

O PLURALISMO AGONÍSTICO DE ISAIAH BERLIN

Túlio Tibério Quirino de Medeiros
Doutorando em Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ
tulustiberius@hotmail.com

Resumo: Isaiah Berlin, conhecido como um célebre historiador das idéias, levantou em suas obras uma série de questões que vêm despertando a atenção de vários estudiosos, tanto na Teoria Política quanto em áreas afins. Dentre essas questões, destaca-se a dos múltiplos valores produzidos pelo homem em sociedade. O autor pretendeu privilegiar, mediante a constatação da multiplicidade de valores produzidos pelo homem, a dimensão de conflito existente entre os mesmos, procurando mostrar que há um pluralismo de valores, no qual a incompatibilidade, o conflito, a derrisão é uma característica marcante. Neste trabalho propomos expor e examinar a concepção berliniana sobre o conceito de Liberdade. Este conceito é analisado nos ensaios que compõe o livro *“Four essays for Liberty”*, de 1969, no qual se discute uma pergunta central: o que queremos dizer ao falar em liberdade? Partindo da distinção conceptual entre ‘liberdade positiva’ e ‘liberdade negativa’, o autor procura mostrar em que sentido pode-se falar hoje num pluralismo de valores que se mantêm em embate contínuo, sendo, portanto, expressão de uma realidade político-sócio-histórica. Temos por objetivo divulgar e suscitar o interesse por parte da sociedade e dos pesquisadores acerca de uma obra de relevo que vem crescendo em importância no debate do pensamento político-axiológico contemporâneo.

Palavras-Chave: Liberdade positiva. Liberdade negativa. Pluralismo

Abstract: Isaiah Berlin, known as one famous historian of the ideas, raised in its works a series of questions that come exciting attention of some researches, as much in the Theory Politics how much in similar areas. Amongst these questions, it of the multiple values produced for the man in society is distinguished, the author intended to privilege, by means of the evidence of the multiplicity of values produced for the man, the dimension of existing conflict between the same ones, looking for to show that he has a pluralism of values, in which the incompatibility, the conflict is a accented characteristic. In this work we consider to display and to examine the Berlin's conception on the concept of Freedom. This concept is analyzed in the essays that the book *“Four composes essays will be Liberty”*, of 1969, in which if a central question argues: what we want to say to speech in freedom? About of the conceptual distinction between 'positive freedom' and 'negative freedom', the author looks for to show where sensible it can be spoken today in a pluralism of values that if keeps in continuous shock, being, therefore, expression of a polithical-social-historical reality. We have for objective to divulge and to excite the interest on the part of the society and the researchers concerning a relief workmanship that comes growing in importance in the discussion of the thought polithical-axiologics contemporary.

Keywords: Positive freedom. Negative freedom. Pluralism.

Introdução

Isaiah Berlin levantou em suas obras uma série de questões e, dentre essas, destaca-se a dos múltiplos valores produzidos pelo homem em sua trajetória histórica de vida em sociedade. O autor pretendeu privilegiar, mediante a constatação da multiplicidade de valores produzidos pelo homem, que é evidente a dimensão de conflito existente entre os mesmos, procurando mostrar que há um pluralismo de valores irredutível.

Se Berlin defende um pluralismo de valores, esta concepção se opõe a uma outra, que é o monismo. Diferentemente deste, onde há uma equação que identifica e iguala diferentes valores [“Bem” = “Verdade” = “Beleza” = “Justiça” = “Felicidade”], Berlin observa que, embora sendo valores legítimos e não carecendo de certo grau de objetividade, estes não são *necessariamente* – como pretendem determinados autores – valores que sejam entre si compatíveis e harmônicos. Há, pois, entre eles, a possibilidade de conflito, e é justamente esta faceta que Berlin quer explicitar, e para isso, escolhe ilustrativamente um caro conceito oriundo da tradição filosófica: o conceito de Liberdade.

Com grande interesse em compreender o seu tempo, motivado pelas questões que fizeram história, Berlin defende a idéia que os valores humanos são ao mesmo tempo plurais e que, simultaneamente, existe uma certa tendência a uniformizá-los. Berlin, motivado por esta observação, defende a idéia de um pluralismo agnóstico.

