perecerem durante o processo, o farão por estarem no lado errado e contrário à revolução esperada, e portanto são perdas que, de certa forma, eram previstas; dessa forma, é mister que se compreenda as forças que movimentam a história, e que se posicione no lado certo.

No sistema marxista, o capitalismo e as formas de trocas que regem o sistema econômico são entendidos como criações não naturais (embora sejam necessários para o processo histórico iminente), e tampouco coadunam com os reais desejos humanos; porém são aceitos como tais, e acabaram por alienar os homens de seus verdadeiros interesses. As relações entre proletários e burgueses são consideradas por ambos como ordem imutável, embora não sejam, e todos acabam por viver uma vida incompleta; a maioria, além de viver uma mentira, sofre com os revezes da injusta relação trabalhista. Dessa forma, burguesia e proletariado estão em completo estado de alienação, ou seja, inconscientes e distantes dos fins que todos os homens deveriam buscar, longe da essência humana. O homem alienado em Marx é semelhante ao homem de Rousseau que ainda não conhece seu verdadeiro “eu”: ser consciente de sua verdadeira vontade e viver de modo a obedecê-la é o que torna o homem livre, e é essa liberdade, sujeita a um eu enevado, por ser descoberto, que Isaiah Berlin chamará de liberdade positiva.

⁷⁰ Ibidem, p. 173.

3.3. Liberdade positiva

Isaiah Berlin reconhecia que a palavra *liberdade* detém inúmeras interpretações, mas acreditava que, em decorrência dos acontecimentos dos últimos três séculos, todas elas poderiam ser tratadas por meio de duas abordagens, a saber, a liberdade positiva e a liberdade negativa; em paralelo, propunha que as questões realmente prementes da filosofia política eram “até que ponto devo ser governado, e por quem?”, ou “qual o limite de interferência na vida privada, quer seja pelo Estado, quer seja por outras pessoas?” Até aqui verificamos como alguns dos grandes pensadores dos últimos séculos compreenderam, ou pressupuseram, como as sociedades deveriam ser estabelecidas, quais regras políticas deveriam observar ou qual padrão histórico deveriam seguir para que alcançassem seu estágio final, e chegassem finalmente a uma era de harmonia. A obediência a estas verdades traria liberdade a todos os homens, e mostraria, de fato, qual era a sua verdadeira vontade caso se despissem de todo interesse enviesado pelas sociedades corruptas, ou por atitudes mesquinhas, interesses egoístas; em suma, uma vez libertos de toda ignorância e ilusão, os homens seriam definitiva e verdadeiramente livres. Segundo Berlin, quando uma pessoa deseja ser senhora de si, não submeter-se à influência ou domínio de alguém, mas tão somente a si mesmo, ela reconhece que existem ainda alguns obstáculos a serem ultrapassados: as paixões ou as reações naturais de um homem diante de uma determinada situação, por exemplo, que ainda podem escravizá-lo por meio dos desejos, ou ímpetos. Para vencê-los, é necessário que se refreie essas paixões, e que se aja de maneira racional, alicerçado não no ego passional, e sim no verdadeiro eu de uma pessoa, que deseja aquilo que é mais nobre, superior e racional. Para Berlin, a liberdade positiva pode ser resumida como a *liberdade para*, ou seja, sou livre afim de um resultado específico, uma conclusão esperada, e, portanto, responde a pergunta “por quem devo ser governado?”, para qual a resposta, em princípio, seria “por si mesmo” – e por isso é chamada “positiva”, pois a decisão é toda pertencente ao agente.

Essa crença de que há uma vontade ilibada dentro de cada ser humano, um “eu” interior que é perfeitamente bom e perfeitamente moral e que a inclinação a ele faz com que o homem encontre-se consigo mesmo é o primeiro elemento do que Berlin chamaria de liberdade positiva. Segundo Berlin, está implícito no conceito de liberdade positiva o reconhecimento deste “ego dominante”, ou da “natureza superior”, que recusa quaisquer desejos ou vontades em nome de um bem maior, que permeia não só o indivíduo, e que geralmente está conectada com algo mais amplo, tal como “uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado”: esse eu superior é o mesmo em todos, e deve direcionar todos os homens para

um bem último, um coletivismo tal que proporcione e proteja os interesses homogêneos de todos, e não as vontades e vícios de alguns poucos indivíduos.

Segundo Berlin, na visão positiva, seja socrática ou estoica, spinozista ou kantiana, hegeliana ou fichtiana, a liberdade não consiste em escolha, mas em obediência à vontade racional. Enquanto a escolha pressupõe rivalidade genuína entre bens conflitantes, a vontade racional aponta para um – e somente um – curso de ação, uma forma de vida, para o indivíduo. Além do mais, em Platão, como em Sócrates e Aristóteles, a vontade racional de cada pessoa é a mesma das demais pessoas. Por isso, assim como existe para cada agente uma forma de vida que é unicamente racional para ele, todo agente convergirá nessa forma de vida, pois é a mesma para todos.⁷¹

Essa ideia nos leva desde Platão e sua instrução de ordem racional em busca das verdades, passando pelas doutrinas religiosas que levariam os homens ao caminho verdadeiro, até o racionalismo dos modernos e dos iluministas, que acreditavam que, se os estudos humanos poderiam identificar leis no comportamento dos homens semelhantes às das ciências naturais, cujas doutrinas, teorias e dogmas seriam competentes para explicar todas as nuances das reações humanas, e se essas doutrinas, uma vez conhecidas, indicariam o caminho que a história imprescindivelmente segue, deduziram então que esses fundamentos deveriam ser seguidos. Mais: um indivíduo só se sentirá livre quando, racional e voluntariamente, aderir a este racionalismo histórico, compreendendo assim seu papel na sociedade – e encontrando o seu verdadeiro “eu”. Naturalmente, um monge, por exemplo, que perseguisse o ideal cristão de vida, entendendo que a fé cristã é o guia que a história segue, a verdade final a respeito da vida dos homens, recusando todas as outras possibilidades e eventuais liberdades que se pudesse viver, e, portanto obedecesse aos Evangelhos piamente, seria um exemplo de liberdade positiva, embora esboçasse um tipo de vida aceitável e até necessário para a sociedade; o que não se poderia dizer a respeito de um tipo semelhante de religioso, diz Berlin, é que ele tenha ampliado sua liberdade política tal como a entendemos. Tampouco haveria ampliação da liberdade em casos de recusa às coisas do mundo, tal como um reconhecimento de que aquilo que não pode ser obtido, também não deveria ser desejado, ou que a extinção de desejos levaria à mais plena liberdade, ou que a ausência de amor limitaria alguém de ser coagido, ou ameaçado (uma espécie de estoicismo). Berlin não era contrário à

⁷¹ GRAY, John. Isaiah Berlin. Rio de Janeiro: Difel, 2000, p. 33.

ideia de que a liberdade positiva fosse compreendida como uma forma de liberdade: a autonomia sempre foi apreciada na história como um valor, reconhecidamente bom. O temor de Berlin quanto à liberdade positiva, no entanto, ocorre em dois momentos distintos: primeiro, quando esta busca por um ideal, conduz os homens para somente uma opção, uma vontade, uma resposta; e em segundo lugar, quando uma doutrina política se considera final e libertadora, sendo imposta aos cidadãos por meio da força. É aqui que a história das ideias de Berlin, que inicia com as propostas dos *philosophes*, termina com o cerceamento de liberdades que seria visto no século XX, tendo Rousseau como seu principal arauto.

A ideia rousseauiana de vontade geral é muito semelhante à liberdade positiva de Berlin. Os conceitos de uma vontade genuína e altruísta, em contraste com as tendências passionais do homem, ligadas à busca por uma sociedade perfeita em que todos pensam e desejam o mesmo, ou seja, o melhor para todos, se encontra em ambas as teorias. E aquilo que Berlin temia, o uso de uma teoria social perfeita que justificasse a submissão forçada de indivíduos em nome da pretensa liberdade já estava presente em Rousseau: uma vez que sua sociedade tem o indivíduo esmagado em nome do coletivo, e o Estado é uma representação de suas verdadeiras vontades, torna-se razoável “declarar que, quando um homem não se adequar à vontade geral, será possível ‘obrigá-lo a ser livre’. Forçando-o a aderir à vontade geral, nós o reconduzimos ao seu eu verdadeiro e à sua vontade real, logo, à sua verdadeira liberdade.”⁷²

De Robespierre e Babeuf a Marx e Sorel, Lênin, Mussolini e Hitler e seus sucessores, esse paradoxo grotesco e arrepiante, pelo qual se diz a um homem que ser privado da liberdade é receber uma liberdade mais elevada, mais nobre, tem desempenhado um papel central nas grandes revoluções de nosso tempo. Por sua forma moderna, o autor do *Contrato Social* pode certamente reivindicar todo o crédito. Essa monstruosa farsa política traz a marca de sua origem: um plano lógico rígido imposto violentamente a uma versão tresloucada da noção de liberdade moral; a proclamação de um reino de liberdade tão absoluto e universal que mantém todo o mundo em toda parte acorrentado; acrescentando-se que essa opressão severa é o que todos os homens livres desejariam se de fato soubessem como realizar a liberdade que eles tão verdadeiramente desejam.⁷³

⁷² KUNTZ, Rolf. Fundamentos da teoria política de Rousseau. São Paulo. Editora Barcarolla, 2012, p. 127.

⁷³ BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 204.

Para Berlin, desde a Grécia antiga até os últimos idealistas políticos, houve uma tentativa de associar a liberdade com a razão, o que acabaria por gerar somente uma resposta correta para a conduta humana, o que ele chamaria de *monismo*, a fé em um único sistema de verdades, que pode ser descoberto e aplicado: um pensador monista afirmaria que, se a razão nos dirige para a verdade acerca da sociedade, da vida e sobre nós mesmos, por que continuarmos a buscar em lugares já visitados e que falharam, ou testar novas opiniões? As respostas estariam em um mundo de ideias, ou na disposição ideal da sociedade, ou mesmo entre pessoas simples em sua vida campesina – as fontes são variadas, mas a ideia central permanece a mesma, desde os gregos; e em comum ainda contavam com a identificação de um inimigo a se combater: a ignorância, a sociedade e seus vícios, os judeus, ou o capitalismo. Contrariando essa busca milenar no pensamento ocidental, o radicalismo no pensamento de Berlin será visto na sua crença de que os homens desejam coisas completamente diferentes, e podem se satisfazer por meio de fins que seriam considerados irracionais diante da mentalidade filosófica tradicional – mesmo que seus desejos sejam, muitas vezes, incompatíveis.

Berlin chama a atenção para o fato de que no século XX, as ideologias políticas influenciaram a vida dos homens como em nenhum outro momento da história; neste mesmo século XX, as teorias sociais, ou os programas de sociedade ideal, foram colocados em prática pelo socialismo soviético, bem como pelo nazifascismo. A liberdade positiva aqui foi não uma iniciativa do indivíduo, mas uma imposição considerada como verdade, propagandeada por um lado, mas tornada obrigatória por outro. De certa forma, seguindo a história das ideias de Berlin, é como se a Siracusa de Platão fosse, enfim, colocada em prática, e suas teorias a respeito do Estado e do papel dos homens fossem impostas, finalmente, como verdade ideal trazida pelo legislador, único capaz de alcançá-las e interpretá-las de forma competente; o que se viu, entretanto, foi um violento estabelecimento de regras políticas e sociais, extrema alienação popular, instrumentalização do medo e, não raro, massacres.

Para voltarmos aos enciclopedistas e aos marxistas e a todos os outros movimentos cujo objetivo é a vida perfeita, dir-se-ia que a doutrina segundo a qual se justificam crueldades monstruosas de toda a espécie, porque de outro modo a condição ideal não poderá ser atingida – todos os argumentos que falam de partir os ovos invocando a omeleta que se trata de fazer, todas as brutalidades, os sacrifícios, as lavagens ao cérebro, todas as revoluções, tudo o que tornou este século talvez o mais pavoroso desde os primórdios da

humanidade, pelo menos no ocidente – , dir-se-ia, pois, que nada disso tem sentido, uma vez que o universo perfeito é não só inalcançável, mas também inconcebível, e que tudo o que se faça visando realizá-lo assenta numa enorme falácia intelectual.⁷⁴

Berlin chega a dizer, diante de todas as desgraças resultantes de ideais filosóficos e políticos, que a produção de um professor, ou de um intelectual, deveria sempre ser acompanhada por outros pensadores, que avaliassem as consequências práticas de tais obras⁷⁵; para Berlin, a linha ideológica leva necessariamente à prática brutal dos regimes totalitários. “Se lermos Marx”, diz Berlin, “a continuidade nele e entre ele e Plekhanov, Lênin e Stálin é perfeitamente evidente.”⁷⁶ O impacto após a Segunda Guerra foi a descrença a respeito de ideologias em geral, e grandes pensadores como Adorno, Horkheimer, Arendt, Popper, Milosz e outros trataram de pensar o que havia ocorrido, ou de onde teriam surgido tais aberrações ideológicas. Para Isaiah Berlin, entretanto, todos os riscos decorrem de uma visão estreita de vida, de história e de política, o que ele chamou de monismo.

4. Monismo

Na obra *Russian Thinkers*, Berlin retoma uma frase do pensador grego Arquíloco, “The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing”⁷⁷ para ilustrar o que pensava a respeito de Tolstói, mas também sua avaliação sobre inúmeros pensadores que, como o ouriço de Arquíloco, acreditavam genuinamente em um sistema único e complexo de ideias que fosse suficiente para explicar toda a diversidade do universo: são por isso também

⁷⁴ BERLIN, Isaiah. *O Poder das Ideias*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006, p. 45.

⁷⁵ A orientação vem como um alerta diante das consequências de alguns dos escritos e teorias sociais sobre decisões políticas, e de certa forma foi o papel que o próprio Berlin atribuiu a si mesmo: “Há mais de cem anos, o poeta alemão Heine advertiu os franceses a não subestimarem o poder das ideias: os conceitos filosóficos alimentados na tranquilidade do gabinete de um professor poderiam destruir uma civilização. Citou ele a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, como a espada com que fora decapitado o teísmo europeu, e descreveu as obras de Rousseau como a arma ensanguentada que, em mãos de Robespierre, destruíra o antigo regime; e profetizou que a crença romântica de Fichte e Schelling um dia – e com terríveis consequências – se voltaria, através de seus fanáticos adeptos alemães, contra a cultura liberal do Ocidente. Os fatos não têm ocultado inteiramente essa predição; mas, se os professores podem realmente dispor do controle desse poder fatal, não seria provável que apenas outros professores, ou, pelo menos, outros pensadores (e não Governos ou comissões legislativas) pudessem, sozinhos, desarmá-los?” BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 134.

⁷⁶ JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin: com toda liberdade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 159. Ainda na entrevista concedida a Jahanbegloo, entretanto, Berlin afirma que “não se deveria jamais culpar as pessoas por aquilo que suas opiniões possam um dia acarretar.” *Ibidem*, p. 99.

⁷⁷ BERLIN, Isaiah. *Russian Thinkers*. London: Penguin Books, 2013, p. 24.

chamados de monistas; já as raposas, por entenderem que os valores e fins são muitos, aceitam que essa diversidade de valores não pode ser confinada a um só modo de pensamento – e assim são considerados, por Berlin, como pluralistas. Platão, Marx, Pascal e Hegel seriam exemplos de porcos-espinhos, enquanto Shakespeare, Maquiavel, Montaigne, Vico, Herder, Herzen e Hamann (e o próprio Berlin) seriam raposas.

Os problemas vistos por Berlin nesse tipo de abordagem a respeito da história, ou mesmo da ética (como um conjunto único de valores que deve ser perseguido) é que, em primeiro lugar, limitam a visão do homem a respeito de si mesmo, uma vez que a realidade demonstra que diversos fins podem ser desejáveis, mesmo que não sejam necessariamente aprovados como éticos, ou mesmo como coerentes, por exemplo, a partir de um determinado conjunto de valores estabelecidos como “corretos”, e corresponderia a um dilema moral. Se, como exemplo, é dada exclusiva atenção à ética aristotélica, buscando aplicá-la em busca de sublimação, ou mesmo à ética kantiana, ou a uma doutrina religiosa ou programa político, todos os outros conjuntos de valores serão descartados como falsos, e qualquer diversidade cultural, moral e social será descartada como falsa ou, no mínimo, não desejável ou útil na busca de se viver uma vida correta; também a sucessão de modelos – sistemas – de verdade absoluta na história da filosofia, e a conseqüente incompatibilidade entre eles, apontavam para Berlin que a procura pela resposta final era estéril.

Por outro lado, o monismo também pode ser identificado, como vimos, nas crenças na inevitabilidade histórica, ou em uma forma correta de disposição social para a qual os homens devem se submeter em busca da verdade a respeito de si mesmos.

Na implicação desta visão para a prática política, Berlin encontra as características mais questionáveis e perigosas da liberdade positiva. Pois se a liberdade genuína é a oportunidade de perseguir o bem, se todos os bens verdadeiros são compatíveis uns com os outros e são realmente os mesmos para todas as pessoas, então uma comunidade de pessoas verdadeiramente livres seria despojada de conflito significativo de valores, ideais ou interesses, um harmonioso conjunto de idênticas vontades reais ou racionais (...). É um conceito perigosamente não liberal, pois sua implicação é que todo conflito moral, social ou político é sintoma de imoralidade ou irracionalidade ou, no mínimo, de erro.⁷⁸

⁷⁸ GRAY, John. Isaiah Berlin. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 34.

Embora sejam bastante diferentes, as propostas de Rousseau e Hegel se tocam ao apresentarem uma verdade que está acima do próprio homem, que é um fim em si mesmo, mais elevado do que qualquer outra coisa que se possa desejar, e que, portanto, todos devem se sujeitar a ela. Marx mantém em seus escritos a valorização do coletivo sobre o indivíduo, a dialética inexorável da história e as expectativas e consequências esperadas de sua aceleração e da apresentação das condições ideais para a revolução. Por todas elas, perpassam os conceitos de uma sociedade instrumentalizada pela razão (como quer que fosse compreendida), e a liberdade como obediência a valores absolutos que prescreveriam o comportamento ideal para todos os seres humanos, distinto e mais nobre do que qualquer caminho que um indivíduo pudesse querer tomar.

Grandes homens viveram vidas e advogaram valores que muitos poderiam considerar questionáveis, ou mesmo reprováveis, mas não deixaram de contribuir de alguma maneira para a riqueza de conquistas, avanços, pontos de vista, quando não estimularam outros a seguirem seus exemplos. Isaiah Berlin entende que qualquer forma de encerrar em um único sistema, ou crença, a expectativa por felicidade, quer seja aplicada à força ou meramente defendida como verdade corresponderia a privar os homens de buscarem viver como desejassem, em nome de uma utopia, uma vez que nenhuma das teorias monistas (ou como Berlin as chamava, “falácias Jônicas”, em referência aos gregos como os primeiros a proporem um conjunto de verdades definitivo), resistiriam ao teste da vida real. Em contraste a todas essas perspectivas monistas da história e da ética, Berlin apresentará uma radical forma de se abordar a liberdade individual.

CAPÍTULO II - Pluralismo de valores

1. Natureza humana

“Criar aquilo no que penso e acredito”

Johann Gottfried von Herder

“To look at the end and not at the action itself is a cardinal error”

Alexander Herzen

Todas as críticas realizadas por Berlin vistas até aqui poderiam ser resumidas em sua rejeição a uma visão monista de pensamento, ou seja, à adoção de uma única e exclusiva forma de compreender a respeito de determinado campo de conhecimento (ou o resumo de todos os conhecimentos oriundo de uma única e exclusiva origem), principalmente aqueles relacionados à ética e à política. Todos os pensadores considerados monistas por Berlin apresentavam implicitamente uma ideia de natureza humana inalterável, e que, universalmente, buscava sempre pelas mesmas coisas – a vontade geral para Rousseau, a realização no trabalho para Marx, ou a conclusão histórica do Espírito, para Hegel, etc., ou tinha um comportamento e intenções previsíveis. Para Berlin, entretanto, a natureza humana não se limitava a um padrão comum, mas estava em constante transformação, transformação esta realizada pelo próprio homem, e somente determinada em alguns pontos.

As ações políticas de inspiração totalitária indubitavelmente partem desse postulado ideológico: de que a própria verdade não só é desejável como deve ser inevitavelmente realizada por meio de ações intransigentes e inegociáveis. Há, nesse ponto, como explicou Berlin (...) certamente uma falta de entendimento sobre o que é o ser humano – um ente limitado, finito, imperfeito e inconsistente.⁷⁹

⁷⁹ RAZZO, Francisco. A imaginação totalitária: os perigos da política como esperança. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 141.

Valores apreciados por uma cultura podem não ser tão desejados, ou colocados em primazia, por outra cultura, ou mesmo indivíduos, que podem desejar fins completamente diferentes uns dos outros, o que faz Berlin rejeitar as visões de uma natureza humana definida.

Por outro lado, preocupado com as noções de liberdade e o uso da força para levar os homens a pretensas liberdades, Berlin afirma que

Concepções de liberdade se originam diretamente de opiniões sobre o que constitui um ego, uma pessoa, um homem. Podem-se fazer manipulações com a definição de homem e de liberdade com o objetivo de que venha a significar aquilo que o manipulador deseja.⁸⁰

Para Berlin, a noção de natureza humana deveria sempre considerar as capacidades criativas e a constante mudança de intenções, desejos e comportamento; as necessidades básicas tais como alimento, bebida, moradia, companhia, comércio e segurança são as necessidades e condições em comum que permitem uma comunicação entre todos os homens, por serem próprias a todos eles. Ainda, valores como justiça, verdade, bondade são encontrados em todas as sociedades, e podem ser considerados como comuns por serem, pela experiência e verificação que se tem dessas sociedades, reconhecidos em todas elas: aqui está o campo determinado da natureza humana, segundo Berlin. Entretanto, a natureza humana não poderia ser limitada somente à sua face imutável de necessidades comuns, pois suas intenções, desejos, ambições, conhecimento e valores estão em constante transformação, o que coloca o homem como autocriador de sua própria natureza: sua capacidade de escolha é que delibera a respeito do que o homem entende, ao longo do tempo, como seus valores mais ou menos importantes. Berlin, com seu *background* extremamente arraigado ao empirismo inglês rejeita quaisquer valores que sejam creditados como revelados, de origem religiosa, uma lei natural⁸¹, ou descobertos por um líder, ou visionário, filósofo ou de qualquer outra origem que não se aplique ao que é ordinário na história humana como um todo: todos os valores humanos, embora possam ser identificados em culturas e sociedades completamente diferentes, são unicamente produções humanas, criadas de acordo com suas próprias necessidades.

⁸⁰ BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 144, 145.

⁸¹ A noção de lei natural em Berlin não é totalmente clara, pois sua defesa quanto a liberdade parece soar como um direito inalienável. Este é um dos ataques que Berlin recebe de seus críticos, especialmente de Leo Strauss, cujo desenvolvimento veremos no capítulo III da presente obra.

Por natureza humana, Berlin não preconiza sejam entendidas quaisquer paixões ou necessidades humanas invariáveis. Em vez disso, considera a capacidade de escolha – e de uma forma de vida autodeterminada – como ela própria, característica essencial de seres humanos: distingue-as de outras espécies animais, introduzindo um elemento de indeterminação em sua natureza e conduta, que só poderia ser erradicado com a eliminação da capacidade de escolha propriamente dita.⁸²

A incapacidade de se tornar perfeito, e a tomada de decisões muitas vezes inesperada é o que marcava os homens em todos os lugares; a expectativa por um homem racional nunca se realizaria, dada a inconstância humana a respeito de seu comportamento, vontades e ações.

O homem é incapaz de autoperfeição e, portanto, jamais inteiramente previsível; falível, uma combinação complexa de opostos, alguns conciliáveis, outros incapazes de serem resolvidos ou harmonizados; incapaz de interromper a sua busca da verdade, felicidade, novidade, liberdade, mas sem nenhuma garantia [...] de ser capaz de atingi-las; um ser livre e imperfeito capaz de determinar o seu próprio destino em circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento de sua razão e de seus dons.⁸³

As noções a respeito da natureza humana por parte de Locke e dos *philosophes*, que haviam rejeitado a visão cristã de pecado original, e abraçavam uma esperança quanto aos pendores e aperfeiçoamentos humanos, assim como a visão de um homem como lobo de si mesmo – no caso de Hobbes – e também a opinião de Maistre quanto à ideia de um homem pecaminoso e caído, e, portanto incontrolável e sujeito à autodestruição sem a intervenção do poderoso braço do Estado, são descritas por Berlin, embora ele não opte por nenhuma delas, ou não cite em suas obras se concorda com uma dessas visões antagônicas; contudo, ele reconhece que durante a Idade Média, a ideia de um homem ser estudado tal como um objeto da natureza era algo inimaginável; mesmo que Berlin não aceite o caráter teológico da questão como entendida pelos medievais, sua opinião acerca da análise de indivíduos tais como elementos naturais era muito semelhante:

⁸² GRAY, John. Isaiah Berlin. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 25.

⁸³ BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 53.

Era o maior e mais grotesco de todos os erros e insultos à origem divina do homem tratá-lo como se fosse um objeto natural, inteiramente determinado em seu comportamento corporal, bem como em seus pensamentos, desejos e vida imaginativa, por forças que podiam ser estudadas pelas ciências naturais.⁸⁴

O que Berlin criticava era a visão de uma natureza humana estática, previsível e imutável ao longo da história como um possível risco não só ao conhecimento dos homens acerca de si mesmos, como uma perigosa arma política; sua crença, entretanto, pautava-se na complexidade da vida humana, por mais conflituosa que possa ser, e defendia que, acima de tudo, era essa mesma vida humana que deveria ser observada antes da proposição de uma teoria de estudos humanos, ou uma sociedade utópica: Berlin considera o homem real, e colocando-o em posição de primazia tanto nas ciências humanas quanto nas práticas políticas, acredita que dessa forma haverá dignidade em todos esses esforços.

A garantia de que os homens poderiam fazer escolhas consideradas, por vezes, irracionais, tal como defendiam os românticos, era a base da liberdade negativa que Berlin advogava. Embora Berlin considerasse que o pensamento romântico levado ao extremo poderia também levar a exageros e ser nocivo para a vida política (Berlin via no Romantismo as sementes que, mais tarde, levaram ao Nazismo, tais como o nacionalismo exacerbado, por exemplo), a ideia de haver liberdade para escolhas pessoais deveria ser assegurada. Nesse sentido, Berlin sofreu forte influência de John Stuart Mill (1806-1873), filósofo utilitarista inglês. Mill também era favorável à completa liberdade de pensamento e ação por parte dos homens, acreditando que essa liberdade era fundamental para que cada pessoa, e mesmo a humanidade como um todo, pudessem atingir seu máximo grau de progresso. Essa liberdade, segundo Mill, era a segurança, e condição *sine qua non*, para que os homens pudessem explorar suas capacidades, sendo espontâneos e ampliando o conhecimento, proporcionando ocasiões em que se manifestasse o gênio e, acima de tudo, garantindo sua liberdade e felicidade;⁸⁵ do contrário, qualquer tentativa de se suprimir o indivíduo em nome de ideais coletivos, diz Mill, é produzir uma mediocridade coletiva. Contudo, Mill defende a liberdade como um caminho para a maximização da felicidade, vendo-a como uma teoria a ser seguida e ligada mais aos prazeres de ordem moral e do intelecto do que aos prazeres sensoriais,

⁸⁴ Ibidem, p. 103.

⁸⁵ Berlin, entretanto, reconhece que mesmo em sociedades fechadas e rígidas, tal como a dos calvinistas puritanos ingleses, pode haver ampliação do gênio e produção intelectual tanto quanto em um ambiente de total liberdade, discordando neste ponto do pensamento de Mill.

enquanto que Berlin, rejeitando qualquer programa racional, afirmará que a liberdade é a garantia para a possibilidade de escolha de valores conflitantes entre si, o que não levará à felicidade necessariamente, e que tampouco haja um caminho específico, ou qualitativamente melhor (moral sobre o sensual, por exemplo), ao qual se deva dar preferência.

2. Liberdade negativa

Liberdade negativa e liberdade positiva são, para Berlin, as duas abordagens e interpretações mais importantes e prementes para os nossos dias a respeito da liberdade em si. Por entender que a filosofia política é um ramo da filosofia moral, Berlin acredita que as discussões acerca da política deveriam ter início sobre as questões do indivíduo, sendo a liberdade e os temas quanto a obediência e coerção de um homem sobre o outro a verdadeira gênese do assunto. A quem submeter-se, porque submeter-se a terceiros, os limites da liberdade individual e da coerção são as preocupações de Berlin a respeito da liberdade; em resumo, “o desejo de liberdade é, em primeiro lugar, o desejo de indivíduos ou grupos de não sofrer interferência de outros indivíduos ou grupos;”⁸⁶ “a liberdade é, portanto, no seu sentido primário, um conceito negativo; pedir liberdade é pedir a ausência de atividades humanas que interceptem as minhas.”⁸⁷ Não deve ser confundida com a simples ausência de obstáculos à vontade, pois com a extinção dos desejos se encontraria a plena liberdade; Berlin enfatiza que a liberdade negativa se refere aos espaços – ora maiores, ora menores – que terceiros estendem à liberdade de alguém.

Como vimos, a liberdade positiva para Berlin havia se tornado uma arma ideológica, desde o século XVIII, e imposta como a verdade para a vontade e libertação final da humanidade. Mesmo ainda no século XX, a Revolução Soviética tinha bastante vivas as doutrinas marxistas a respeito da luta de classes, da marcha histórica e da necessária submissão e adesão, por parte da classe operaria, em direção à sociedade tal como Marx havia imaginado.⁸⁸

Enquanto Berlin considerava a liberdade positiva como a *liberdade para*, ou seja, em função de alguma outra coisa que fosse além dela, a liberdade negativa era entendida como

⁸⁶ BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 149.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 151.

⁸⁸ George Crowder afirma que à época do discurso de Berlin, “Dois conceitos de liberdade”, proferido em 1958, seu autor tinha em mente a Guerra Fria e as disputas ideológicas entre EUA e URSS. CROWDER, George. Isaiah Berlin: liberty and pluralism. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 66.

liberdade de, constituindo que, para ela, o importante era estabelecer quais eram os limites, ou o que interferia na plena liberdade – liberdade de não ser impedido por outros ou pelo Estado – e que permitiria que cada homem decidisse por si mesmo, e desse à sua própria e individual vida os rumos que lhe parecessem melhores, ausente de quaisquer obstáculos que lhe impedissem: em resumo, a liberdade negativa pode ser entendida como a ausência de empecilhos à tomada de decisão individual.

Isaiah Berlin opôs liberdade negativa a liberdade positiva. Ele definiu a liberdade negativa como estar livre de coerção. A liberdade negativa é sempre liberdade contra a possível interferência de alguém. São exemplos disso a autonomia de fruir intitamentos (contra possíveis abusos); a autonomia de expressar crenças (em oposição à censura); a liberdade de satisfazer pessoalmente gostos e a livre procura de objetivos individuais (em oposição a padrões impostos). A liberdade positiva, por outro lado, é essencialmente um desejo de governar-se, um anseio de autonomia. Contrariamente à liberdade negativa, não é liberdade de, porém liberdade para: a aspiração ao autogoverno, a decidir com autonomia em vez de ser objeto de decisão. Enquanto a liberdade negativa significa independência de interferência, a liberdade positiva está relacionada à incorporação do controle.⁸⁹

Berlin se refere estritamente à liberdade política, não aludindo a eventuais limitações físicas, psicológicas ou biológicas que alguém possa apresentar, e que, portanto, atribua a uma dessas limitações a sua eventual estrita liberdade; Berlin alude à ausência de interferência de pessoas, em nome de governos ou não, que impeçam a livre iniciativa e voluntária decisão de um homem a respeito de sua vida privada. Naturalmente, essa liberdade deve ser administrada por lei, e, quando compreendido que ela coloca em risco outros direitos de semelhante valor, pode ser limitada: a completa liberdade para alguns grupos pode significar diretamente enorme prejuízo a outros (relação entre empregado e empregador, responsabilidades políticas e a condição de vida dos cidadãos, aumento de preços de forma arbitrária, ligados ou não às demandas de oferta e procura).

⁸⁹ MERQUIOR, José Guilherme. O Liberalismo – antigo e moderno. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 50.

Não há dúvida de que vale lembrar que a crença na liberdade negativa é comparável com a criação de grandes e duradouros males sociais e que (enquanto as ideias influenciam a conduta) tem tomado parte nessa criação. (...) Liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros. A sangrenta história do individualismo econômico e da irrefreada competição capitalista, teria eu pensado, não precisa ser acentuada hoje em dia. (...) Deveria ter sido ainda mais claro ao citar que os males do *laissez-faire* incondicional e dos sistemas sociais e legais que o permitiam e encorajavam, levaram a violações brutais da liberdade “negativa” – de direitos humanos básicos (sempre conceito “negativo”: um muro contra opressores), inclusive o de livre expressão ou de associação, sem os quais poderá haver justiça e fraternidade, e até mesmo felicidade, mas não democracia.⁹⁰

Isso significa que, para Berlin, a liberdade negativa não é o valor máximo, e sim um dos inúmeros bens que podem ser aumentados ou diminuídos, de acordo com a administração dos valores humanos, como mais uma opção de escolha. Neste sentido, Berlin discorda da visão de liberdade dos utilitaristas, que a viam como um meio para a vida feliz, enquanto que, para Berlin, a liberdade negativa é um fim, como qualquer outro valor desejável, e sua apreciação não busca, necessariamente, outro fim, tal como a felicidade. Para Berlin, o que importa não é a escolha feita, mas a liberdade de se escolher, e assim assegurar a autocriação da natureza humana: aqui, o radicalismo do pensamento berliniano é visto quando, ao invés de defender o uso dos bens e valores humanos com vistas para as escolhas consideradas morais ou éticas, Berlin afirma que a liberdade não deve ser restrita a este ponto, para enviesar as decisões humanas *necessariamente* para uma opção específica e tradicionalmente considerada como válida; Berlin defende que quaisquer escolhas, racionais ou não, morais ou não, devem ter garantidas suas liberdades, pois não seriam as escolhas morais ou racionais aquelas que, exclusivamente, levam à desejada diversidade, ou à ampliação de seu gênio, suas capacidades e interesses, demonstrando sua afinidade com o pensamento romântico no que toca a liberdade de escolhas.

Por outro lado, a partir do ponto de vista do indivíduo que deve ter sua liberdade preservada, é necessário que também sejam estabelecidos os limites de interferência por parte de terceiros, visando garantir uma liberdade tal que não comprometa a dignidade humana, ou

⁹⁰ BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 25.

nos dizeres de Berlin, o limite “deverá ser aquele que um homem não pode abandonar sem causar prejuízos à essência de sua natureza humana”⁹¹.

Em consequência, aqueles pensadores presumem que a área de livre ação dos homens deve ser limitada pela lei. Mas também presumem, sobretudo os partidários do livre arbítrio, como Locke e Mill na Inglaterra, e Constant e Tocqueville na França, que deveria haver uma certa área mínima de liberdade pessoal que não deve ser absolutamente violada, pois, se seus limites forem invadidos, o indivíduo passará a dispor de uma área demasiado estreita mesmo para aquele desenvolvimento mínimo de suas faculdades naturais que, por si só, torna possível perseguir, e mesmo conceber, os vários fins que os homens consideram bons, corretos ou sagrados.⁹²

Aqui, Berlin reconhece ser principalmente devedor ao pensamento de Benjamin Constant (1767-1830), pensador suíço que proferiu o célebre discurso “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos” (1819), comparando o pensamento liberal grego e de outros povos antigos, marcadamente coletivos e de forte traço público, com as recentes noções de liberdade, voltadas muito mais para o indivíduo, para a vida privada. Para Constant, nos diz Berlin, “a liberdade de religião, de opinião, de expressão e de propriedade deveria ser garantida contra a invasão arbitrária.”⁹³ Constant destaca como os povos antigos, tais como gregos e romanos, possuíam uma vida pública ativa, deliberando a respeito das políticas da cidade; porém, em suas vidas privadas, eram controlados seus costumes, não havia liberdade de culto, e todos eram submetidos em favor do coletivo, uma vez que opiniões e vontades pessoais nunca eram levadas em consideração. Somam-se a isso o fim da escravidão na Europa que permitia aos proprietários de escravos tempo livre para os assuntos da cidade, o aumento do comércio e a consequente individualização, embora sua participação política beire o inexpressivo. Nos dizeres de Constant,

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles

⁹¹ Ibidem, p. 137.

⁹² Ibidem, idem.

⁹³ Ibidem, p. 139.

chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses prazeres.⁹⁴

Para Constant, ao referir-se em seu discurso a pensadores como Rousseau e Mably, que desejaram restaurar o pensamento político dos antigos, olhar para o passado e perceber a dedicação pública dos cidadãos é cativante, e faz com que se sinta o desejo pela participação política de forma mais engajada, buscando melhorias para todos os cidadãos; entretanto, aqueles que desejaram trazer de volta as noções de tal governo coletivo não se atentaram para as mudanças históricas e sociais que haviam ocorrido, e que impediam que se trouxesse aos modernos e sua presente mentalidade um modo de vida que havia há muito sido deixado: para um homem moderno, profundamente arraigado nas transformações sociais citadas por Constant – liberdade de culto, de imprensa, direitos e poderes sobre a propriedade privada e, principalmente, a liberdade individual e de pensamento – abandonar seu modo de vida por outro, distante e completamente estranho, seria ter suas noções de liberdade colocadas em risco. A respeito do contraste entre as sociedades antigas, que desconheciam quaisquer direitos individuais, Berlin contrasta com o pensamento ocidental moderno:

O desejo de não sofrer imposições, de ser deixado a sós, tem uma característica de alta civilização, tanto por parte de indivíduos quanto por parte de comunidades. O próprio sentido de privacidade, pertencente à área de relacionamentos pessoais como algo sagrado em seu próprio direito, deriva de uma concepção de liberdade que, em razão de todas as suas origens religiosas, é pouco mais antiga, no seu estado aperfeiçoado, do que a Renascença ou a Reforma. Mas seu declínio caracterizaria a morte de uma civilização, de todo um posicionamento moral.⁹⁵

Berlin, como Constant, não rejeita a liberdade dos antigos como ruim, mas entende que nos tempos modernos, em nome dela, em sua forma “positiva”, muitos exageros foram cometidos, e por isso sempre apresentou predileção pela forma negativa de liberdade, uma vez que esta protege os indivíduos de qualquer decisão arbitrária a respeito de si mesmos. Rousseau, por exemplo, teria a liberdade negativa como justamente aquela contra a qual ele escrevia, voltada para a vontade individualista e corrompida, e, portanto, reafirmando uma

⁹⁴ CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Atlas, 2015, p. 86.

⁹⁵ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 141.

liberdade dentro da cooperação social, o que para Berlin seria o tolhimento da liberdade. Também em favor da liberdade negativa pesa a visão de Berlin a respeito da pluralidade de valores, cuja manifestação na sociedade e compreensão só poderia ser efetivada por meio da garantia de livre escolha entre valores plurais.

3. Pluralismo de valores

A principal proposta de Berlin, a sua ideia mestra, era o tema do pluralismo de valores. Para ele, enquanto todos os sistemas monistas de pensamento, desde Platão, buscavam uma harmonia humana por meio da conformidade de valores, em que todos os bens desejáveis – liberdade, justiça, paz, etc. – pudessem coexistir, o ideário de uma utopia nunca deixaria de existir; por outro lado, a percepção de que nem todos os valores apreciados podem ser escolhidos e adotados ao mesmo tempo, é a ideia original de Berlin. O lema da Revolução Francesa, por exemplo, “liberdade, igualdade e fraternidade”, traz implícita a ideia de que todos esses valores podem coexistir em uma sociedade que os estabeleça como prioridades; entretanto, Berlin apresenta o seguinte tipo de questionamento: se todos fossem iguais, haveria liberdade? Ou, em caso contrário, em uma situação que a liberdade fosse privilegiada, como seriam todos iguais?

Berlin expõe que, por muitas vezes, bens desejáveis e de reconhecido valor para a humanidade não poderiam coexistir em uma situação determinada, por serem naturalmente incompatíveis. Para que haja segurança, pode haver restrição de liberdades; para que se aplique misericórdia, pode não haver justiça. Estes são alguns exemplos de valores que, vistos isoladamente, são absolutamente desejáveis, mas nem sempre podem ser conquistados em conjunto. Nesse sentido, é importante frisar que, a despeito de se considerar um liberal, e sua obra ser marcadamente associada à liberdade negativa, Berlin não coloca a liberdade como um todo como o valor principal, acima de todos os outros e inegociável em seu pluralismo de valores: Berlin reconhece que, mesmo a liberdade pode ser restrita em nome de outros bens: aqui, Berlin destoará dos liberalismos clássicos e recentes, ao defender o que John Gray chama de “liberalismo agonístico.” Para Gray, enquanto o liberalismo pressupõe um acordo racional de interesses que visa o bem comum, o pluralismo de Berlin o solaparia, uma vez que, mesmo reconhecendo a liberdade negativa como um valor fundamental para o florescimento humano, ela poderia ser reprimida por outros valores, quando necessário, bem como conflitar com outras inúmeras formas de liberdade negativa. Qualquer tentativa de

harmonizar os interesses em disputa tenderá a estabelecer pesos para os diversos valores em questão.

A visão liberal convencional esquece o fato vital de que, se for verdadeiro, o pluralismo de valores é um golpe de morte no projeto kantiano de uma filosofia pura de direito. É igualmente fatal às teorias lockianas de direitos fundamentais e à concepção de lei natural sobre a qual essas teorias necessariamente repousam.⁹⁶

Quer o liberalismo pretenda construir uma coletividade mais livre, ou igualitária, ou mesmo mais justa de alguma maneira, propondo um liberalismo deontológico, nenhum desses bens pode ser considerado superior ao outro, e serão as escolhas da sociedade que deverão definir os rumos que esta mesma sociedade deverá seguir. Enquanto o liberalismo clássico pretendia solidificar as liberdades individuais como sendo fundamentais, versões contemporâneas do liberalismo, tais como a de John Rawls, procuram primar a justiça, ou “o conceito de justo, uma categoria moral a que aqui é atribuída prioridade sobre o bem”⁹⁷ ou sobre todos os demais valores desejados. Para Berlin, ter estabelecidos bens em ordem de importância seria contraditório, uma vez que, diante de situações de agonia, ou seja, de profunda indefinição sobre que caminho tomar, um bem considerado superior a outros pode mostrar-se ineficaz nessa determinada situação: “a moralidade – e a política, até a medida em que é moralidade social – é um processo criativo”⁹⁸. Essa posição, entretanto, não faz de Berlin um opositor do liberalismo, mas considera ambas as posições:

O pluralismo e o liberalismo não são conceitos idênticos ou mesmo que se possam sobrepor parcialmente. Existem teorias liberais que não são pluralistas. Creio ao mesmo tempo no liberalismo e no pluralismo, mas eles não têm vínculos lógicos. O pluralismo implica que já que não é possível darmos uma resposta definitiva às questões morais e políticas, ou em realidade a toda questão de valor, e mais ainda, já que certas respostas dadas pelas pessoas, e que estão autorizadas a fazê-lo, não são compatíveis entre si,

⁹⁶ GRAY, John. Isaiah Berlin. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 178.