“Se temos a esperança de entender o mundo freqüentemente violento em que vivemos (e, a menos que tentemos entendê-lo, não podemos esperar que sejamos capazes de agir de maneira racional nele e sobre ele), *não podemos limitar nossa atenção às grandes forças impessoais, naturais e artificiais que atuam sobre nós.*”^[ii]

Dito isto, Berlin exorta-nos a considerar não somente estas forças que sublinha, mas também as forças que estão intrinsecamente ligadas aos sistemas de valores infiltrados nas relações estabelecidas entre indivíduos, grupos e o todo social; valores que, na trama das complexas relações sociais, terminam por definir o que deve ou não ser prescrito ou proscrito, o que deve ser ou não valorizado, qual o limite a ser estabelecido face a atuação de um indivíduo em sociedade. Atualmente, seus textos têm sugerido calorosas discussões, que vem dividindo opiniões de diversos estudiosos. A esse respeito, o autor elencou as principais fontes de discordância advindas da crítica produzida pelos seus adversários aos seus escritos, que, segundo o autor:

“[...] podem resumir-se a quatro itens: primeiro, o determinismo e seu relacionamento com nossos conceitos sobre os homens e sua história; segundo, o lugar dos juízos de moral no pensamento histórico e social; terceiro, a possibilidade e oportunidade de, no campo da teoria política, fazer-se distinção entre alguns autores modernos chamam de liberdade “positiva” e liberdade “negativa”, e o relacionamento desta distinção com a ulterior diferença entre liberdade e condições de liberdade, assim como a questão referente ao que é que torna a liberdade, qualquer que seja o seu tipo, intrinsecamente digna de se buscar ou possuir, e, finalmente, a questão do monismo, da unicidade ou harmonia dos objetivos humanos.”^[iii]

A partir desta consideração, a crítica de Berlin pressupõe o exame de vários pontos, bastante complexos. Pretendemos neste trabalho sucintamente examinar uma parte do terceiro item citado, isto é, sobre as duas noções de liberdade: liberdade “negativa” e liberdade “positiva” e algumas de suas conseqüências históricas em função de uma adesão e interpretação suscetível de fanatismo.

A liberdade “positiva” e a liberdade “negativa”: limites conceituais

Estamos diante de um tema nada novo na História da Filosofia. A liberdade enquanto questão, como é sabido, atravessou séculos, sendo abordada por Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Cícero e muitos outros pensadores gregos e romanos da Antigüidade Clássica. Na Modernidade, foi objeto de investigação por uma longa série de autores, como Hobbes, Locke, Kant, Adam Smith, J. Stuart Mill, J. Bentham, Benjamin Constant etc. Tendo contato com todas essas formulações acerca do conceito de liberdade e suas várias acepções, Berlin - que listou que tal conceito possui mais de duzentos sentidos diferentes - pretendeu realizar uma análise do conceito mediante sua concepção ou denominação, isto é, a liberdade vista em dois sentidos,

os quais ele denomina de liberdade “negativa” e de liberdade “positiva”. Conforme Berlin há duas formas de concepção da liberdade, que podem ser concebidas mediante determinadas respostas dadas a formulação das seguintes questões: “*Quem me governa?*” e “*Qual deve ser a minha área de atuação onde não devo sofrer a interferência de nenhum outro homem ou autoridade pública?*”. Para estas duas perguntas, Berlin afirma que suas respostas apontam para dois conceitos distintos de liberdade: de um lado, a liberdade enquanto *Aufklärung*^{liii} (liberdade “positiva”), segundo a qual o homem deseja ser seu “amo e senhor”; de outro lado, a liberdade institucional (liberdade “negativa”), que representa uma área de não-interferência dos sujeitos ou grupos de sujeitos nas ações que desempenham, não devendo ser violada por nenhuma pessoa ou autoridade pública.

Mas, afinal, em que consiste o conflito entre esses dois modos de concepção da liberdade? De acordo com Berlin, pensadores otimistas tais como Stuart Mill e A. Smith – que representam uma perspectiva liberal –, crêem que seja possível a conciliação entre dois valores distintos, isto é, progresso e harmonia ao nível social. O ideal defendido pelos liberais é que haja a existência de uma ampla área de não-interferência à vida privada. Na perspectiva liberal, quanto maior é esta área, maior seria a possibilidade de busca pela justiça, verdade, e valores afins, mas, desde que a liberdade fosse tida como condição necessária. Sob este prisma, deveria haver um mínimo de liberdade. Mas o que Berlin compreende como liberdade “negativa”?