⁹⁷ SANDEL, Michael. O liberalismo e os limites da justiça. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 21.

⁹⁸ BERLIN, Isaiah. O Sentido de Realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 248.

é preciso abrir um espaço para uma vida na qual os valores possam se revelar incompatíveis (...).⁹⁹

Gray nota que a obra berliniana oferece espaço tanto para uma visão que difere pluralismo e liberalismo, como também os coloca como uma possibilidade política de coexistência. A aparente contradição e as acusações de relativismo que Berlin recebeu serão tratadas no próximo capítulo do presente trabalho.

Como vimos, Berlin não acredita em uma natureza humana determinada, fixa e idêntica para todos os homens, e é isso que estabelece as bases de seu pluralismo, ou seja, a multiplicidade de interesses que os homens demonstram:

(...) em Berlin não existe análise de uma natureza humana comum que seja universal e a mesma para todos, pois a propensão à diversidade, à diferença, é em si mesma implicada pela capacidade humana de escolha. Não que essa espécie de “comunalidade” seja natural e a diferença, artificial ou convencional; ao invés disso, a diversidade é a expressão mais evidente da natureza do homem como espécie cuja vida é caracterizada pela escolha. Essa escolha é, para Berlin, a escolha entre bens que não só são distintos e rivais, mas às vezes incomensuráveis: é a escolha radical, não governada pela razão. Ela é, *in extremis*, a escolha de uma natureza na autocriação de um indivíduo ou a criação coletiva de uma forma de vida. A natureza humana não é, para Berlin, algo dentro de nós todos que aguarde a descoberta e percepção. É algo inventado e perpetuamente reinventado, através da escolha, e é inerentemente plural e diverso, não comum e universal.¹⁰⁰

A originalidade de Berlin está, conforme Gray, em propor uma visão que não caminha ao lado da tradição filosófica, uma vez que, desde Platão (e a concordância entre o bom, o belo e o verdadeiro, por exemplo), passando pelo cristianismo (com a crença cristã na paz divina, a perfeita união de virtudes na divindade e no além) o pensamento ocidental buscou um fim harmonioso entre todos os bens e valores que resolvessem as questões mais insolúveis. Berlin, ao contrário, nos lança para uma opção trágica, em que uma resposta final nunca virá, tampouco teremos um dia uma harmonia entre valores, como desejava o lema da

⁹⁹ JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin: com toda liberdade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 72, 73.

¹⁰⁰ GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 35, 36.

Revolução, mas, ao contrário, que teremos “uma multiplicidade de valores que combinamos e recombinaamos de acordo com as circunstâncias relativas de determinado tempo ou lugar”.

Os caminhos que a humanidade tomou são resultado direto das escolhas que os homens fizeram ao longo do tempo, e não consequência de um determinismo histórico, ou de uma natureza humana igualmente determinada; portanto, não haveria uma régua através da qual seria possível avaliar quais valores são mais importantes que outros (o que é um conceito extremamente maleável, de acordo com a condição dos homens em determinado momento: a liberdade pode, em certas circunstâncias, ser menos importante do que a igualdade, ou a justiça, por exemplo), e nem como julgar de antemão qual a resposta correta para uma situação em que dois valores desejáveis se encontram em conflito e exigem uma escolha única, e que, mesmo dentro da escolha de um bem, não haveria isenção de males como consequência. Isso se aplica à sociedade em geral, como também a um indivíduo, quando está diante de uma escolha entre bens desejáveis que não podem coexistir dentro de uma só alternativa, sem que tragam contradições e prejuízos: não é possível que sejam conciliados estilos de vida completamente diferentes sem que haja perda. É razoável que um homem busque ser completo dentro de uma vida familiar, preso a rotinas, mas sua escolha não poderá ser conciliada com uma vida monástica, com a qual também alguém poderia ser feliz – um dos tipos de experiência de vida lhe será privado, quando outra, completamente diferente, for por ele adotada.

A incomensurabilidade dos valores, para Berlin, é a impossibilidade de se estabelecer um valor como de maior importância sobre os outros. O que definirá qual bem será escolhido diante de uma situação é o poder de escolha (nem sempre racional), a vontade do agente, os interesses envolvidos e as consequências esperadas. Afirmar que, por exemplo, a liberdade é mais cara do que a igualdade, ou que a vida familiar é melhor do que a monástica, buscando normatizar a resposta escolhida, é de certa forma, impor uma opinião, que pode não ser a mesma para todos.

Para acentuar o caráter trágico e pluralista, Berlin afirma que mesmo um determinado valor, quando escolhido, pode apresentar conflitos intrínsecos: a liberdade de uns pode diminuir a liberdade de outros; o acesso à informação pode ser usado de forma indevida, ou a igualdade pode não trazer os mesmos resultados para todos os envolvidos. Os conflitos são infinitos tanto quanto são infinitas as possibilidades de escolha, porém, a agonia na impossibilidade de harmonia dentro das possibilidades entre alternativas será sempre presente. O que Berlin rejeita contínua e enfaticamente é a busca e a adoção de uma só resposta (o que

lhe parecia empiricamente improvável), o que implicaria na recusa de todas as outras escolhas, ao passo que seu pluralismo garante a variedade de alternativa e de opções, considerando toda a variedade de possibilidades em aberto, sendo fundamental o poder de escolha para a garantia da manutenção das características humanas mais básicas. Para a construção de seu pensamento, Berlin reconhece a influência de alguns pensadores, ajudando-o a estabelecer o seu conceito de pluralismo de valores.

3.1. Maquiavel

A agonia na escolha é vista por Berlin no pensamento de Maquiavel, a quem ele considera ter lhe chamado atenção a respeito da incompatibilidade e incomensurabilidade dos bens (e dos males) dentro do pluralismo de valores. Segundo Berlin, o que a incompatibilidade de valores apresentada por Maquiavel lhe ocasionou “foi a percepção, coisa que surgiu como um choque, de que nem todos os valores supremos buscados pela humanidade agora e no passado eram necessariamente compatíveis entre si.”¹⁰¹ A primeira leitura de Maquiavel assombra pela crueza nos detalhes, a completa suspensão ética, moral e religiosa nas orientações que o florentino oferece a Lourenço de Médici; em Maquiavel, Berlin destaca a ausência das expectativas de progresso histórico, o pragmatismo nas decisões políticas, a valorização da tradição na administração pública e o desejo de tornar a Florença de sua época em uma república semelhante às mais bem sucedidas sociedades dos tempos clássicos. A questão colocada por Maquiavel é que, para que um príncipe conduza o Estado com mãos de ferro, protegendo-se dos inimigos e mantendo a estabilidade interna, os valores apreciados pelo cristianismo serão inúteis, uma vez que o governante que adotar a humildade, o amor e a submissão como princípios será facilmente derrotado, quando não desacreditado e deposto pelos seus próprios súditos e apoiadores (cuja sobrevivência depende diretamente da força do príncipe). Maquiavel, conforme Berlin, não defende que os valores cristãos sejam ruins, indesejáveis ou inúteis, mas que, baseado neles, qualquer Estado sucumbiria.

Consequentemente um homem deve escolher. Escolher uma vida cristã é condenar-se à impotência política: ser usado e esmagado pelos poderosos, ambiciosos, espertos, inescrupulosos; se alguém deseja construir uma comunidade gloriosa como a de Atenas e Roma nos seus melhores tempos,

¹⁰¹ BERLIN, Isaiah. *Os Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 19.

então deve abandonar a educação cristã e substituí-la por uma mais adequada para este fim.¹⁰²

Maquiavel não está preocupado com questões filosóficas a respeito dos valores, mas ocupa-se completamente das questões políticas, buscando os meios que levam os governantes à melhor administração. Por isso, considera que o cristianismo, ou o uso dos valores cristãos pelos governantes, tornava os homens fracos e colocava o Estado em constante perigo;¹⁰³ para a devida manutenção do Estado, requeria-se do governante que observasse virtudes tais como as dos romanos, voltadas para a força, a coragem e a despreocupação moral em fazer uso tanto de virtudes quanto de vícios para manter-se no poder. Para Berlin, Maquiavel afirma que para que sejam atingidos os fins políticos esperados, é necessário que se adote as regras próprias do fazer político, com seus males, e esqueça-se das regras morais cristãs,¹⁰⁴ o que endossaria, para Berlin, sua proposta de incompatibilidade e incomensurabilidade de valores: Berlin diz de Maquiavel que “ao quebrar a unidade original, ele ajudou a fazer com que os homens se tornassem conscientes da necessidade de serem obrigados a fazer escolhas angustiantes entre alternativas incompatíveis na vida pública e privada”¹⁰⁵. Na realidade de Maquiavel, comensurar as virtudes de estadistas com a humildade e amor cristãos seria impossível, ao mesmo tempo em que um príncipe que usasse dos vícios, da mentira e da violência indiscriminados poderia assegurar a comunidades religiosas a sua sobrevivência, uma marca da tragédia implícita nas tomadas de decisão: bens desejáveis podem ser fruto de escolhas consideradas más.

¹⁰² BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 316.

¹⁰³ No tocante a história, essa é a opinião de Edward Gibbon quanto a derrocada de Roma em seu *Declínio e queda do Império Romano* (1776), ou seja, a crescente influência dos valores cristãos minou dos romanos seu caráter guerreiro e sua cultura pagã.

¹⁰⁴ Berlin não acredita que Maquiavel estivesse contrapondo “moralidade cristã” e “necessidade política”, e sim que Maquiavel, como Aristóteles, acredita que a política possui uma ética própria, com fins próprios e distinta de qualquer outra. Berlin afirma que “Maquiavel não está contrastando duas esferas ‘autônomas’ de ação – a ‘política’ e a ‘moral’: ele está contrastando sua própria ética ‘política’ com uma outra concepção de ética que rege a vida de pessoas que não lhe interessam. Está na verdade rejeitando uma moralidade – a cristã – , mas não em favor de algo que não pode ser descrito como moralidade (...). Ele está realmente rejeitando a ética cristã, mas em favor de um outro sistema, um outro universo moral (...) uma sociedade atrelada a fins tão últimos quanto a fé cristã, uma sociedade em que os homens lutam e estão dispostos a morrer por fins (públicos) que eles buscam por esses mesmos fins. Em outras palavras, o conflito é entre duas moralidades, a cristã e a pagã, e não entre as esferas autônomas da moral e da política.” BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 323.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 348.

Todos temos consciência das angustiantes alternativas propostas por um passado recente. Deve o homem resistir a uma tirania monstruosa a qualquer preço, mesmo que isso custe as vidas de seus pais ou filhos? Deve uma criança ser torturada para se obter informações sobre perigosos traidores ou criminosos? Esses choques de valores constituem a essência do que eles são e do que nós somos. Se nos dizem que tais contradições serão dissipadas em um mundo perfeito no qual todas as coisas boas podem, em princípio, ser harmonizadas, então devemos responder aos que afirmam isso que o sentido dos termos denotativos dos valores conflitantes não é o mesmo para nós e para eles.¹⁰⁶

Berlin não está endossando as polêmicas orientações de Maquiavel, ou outras práticas de adoção da violência em si mesmas, mas destacando tanto o fato de Maquiavel demonstrar a inexistência de uma verdade exclusiva a qual buscar, quanto a realidade trágica das escolhas que fazem parte de nosso mundo, muitas vezes escolhas indesejáveis, mas que demonstram ser inevitáveis na condição humana.

3.2. Vico

Berlin também chama a atenção para as diferentes profundidades que as diversas culturas aplicam a determinados valores. Uma tribo de guerreiros pode valorizar a coragem, considerando seu pendor para a defesa, acima da humildade, que é cara dentro do sistema de valores cristãos, e que por sua vez era completamente distinto dos valores apreciados e reconhecidos pelos romanos. Neste sentido, Berlin reconhece a influência do pensador italiano Giambattista Vico sobre seu pensamento (1668-1744). Vico nasceu em Nápoles, foi um filósofo e jurista, e destacou-se como ferrenho crítico da filosofia cartesiana, bastante cultuada em seu tempo, o que lhe rendeu não poucas críticas. Para Vico, a matemática não poderia ser reconhecida na natureza pelo motivo de que, na verdade, os cálculos eram criações humanas aplicadas aos fenômenos naturais, enquanto que estes, oriundos da criação de Deus, só poderiam ser conhecidos por seu Criador, e não pela mente humana.

Segundo Vico, o homem só teria conhecimento daquilo que havia criado, e dentre suas obras incluem-se as culturas e, conseqüentemente, a história. Percebe-se aqui a direta influência viquiana sobre Berlin no tocante à sua crítica entre a relação das ciências humanas

¹⁰⁶ BERLIN, Isaiah. *Os Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 23.

e as ciências naturais. Como vimos, Berlin faz distinção entre ambas, ressaltando a origem de seu campo de estudo (o mundo humanamente criado das ciências humanas em contraposição à natureza, de quem o homem não é criador), o que acaba definindo a perspectiva do pesquisador: o estudioso das humanidades olha para elas *de dentro*, sendo parte integrante, enquanto o cientista observa a natureza *de fora*; por fim, a natureza oferece fenômenos empíricos, enquanto que a cultura e o comportamento humano são dotados de ações completamente aleatórias, e, na maioria das vezes, imprevisíveis, porém passíveis de compreensão e disponíveis para que se alcance suas origens, ou seja, a própria construção do conhecimento histórico. Rejeitando a busca pela verdade científica do cartesianismo, Vico ressuscita e considera como válidos antigos mitos, lendas, idiomas e hábitos para a construção do conhecimento humano.

O que é certo, segundo Berlin, é a infinita variedade de culturas com a sua igualmente infinita variedade de fins desejados, de acordo com o que seus indivíduos pensam, desejam e compartilham. Cada cultura, com suas crenças e modos de vida, cria um conjunto de valores que é único e incomensurável com todas as outras, sendo sujeitas ao estudo para que sejam conhecidas, e não avaliadas em escalas de valor, ou comparadas com a intenção de serem categorizadas entre melhor e pior, bárbaras ou civilizadas. Vico aplica esta visão não somente sobre os povos presentes, mas de todos os tempos, possuindo todos eles sua própria cultura e seus próprios valores. Mesmo civilizações que possam ser consideradas violentas, como a dos romanos, produziram grande número de literatura, pensamento político e filosófico próprios que só seriam possíveis dentro de seu próprio sistema de pensamento, e em nenhuma outra cultura isso poderia ser imaginável (como destaca Berlin, é impossível que as obras de Homero, a Bíblia ou Shakespeare fossem produzidas em outro tempo e lugar que não o seu próprio, a despeito de quaisquer fraquezas ou falhas de compreensão e aplicação das noções de civilização que apresentassem, falhas essas julgadas sempre por um observador que analisa de fora do contexto e a partir de seus próprios valores). Nesse sentido, Vico desfere um duro golpe sobre o pensamento iluminista, uma vez que este considerava bárbaras e atrasadas a maioria das civilizações que a precederam; em sentido contrário, Vico defende que cada povo e cultura deve ser avaliado dentro de seu próprio contexto, compreendendo assim a origem e prática de seus costumes.

Entretanto, o que une todas as culturas, o que as faz compreensíveis – por mais que sejam diferentes – para todas as outras é o elemento humano implícito em cada uma delas. Noções familiares, estrutura social, religião, leis e tradições apresentam traços comuns em

todos os povos, mesmo entre os mais distintos entre eles; a única situação em que a comunicação entre essas culturas poderia ser rompida seria aquela em que práticas não reconhecidas em comum por todas as sociedades fossem observadas por uma delas. Berlin descreve essa comunicação da seguinte forma:

I can only talk to people who understand what I mean. However different their morality is from mine, they must be able to understand a certain minimum. (Deve haver) A certain number of common values in terms of which human beings can communicate. Communication must be possible, because there are these common values. I mean, everybody believes in truth, because if you didn't have truth, you couldn't live, because then, if lies were told, you didn't know what to expect in the future. Everybody has to eat, everybody has to drink, everyone has to have a certain amount of sexual exercise: these things are common. If you cross these things out, people cease to communicate.¹⁰⁷

O próprio Vico reconhece a existência de uma natureza comum em todas as práticas humanas:

Indispensável é que exista na natureza das coisas humanas uma língua mental comum a todas as nações. Uma língua, que uniformemente interprete a substância das coisas praticáveis na vida social humana, e que a explicita mediante tantas modificações distintas quantos sejam os diversos aspectos que tais coisas possam assumir. Como se dá, aliás, de modo comprovadamente certo nos provérbios, autênticas máximas da sabedoria vulgar, na substância compreendidas como as mesmas por todas as nações antigas e modernas, por muitas que elas sejam, mas expressas através de tantos e tão diversos aspectos.¹⁰⁸

A esse respeito, Berlin afirma que

Segundo Vico, se o termo ‘humano’ significa alguma coisa, deve haver algo suficientemente comum a todos os seres humanos para que seja possível,

¹⁰⁷ Henry Hardy: Isaiah Berlin on human nature. 31’50”. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=u8T33JMGyA&t=2182s>. Acesso em 01 fev. 2017.

¹⁰⁸ VICO, Giambattista. Princípios de (uma) ciência nova. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 39, 40.

através de um suficiente esforço de imaginação, se apreender o que deve ter sido o mundo para as criaturas, remotas no tempo e no espaço, que praticaram tais ritos e empregaram tais palavras, criando obras de arte como meios naturais de autoexpressão, numa tentativa de entender e interpretar seus mundos para si mesmas.¹⁰⁹

Vico também não acredita que haja um progresso histórico: acredita que “trata-se mais de um relato daquilo que aconteceu – ‘a ordem das coisas procedeu assim’ – do que uma lei inexorável para todas as nações,”¹¹⁰ e que as contribuições das culturas mais jovens excedam em riqueza às produções dos povos mais antigos. Vico advogava uma transição de eras evolutivas pelas quais as nações e povos passam, mas não as considera necessárias ou determinadas. O pensamento de Giambattista Vico e, como veremos, também o de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), para Berlin, definem o pluralismo de valores que ele defende:

Mas a concepção de Herder, bem como a de Vico (...) é algo que eu chamaria de pluralismo, ou seja, a ideia de que existem muitos fins diferentes que podem ser buscados pelos homens, fazendo com que estes se sintam plenamente racionais, plenamente realizados, capazes de entendimento, compreensão e iluminação mútuas, da mesma forma que nos iluminamos com a leitura de Platão ou dos romances do Japão medieval – mundos e concepções muito distantes dos nossos.¹¹¹

A pluralidade de culturas é tão variada quanto as possibilidades de autocriação humanas, a capacidade de se inventar e se reinventar a si mesmo, a opção pela escolha mais inesperada, a proposição um novo ponto de vista, a descoberta de espontâneas combinações de culturas e crenças. A rejeição de Berlin a todas as propostas monistas – de Platão a Marx – está no roubo da criatividade e da autodeliberação que isso abrange e atinge a todos os que lhe são envolvidos. E toda expectativa de uma civilização universal, homogênea, quer seja iluminada pela Razão, quer seja de domínio proletário, é exterminar a riqueza cultural humana reconhecida em suas mais diversas culturas. A incomensurabilidade de valores, diria Berlin, é

¹⁰⁹ BERLIN, Isaiah. *Os Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 61.

¹¹⁰ ANTISERI, Dario; REALE Giovanni. *História da Filosofia: de Spinoza a Kant*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 207.

¹¹¹ BERLIN, Isaiah. *Os Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 21.

o que garante que não se tome uma cultura, ou um conjunto de valores próprio de um povo, como superior aos de todos os outros; neste ponto, Isaiah Berlin afirma ter sido influenciado pelas ideias do Romantismo alemão.

3.3. Romantismo

O Romantismo foi “um conjunto de atitudes, um modo de pensar e agir”¹¹² originado na Alemanha no século XVIII e que, dentre as várias facetas que o compõe, surgiu como uma resposta ao confiante racionalismo do Iluminismo, privilegiando, principalmente, a espontaneidade em lugar do raciocínio calculado. Seus principais vultos na filosofia e literatura enfatizavam a liberdade de expressão, bem como a importância dos sentimentos na vida humana, e a vazão que se deveria dar a eles. Berlin descreve a origem do Romantismo em meio a uma Alemanha fragmentada, recém-devastada pela Guerra dos Trinta Anos e, somado a isso, a forte influência pietista, o que ocasionou a prática de uma aguda vida interior de natureza religiosa em seu povo. A pujança e intelectualidade francesas eram vistas com ressentimento pelos alemães.

Diferenciando o cuidado com a humanidade como um todo, os românticos destacaram o indivíduo e suas possibilidades de criação da própria vida, da experimentação de inúmeros caminhos, atitudes, escolhas. A identificação primeira com a religião cristã logo se transformou, por meio do processo criativo e de descoberta, também no obscuro, misterioso, ao que era considerado maligno, à aventura e à coragem de desbravar o desconhecido, lançar-se para experimentações inéditas, e dar asas, principalmente na arte,¹¹³ à intuição, ao irracionalismo e ao inexplicável como formas de inspiração. Foram por esses mesmos motivos, ou seja, por não identificar-se com o racionalismo científico da época, que o romantismo constituiu-se em uma reação e caminho completamente opostos às teorias racionalistas dos iluministas da Enciclopédia; e será essa forma original de pensar, não preocupada em *descobrir* verdades, senão em *criá-las*, que marcará decisivamente seus seguidores, bem como o próprio Isaiah Berlin.

O principal precursor deste modo romântico de pensar foi Johann Georg Hamann (1730-1788), que chamava a si mesmo de “o mago do norte.” Berlin entende que Hamann

¹¹² BERLIN, Isaiah. *A Força das Ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 279.

¹¹³ Mais tarde, a liberdade e o poder de intuição próprios do artista serão estendidos à figura do líder político, a quem o Espírito guiará, e que, portanto deverá ser obedecido e seguido. CROWDER, George. *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 110, 111.

iniciou o movimento romântico, além de ter sido o seu mais violento crítico contra o Iluminismo; influenciado pela leitura bíblica e pelo pietismo, Hamann creditava o conhecimento das coisas à fé, e alegava que qualquer tentativa científica nesse sentido seria inútil. Hamann era contrário a todo tipo de classificação ou organização de conhecimentos, doutrinas e dogmas estabelecidos pelos teólogos de seu tempo, e contra isso propunha o incentivo à liberdade de expressão e de experiências, através das quais seria possível o verdadeiro conhecimento acerca das coisas. Defendia a leitura dos mitos e via neles “formas em que os seres humanos manifestavam seu sentido do inefável, dos mistérios inexprimíveis da natureza, e não havia nenhuma outra maneira de expressá-los.”¹¹⁴ Hamann havia de demonstrar o valor do que há de oculto, místico, próprio da fé, irracionalista, diante da crescente influência da ciência e do pensamento franceses; reduzir a vida ou o conhecimento a uma série de regras seria o mesmo que a morte dos homens.

O verdadeiramente original em Hamann, explica, é sua concepção da natureza do homem, nos antípodas da visão otimista e racional que a respeito dela promoveram os enciclopedistas e filósofos franceses do Iluminismo. A criatura humana é uma criação divina e, portanto, soberana e única, que não pode ser dissolvida em uma coletividade, como fazem os que inventam teorias (“ficções”, segundo Hamann) sobre a evolução da história rumo a um futuro de progresso, em que a ciência iria desterrando a ignorância e abolindo as injustiças. Os seres humanos são diferentes, e também os seus destinos; e sua maior fonte de sabedoria não é a razão nem o conhecimento científico, e sim a experiência, a soma de vivências que acumulam ao longo da sua existência. Nesse sentido, os pensadores e acadêmicos do século XVIII pareciam-lhe autênticos “pagãos.”¹¹⁵

Um dos principais influenciados pelo pensamento de Hamann foi Johann Gottfried von Herder, a quem Berlin reconhece ter sido uma de suas principais influências, indicando Herder como o próprio criador de uma ideia de pluralismo de valores,

Isto é, a crença, não apenas na simples multiplicidade dos valores das diferentes culturas e sociedades e, além disso, na incompatibilidade dos

¹¹⁴ BERLIN, Isaiah. *As Raízes do Romantismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015, p. 85.

¹¹⁵ LLOSA, Mario Vargas. *O mago do Norte*. El País, 17 mai 2014. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/05/17/opinion/1400357185_217248.html. Acesso em 09 fev 2017.

ideais igualmente válidos, junto com a implicada consequência revolucionária de que as noções clássicas de um homem e uma sociedade ideal são intrinsecamente incoerentes e sem significado.¹¹⁶

Herder entendia que a diversidade de povos e culturas pelo mundo enriquecia a experiência humana, e que, portanto, toda essa multiplicidade deveria ser estudada, sem que se esperasse encontrar em nenhuma delas uma “verdade”, mas que todas crescessem em convívio. Na mistura dos povos – como era a Riga de seu tempo, repleta de letões, russos e alemães – todos se sentiriam estimulados a experimentar o novo, o diferente, e assim ampliar suas possibilidades como seres humanos. Herder também defendia que cada época possuía seus próprios dilemas, valores, e que isso era sempre transformado com o passar do tempo; para ele, a teoria iluminista de que todos os homens, em todos os tempos, sempre buscaram um arranjo racional para suas sociedades, com conjuntos de valores estabelecidos e imutáveis era reduzir a experiência humana, e não passava de uma elucubração sem relação com a vida real dos povos.

Contrário a uma ideia de humanidade, e da homogeneidade na cultura mundial, próprias do Iluminismo francês, Herder afirmava que os acontecimentos históricos, os caminhos tomados por cada sociedade, tinham como pano de fundo sua própria cultura, o sentimento de pertença de cada indivíduo imerso em um grupo dotado de características distintas, mas que definiam a noção de povo e davam o sentimento de origem para cada um de seus membros (o seu *Volksgeist*). “Os acontecimentos causais são previsíveis, os criativos, não.”¹¹⁷

Herder presenteou ao século XIX o conceito de uma história dinâmica, aberta. Nele, não há nenhum sonho de uma pré-história paradisíaca, à qual seria melhor regressar. Cada momento, cada época possui seu próprio desafio e uma verdade que precisa ser agarrada e modulada. Nisso ele se põe em extrema oposição a Rousseau, para quem a civilização atual representa um declínio e estranhamento da vida humana.¹¹⁸

Isso explicaria o comportamento de cada povo, seu amor à sua pátria e religião, a defesa dos seus interesses como forma de salvaguardar sua própria cultura e, de certa forma, a

¹¹⁶ BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 140.

¹¹⁷ SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade, 2010, p. 21.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

si mesmo. Herder, conforme Berlin, era tão contrário ao homem cosmopolita quanto à autoridade demasiada do Estado que, para ele, limitaria as capacidades de expressão do espírito humano; por outro lado, estimulou que os alemães resgatassem e cultivassem seus antigos costumes e crenças, e acreditava que todos os outros povos deveriam fazer o mesmo. A evolução histórica para Herder se dava na obediência a este *Volksgeist*, que indica aos homens, dentro e a partir de suas culturas, qual caminho deveria ser tomado. Isso não excetuava movimentos violentos, revoluções, assim como violentos e radicais foram as consequências do Romantismo, tanto para o bem quanto para o mal, na leitura de Berlin.

3.4. Alexander Herzen

Seguindo a apreciação de Berlin por personagens obscuros da História, outro dos escritores que causaram importante impacto sobre seu pensamento foi o escritor e radical russo Alexander Herzen (1812-1870), considerado precursor nos movimentos socialistas, principalmente entre os camponeses, em seu país (embora tenha emigrado e vivido em diversos países da Europa ocidental, e depois de sua partida da Rússia, em 1847, nunca mais tenha voltado, vivendo da fortuna deixada por seu pai, um rico aristocrata russo). Era movido por um sentimento romântico de poder contribuir com seu país, fundando dessa forma o primeiro jornal contrário ao governo do Czar, o que acabou por ser o começo da agitação revolucionária na Rússia. A descrição de um amigo, transcrita por Berlin, mostra um Herzen possuído por um profundo espírito crítico contra todo tipo de apatia intelectual e instituições que perpetuavam a injustiça; era apaixonado pelas nobres inclinações humanas. Berlin o situa em um tempo no qual o hegelianismo predominava nas discussões políticas e filosóficas também em Moscou, e cita que Herzen tratou de recusar como um pensamento ilusório e enganador, rejeitando a visão de que a história seguisse um rumo determinado. A descrição de Berlin a respeito do pensamento de Herzen confunde-se com a de seu próprio, indicando a fonte de seu ceticismo:

(...) nature obeys no plan, that history follows no libretto; that no single key, no formula, can, in principle, solve the problems of individuals or societies; that general solutions are not solutions, universal ends are never real ends, that every age has its own texture and its own questions, that short cuts and generalizations are no substitute for experience; that liberty – of actual individuals, in specific times and places – is an absolute value, that a

minimum area of free action is a moral necessity for all men, not to be suppressed in the name of abstractions of general principles so freely bandied by the great thinkers of this or any age, such as eternal salvation, or history, or humanity, or progress, still less the State or the Church or the proletariat – great names invoked to justify acts of detestable cruelty and despotism, magic formulae designed to stifle the voices of human feeling and conscience.¹¹⁹

Nas palavras do próprio Herzen, embora a vida não tenha um sentido específico, deve ser vivida da forma como o indivíduo o deseja; qualquer intenção de dar a ela uma predestinação, codificada por poucos e imposta a todos como a única maneira pela qual se deva viver – e mesmo perder – a própria vida.

What is the goal for which you [Mazzini and the liberals and the socialists] are seeking – is it a programme? An order? Who conceived it? To whom was the order given? Is it something inevitable? Or not? If it is, are we simply puppets? Are we morally free or are we wheels within a machine? I would rather think of life, and therefore of history, as a goal attained, not as a means to something else.¹²⁰

Herzen é descrito por Berlin como um vigoroso defensor da liberdade e da pluralidade, frente àqueles que se apegam a padrões, tradições; e defensor dos valores liberais tais como os observados por seus contemporâneos Tocqueville e Constant. Manteve seu jornal em Londres de aberta crítica ao czarismo; seus escritos combinavam elementos liberais, principalmente quanto às liberdades individuais, “with democratic aspirations toward liberty, equality, and social justice.”¹²¹ Participou da Revolução de 1848, em Paris, mas desencantou-se com o movimento, e embora se visse um revolucionário, foi considerado demasiado moderado neste sentido, sendo preterido na evolução do movimento socialista que se seguiu na Europa. A imagem que Herzen cria quanto ao sacrifício da vida presente por uma promessa de felicidade em uma vida futura como sendo desumano e falso seria recorrente na abordagem de Berlin quanto a sua interpretação dos sistemas utópicos, não raro utilizando de violência em nome de seus ideais. A mesma influência se vê na origem dos valores, que para Herzen,

¹¹⁹ BERLIN, Isaiah. *Russian Thinkers*. London: Penguin Books, 2013, p. 99.

¹²⁰ Ibidem, p. 224.

¹²¹ FRANK, Joseph. *Through the Russian prism: essays on literature and culture*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 213.

(...) cannot be derived from the laws of history (which do not exist), nor from the objective goals of human progress (there are none such – they change with changing circumstances and persons). Moral ends are what people want for their own sake. The truly free man creates his own morality.”¹²²

Embora Herzen “believed passionately that only socialism could redress the great economic injustices of his time and give the masses a decent life,”¹²³ temia pelo avanço do socialismo pela Europa, e de certa forma profetizou que os opressores, czaristas denunciados pelos revolucionários, seriam somente substituídos por estes, socialistas (“Communism will sweep across the world in a violent tempest – dreadful, bloody, unjust, swift”¹²⁴). A ideia de uma vida sacrificada em nome da sociedade, defendida e sonhada por amigos próximos, tais como Belinski e Bakunin, era estranha a Herzen, que defendia acima de tudo a vida vivida em nome de si mesma, e não com vistas a um projeto político, uma abstração religiosa. A vida deveria ser vista por meio de sua ação – a brincadeira das crianças, a educação e conhecimento adquiridos, o esforço do trabalhador, os sentimentos, paixões, projetos e ímpetos que os guia – e não por seu fim: ver a vida por seu término seria considerar a morte como o sentido da vida. Aqui, mais uma vez Herzen ecoa no pensamento berliniano ao afirmar que a liberdade é um fim em si mesmo, e fundamental para que os homens vivam suas vidas como melhor lhes aprouver. A sociedade deveria encontrar um equilíbrio entre a organização e os interesses privados, guardando os direitos de uma área mínima, pertencente ao indivíduo, que não poderia ser tocada por ninguém, a não ser ele próprio. O centro do pensamento de Herzen, segundo Berlin, é a ideia de que os problemas da vida comum talvez não tenham solução; embora devam ser procurados, não há garantia de que serão, um dia, encontrados.

4. Nacionalismo

O pensamento romântico de Herder e outros quanto às noções de nação, os vínculos de indivíduos às suas raízes nacionais, culturais, étnicas e religiosas, e a importância e o papel

¹²² BERLIN, Isaiah. *Russian Thinkers*. London: Penguin Books, 2013, p. 108.

¹²³ DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark. *The legacy of Isaiah Berlin*. New York. New York Review of Books, 2001, p. 22.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 226.

destas identidades coletivas sobre a identidade individual marcou profundamente os escritos de Berlin a esse respeito, e reverberaram em sua posição a respeito da formação do Estado de Israel. Embora o nacionalismo tenha sido acusado, muitas vezes com razão, de alimentar conflitos em nome de raças, territórios ou culturas que não se misturavam, também possui importância decisiva, segundo Berlin, na construção da identidade humana.

Berlin afirma que o nacionalismo era bastante reconhecido, dentre as várias vertentes políticas do início do século XIX, quando se limitava apenas à resistência contra nações opressoras; contudo, nas décadas que anteciparam a Primeira Guerra, já não contava com muitas esperanças quanto ao seu papel no futuro político dos Estados, uma vez que o século estava mais agitado, em teoria ou em prática, com o crescente cientificismo social em suas diversas cores (Comte, Fourier, o socialismo utópico de Saint-Simon, o materialista de Marx e Engels), bem como pelo capitalismo e imperialismo europeus, para quem o nacionalismo era oriundo do pensamento burguês e em breve seria abandonado, tanto quanto o crescimento da indústria, e a conseqüente expansão de mercados; o nacionalismo também era frequentemente associado a um pensamento já bastante antigo, próprio de tribos e nações atrasadas, e não condizente com a evolução social, industrial e tecnológica que a Europa estava conhecendo, e por isso foi marcante em países como a Alemanha e Itália, de conhecido atraso industrial e cujos movimentos de unificação foram de caráter marcadamente nacionalista.

Na verdade, o nacionalismo não milita necessária e exclusivamente em favor da classe dominante. Ele também incentiva revoltas contra ela, pois expressa o ardente desejo daqueles insuficientemente reconhecidos de representar algumas coisas entre as culturas do mundo. O lado brutal e destrutivo do moderno nacionalismo não precisa ser enfatizado em um mundo atormentado por seus excessos. Contudo, deve ser reconhecido pelo que é: uma reação de âmbito mundial a uma profunda e natural necessidade por parte dos escravos recém-libertos – os “descolonizados” – , um fenômeno imprevisível na sociedade europocêntrica do século XIX.¹²⁵

O próprio surgimento do nacionalismo é creditado, por Berlin, a certo ressentimento de nações que se viam em situação de pobreza, tanto material quanto cultural, em comparação com pátrias em maior desenvolvimento, semelhante ao estado como a Alemanha se encontrava no período em que o Romantismo floresceu, vítima da guerra e, como citado

¹²⁵ BERLIN, Isaiah. *Os Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 208.

anteriormente, ressentida pela pujança francesa; outro condicionante importante para o crescimento do nacionalismo é um sentimento de reação ou rejeição a todo tipo de poder ou influência externa que venha a exercer sua força sobre uma nação. Essa reação, diz Berlin, foi o que se viu no século XX no País Basco, Irlanda, bem como na Índia e demais países que ainda sofriam colonização europeia, tanto na Ásia quanto na África, assim como a situação dos negros nos EUA e África do Sul, o antissemitismo na Europa e a questão palestina, e a reação de países do Leste Europeu frente ao poderio Soviético, bem como na Rússia de Pedro, o Grande, e na já citada Alemanha pós Guerra dos Trinta Anos. E mesmo depois dos horrores dos nacionalismos violentos verificados na Alemanha, Espanha e Itália, durante a Segunda Guerra, diversos países na Europa ainda temem o renascimento do nacionalismo e seu constante flerte com o poder, a resistência à influência econômica exercida pela União Europeia e a posição contrária à recepção de refugiados e estrangeiros.

A despeito dos exageros cometidos em nome do nacionalismo, Berlin acredita que ele seja de suma importância na vida dos homens, no tocante ao reconhecimento de si mesmos como componentes de um todo comum, e do reconhecimento oriundo dos outros membros de seu grupo como sendo um igual, participante e pertencente ao gênio de seu povo, de suas “lendas, poesia épica, mitos, leis, costumes, canção, dança, simbolismo secular e religioso, templos, catedrais, atos rituais – todas eram formas de expressão e comunicação que não eram criadas por autores individuais (...), mas pela imaginação e vontade coletiva”¹²⁶, que são as mesmas para o todos em seu grupo. Berlin chama a atenção para o fato de que todos esses grupos acabam por apresentar um modo de vida orgânico, direcionado naturalmente para os mesmos interesses – que são os interesses da nação. A manutenção do modo de vida de cada nação tem como finalidade perpetuar seu estilo de vida, seus valores e a identificação comum que os fazem iguais; e cada indivíduo age de acordo com os interesses de seu grupo ou nação porque esses são os seus próprios interesses, por ter sido constituído em meio a um ambiente que proporcionou a ele adotar cada valor que o grupo compartilha e observa. A estranheza sentida por alguém fora de sua nação é aquela de quem não reconhece a cultura e as raízes do país estrangeiro, e que também não têm reconhecidas as suas origens; a mesma estranheza, muitas vezes transformada em revolta, se percebe entre nações dominadas por estrangeiros: a população reprimida é mais resistente à autoridade estrangeira do que a um líder ditatorial que tenha saído de seu próprio meio.

¹²⁶ BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 602.

Seres humanos precisam ter suas identidades e formas de vida particulares refletidas ou espelhadas em formas que lhes sejam reconhecíveis nas instituições de suas sociedades. Se isso lhes for negado, perderão um elemento essencial da dignidade humana, mesmo que possuam liberdade negativa do mais alto grau, pois serão incapazes de reconhecer a si mesmos, de ver a si mesmos refletidos, nas instituições que conferem liberdade negativa a eles.¹²⁷

Berlin afirma que a origem do nacionalismo se deu entre os românticos alemães, mas distingue o pensamento de Herder, mais preocupado com características culturais, do que com um nacionalismo voltado para um Estado caracterizado por uma ideologia nacionalista. Para Herder, o Estado seria uma limitação, senão uma prisão que diminuiria drasticamente o poder de criação e liberdade de seus súditos. Por outro lado, outros pensadores românticos, defensores de um nacionalismo mais ligado à ideia de pátria acabariam por influenciar o irracionalismo político moderno. Embora devedor do Romantismo, Berlin é sincero com as consequências indesejadas do movimento, bem como dos demais críticos do Iluminismo.

O Estado deveria proteger as instituições nas quais o povo se reconhece, mas observando dois pontos: o fato de que mesmo em um povo é possível encontrar diversas culturas distintas, quanto para a realidade de que mesmo um indivíduo pode ter sua constituição cultural formada pela herança de diversas e diferentes tradições culturais. Daí a recusa de Berlin em aceitar um Estado que defenda uma cultura homogênea e exclusiva, e que por isso torne-se indiferente para a pluralidade de culturas com as quais deve lidar; e, ainda dentro desta realidade, essa coletividade de culturas também culminará no contato de variadas formas de valores, e, portanto, é mais uma evidência, para Berlin, do pluralismo e sua consequente incompatibilidade.

4.1 O Estado de Israel

Dentro da visão berliniana de nacionalismo vista acima, o apoio de Berlin ao Estado de Israel era baseado na milenar e precária condição dos judeus durante a diáspora – perseguições, exclusão, preconceito racial e religioso, direitos políticos cassados, e por fim o holocausto nazista – o que os impedia, ou os expunha ao constante risco, de desde sua assimilação (forçada ou não) até mesmo à extinção de sua cultura. Dessa forma, assim como o

¹²⁷ GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 123.

sentimento nacionalista do Romantismo foi resultado da recusa alemã quanto à expansão dos valores franceses sobre os povos da Europa, o sionismo surgiu como uma reação à força exercida pelo estrangeiro sobre os judeus, bem como pelo desejo do povo judaico retornar ao território ligado às suas origens; para Berlin, a criação do Estado de Israel foi uma justa reparação depois de anos de intenso sofrimento. Seguindo o pensamento de Theodor Herzl (1860-1904), um dos principais ideólogos do sionismo, Berlin percebe que a total assimilação dos judeus sempre seria utópica, e que, desde o chamado Caso Dreyfus¹²⁸ na França, até os acontecimentos na Alemanha nazista, havia indícios suficientes de que algo radical deveria ser feito a fim de garantir a segurança da população judaica.

A assimilação foi buscada ora pelas próprias nações em que os judeus viviam (muitas vezes de maneira obrigatória, como na Inquisição Espanhola), ora pelas próprias comunidades judaicas. Berlin cita o fato de que muitos judeus sentiam maior reconhecimento de si mesmos como habitantes da nação onde estavam do que por sua origem, e por isso sempre relutaram em abandonar o lugar que viviam, embora seus anfitriões sempre os vissem como estrangeiros: “Two thousand years of Jewish history have been nothing but a single longing to return, to cease being strangers everywhere.”¹²⁹ Especialmente na Alemanha, os judeus demoraram em perceber o perigo que corriam com a ascensão do nacional-socialismo, ainda acreditando em sua importância e participação no futuro incerto da nação alemã; por outro lado, com a criação do Estado de Israel, grandes comunidades judaicas puderam estabelecer-se em um território judeu, e a opção em tentar assimilar-se se tornou individual, e individual – não mais sobre grande parte do povo judeu - seria a possibilidade de disposição ao preconceito, isolamento e constante risco às suas vidas; com a criação de um estado judaico, os judeus contam com um refúgio, um lugar para onde podem seguir caso sejam novamente vítimas de antissemitismo.

Berlin defende o sionismo e o Estado de Israel sob a ótica do nacionalismo e de sua importância para a identidade individual dentro de seu próprio povo, mas também por motivos extremamente pessoais. Berlin era judeu, e teve grande parte de sua família morta durante a guerra pelas forças nazistas; embora fosse cético quanto à religião, não negou sua origem. Manteve grande amizade com Chaim Weizmann, que mais tarde seria o primeiro presidente de Israel, tendo Weizmann oferecido um cargo público a Berlin, que por sua vez

¹²⁸ Alfred Dreyfus era um militar judeu do Estado-Maior francês. Foi acusado e sentenciado em 1894 à prisão perpétua pelo crime de traição, acusado de ajudar o governo alemão em operações de espionagem. Mais tarde, Walsin Esterhazy, oficial francês, confessaria ter fraudado em um documento (*borderau*) a assinatura de Dreyfus. O caso simbolizou a força do antissemitismo na França.

¹²⁹ CROWDER, George. *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 35.

recusou o convite; segundo Avishai Margalit, Berlin era, assim como Weizmann, um sionista muito mais movido pelo instinto que a condição judaica lhe tocava do que um ideólogo do movimento.¹³⁰ Na constante e desagradável situação dos judeus em países que sempre lhe foram estrangeiros, havia tanto o risco da assimilação (que não deixa de ser uma espécie de sociedade iluminista cosmopolita, universal e sem traços culturais diversos) quanto ao conseqüente fim da milenar cultura judaica, o que seria não só uma perda para os próprios judeus, como também para o pluralismo de valores e identidades como um todo.

5. Iluminismo e contrailuminismo

Berlin demonstra seu apreço por pensadores conservadores tais como Vico e Herder, defensores apaixonados das tradições e, a despeito de sua crítica ao Iluminismo, entende-se também devedor do pensamento racional, sendo seu próprio trabalho uma tentativa de trazer luz diante das trevas a que o pensamento político do século XX sucumbiu, no caso dos governos totalitários, mas cuja vertente democrática e liberal é também creditada por Berlin aos pensadores da Ilustração. As conhecidas propostas do Iluminismo, tanto no que se refere ao conhecimento – expandir as ciências, afastar a superstição, estabelecer regras racionais de avaliação científica – quanto políticas e sociais – a ampliação e igualdade de direitos humanos e universais, o fim de privilégios, a luta contra sistemas opressores de governo, acesso à educação, a valorização do ser humano e o conseqüente respeito ao indivíduo – são princípios que Berlin endossa:

Fundamentalmente, sou um racionalista liberal. Os valores das luzes, que pessoas como Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet pregaram, são para mim profundamente simpáticos. Talvez elas tenham sido demasiado estreitas, e frequentemente errôneas no que concerne aos fatos da experiência humana, mas estes homens foram grandes libertadores. Libertaram as pessoas dos horrores, do obscurantismo, do fanatismo, de opiniões monstruosas. Levantaram-se contra a crueldade e a opressão, contra a superstição e a ignorância, e contra um grande número de coisas que arruinavam a vida das pessoas. É por isso que estou do lado deles.¹³¹

¹³⁰ DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark. The legacy of Isaiah Berlin. New York. New York Review of Books, 2001, p. 149.

¹³¹ JAHANBEGLOO, Ramin. Isaiah Berlin: com toda liberdade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 98.

E

O dilema de Berlin era como salvar no projeto iluminista o que era positivo do que era tirânico. O que era positivo estava bastante claro: o ataque à autoridade e ao dogma religiosos; a campanha pelos direitos humanos e pela liberdade pessoal contra a tirania do estado; a fé na própria razão humana. Nesses aspectos, o próprio Isaiah estava com Voltaire até a medula.¹³²

Vico (crítico do pensamento racionalista de Descartes), Herder, Burke, Hamann e Maistre são alguns dos expoentes do que Berlin chama de contrailuminismo, ou seja, toda reação contrária ao predomínio científico do pensamento dos racionalistas e progressistas do século XVIII. Berlin afirma que a grande e principal contribuição feita pelos contrailuministas está na “convicção de que a ciência e a razão não possuem todas as respostas, que para algumas questões centrais relativas aos valores – éticos, estéticos, sociais, políticos – pode-se ter mais de uma resposta válida,”¹³³ e embora partilhe da opinião dos contrailuministas quanto ao exagerado otimismo dos *philosophes* a respeito da razão, ele não nega que houve importante contribuição do Iluminismo sobre o mundo civilizado, propagando ainda hoje o princípio da educação universal e da dignidade como fundamentais para a valorização humana. O que se verifica aqui é que Berlin não procurava abraçar um posicionamento ideológico em detrimento de outro, mas sim fazer sua investigação da história das ideias, procurando ser razoável com os pensadores do passado, tanto com seus erros quanto em seus acertos.

Quanto ao contrailuminismo, Berlin critica seu principal expoente na França, Joseph de Maistre (1753-1821), escritor de forte expressão contra o pensamento iluminista e revolucionário em seu país, nos pontos em que, acredita, os racionalistas propunham o caminho correto a ser seguido. Maistre defendia em seus escritos o estabelecimento de uma monarquia antidemocrática, bem como o poder papal sobre todo mundo civilizado, de forma irrestrita; sua impressão a respeito do homem era a de um ser confuso, condenado pelo Pecado Original e que, portanto, carecia das rédeas do Estado e da religião católica, afim de que não se perdesse; tanto a Igreja quanto o Estado teriam na imagem do carrasco a garantia de que o temor contra a rebelião seria sempre controlado. Com sua visão para o passado,

¹³² IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin, uma vida*. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 211.

¹³³ JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin: com toda liberdade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 96.

esperando restabelecer um sistema que assistia sua ruína, Maistre recebe o julgamento berliniano por se opor a uma transformação social que era esperada do ponto de vista da liberdade, e inevitável (não no sentido “determinista”, e sim no natural desenvolvimento das ideias e sua criação e adoção por parte dos homens) enquanto processo histórico: seguir os escritos de Maistre levaria à destruição do caminho para a liberdade individual e seria uma forma de monismo tão prejudicial quanto as mais indesejáveis consequências do pensamento ilustrado. Embora soe como um pensador ultrapassado, Berlin entendia que Maistre era extremamente atual, e mantinha o interesse em sua obra por ser ele uma espécie de precursor do fascismo.

A mesma crítica dirigida ao contrailuminismo é feita aos exageros do Romantismo, que contava tanto com a simpatia de Berlin no tocante ao reconhecimento da pluralidade de interesses humanos e na criação de valores quanto com seu temor a respeito de seu desenvolvimento político; porém, também continha em si sementes ideológicas que seriam nocivas aos séculos posteriores, principalmente no nacionalismo exacerbado da Alemanha nazista; segundo Crowder, “his general view might be roughly summarized as follows: the Enlightenment is the chief source of totalitarianism in its Communist variant, whereas the Counter-Enlightenment and romanticism are the chief source of fascism.”¹³⁴ O êxtase romântico na criação do novo, no nacionalismo exagerado, na transformação das sociedades e na admiração de homens por meio dos quais essas transformações eram orquestradas “adquiriu formas cada vez mais históricas e em sua condição extrema terminou em irracionalismo e fascismo violentos”¹³⁵. Na obra “*Political Ideas in the Romantic Age*,” um conjunto de palestras proferidas na década de cinquenta, Berlin associa um esboço do pensamento romântico com o que mais tarde seria a sua teoria de liberdade positiva. Se Herder reconhecia uma identidade nacional, partilhada por todos os cidadãos de uma determinada nação, Fichte, Schelling e Hegel elevaram essa identidade para uma presença universal, com a qual a humanidade se uniria em nome de um sujeito interior, idêntico em todos, que os guiava.

Duas ideias não poderiam parecer a princípio mais distantes do que, por um lado, a apaixonada autoimolação no altar do Estado, raça, religião, história ou da busca “dinâmica” do poder pelo poder, como o único sintoma de um homem livre entre os fascistas e outros românticos históricos ou antiliberais

¹³⁴ CROWDER, George. *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 50.

¹³⁵ BERLIN, Isaiah. *A Força das Ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 284.

amargurados; e, por outro lado, os conceitos de liberdades civis inalienáveis, de limitação de interferências e da santidade de certas áreas devotadas à vida privada que formam a substância do liberalismo individual conforme é defendido contra a intromissão abusiva nas democracias.¹³⁶

Os conceitos de liberdade dentro da obediência e a comunhão de interesses sujeitos a um *eu* superior também é, como vimos, encontrado em Rousseau, mas tem origem, segundo Berlin, entre os românticos alemães; por outro lado, os racionalistas do Iluminismo propunham, de igual forma, a liberdade por meio da obediência, porém, não a um Espírito metafísico, mas às leis naturais que regeriam tanto o mundo físico quanto a sociedade humana. Para Berlin, “a abordagem dos românticos é um caminho diferente (...) para a mesma conclusão paradoxal”¹³⁷ dos racionalistas, as quais ele rejeita a ambas.

Essas conflitantes definições humanistas e não humanistas de liberdade, as últimas de muitos tipos – transcendentalistas e teocráticas “orgânicas” (nos sentidos hegeliano ou fascista) ou heroicas (em algum sentido byroniano ou nietzschiano), que ordenam que os homens se curvem às demandas da história (como exigiam Burke ou os juristas alemães), da classe, como os marxistas, da raça, como os nacional-socialistas, (...), todas parecem em última análise depender parcialmente das visões sustentadas de como são os homens, como se comportam e quais são os resultados da interação entre eles e outras forças.¹³⁸

E

The chief difference is that while under communism the answer is dictated by the impersonal scientific laws of history, the Fascists look to the authority of the *Volkgeist* as mediated by a charismatic leader. The Fascist *Volkgeist* is not merely the spirit of one culture among others, as on Herder’s cultural-pluralist view, but the wisdom of a superior people. This is an expression not of pluralist incommensurability but of monist hierarchy.¹³⁹

¹³⁶ BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 265.

¹³⁷ Ibidem, p. 250.

¹³⁸ Ibidem, p. 268.

¹³⁹ CROWDER, George. Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 129.

Berlin reforça que o conceito que se tem do homem é que definirá todas as demais conceituações políticas e éticas da sociedade; se o homem é visto como um fim em si mesmo, se os valores de seu grupo o consideram como a parte mais importante, a partir da qual devem ser criadas regras que dignifiquem o indivíduo, então esta vertente humanista garantirá a liberdade de seus participantes; por outro lado, as doutrinas políticas que colocam em primazia teorias que estabelecem o arranjo social em nome de uma tradição, da raça, religião, classe, projeto político ou qualquer outra categoria que não seja o homem, seus direitos e sua dignidade, sua segurança será sempre colocada em risco.

CAPÍTULO III - Isaiah Berlin e seus críticos

1. Pluralismo e Relativismo

“O que deve ser feito? Como vamos escolher entre possibilidades? O que e quanto devemos sacrificar ao quê?”

Vladimir Ilyich Ulyanov (Lênin)

Alguns princípios e situações sempre conduziram o pensamento de Berlin, e mesmo quando ele não os citava, ficavam claras as suas influências. Uma delas foi o impacto do empirismo sobre sua obra, e a partir dele fez uma leitura nua e crua da realidade humana tal como ela é. A suposição que Berlin faz a respeito de John Stuart Mill, de que “não há verdades finais que não possam ser corrigidas pela experiência”¹⁴⁰ poderia ser perfeitamente afirmada sobre ele próprio. Na sua visão, uma vez que os valores nunca tenham demonstrado, na vida comum, importâncias tais que fizessem os homens constituírem uma hierarquia moral, e verificando que, em todos os tempos, os desejos humanos eram os mais básicos, tais como segurança, um trabalho ao qual se dedicar, comida e bebida e uma sociedade na qual se identificar, concluiu que todos os demais fins seriam escolhidos mediante a situação e o julgamento dos homens, uma vez que seriam todos incomensuráveis:

O mundo que encontramos na experiência comum é um mundo em que somos confrontados com escolhas entre fins igualmente supremos e reivindicações igualmente absolutas, e a realização de algumas dessas escolhas e reivindicações deve envolver inevitavelmente o sacrifício das outras. Na verdade, é por causa dessa situação que os homens atribuem valor tão imenso à liberdade de escolha; pois, se tivessem certeza de que em algum estado perfeito, alcançável pelos homens na Terra, nenhum dos fins por eles buscados jamais entraria em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceriam, e com elas a importância central da liberdade de escolha. Qualquer método para tornar esse estado final mais próximo

¹⁴⁰ BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 189.

pareceria então plenamente justificado, não importa quanta liberdade fosse sacrificada para estimular seu avanço.¹⁴¹

Em resumo, o trecho acima abrange toda a visão berliniana a respeito do conflito de escolhas entre bens desejáveis, e a primazia da liberdade de escolha como princípio sem o qual não pode haver acesso à pluralidade de bens disponíveis como alternativas, tampouco a associação de qualquer outra opção de categorias morais a uma utopia inexistente. Essa posição aproximou Berlin, na visão de seus críticos, do relativismo moral. Uma vez que, para Berlin, não há um fim específico para o qual a sociedade deve se dirigir, ou mesmo um caminho desejável para o indivíduo (Berlin, como afirmamos, admite a possibilidade de escolha de males), segue-se, para seus leitores discordantes, que qualquer alternativa tomada será considerada válida.

O filósofo norte-americano Michael Sandel foi um dos que questionaram a posição de Berlin a respeito do pluralismo em uma breve nota de seu livro *Liberalism and its critics*. Sandel suspeita da afirmação de Schumpeter – usada e validada por Berlin – de que a marca para uma sociedade civilizada distinguir-se do barbarismo seria a percepção da validade relativa de seus valores, embora continuasse a defendê-los. Para Sandel – um defensor da justiça social e da manutenção de valores em busca do aperfeiçoamento da sociedade – tal afirmação soa incoerente, uma vez que ela admite que o terreno no qual os homens estabelecem suas vidas é extremamente volúvel e maleável.¹⁴² Se Berlin realmente espousa um pluralismo tal que nem mesmo a liberdade possui status especial diante dos outros bens, Sandel coloca em questão até mesmo a proposta berliniana de liberalismo até aqui:

In view of the ultimate plurality of ends, Berlin concludes, freedom of choice is "a truer and more humane ideal" than the alternatives. And he quotes with approval the view of Joseph Schumpeter that "to realize the relative validity of one's convictions, and yet stand for them unflinchingly, is what distinguishes a civilized man from a barbarian." Although Berlin is not

¹⁴¹ BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 269.

¹⁴² Sandel parece reconhecer a incomensurabilidade de valores, mas opta pela via da justiça como valor principal na solução por problemas: “Para alcançar uma sociedade justa, precisamos raciocinar juntos sobre o significado da vida boa e criar uma cultura pública que aceite as divergências que inevitavelmente ocorrerão. É tentador procurar um princípio (...) capaz de justificar, de uma vez por todas, qualquer distribuição de renda, poder ou oportunidade dele resultante (...). No entanto, é impossível evitar essas discussões, (...) questões de justiça são indissociáveis de concepções divergentes de honra e virtude, orgulho e reconhecimento.” IN: SANDEL, Michael. Justiça: o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p.322.

strictly speaking a relativist - he affirms the ideal of freedom of choice - his position comes perilously close to foundering on the relativist predicament. If one's convictions are only relatively valid, why stand for them unflinchingly? In a tragically-configured moral universe, such as Berlin assumes, is the ideal of freedom any *less* subject than competing ideals to the ultimate incommensurability of values? If so, in what can its privileged status consist? And if freedom has no morally privileged status, if it is just one value among many, then what can be said for liberalism?¹⁴³

A impressão de que, de fato, as sociedades civilizadas deveriam estar seguras de seus valores, enquanto o contrário representaria o barbarismo moral também faz parte da crítica feita por Leo Strauss em seu ensaio *Relativism*, no qual a exposição mais conhecida de Berlin, *Dois conceitos de liberdade*, é avaliada. Strauss inicia sua abordagem questionando os dois conceitos de liberdade, o positivo e o negativo: segundo ele, Berlin identifica a realização da liberdade positiva somente em uma sociedade racional e perfeita, o que é impossível de se provar por meio da experiência, sendo mais própria de uma visão metafísica da política.

Strauss também levanta questionamentos quanto a veracidade do argumento de Berlin em defesa da liberdade negativa. Berlin afirma que, uma vez sendo a necessidade de liberdade de escolhas “uma característica inevitável da condição humana,” a liberdade é considerada “como um fim em si mesmo, e não como uma necessidade temporária.”¹⁴⁴ Embora não exista uma hierarquia de valores, e a liberdade de escolha seja a garantia para que se opte por quaisquer que sejam as infinitas e plurais intenções humanas, a condição de conflito, como inerente à vida, será sempre verificada na relação entre os homens; no entanto, alguns desses conflitos poderiam ser evitados por meio do estabelecimento de limites à intervenção sobre as vidas privadas: trata-se do conceito de áreas de não influência que Berlin resgata dos principais expoentes do liberalismo (Locke, Mill, Constant, etc.).

Devo estabelecer uma sociedade na qual haja certas fronteiras de liberdade que a ninguém fosse permitido cruzar. Pode-se dar nomes ou naturezas diferentes às regras que determinam essas fronteiras: podem ser chamadas de direitos naturais, palavra de Deus, direito natural ou exigências da utilidade ou dos “interesses permanentes do homem”; posso acreditar que sejam

¹⁴³ SANDEL, Michael. *Liberalism and its critics*. New York: New York University Press, 1984, p. 7, 8.

¹⁴⁴ BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 270.

válidas *a priori*, ou afirmar que são meus fins supremos ou os fins de minha sociedade ou cultura. O que tais regras ou mandamentos têm em comum é que são aceitos tão amplamente e estão estabelecidos tão profundamente na natureza real desenvolvida pelos homens ao longo da história, que já são a esta altura uma parte essencial do que pretendemos dizer quando nos referimos a ser um homem normal. A crença genuína na inviolabilidade de um mínimo de liberdade individual gera algumas dessas posições absolutas.¹⁴⁵

O texto acima pode servir de base para o conceito de liberdade negativa de Berlin, e que ele explicitamente declara esposar. Para Strauss, entretanto, Berlin se contradiz ao afirmar que, embora a liberdade negativa proponha a busca de ideias de satisfação da vida humana, a liberdade positiva também o faz, com os mesmos direitos da liberdade negativa:

Não são duas interpretações diferentes de um único conceito, mas duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis para com os fins da vida. Vale reconhecer essa divergência, mesmo que na prática seja frequentemente necessário chegar a uma solução de compromisso entre as duas. Pois cada uma faz reivindicações absolutas. Essas reivindicações não podem ser todas plenamente satisfeitas. Mas é uma profunda falta de compreensão social e moral não reconhecer que a satisfação que cada uma busca é um valor supremo que, tanto histórica como moralmente, tem igual direito de ser classificado entre os interesses mais profundos da humanidade.¹⁴⁶

Strauss afirma que o liberalismo, na forma como Berlin o entende, “cannot live without an absolute basis and cannot live with an absolute basis,”¹⁴⁷ uma vez que, na garantia das tais liberdades sagradas, responsáveis pela sustentação da liberdade negativa, a liberdade positiva sempre será suprimida; entretanto, como a liberdade positiva possui “igual direito” ao da liberdade negativa, de ser perseguida como um bem legítimo da humanidade, as liberdades sagradas deveriam ser revistas, o que acarreta em contradição da parte de Berlin: a busca pela satisfação de uma das liberdades sempre condenaria a existência da outra. A resposta

¹⁴⁵ Ibidem, p. 266.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 267, 268.

¹⁴⁷ JAFFA, Harry. *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism*, East and West. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, 2012, p. 169.

berliniana para a crítica de Strauss parece estar em um trecho da citação acima: essas reivindicações (ou seja, o direito de se perseguir a liberdade tanto em sua modalidade negativa, quanto positiva) não podem ser todas plenamente satisfeitas. Strauss parece ter visto um mundo ideal para o estabelecimento de uma ou outra liberdade que Berlin não defendeu, tendo tão somente colocado que ambas as liberdades tinham iguais direito de perseguirem seus interesses. Intentar perseguir os modelos de uma ou outra, para Berlin, poderia soar como utópico.

Outro problema apontado por Strauss é o reconhecimento dos valores e práticas acerca da liberdade individual, que Berlin afirma serem observados pelos homens ao longo da história, e que, por sua constância na vida humana, acabaram por caracterizar uma pessoa comum. Strauss retoma a seguinte fala de Berlin para ilustrar uma aparente contradição no conceito:

(...) tal doutrina é relativamente moderna. Não parece haver quase nenhuma discussão acerca da liberdade individual como um ideal político consciente (em oposição a sua existência real) no mundo antigo. Condorcet já observara que não havia a noção de direitos individuais nas concepções legais dos romanos e gregos; isso parece valer igualmente para os judeus, os chineses e todas as outras civilizações antigas que desde então vieram à luz. O domínio desse ideal tem sido a exceção em vez da regra, mesmo na recente história do Ocidente.¹⁴⁸

Berlin afirma, na continuidade do texto, que as noções de liberdade pessoal surgiram pouco antes da Reforma e da Renascença. Portanto, questiona Strauss, se os conceitos e valores individuais são recentes na história humana, e mesmo sua existência uma exceção na história ocidental recente, como seria possível considerá-los como “amplamente aceitos” e “estabelecidos tão profundamente na natureza real” dos homens? Para Strauss, Berlin não consegue, mesmo empiricamente, demonstrar a existência ou a validade de tais valores. E mesmo a validade da liberdade negativa é relativa, uma vez que, como visto acima, seu reconhecimento nem sempre ocorreu, e a experiência das sociedades vindouras estabelecerá os valores que lhe serão prezados e descartados no futuro. Berlin não discordaria de Strauss quanto a observação da liberdade negativa como um bem que não é exclusivo – endossando

¹⁴⁸ BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 235.

novamente a fala de Schumpeter – e, portanto reconheceria que, no futuro, outros valores poderão ser desejados em lugar dos que hoje se pratica e aceita, desde que a liberdade de escolha fosse preservada;¹⁴⁹ de qualquer forma, Berlin e Strauss parecem incorporar as liberdades opostas, propostas por Constant em seu discurso:

Precisamos da liberdade e a teremos, mas, como a liberdade que precisamos é diferente daquela dos antigos, é necessário a essa liberdade uma organização diversa daquela que podia convir à liberdade antiga. Nessa última, quanto mais o homem consagrava o tempo e as forças ao exercício dos seus direitos políticos, mais ele se imaginava livre. Na espécie de liberdade a que somos suscetíveis, mais exercício dos nossos direitos políticos nos deixará tempo para nossos interesses privados e mais a liberdade nos será preciosa.¹⁵⁰

Mesmo que a liberdade individual seja um fenômeno recente na história humana, Berlin talvez concordasse com Constant que seria penoso imaginar o homem moderno voltando a considerar conceitos políticos de um mundo que já não existe, e que é completamente diferente do contemporâneo. Constant, contudo, reconhecia que o homem moderno havia deixado de se preocupar com as demandas políticas de sua sociedade pelas ocupações próprias dos interesses privados, e por isso apelava para que o cidadão soubesse equilibrar suas responsabilidades com suas obrigações públicas: sua própria garantia de desfrutar de suas liberdades poderia ser colocada em risco na opção pelo ocaso político.

1.1. Pluralismo e liberalismo

Strauss via Berlin como um representante da crise do liberalismo, que renegou seus valores absolutos em defesa de um relativismo.¹⁵¹ Strauss reconhece que a compreensão

¹⁴⁹ É curioso Eric Voegelin notar que, mesmo entre cidadãos gregos, havia aqueles que não desejavam participar do governo, embora fossem obrigados por lei (não tendo sua vontade individual levada em consideração) e o apolitismo formal, ou seja, a ausência de direitos políticos em uma considerável fatia da sociedade. Na modernidade, embora os direitos tenham aumentado, o desinteresse pela atividade política ainda existe. VOEGELIN, Eric. História das ideias políticas: helenismo, Roma e o cristianismo primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 100, 101.

¹⁵⁰ CONSTANT, Benjamin. A liberdade dos antigos comparada à dos modernos. São Paulo: Atlas, 2015, p. 99.

¹⁵¹ A leitura que Strauss e Berlin fazem de Maquiavel é sintomática a este respeito: Enquanto este considerava o pensador florentino, como vimos, um precursor do que mais tarde viria a ser compreendido como o pluralismo, aquele via Maquiavel como “o princípio do fim”, por sua “percepção de que o declínio da filosofia política se dá

berliniana “is very helpful for a political purpose – for the purpose of an anti-Communist manifesto designed to rally all anti-Communists.”¹⁵² Mas sua consideração por valores relativos como característica de uma sociedade civilizada era, nas palavras de Strauss (ele próprio um filósofo deôntico¹⁵³), compreender Kant e Platão como bárbaros. John Gray defende Berlin alegando que a realidade do pluralismo é inquestionável, amplamente verificável nas deliberações e escolhas humanas; quanto às suspeitas de Sandel de que o pluralismo poderia relativizar inclusive o próprio liberalismo – vendo a liberdade como somente mais um valor dentre muitos – Berlin afirma que “o pluralismo e o liberalismo não são conceitos idênticos ou mesmo que se possam sobrepor parcialmente.”¹⁵⁴ Porém, o pluralismo deveria carregar consigo um espaço para a tolerância, pois do contrário haveria um conflito incessante.

Gray explica que, para Berlin, pluralismo e liberalismo não eram, de fato, correlatos, mas que também era possível encontrar, no *corpus* berliniano, evidências de que ambos poderiam ser perfeitamente combináveis. Quando correlatos, o pluralismo busca em seu núcleo proteger a possibilidade da liberdade negativa – principalmente no tocante à liberdade de escolha – que, como já vimos, é a realidade inerentemente trágica de todo ser humano, ou seja, escolher entre bens e males (ou bens ou males) incompatíveis e incomensuráveis. Por outro lado – e esta é a interpretação de Gray – a despeito da possível leitura que possa unir liberalismo e pluralismo no pensamento berliniano, o pluralismo solapa e ultrapassa o liberalismo quando, na defesa da pluralidade, protege modos de vida não liberais em nome de valiosas e diversas formas de se viver, recusando a maneira liberal de vida como não exclusiva, e também não sendo considerada a melhor, uma vez que isso acarretaria em uma hierarquização de valores, o que Berlin sempre recusou a aceitar. Muitas vezes, a sobrevivência de grupos que possuem seu próprio modo de vida, seus próprios valores, seria comprometida se um estilo de vida liberal, e mesmo plural (sem hierarquia de valores) fosse adotado. A posição final de Gray, portanto, é por um pluralismo que seja mais radical que o

em parceria com a ascensão da irreligiosidade e da imoralidade (...)”. CARVALHO, Talyta. Leo Strauss: uma introdução à sua filosofia política. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 48.

¹⁵² JAFFA, Harry. Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, 2012, p. 169.

¹⁵³ Sobre Strauss, disse Berlin: “A rejeição, por Strauss, do mundo da pós-Renascença como um mundo desesperadamente corrompido pelo positivismo e pelo empirismo me parece roçar o absurdo” e “Na verdade, ele tentou me converter por ocasião de múltiplas conversações, quando o visitava em Chicago, mas não conseguiu me levar a crer em valores eternos, imutáveis, absolutos, verdadeiros para todos os homens, em todos os lugares, em todas as épocas, a lei natural dada por Deus e outras coisas do gênero.” IN: JAHANBEGLOO, Ramin. Isaiah Berlin: com toda liberdade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 59.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 72.

liberalismo, sendo este somente, e por fim, mais um conjunto de valores presentes na vida humana:

Sua implicação (...) diz que a sociedade liberal é uma, mas somente uma forma, de vida que os seres humanos podem adotar, assim que tiverem atingido as condições mínimas de decência entre eles próprios. Consequentemente, o compromisso à forma de vida liberal – como a qualquer forma de vida que cumpra os padrões mínimos de decência – não tem embasamento, e nada na razão nos impele a assumi-lo. Se o pluralismo de valores é verdadeiro até o fim, então a consequência inexorável é que a identidade de praticantes de uma forma de vida liberal constitui uma questão contingente (...).¹⁵⁵

Esta leitura de Gray é rejeitada por Crowder, tanto ao considerar inconsistente e contraditório o posicionamento de Berlin a respeito da relação entre pluralismo e liberalismo, quanto por acreditar, por fim, que Berlin os entendia como inerentes um ao outro. As margens que Gray encontra no *corpus* berliniano tanto para um suporte, no pluralismo, para o liberalismo, como o contrário, são consideradas por Crowder carentes de clareza, principalmente quando, ao estabelecer “os padrões gerais de vida nos quais acreditamos,” referindo-se a uma gama de valores que são reconhecidos universalmente, Berlin endossa o liberalismo, uma vez que esses mesmos valores são aqueles que os liberais clássicos esposavam. Contudo, Crowder considera incoerente esta posição com a distinção de Berlin a respeito do liberalismo e do pluralismo:

Might Berlin overcome this problem by arguing that a case for liberal universalism is actually implicit in the idea of value pluralism itself? Might it be that liberalism is not merely compatible with pluralism but entailed by it? Here again, Berlin says now one thing, now another. In some places he denies any necessary connection between pluralism and liberalism. But elsewhere he asserts that pluralism does indeed imply liberalism, as when he refers to ‘pluralism, with the measure of negative liberty it entails’, and when he writes that ‘if pluralism is a valid view... then toleration and liberal consequences follow’.¹⁵⁶

¹⁵⁵ GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 200.

¹⁵⁶ CROWDER, George. *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 143.

Quanto à necessidade da liberdade negativa, no pluralismo, como capital para a livre capacidade de escolha – fundamental para o pluralismo – Crowder a considera como uma falácia naturalista¹⁵⁷, uma vez que, para ele, a inevitabilidade das escolhas não a torna, conseqüentemente, um valor desejável. E mesmo que Berlin quisesse defender a liberdade de escolha como um dado de expressão da dignidade humana, ou como “inseparable from our thinking of human beings ‘as capable of pursuing ends for their own sakes by deliberate acts of choice,’”¹⁵⁸ isso também incorreria em uma falácia naturalista, pois o fato de ser a liberdade de escolha uma marca distinta da humanidade não a torna, necessariamente, boa, uma vez que outras distintas marcas encontradas nos homens não são consideradas boas por si mesmas. Crowder argumenta que, para evitar a falácia naturalista, o pluralismo deve considerar que o fato de ele propor inevitavelmente escolhas difíceis para o homem, virtudes liberais para lidar com essas escolhas, e na vida cotidiana das escolhas, desenvolver o caráter em busca de, com o tempo e a experiência, fazer sempre que possível as melhores escolhas: “The argument avoids the naturalistic fallacy because it passes not from necessity to value but from necessity to necessity. Because hard choices are unavoidable under pluralism, so too are liberal virtues”.¹⁵⁹ Assim como o sábio aristotélico que ganha maior desenvoltura em seus julgamentos a partir de suas experiências e escolhas, também o sujeito pluralista evoluiria de acordo com as mais variadas e complexas alternativas que exigissem dele uma decisão. Berlin parece defender semelhante posição ao afirmar que

O Julgamento, a habilidade, o senso de oportunidade, a compreensão da relação entre os meios e os resultados dependem de fatores empíricos, como a experiência, a observação, sobretudo daquele “senso de realidade” que em grande parte consiste na integração semiconscente de um grande número de elementos na aparência triviais ou imperceptíveis na situação, os quais formam entre si um tipo de padrão que por si só “sugere” – “convida” – a ação apropriada.¹⁶⁰

¹⁵⁷ A falácia naturalista é “uma expressão utilizada por G. E. Moore para indicar o típico ‘erro’ filosófico que consistiria em fazer do bem um objeto de natureza definível em termos cognitivos”. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.494. Crowder estende o conceito para aplicação à liberdade de escolha como inerentemente boa.

¹⁵⁸ CROWDER, George. Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism. Cambridge: Polity Press, 2004, p. 145.

¹⁵⁹ Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf>. Acesso em 21/06/2017.

¹⁶⁰ BERLIN, Isaiah. A Força das Ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 198, 199.

O realismo, ou o “senso de realidade”, deve permear tanto as decisões políticas (no que tange expectativas utópicas ou programas políticos infalíveis) quanto as morais. Crowder conclui, portanto, que o pluralismo traz consigo uma recomendação ao liberalismo, uma vez que, em sua raiz, o pluralismo é na verdade uma resposta ao monismo das teorias políticas utópicas. Portanto, a conhecida forma política que tem administrado diferentes interesses e inevitáveis conflitos tem sido reconhecida historicamente no liberalismo, verificado desde o posicionamento de Locke acerca das diferentes crenças e interpretações do cristianismo, e seus consequentes distúrbios nas sociedades inglesa e europeia. Assim como Locke propõe uma *Carta acerca da tolerância* (1689) para a conciliação de diferentes interesses em uma mesma sociedade, também Berlin reconhece que, para a manutenção do pluralismo, “um grau mínimo de tolerância, mesmo dado contra a vontade, tornar-se-á indispensável,”¹⁶¹ e que, portanto, “se o pluralismo é uma visão válida, e se é possível respeito entre sistemas de valores que não são necessariamente hostis uns aos outros, então se seguem a tolerância e as consequências liberais, como não acontece (...) com o monismo.”¹⁶² A posição que Crowder oferece parece satisfazer a suspeita colocada por Sandel, uma vez que um núcleo de valores liberais permanece intacto, não transformando, dessa forma, o pluralismo em mero relativismo.

Se Crowder estiver correto, o pluralismo será condenado, ou pelo menos compreendido de forma menos radical em relação à leitura de Gray, uma vez que o liberalismo pressupõe a liberdade como valor primário na gama de valores humanos? Um dos riscos envolvidos nessa interpretação seria a possível ampliação do mal na sociedade: dado o valor concedido à autonomia do indivíduo, segue-se que um provável mal causado por este mesmo indivíduo terá, de certa forma, proteção.¹⁶³ ¹⁶⁴ Contudo, a leitura de Crowder quanto ao pluralismo de Berlin é aceitar que, em prol da liberdade, ou dos valores considerados importantes para o liberalismo, e que protegem a dignidade humana, a sociedade delibere e decida sobre todos os outros interesses, aceitando as consequências negativas decorrentes disso.

¹⁶¹ JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin: com toda liberdade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996, p. 73.

¹⁶² BERLIN, Isaiah. *A Força das Ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 32.

¹⁶³ <http://www1.folha.uol.com.br/colunas/joapereiracoutinho/2017/05/1880228-tratar-dos-pobres-e-impedir-que-os-pobres-tratem-de-nos.shtml>. Acesso em: 02 mai 2017.

¹⁶⁴ Em situações de liberdade extrema, Michael Sandel cita casos reais de pessoas que, por livre vontade, optam por um assassinato assistido, quer seja por uma doença terminal, quer por outros interesses. Se a sociedade optar em valorizar a liberdade como princípio primeiro, terá de lidar com estas questões. SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

O pluralismo agonístico que ultrapassa o liberalismo, como Gray entendeu a posição berliniana, opta por uma posição de perene diálogo dentro da sociedade, uma vez que cada situação demandará por uma alternativa, um determinado valor escolhido que, segundo o concerto realizado naquele instante, trará os melhores resultados. Esse processo de escolha entre incompatíveis valores soa como uma sina na existência humana, mas tem sido através dele que a vida da vida cotidiana tem acontecido. O liberalismo, bem como quaisquer conjuntos ou princípios de valores – que foram criados pelos homens ao longo de sua história – não poderão ser considerados vitais justamente por que, além de se estabelecer uma hierarquia deontológica de valores, a possibilidade de a sociedade, por meio do Estado ou não, desejar impor regras em nome de um valor acarretaria a supressão, se não da liberdade, de outros bens de igual valor. Berlin, entretanto, parece não desejar abrir mão de determinados valores que, conforme vimos em diversos pontos do presente trabalho, uma vez observados, garantiriam um mínimo de dignidade aos homens, embora, reconhecesse, ainda carecessem de definição:

(...) presumem, sobretudo os partidários do livre arbítrio, como Locke e Mill na Inglaterra, e Constant e Tocqueville na França, que deveria haver uma certa área mínima de liberdade pessoal que não deve ser absolutamente violada, pois, se seus limites forem invadidos, o indivíduo passará a dispor de uma área demasiado estreita mesmo para aquele desenvolvimento mínimo de suas faculdades naturais que, por si só, torna possível perseguir, e mesmo conceber, os vários fins que os homens consideram bons, corretos ou sagrados. Segue-se daí a necessidade de traçar-se uma fronteira entre a área da vida privada e a da autoridade pública. Onde deve ser traçada essa fronteira é questão de discutir ou mesmo regatear.¹⁶⁵

Considerando a própria posição berliniana, entendemos ser a interpretação de Crowder a mais próxima do projeto de Berlin, quanto a necessária coexistência entre pluralismo e liberalismo, entendendo que o pluralismo não sofre um golpe mortal por considerar um núcleo de valores que proteja a dignidade humana, tal como Berlin a refletia e defendia e, dessa maneira, respondendo às interrogações de Sandel quanto a uma possível transformação do pluralismo em um mero relativismo ético; entretanto, como o próprio Berlin havia previsto, toda escolha trará consigo seus dilemas e privações. Para Crowder, Gray confunde o

¹⁶⁵ BERLIN, Isaiah. Quatro Ensaios sobre a Liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 137.

pluralismo de valores, estendendo-o a um pluralismo de culturas; dessa forma, equalizando as inúmeras formas de governo, Crowder afirma, segue-se, portanto um relativismo cultural, provavelmente baseado em uma leitura incorreta (porém possível¹⁶⁶) das considerações de Berlin a respeito de Vico e Herder. Berlin afirma de Vico, por exemplo, que cada época na história humana avaliou os valores a seu próprio modo, e que só poderiam ser compreendidas a partir de seus próprios termos. Berlin protegerá ambos os autores da acusação de relativistas, reconhecendo, entretanto, ter ajudado nesta interpretação errônea.¹⁶⁷ Em sua reparação, Berlin afirma que o que esses autores realmente queriam pontuar é que existem

Sociedades diferentes da nossa, cujos valores máximos podem nos parecer objetivos de vida perfeitamente compreensíveis e próprios de homens que, embora sejam diferentes de nós, continuam sendo seres humanos, *semblables*, em cujas circunstâncias podemos, mediante um grande esforço, encontrar uma forma de “penetrar”, para usarmos o termo de Vico. Somos instados a considerar a vida como proporcionando uma pluralidade de valores, igualmente genuínos, igualmente definitivos e, acima de tudo, igualmente objetivos (...). Existe uma variedade finita de valores e atitudes, variando aqueles que são próprios de uma ou outra sociedade e podem ser admirados ou condenados por membros de outras sociedades (à luz de seus próprios sistemas de valores), embora possam por eles ser compreendidos se houver um suficiente esforço de imaginação – ou seja, podem se revelar objetivos inteligíveis de vida válidos para seres humanos (...). Tal doutrina é chamada de pluralismo.¹⁶⁸

Para Berlin, ao observarmos uma cultura diferente da nossa, podemos, por meio da imaginação, compreender que os valores que Crowder chama de um “horizonte humano comum”, ou seja, valores reconhecidos por diversas e diferentes culturas, enquanto que o relativismo pressupõe diferentes valores em pé de igualdade; o pluralismo pode compreender valores que lhes sejam estranhos, mas não necessariamente concordar com eles.

¹⁶⁶ “Sometimes in the essays on these thinkers he seems to concede that what he finds in them is historical or cultural relativism; at other times he insists on the ‘pluralism’ label, but does little to show how this refers to something different from the relativism he repudiates”. Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/crowder/IBVPREL2003.pdf>. Acesso em 21/06/2017. O que não se pode afirmar, diz Crowder, é que Berlin tenha explicitamente dito que diferentes culturas sejam incomensuráveis, como são os valores.

¹⁶⁷ “Mas creio que é esta é uma interpretação equivocada de Vico e Herder, embora eu mesmo tenha em minha época contribuído, inadvertidamente, para sua propagação”. BERLIN, Isaiah. *Os Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 74.

¹⁶⁸ BERLIN, Isaiah. *Os Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 75, 76.

1.2. Liberdade para porcos-espinhos e raposas

O jurista norte-americano Ronald Dworkin (1931-2013), considerava-se como um “porco-espinho”, referindo-se à imagem criada por Berlin, a partir do fragmento de Arquíloco, quanto ao monismo. Em seu livro, *Justice for Hedgehogs* (2011), Dworkin admite e advoga a existência de uma centralidade dos valores, em discordância do pluralismo que Berlin defendia.

Na obra acima citada, Dworkin estabelece dois princípios de dignidade, brevemente descritos a seguir: o primeiro princípio diz respeito à importância da vida humana, que deve ser reconhecida tanto em nós mesmos quanto em todos os outros seres humanos; conhecedores desse peso acerca da vida, somos intimados a vivê-la da melhor forma possível, o que implicaria na preocupação com a vida de terceiros direta – por meio de ajuda substancial – ou indiretamente – através da conduta corretamente moral –. O segundo princípio é o da autenticidade, que responsabiliza o indivíduo por sua própria vida, pelos caminhos que ela tomou e se foi feito dela o melhor que se poderia, em nome de sua dignidade e valor, e implica, em nome de sua responsabilidade, em não permitir que suas decisões e forma de vida sejam conduzidas ou orientadas por alguém que não o próprio indivíduo. Aplicados esses princípios à liberdade, em suas formas antagônicas, como Berlin as expôs, Dworkin sugere a seguinte possível harmonia entre ambas:

Uma teoria de liberdade positiva vai estipular o significado da correta participação de cada qual – ou seja, ela oferece uma concepção do autogoverno. Uma teoria da liberdade negativa vai descrever quais escolhas devem ser eximidas das decisões coletivas para que a responsabilidade pessoal seja preservada.¹⁶⁹

Dworkin defende que cada indivíduo possui direitos para deliberar em nome das decisões que afetarão o governo de todos; contudo, deverão ser isentadas de influência sobre campos da vida que são de ambiente próprio da responsabilidade individual. Portanto, as liberdades positiva e negativa, enquanto extensão da responsabilidade, devem ser vistas e aplicadas de forma conjunta. Dworkin acredita que Berlin exagera no trato com a liberdade positiva ao enfatizar seu lado grotesco nas experiências totalitárias, e por não a ter explorado

¹⁶⁹ DWORKIN, Ronald. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 559.

melhor na possibilidade de sua aplicação em uma sociedade que buscasse ser responsável com seus cidadãos. Quanto a liberdade negativa, Dworkin recusa a associação entre esta e a autonomia, uma vez que, para ele, ainda ancorado e dirigido pelo princípio da responsabilidade, a liberdade poderia ser colocada em segundo plano em nome de valores mais substanciais em determinadas situações:

É verdade que, em determinadas épocas e lugares, o governo democrático é tão fraco e instável que se julga necessário algum tipo de restrição à liberdade de atividade política para impedir que as forças antidemocráticas o destruam. (...) Nessas circunstâncias, o que se alega é que tanto a democracia quanto a liberdade negativa devem ser comprometidas agora a fim de impedir que sofram perdas mais graves no futuro.¹⁷⁰

Sua crítica à liberdade negativa vai além. Se Berlin considerava a liberdade positiva como uma arma nas mãos de ditadores e doutrinadores políticos, Dworkin reconhece também os riscos que uma sociedade corre ao aceitar a liberdade negativa como valor primeiro. Ele identifica os perigos de tal liberdade na desigualdade social encontrada em todos os lugares, como consequência de uma ideia errônea a respeito do cerceamento substancial da liberdade em nome da igualdade (como no caso da taxaço de grandes fortunas, exemplo que Dworkin toma exaustivamente), ou no caso de sociedades que possuem costumes considerados, pelos ocidentais, como repulsivos, mas que, também em nome da liberdade, do pluralismo de valores, ou mesmo das diferentes culturas e valores, não se toma nenhuma medida em direção à justiça.

In the mid-Fifties, when he wrote his famous lecture, Stalinism was rampant and the corpse of fascism still stank. It may very well have seemed, then, that civilization had more to fear from the hedgehog. But in contemporary America, and in other prosperous western democracies, that doesn't seem so plain: the fox may be the more threatening beast. Perhaps there's a pendulum that swings between these dangers.¹⁷¹

¹⁷⁰ Ibidem, p. 560.

¹⁷¹ DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark. The legacy of Isaiah Berlin. New York. New York Review of Books, 2001, p. 76.

O conflito de valores, inerente ao pluralismo, aponta para a impossibilidade de compatibilizar bens desejáveis em uma mesma circunstância. Para Dworkin, isso significa dizer que, elevando o argumento às sociedades, determinados cidadãos, dentro da escolha feita, serão beneficiados, enquanto que outros serão prejudicados. Em nome da incompatibilidade de bens, assume-se o prejuízo como esperado, mesmo quando isso implica em sofrimento de alguns. Dworkin examina a posição berliniana questionando o próprio conceito de liberdade como Berlin o identifica, afirmando que a liberdade só pode ser considerada como tal quando reconhece e respeita valores morais, propriedade, etc., de todos os outros. A liberdade não deveria contar com um status em que qualquer tentativa de tornar a sociedade mais justa seja considerada como uma afronta, e sim que a ausência de igualdade compromete a liberdade de considerável parcela de cidadãos. Dworkin propõe que, para que a concepção dos valores seja construída, deve-se questionar se a transgressão de tal valor ocasionaria ao Estado o arrependimento por tê-lo cometido. Se taxar os ricos em nome de benefícios aos pobres não causa nenhum prejuízo àqueles, segue-se que não se deve considerar que tal taxação seja uma transgressão à liberdade de quem foi taxado.

Por fim, Dworkin apresenta um argumento questionável acerca da liberdade negativa, estabelecendo sua necessária limitação por meio de leis que impeçam cidadãos de agirem como bem desejarem. Leis de interesse coletivo, tais como a proibição para o assassinato, segundo Dworkin, não acarretam diminuição da liberdade negativa de quem desejasse matar alguém. Esta imagem parece distante do que Berlin apresentou, e já estava contemplada na gama de direitos e costumes universais, bem como nos princípios dos liberais clássicos, de limites para a ação humana. Seguindo os próprios pensadores citados por Berlin, a área mínima citada orbita em torno do direito à aquisição e administração de sua propriedade, à liberdade de culto, de expressão, liberdade política. Entretanto, estes pontos sempre passam por reavaliação, tal como Dworkin o fez, orientado por um princípio deontológico de valores, separando alguns dos valores acima, e repensando outros:

Tampouco nos avilta que eles [a maioria de nossos concidadãos] tenham o direito de definir quem são os proprietários de determinados bens e quais são os direitos e garantias ligados à propriedade. Por outro lado, sofreríamos aviltamento caso aceitássemos que até uma grande maioria tem o direito de ditar nossas convicções ou práticas religiosas, ou as opiniões que devemos ou não devemos expressar nos debates políticos. Talvez sejamos obrigados a obedecer a esses ditamos, mas não devemos admitir que eles são legítimos

ou que temos o dever de aceitá-los. A equiparação de Berlin não capta a diferença entre esses dois tipos de restrição.¹⁷²

Dworkin dá continuidade à discussão que Berlin observou, de se estabelecer as bases dos direitos irrevogáveis do cidadão e a extensão do poder de Estado (que, como sugere Dworkin, seja feito por vias democráticas) para a definição dos direitos inalienáveis que garantam a dignidade humana. Entendemos que, para Berlin, colocar sob questão os direitos que os liberais consideraram como inalienáveis seria permitir que se abrisse caminho para a valorização dos direitos coletivos sobre os do indivíduo e, conseqüentemente, permitir que determinados campos da vida privada do cidadão pudessem ser regidas pelo Estado: como Mill e Tocqueville, Berlin mantém o temor liberal de um soberano absoluto, mesmo que este seja a maioria.

2. Nacionalismo e cosmopolitismo

Berlin compreendeu o nacionalismo como um dado cultural que concede identidade aos indivíduos, e por isso o defendia, assim como Herder, reconhecendo sua importância em uma sociedade de valores e culturas plurais. Como vimos, Berlin identificou no Iluminismo uma tentativa de universalizar os valores e intenções humanas, diluindo eventuais diferenças entre os povos, e optou pela visão multicultural dos autores do assim chamado Contrailuminismo.

Berlin foi contrário à tentativa de homogeneizar as sociedades, também conhecido como cosmopolitismo¹⁷³, e a sua defesa do nacionalismo, encontrada em seu Sionismo e apoio à criação do Estado de Israel, é vista como exemplo disso. Margalit afirma que o Sionismo de Berlin, antes de ser pautado por suas versões mais ideológicas, era na verdade baseado na ideia de que os judeus nunca se sentiriam em casa em uma terra que não fosse a sua, e tampouco seriam, um dia, finalmente assimilados e aceitos como iguais. No entanto, também Margalit lembra que “Zionism obviously calls for a great deal of justification, since,

¹⁷² DWORKIN, Ronald. A raposa e o porco-espinho: justiça e valor. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 562, 563.

¹⁷³ “Doutrina que tende a negar a importância das divisões políticas e a ver no homem, ou ao menos no sábio, um ‘cidadão do mundo.’ (...) O cosmopolitismo como ideal diferente do universalismo eclesiástico foi compartilhado por Leibniz (...) e retomado pelo iluminismo. Kant considera-o um princípio regulador do progresso da sociedade humana para a integração universal e, portanto, ‘o destino do gênero humano, justificado por uma tendência natural nesse sentido (...)’”. IN: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.253, 254.

no matter how you slice it, for the Jews to regain a home meant for Palestinian Arabs to lose theirs.”¹⁷⁴ A ausência de posicionamento da parte de Berlin quanto a situação dos palestinos durante a criação do Estado de Israel foi motivo para uma breve crítica por parte de Edward Said. O fato de Berlin nunca haver explicitado diretamente a situação dos palestinos, e seu elogio a Weizmann, beirando a idolatria¹⁷⁵ constituíam, para Said, uma contradição em seu posicionamento, uma vez que os mesmos valores nacionalistas eram reconhecidos e defendidos entre os judeus: “one cannot say that Berlin fabricated untruths on behalf of Israel. But he did lend himself to the same blindness that ordinary Zionists had for the Palestinians (...).”¹⁷⁶ Segundo Said, havendo, à época da formação de Israel, muitos distintos defensores do retorno dos judeus à Palestina, Berlin exerceu, por meio de seu prestígio político e acadêmico uma grande publicidade e incentivo à criação do Estado judeu, apoio este que o lado árabe não contava. Berlin, ao final da vida, escreveu um breve relato a respeito do conflito entre palestinos e israelenses, enviado ao amigo Avishai Margalit e, posteriormente, publicado em Israel no dia de sua morte. A declaração, intitulada “Israel and the Palestinians” está em sua biblioteca virtual no site da faculdade de Oxford, e segue abaixo na íntegra:

Since both sides begin with a claim of total possession of Palestine as their historical right; and since neither claim can be accepted within the realms of realism or without grave injustice: it is plain that compromise, i.e. partition, is the only correct solution, along Oslo lines – for supporting which Rabin was assassinated by a Jewish bigot.

Ideally, what we are calling for is a relationship of good neighbors, but given the number of bigoted, terrorist chauvinists on both sides, this is impracticable.

The solution must lie somewhat along the lines of reluctant toleration, for fear of far worse – i.e. a savage war which could inflict irreparable damage on both sides.

As for Jerusalem, it must remain the capital of Israel, with the Muslim holy places being extraterritorial to a Muslim authority, and a smallish Arab

¹⁷⁴ DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark. The legacy of Isaiah Berlin. New York. New York Review of Books, 2001, p. 149.

¹⁷⁵ Sobre o ensaio de Berlin a respeito de Weizmann, Said afirma que “there is a stunning blindness to this statement, which verges on the idolatrous”. SAID, Edward W. The end of the peace process: Oslo and after. New York: Pantheon Books, 2000, p. 219.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 221.

quarter, with a guarantee from the United Nations of preserving that position, by force if necessary.¹⁷⁷

Outra aparente contradição é encontrada no fato de que, embora Berlin defendesse o nacionalismo como necessário e implícito ao reconhecimento de si mesmo de cada indivíduo, ele próprio gozou de uma vida cosmopolita, pouco se identificando com suas origens (russa e judia), mas buscando uma assimilação ao modo de vida inglês, tendo alegado nunca ter se sentido deslocado por conta de sua origem judaica. Embora apoiasse Israel como um território que garantiria proteção aos judeus, acabou por reconhecer, de alguma forma incoerente ao seu nacionalismo, que a assimilação, tal como a sua, fosse possível, e que entendia, portanto, que nem todos os judeus na diáspora deveriam passar a viver em Israel. Além disso, Berlin, ao reconhecer o pluralismo cultural, não negou, mas defendeu um universalismo moral nos valores considerados por ele como observados em todos os lugares. “Berlin,” diz Silva, “atribuiu assim relevância primordial aos direitos humanos, manifesta numa empatia cosmopolita (...),”¹⁷⁸ a despeito de seu próprio desejo em permanecer na Inglaterra:

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 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.”¹⁷⁹

Silva retrata como Berlin se adaptou completamente ao estilo de vida inglês, buscando viver como um autêntico *Don*,¹⁸⁰ ora influenciado pelos pais, que após a imigração assimilaram-se completamente ao modo de vida inglês, ora pela vivência em Oxford. A

¹⁷⁷ Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/information/israelandthepalestinians.html>. Acesso em 21/06/2017. Sua página ainda destaca que Berlin era apoiador da ONG Peace Now (<http://peacenow.org.il/en/>), uma instituição orientada pela esquerda israelense, fundada na década de setenta, e que milita em favor do estabelecimento de dois Estados, tendo Jerusalém como capital de ambos, dividida por sua distribuição demográfica. Em 1978, em reação ao títubear do então Primeiro-Ministro de Israel, Menachem Begin, em dar continuidade ao processo de paz com o Egito, o Peace Now reuniu 40.000 pessoas, tendo sido a maior demonstração política já ocorrida em Israel. MORRIS, Benny. *Righteous victims: a history of the Zionist-Arab conflict, 1881-2001*. New York: Vintage Books, 2001, p. 461.

¹⁷⁸ SILVA, Elisabete do Rosário Mendes. *Liberalismo e os Preceitos da Ética Cosmopolita em Isaiah Berlin*. Lisboa, 2011, p.292. Tese de doutoramento. Universidade de Lisboa: Departamento de Estudos Anglísticos.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 283.

¹⁸⁰ “A university teacher, especially a senior member of a college at Oxford or Cambridge”. Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com>. Acesso em 28 abr 2017.

escolha pela Grã-Bretanha, em lugar dos Estados Unidos, como local de mudança após as tensões em São Petesburgo, deu-se pela rica comunidade judaica que imigrava para a Inglaterra. Silva cita uma curiosa passagem que retrata o elitismo de Berlin, em uma carta para os pais, em que, em excursão para Israel, reclama dos grupos pobres que no navio também seguiam viagem. Entretanto, a intenção de emigração para Israel não é partilhada universalmente por todos os judeus, o que pode ser visto, por exemplo, na obra literária de Philip Roth e, mais recentemente, de Jonathan Safran Foer.¹⁸¹

Polêmicas da vida privada também povoaram outras cartas de Berlin. Recentemente, um grande conjunto epistolar foi publicado pelo editor de Berlin, Henry Hardy, e revelou o gosto do autor para a fofoca dentro dos muros de Oxford e da sociedade inglesa, mentiras que se tornavam uma preocupação quando vinham à tona, maledicência a respeito de figuras públicas, bem como opiniões a respeito de colegas que destoavam daquilo que havia sido dito por ele em público. Seu posicionamento político, “ao mesmo tempo engajado e não engajado, politicamente comprometido e politicamente cauteloso (...) anticomunista apaixonado a vida inteira, e um guru intelectual para a esquerda anticomunista”¹⁸² geraram críticas, como as de Roger Scruton, para quem Berlin “learned to move adroitly in leftist circles, and knew when to add his voice to the collective denunciation of “right-wing anti-communist reactionaries,” and when to remain discreetly silent.”¹⁸³

3. *The crooked timber of Berlin*

Na abordagem berliniana dos personagens que povoam seus escritos e conferências, há não raro exageros que até mesmo seus admiradores reconhecem. Berlin condenava os pensadores que considerava monistas como porcos-espinhos, mas ele mesmo foi considerado um pensador que insistia em sua ideia de pluralismo de valores sendo a única e exclusiva verdade acerca da condição humana. Em nome de sua ideia mestra, Berlin assumiu a voz dos pensadores que, considerou, concordavam ou influenciavam o seu modo de pensar. Ler seus

¹⁸¹ Em “The plot against America” (2004), Roth descreve os EUA sob o governo de Charles Lindbergh, assumido simpatizante da Alemanha nazista, e as consequências disso para os judeus que lá moravam. O livro mostra que o complô, na verdade, seria a fuga dos judeus e, conseqüentemente, a falência do projeto de liberdade que molda a fundação na jovem nação; Foer também descreve uma família judaica que em “Here I am” (2016), a despeito dos riscos que Israel poderia vir a sofrer, acaba identificando os EUA como sua verdadeira pátria.

¹⁸² BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 30.

¹⁸³ SCRUTON, Roger. Back to Berlin. The New Criterion, set 2009. Disponível em: <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/Back-to-Berlin-4197>. Acesso em 28 abr 2017.

escritos sobre Herder, Vico e outros era como se Berlin falasse de si mesmo, ou os fizesse falar aquilo que ele próprio havia entendido ou transformado do pensamento deles. Sua erudição e profundo conhecimento quanto aos temas abordados eram tão sedutores quanto perigosos para seus leitores e ouvintes. Para Joshua Cherniss, um *scholar* berliniano, na introdução de *Political Ideas in the Romantic Age* (2006),

Essa qualidade de Berlin, que o tornava um ser humano tão atraente, era tanto uma força como um defeito num historiador das ideias. Permitia que ele entrasse nas perspectivas de outros, mas também significava que, sempre que procurava delinear perspectivas diferentes da sua própria, alguma coisa sua coloria o texto e frequentemente o distorcia. Em alguns de seus ensaios, Berlin parece começar a se tornar aqueles sobre quem escreve – Herder, Vico, Sorel, Herzen ou Hess; mas eles, por outro lado, parecem muitas vezes tornar-se Berlin. (...) A maneira profundamente “pessoal” de Berlin abordar a história das ideias tornou sua obra singularmente convincente e viva, mas nem sempre propiciou uma análise ou reconstrução acurada e, para falar a verdade, às vezes a estragou.¹⁸⁴

Perry Anderson identifica em Berlin esse mesmo problema, ou seja, a adaptação dos autores trabalhados em prol de uma visão que corroboraria com o que Berlin tentava dizer ou defender:

Os relatos de Berlin – por exemplo – da visão da história de Tolstói, ou do tipo de política de Herzen, ou da concepção de valor de Mill, subestimam aspectos centrais de cada um (...). O resultado faz com que cada um pareça sutilmente mais próximo do comentador do que na realidade está. Suas leituras de Vico e Herder, os principais temas de seu trabalho recente, mostram o mesmo impulso proprietário. Ao vê-los essencialmente como precursores do pluralismo cultural, tradição em que ele próprio se situa, Berlin não parece inclinado a dar muita atenção aos temas da identidade mental e da universidade emergente presentes em seus respectivos escritos e que apontam para uma direção oposta. Maquiavel tem um papel muito semelhante na visão de Berlin, um passo na direção de um liberalismo tolerante. De acordo com a interpretação de Berlin, o escândalo provocado

¹⁸⁴ BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 39.

por sua obra não está nos conselhos criminosos que dá ao príncipe, mas na sua observação equânime do contraste entre as virtudes cívicas e cristãs.¹⁸⁵

Anderson considera a abordagem – nesse caso extremamente original – da leitura que Berlin faz de Maquiavel, e que ajuda a tornar sua obra ainda mais importante nos debates políticos contemporâneos,¹⁸⁶ equivocada como todas as outras; entretanto, seguindo sua leitura Anderson afirma que, da mesma forma, aqueles pensadores considerados por Berlin como originadores do que, no século XX, foi identificado com o totalitarismo e com governos autoritários, são manipulados de forma que apresentem em seu pensamento aquilo que Berlin deseja que falem:

(...) Locke momentaneamente unha e carne com Fichte, Burke de braço dado com Robespierre (...). Na invocação de ideias feita por Berlin, elas parecem perder toda a gravidade específica ao voar para os destinos mais inesperados e perversos, ou voltar com a mesma facilidade. O “severo individualismo” de Kant se transforma virtualmente numa “doutrina totalitária pura,” e os esforços combinados de – uma vez ou outra – Locke, Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Fichte, Hegel, Comte, Marx, Green, Bradley e Bosanquet abre caminho para “grandes estruturas disciplinadas e autoritárias.”¹⁸⁷

Em seu ensaio, Anderson apresenta outras críticas a respeito do pensamento berliniano. A origem do principal ensaio de Berlin, *Two concepts*, é reconhecida pelo próprio autor como oriunda do discurso de Constant, *De la liberte des anciens comparée a celle des modernes*. Constant, no final do discurso, procura apresentar o problema do desinteresse político no homem moderno, o que não se verificava tanto nos gregos quanto nos romanos. Berlin não faz nenhuma menção a isso, uma vez que, como já visto anteriormente, a pluralidade berliniana de interesses não coadunaria com um necessário pender para os deveres cívicos; e embora admita a origem de um tipo de liberdade positiva na República platônica, o faz de forma depreciativa, reconhecendo nela um governo autoritário, buscando muito mais contrastar as duas liberdades do que necessariamente uma harmonia entre ambas.

¹⁸⁵ ANDERSON, Perry. *Afinidades eletivas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p.297.

¹⁸⁶ Ver a coluna de Michael Ignatieff na revista *The Atlantic*, e os impactos do modo de pensar a política de Maquiavel: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2013/12/machiavelli-was-right/354672/>.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 300.

E se as liberdades positiva e negativa de Berlin eram concorrentes, eram ambas oriundas de movimentos ou modos de pensar que, ao mesmo tempo, apresentaram material para a esperança e para o desespero da humanidade: se o Romantismo quebra a expectativa por um mundo perfeito, será dele também que surgirão o nacionalismo doentio e, por fim, o nazismo; o mesmo ocorre com o Iluminismo, que tira os homens das amarras da superstição para aprisioná-los em uma forma utópica, mecânica e científica de se ver o mundo. Segundo Anderson, Berlin não apresenta provas que justifiquem tais vínculos, e seguindo seu método, quaisquer ideologias poderiam ser apresentadas especulativamente como resultado de um determinado movimento.

Anderson explora a expressão kantiana “da madeira torta da humanidade jamais se fez coisa reta”, usada diversas vezes por Berlin, e que dá nome a uma reunião de seus ensaios,¹⁸⁸ seria mais um exemplo de sua leitura superficial ou enviesada. Berlin a usa para ilustrar que tentativas utópicas de sociedade acabavam por resultar em violência, pois esta mesma sociedade seria formada por elementos imperfeitos e irreconciliáveis. Anderson retorna ao texto de Kant em seu *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita), de 1784, e explica o correto uso da expressão feito na obra. Kant estaria propondo uma liga de nações, em que os Estados, em semelhança aos indivíduos, fossem submetidos às leis e a elas obedecessem; movidos por sua competitividade econômica, estes mesmos Estados alcançariam o melhor da raça humana. Para que essa liga fosse possível, contudo, os homens deveriam ser governados, e esse governo só poderia ser realizado por um homem que fosse justo por si mesmo. Entretanto, se esse líder deverá ser um homem, então, tal como um animal, ele também será carente de um senhor que lhe imponha regras. A madeira torta a qual Kant se refere seria, então, a problemática da governabilidade entre homens igualmente sujeitos a uma autoridade que lhes seja superior, uma vez que todos abusarão de sua liberdade na ausência de tal autoridade.

Por fim, o pluralismo de valores de Berlin, para Anderson, seria mais uma frágil leitura do filósofo inglês, quer em suas contradições em assumir, em determinadas situações, uma possível compatibilidade de bens¹⁸⁹, quer pelo silêncio quanto aos deuses em guerra de Nietzsche e Weber, o que poderia acabar tirando o status de originalidade do conceito berliniano de pluralismo. A respeito de Nietzsche, não entendemos estar relacionada sua

¹⁸⁸ *The crooked timber of mankind*, de 1990, traduzido no Brasil como *Limites da utopia*, em 1991, pela Companhia das Letras, tradução esta utilizada no presente trabalho.

¹⁸⁹ “Mas o maior serviço de Roosevelt à humanidade (...) consiste no fato de que ele mostrou a possibilidade de ser politicamente eficaz e, ainda assim, benévolo e humano.” IN: BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 640.

proposta de discurso como instrumento de poder, tampouco o conflito entre os valores apolíneos e dionisíacos, ao pluralismo berliniano; entretanto, o “politeísmo desencantado” de Weber apresenta uma grande semelhança à incompatibilidade e incomensurabilidade de valores defendida por Berlin. Diz Weber que “conforme sua mais íntima tomada de posição, para o indivíduo um poder será o diabo, outro o Deus, e o indivíduo tem de decidir qual é *para ele* o Deus e qual o diabo”. Embora o racionalismo tenha substituído a pluralidade de visões a uma única forma de visão de mundo, seguiu-se que ele, “diante das realidades da vida exterior e interior, viu-se compelido àquelas concessões e relativizações que todos nós conhecemos (...)”.¹⁹⁰ E conclui:

De certo modo, é bem certo que a suposição que lhes apresento parte do fato fundamental de que a vida, na medida em que consiste em si mesma e é entendida a partir de si mesma, só conhece a eterna luta dos deuses entre si. Falando em termos não alegóricos: a inconciliabilidade e, portanto, a irresolubilidade da luta das últimas simplesmente *possíveis* posições em relação à vida, a necessidade, portanto, de *decidir* por uma delas.¹⁹¹

A despeito da semelhança entre as pontuações de Weber e o pensamento de Berlin, o fato é que o primeiro não procurou esgotar as possibilidades e desdobramentos da pluralidade de realidades que a vida apresenta¹⁹², tal como o segundo o fez; entretanto a pergunta de Anderson nos parece extremamente válida e requererá um debruçar detido para a comparação entre os dois pensadores. Mas a suspeita de que o silêncio de Berlin quanto ao politeísmo weberiano como forma de ocultar a verdadeira origem de suas conclusões nos parece distante da realidade, face o caminho suficientemente coerente com o qual o próprio Berlin descreve seu caminho intelectual.

A dicotomia encontrada na forma de Berlin fazer sua filosofia (liberdade negativa contra a liberdade positiva; monismo *versus* pluralismo; Iluminismo e Contra-iluminismo, etc) pode aparentar, e muitas vezes representar, um reducionismo dos temas tratados. Ao mesmo tempo em que Said encontra em Berlin um “consolidator of thought rather than na initiator of it”,¹⁹³ ele (Said) estabelece que Berlin lida com ideias já bastante aceitas, e que sua versão

¹⁹⁰ BOTELHO, André. (Org.). *Sociologia: Essencial*. São Paulo: Penguin, Cia. das Letras, 2013, p. 420, 421.

¹⁹¹ *Ibidem*, p.425

¹⁹² “O velho [James] Mill (...) disse certa vez: quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo”. *Idem*, p. 419.

¹⁹³ SAID, Edward W. *The end of the peace process: Oslo and after*. New York: Pantheon Books, 2000, p. 218.

para as noções de liberdade trouxeram novamente à tona a discussão a seu respeito; a abordagem de Anderson a respeito de Berlin, um orador prolixo, mas nem por isso superficial ou descuidado em ampliar seus vínculos ideológicos, não parece comprometer a abordagem berliniana em seu âmago.

4. Em defesa própria

Na introdução da republicação feita em 1969 de alguns de seus ensaios, *Four Essays on Liberty*, Berlin procura defender-se de algumas críticas que lhe haviam sido feitas, principalmente quanto ao seu posicionamento acerca do determinismo histórico, e que consideraremos aqui em paralelo às críticas que lhe foram dirigidas por E. H. Carr.

Berlin inicia sua argumentação citando os críticos que o acusaram de haver dito que o determinismo era infundado. De seus críticos, o cientista político Edward Callett Carr (1892-1982) foi o mais vigoroso quanto a questão do determinismo, principalmente a respeito do ensaio berliniano *Historical inevitability* (1955), retomando a visão de Berlin a respeito da inevitabilidade histórica e o determinismo histórico de Hegel e Marx. Carr recusa a interpretação de Berlin quanto a Hegel e Marx, mas defende o determinismo como condição do comportamento humano, dentro de uma chave que reconhece causas que justificam ações, ou seja, que as determina. Em princípio, Carr não parece considerar a inevitabilidade dos fatos dentro de um mover histórico irrevogável,¹⁹⁴ tal como Berlin considera a forma hegeliana de ver a História, e sim, compreender que tipo de causas (principalmente no trabalho do historiador) acarretaram os eventos históricos identificados. Carr reconhece que mesmo o acaso pode ter influência sobre os fatos, mas nunca poderão ser considerados como causas mais abrangentes no desenvolvimento histórico, tais como a situação econômica, disputas políticas internas, descontentamento popular, etc.

O dilema lógico sobre o livre arbítrio e o determinismo não aparece na vida real. Não é que algumas ações humanas sejam livres e outras determinadas. O fato é que todas as ações humanas são ao mesmo tempo livres e determinadas, de acordo com o ponto de vista de quem as considere. (...) na medida em que [determinada ação] não foi causada por alguma compulsão

¹⁹⁴ “Quanto a mim, não acredito em providência divina, espírito do mundo, destino manifesto, História com H maiúsculo ou em qualquer outra das abstrações que muitas vezes imaginaram guiar o curso dos acontecimentos.” IN: CARR, Edward Hallett. Que é história? Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p.69.

externa, mas pela própria compulsão de sua personalidade, ele [agente] foi moralmente responsável, desde que é uma condição da vida social que seres humanos normais adultos sejam moralmente responsáveis por suas próprias personalidades. Considerá-lo responsável nesse caso em particular é assunto para seu julgamento prático. Mas, se você o responsabiliza, isto não significa que você veja sua ação como não tendo causa: causa e responsabilidade moral são categorias distintas.¹⁹⁵

Uma das consequências suscitadas por Berlin, para o tipo de história que considera mais importantes as assim chamadas por T. S. Eliot, “vastas forças impessoais” do que a responsabilidade individual é a aceitação dos desvios morais, dos genocídios, como produto natural das causas históricas identificadas pelos pesquisadores. Quanto a esta leitura de Berlin, de considerar mais a liberdade individual do que causas maiores que as torne, conforme Lord Acton, citado por Carr, meras “marionetes de forças sociais e econômicas,”¹⁹⁶ Carr a recusa, bem como a visão da história como biografia de grandes homens, e recorre ao modo como a história se desenvolve para justificar como as coisas acontecem; os desejos e intenções de um indivíduo só podem ser considerados quando coincidem com os de outros milhões de indivíduos e materializam-se em atitudes, escritos, o que naturalmente acarretaria em um dado histórico relevante.

Berlin faz seu contra-argumento frente a Carr retomando sua visão de que, embora não considere ter refutado o determinismo, ainda assim não aceita como podem coexistir eventos determinados por forças impessoais ou eventos que conduziram a história tal como a conhecemos, e a liberdade individual, que seria capital para que os agentes não obedecessem a tais forças como se espera que o fizessem. “Qualquer que seja o caso, sem o pressuposto de liberdade de escolha e responsabilidade no sentido em que Kant utilizou esses termos, pelo menos uma das formas em que ambos são usados normalmente está (...) aniquilada.”¹⁹⁷ Para Berlin, considerar o caminho das causas determinantes na história implicaria em negar a liberdade humana (para ele, opiniões incompatíveis), e requereria uma mudança drástica na linguagem e na forma como os homens reconhecem-se a si mesmo, uma vez que, na vida cotidiana, ninguém se entende como manipulado por forças, sejam elas quais forem, mas sim como indivíduos dotados de liberdade de escolha; e tampouco se faz um elogio ou um julgamento sem que se tenha como condição prévia a livre disposição do agente para agir

¹⁹⁵ Ibidem, p.67.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 107, 108.

¹⁹⁷ BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 3.

como agiu: considerar que indivíduos agem como agem por meio de influência externa demandaria uma transformação na maneira de pensar, falar e compreender dos homens a respeito de si mesmos. Portanto, para a citação acima feita por Carr, de que “todas as ações humanas são igualmente livres e determinadas,” e que “os seres humanos adultos são responsáveis por sua própria personalidade,” Berlin afirma que:

Se Carr quer dizer que os seres humanos podem transformar a natureza de sua personalidade, enquanto todos os antecedentes permanecem os mesmos, então ele nega a causalidade; se não podem, e se os atos podem ser completamente creditados ao caráter, então não faz sentido falar de responsabilidade (no sentido comum da palavra, o qual implica condenação moral).¹⁹⁸

Aqui, como vimos anteriormente, Berlin reforça a incompatibilidade das visões determinista e da liberdade individual, considerando contraditória a posição de Carr: como poderia o homem ser responsável por atos capitais em seu caráter, se a condição mesma de escolha lhe é determinada anteriormente? Mesmo em um determinismo que não considerasse uma meta-história metafísica, tal como o de Carr, sua relação antagônica com a liberdade individual permanece, para Berlin, insolúvel. Berlin não ignora o poder das influências e situações que antecedem as escolhas humanas, do auxílio prestado pelo conhecimento das leis científicas no tocante ao aumento de nosso conhecimento e que o campo de possíveis escolhas é bem menor do que se supõe, mas as rejeita como determinantes e definitivas em qualquer ação ou escolha acatada:

Desconhecer o papel de fatores não humanos ou o efeito das consequências não intencionais dos atos humanos, ou o fato de que os homens nem sempre entendem corretamente seu próprio comportamento individual ou as fontes desse comportamento, deixar de buscar as causas, no sentido mais literal e mecânico, ao relatar o que e como aconteceu – tudo isso seria absurdamente infantil ou obscurantista, e de mim não partiu qualquer sugestão nesse sentido. Mas desconhecer os motivos e o contexto em que tais motivos surgiram, a escala de possibilidades na medida em que essas possibilidades se desenrolavam perante os atores, a maior parte das quais nunca foram e nunca poderiam ter sido concretizadas; desconhecer o espectro da

¹⁹⁸ Ibidem, p. 6.

imaginação e do pensamento humanos – de que forma o mundo e mesmo essa imaginação e esse pensamento se deparam a homens cuja visão e valores podemos captar, em última instância, apenas em função da nossa própria visão e dos nossos próprios valores – seria deixar de escrever história.¹⁹⁹

Quanto a uma pretensa moralização que a história deveria fazer, ou nos dizeres de Carr, de que “Isaiah Berlin está terrivelmente preocupado pela possibilidade que os historiadores possam fracassar em denunciar Genghis Khan e Hitler como homens maus,”²⁰⁰ Berlin afirma que o historiador (ou qualquer outro pesquisador) que consegue distanciar-se passionalmente da matéria de seu estudo trará mais benefícios ao resultado final do que outro, encaminhado por esta ou aquela opinião. Contudo, Berlin usa ironicamente as próprias palavras de Carr para justificar seu posicionamento: “os valores entram nos fatos e deles são parte essencial. Nossos valores são parte essencial de nosso equipamento de seres humanos”.²⁰¹ Compreender os fatos históricos não deve acarretar em aceitá-los, principalmente para aqueles que esposam visões deterministas da História. Crimes devem ser considerados como tais, embora não seja função do historiador fazer julgamentos morais quanto a estes mesmos crimes, mesmo que sua própria descrição ocasione a compreensão do que de fato foram. Por fim, Berlin acaba por associar Carr aos materialistas do século XVIII, uma vez que Carr avalia como infantil, e uma prática primitiva em História, considerar as biografias em lugar dos acontecimentos, ou como Berlin apresenta, a ideia de que quanto mais diluída em eventos (e, portanto mais sujeita aos fatores impessoais) a História parecer, tanto mais sofisticada ela terá sido feita. Isso representa dizer que, à semelhança dos *philosophes*, que Carr buscava uma resposta final para explicação do todo, com aspirações “mais racionalistas do que racionais,”²⁰² pautado em regras e padrões, e não considerando a ação individual como importante na reconstrução histórica.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 17.

²⁰⁰ CARR, Edward Hallett. Que é história? Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p.67.

²⁰¹ BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 14.

²⁰² Ibidem, p. 13.

Considerações finais

O impacto do pensamento de Isaiah Berlin continua a nos importar por conta de suas preocupações a respeito das margens de liberdade que são garantidas ao homem, e o constante risco de ter sua vida regida por valores, regras, leis e autoridades que não só lhe sejam contrários à sua vontade, como também nocivos à sua liberdade. As perguntas que deram gênese às provocações de Berlin – por quem devo ser governado? Até que ponto devo obedecer a alguém? – continuam a ser de extrema importância em nosso tempo, não só por serem questionamentos que perpassam a história da filosofia, como pela crescente tensão política que, grosso modo, permeia as discussões a respeito de sociedade, tanto em nosso país como em outras partes do globo: o fantasma do totalitarismo, do extremismo político, do cerceamento de liberdades e os papéis do Estado ainda rondam o cenário político contemporâneo.

No tocante às liberdades positiva e negativa, Berlin explica que sua ênfase na primeira decorre dos usos indiscriminados e das visões e interpretações metafísicas que esta sofreu ao longo da história, e que foi bastante presente nos governos totalitários do século XX, embora reconhecesse que os exageros da versão negativa de liberdade também fossem responsáveis por possíveis riscos e reais males causados às liberdades. Nesse sentido, entendemos que o alerta berliniano continua atual, face os constantes ataques que a liberdade individual continua a receber, quer seja por meio de governos autoritários, teocráticos, intolerantes quanto a liberdades tidas como fundamentais nas sociedades consideradas livres. Enquanto a política servir como uma esperança de cores religiosas – e aqui Berlin parece concordar com Oakeshott –, ou o Estado continuar a ser considerado como soberano para decidir em nome de seus cidadãos, as sociedades sempre correrão o risco de padecer em nome de uma visão de salvação.

A doutrina segundo a qual as acumulações de poder [do Estado] nunca podem ser excessivamente grandes, desde que sejam racionalmente controladas e usadas, ignora a razão básica para a busca da liberdade em primeiro lugar – que todos os governos paternalistas, por mais benevolentes, cautelosos, desinteressados e racionais que sejam, tendem, em última instância, a tratar a maioria dos homens como crianças ou como sendo quase sempre incuravelmente estúpidos ou irresponsáveis; ou, então, como amadurecendo tão lentamente, que não há justificativa para sua libertação

em qualquer data nitidamente previsível (o que, na prática, significa nunca). É uma política que degrada os homens e que a mim não parece repousar em nenhum alicerce racional ou científico, mas, ao contrário, em uma posição profundamente errada das mais profundas necessidades humanas.²⁰³

Por sua vez, o pluralismo de valores de Isaiah Berlin é envolvente, então, por apresentar-nos uma realidade que verdadeiramente é comum na vida humana, ou seja, a incompatibilidade e incomensurabilidade de valores. Além disso, tentar defender uma deontologia diante de tal situação requereu de grandes pensadores um esforço que, na maioria das vezes, acabou por ser refutado: defender uma hierarquia de valores isenta de uma regra que não seja revelada, ou pretensamente ideal, recorrendo à vida prática é, no fim, ser derrotado pela argumentação berliniana.

É preciso reconhecer que um pluralismo de valores incomensuráveis e a defesa de valores relativos parece ser resultado mais de uma sociedade liberal do que de outro tipo, ou mais facilmente encontrado em uma sociedade liberal do que em outras. Reconhecemos também o surgimento do liberalismo como produto da cultura ocidental, na fusão das culturas clássicas e judaico-cristãs, resultante de séculos de discussão frente aos seus próprios problemas (perseguição religiosa, os direitos do homem, liberdade política). Dessa forma, universalizar o pluralismo não seria uma forma de expandir o liberalismo, e conseqüentemente, extinguir culturas em que tanto a liberdade negativa quanto a própria realidade de se fazer escolhas é uma prática estranha? A questão que colocamos, então, é que, se para Gray, o liberalismo não possui prioridade sobre outros valores, segue-se então que, para as sociedades que não considerarem os direitos invioláveis que garantem o mínimo de liberdade necessária para que um homem tenha uma vida com dignidade, os campos da vida de um homem, sua intimidade e vida privada, deverão ser completamente estabelecidos por sua cultura? É sabido que, enquanto algumas sociedades fechadas não negam a possibilidade de formas de vida diferentes (Gray cita os xintoístas e os hindus, por exemplo), nem todas as culturas reconhecem um mínimo de direitos humanos, ou nem todas elas entendem os direitos humanos como se observa em sociedades liberais (governo de países cuja política é pautada por crenças e regras religiosas, bem como o papel e os direitos da mulher, direitos políticos limitados, perseguição contra liberdades religiosas estranhas às do país, etc.), ou mesmo quando os valores liberais não são garantidos mesmo nos países que os consideram

²⁰³ BERLIN, Isaiah. Quatro Ensaios sobre a Liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p. 36.

indispensáveis.²⁰⁴ Aqui, entendemos que Berlin, em nome da dignidade humana, seria favorável à expansão dos valores plurais e, conseqüentemente, liberais.

Entretanto, embora tenha se preocupado com o ser humano, seu bem estar e a proteção de seus direitos e dignidades, Isaiah Berlin ofereceu ao mundo uma visão isenta do consolo metafísico, lançando o homem em um ambiente de eterna disputa entre interesses, sem ter para onde apelar, mas que o faz responsável e senhor de sua existência. E será na consciência desta eterna disputa que se criarão as ferramentas para o enfrentamento diário da vida.

²⁰⁴ Dworkin faz uma importante crítica ao liberalismo em geral por, muitas vezes, se isentar diante de atrocidades cometidas em países onde os valores humanos não são observados, ou mesmo nos países considerados liberais, em que nem todos os seus cidadãos podem desfrutar de direitos mínimos e básicos: “Millions of people in this extraordinarily prosperous country are without decent lives or prospects. They have no health insurance, no adequate shelter, no jobs. How often have you heard it said, in answer to the charge that we must do something about this, that we cannot do too much because equality conflicts with liberty? (...) Or when we raise our eyes and look abroad, and see that in many parts of the world democracy is a joke, and we say there may not be much that we can do about this, but perhaps there is something, or when we look at the policies of the Taliban that deny medical care to women, and we recoil in horror, and we ask whether economic sanctions might do something about that, how often are we told that different cultures have different values, that it is a form of imperialism for us to insist that only our values are the right ones and that different values are mistaken? That we have our way of organizing a society, and the Taliban and other fundamentalist societies have theirs (...)?” DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark. The legacy of Isaiah Berlin. New York. New York Review of Books, 2001, p. 75, 76.

Bibliografia

Livros de Isaiah Berlin:

BERLIN, Isaiah. A Força das Ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. As Raízes do Romantismo. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

_____. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Karl Marx. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. Limites da Utopia. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. O Sentido de Realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. O Poder das Ideias. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

_____. Quatro Ensaios sobre a Liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade. Lisboa: Gradiva, 2005.

_____. Russian Thinkers. London: Penguin Books, 2013.

_____. Uma mensagem para o século XXI. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

_____. Vico e Herder. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Bibliografia complementar:

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACTON, John Emerich Edward Dalberg. Ensaio: uma antologia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2014.
- ADKINS, G. Matthew. The Idea of the sciences in the French Enlightenment: a reinterpretation. Lanham: University of Delaware Press, 2014.
- ANDERSON, Perry. Afinidades eletivas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- AUDI, Robert. dir. Dicionário de Filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006.
- BEISER, Frederick (Org.). Hegel. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- BOTELHO, André. (Org.). Sociologia: Essencial. São Paulo: Penguin, Cia. das Letras, 2013.
- BURKE, Edmund. Reflexões sobre a revolução na França. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012.
- CARR, Edward Hallett. Que é história? Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CARVALHO, Talyta. Leo Strauss: uma introdução à sua filosofia política. São Paulo: É Realizações, 2015.
- CASSIRER, Ernst. A filosofia do iluminismo, 1992.
- CHAPPELL, Vere (Org.). Locke. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.
- CIORAN, Emil. História e utopia. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- CHARTIER, Roger. Origens culturais da Revolução Francesa. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CONDORCET, Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marquis. Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

CONSTANT, Benjamin. A liberdade dos antigos comparada à dos modernos. São Paulo: Atlas, 2015.

COUTINHO, João Pereira. As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

CROWDER, George. Isaiah Berlin: liberty and pluralism. Cambridge: Polity Press, 2004.

DWORKIN, Ronald. A raposa e o porco-espinho: justiça e valor. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark. The legacy of Isaiah Berlin. New York. New York Review of Books, 2001.

FLORENZANO, Modesto. As revoluções burguesas. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. O iluminismo e os reis filósofos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

FRANK, Joseph. Through the Russian prism: essays on literature and culture. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

GRAY, John. Isaiah Berlin. Rio de Janeiro: Difel, 2000.

HIMMELFARB, Gertrude. Os caminhos para a modernidade. Os Iluminismos britânico, francês e americano. São Paulo: É Realizações, 2011.

IGNATIEFF, Michael. Isaiah Berlin, uma vida. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ISRAEL, Jonathan. Iluminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade. São Paulo: Madras, 2001.

JAFFA, Harry. Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

JAHANBEGLOO, Ramin. Isaiah Berlin: com toda liberdade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

KOYRÉ, Alexandre. Do mundo fechado ao universo infinito. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KUNTZ, Rolf. Fundamentos da teoria política de Rousseau. São Paulo. Editora Barcarolla, 2012.

MARX, Karl. Capital: a critique of political economy. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1909.

_____. Manifesto do Partido Comunista. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2012.

MERQUIOR, José Guilherme. O Liberalismo – antigo e moderno. São Paulo: É Realizações, 2014.

MORRIS, Benny. Righteous victims: a history of the Zionist-Arab conflict, 1881-2001. New York: Vintage Books, 2001.

PRADO JÚNIOR, Bento. A retórica de Rousseau e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RAZZO, Francisco. A imaginação totalitária: os perigos da política como esperança. Rio de Janeiro: Record, 2016.

REALE Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: de Spinoza a Kant. São Paulo: Paulus, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. Ensaio sobre a origem das línguas. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Discurso sobre as ciências e as artes. São Paulo. Abril Cultural (Os Pensadores), 1973.

SAFRANSKI, Rüdiger. Romantismo: uma questão alemã. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SAID, Edward W. The end of the peace process: Oslo and after. New York: Pantheon Books, 2000.

SANDEL, Michael. Justiça: o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. Liberalism and its critics. New York: New York University Press, 1984.

_____. O liberalismo e os limites da justiça. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SCHAMA, Simon. Cidadãos: uma crônica da revolução francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCRUTON, Roger. Uma breve história da filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein. Rio de Janeiro. José Olympio, 2008.

SILVA, Elisabete do Rosário Mendes. Liberalismo e os Preceitos da Ética Cosmopolita em Isaiah Berlin. Lisboa, 2011. Tese de doutoramento. Universidade de Lisboa: Departamento de Estudos Anglísticos.

SINGER, Peter. Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

STAROBINSKI, Jean. Jean-Jacques Rousseau : a transparência e o obstáculo; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis de. O antigo regime e a Revolução. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

_____. Lembranças de 1848. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TOURAINÉ, Alain. Crítica da modernidade. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo. Bauru: EDUSC, 2003.

VICO, Giambattista. Princípios de (uma) ciência nova. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

WILSON, Edmund. Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WOKLER, Robert. Rousseau. Porto Alegre: L&PM, 2012.