De acordo com Berlin, o pensador *raposa (fox)*, vários autores pensaram a liberdade sem prever as conseqüências possivelmente nefastas que, a partir de seu uso, poderiam advir à sociedade. Ele cita, por exemplo, a concepção de liberdade de Hobbes, segundo a qual “um homem livre é aquele que não está impedido de fazer o que tem vontade de fazer”^{liii}. Assim compreendido, o uso da liberdade não teria limites, mas Locke afirma que sem lei não há liberdade, cabendo a uma instância “superior”, o Estado, formular leis que possam limitar o seu uso. Com isto, haveria a necessidade de se institucionalizar uma área de interferência às ações humanas, de tal modo que pudesse, com a restrição a liberdade de ação ilimitada, poder proporcionar o uso da liberdade entre todos os indivíduos de tal modo a não haver a barbárie nem o caos. Tal área de interferência deveria contemplar um mínimo de liberdade, a qual deveria ser mantida, preservada e não passível de qualquer ultrapassagem pelo poder público ou por qualquer outro indivíduo, e sua violação produziria, segundo Berlin, a escravidão ou a coação. Em síntese a liberdade “negativa” seria, na mais expressiva tradição liberal, segundo a interpretação de I. Berlin, a seguinte:

“Para Constant, Mill, Tocqueville, e para a tradição liberal a qual pertenciam, nenhuma sociedade é livre, exceto se governada, de uma maneira ou de outra, por dois princípios interrelacionados; primeiro, que nenhum poder (mas apenas direitos) pode ser considerado absoluto, de forma que todos os homens, não importa a ordem que os governe, tenham direito absoluto de recusarem a agir desumanamente, e segundo, que há áreas limitadas, não traçadas artificialmente, onde os homens devem ser invioláveis, e cujos limites são definidos segundo regras há tanto tempo e tão extensamente aceitas, que observá-las já constitui participar da concepção do que seja ser um ser humano normal [...] quando falo num homem normal, parte do que quero dizer é que ele não poderia quebrar essas regras facilmente sem uma esgar de repulsa.”^{liii}

Esta concepção de liberdade, defendida pelos liberais, vai se contrapor a uma outra, ou seja, a liberdade como *Aufklärung*, que alcançou sua máxima expressão na Alemanha com idealismo transcendental de I. Kant e na França com a obra de J.J. Rousseau.

Guiado pela autodeterminação, o conceito de liberdade “positiva” representa talvez um dos grandes anseios humanos, em todas as épocas. Um exemplo bastante notável a esse respeito é a trajetória da personagem Édipo, de Sófocles, na tragédia *Œdipus-Rex*. Nele temos um homem que pretende conhecer por si próprio, governar mediante sua própria perspectiva, não estando subordinado as influências da religião ou do Estado, mas agindo de acordo com sua

própria razão, com seu próprio método. Berlin realiza uma descrição do conceito de liberdade “positiva” do seguinte modo: “O sentido positivo da palavra “liberdade” tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que a minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo”.^[vi] Mas, tal como observa Berlin, há uma proximidade significativa em relação aos conceitos de liberdade “positiva” e de liberdade “negativa”, pois:

“[...] se encararmos de frente, parece um conjunto de conceitos que não se acham muito separados um do outro - apenas maneiras negativas e positivas de dizer a mesma coisa. No entanto, os conceitos “positivo” e “negativo” de liberdade desenvolveram-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até quando, no final, do caminho, entraram em choque direto um com o outro”.^[vii]

A oposição de valores assinalados por Berlin constitui o que ele denomina de pluralismo de valores, que encerra a potencial possibilidade de conflito, de incompatibilidade de valores. No entanto, pode-se dizer que, politicamente, tanto a concepção de liberdade em seu sentido negativo, quanto o positivo, tiveram terríveis conseqüências para a vida do homem. Berlin faz uma crítica muito sutil à liberdade em sentido “positivo”, esta pretende negar a proposta de liberdade como uma área crescente de não-interferência, onde afirma que:

“É uma ironia da história que esta verdade seja repudiada por alguns dos que a praticam mais acirradamente, homens que, mesmo ao conquistarem poder e liberdade de ação, rejeitam o seu conceito “negativo” em favor da contrapartida “positiva”. Seus pontos de vista regem a metade de nosso mundo.”^[viii]

Um dos exemplos do uso nefasto do conceito de liberdade “positiva” está relacionado com seu desencaminhamento da esfera racionalista que a fundamenta. Ao percorremos as páginas da história, temos o exemplo da ditadura jacobina, expressão da radicalização e terror:

“A Revolução Francesa, como todas as grandes revoluções, foi, pelo menos em sua fase jacobina, apenas a erupção do desejo de liberdade “positiva” do autogoverno coletivo de grande número de franceses que se sentiam liberados como nação, muito embora o resultado tenha sido, para muitos deles, uma severa restrição de liberdades individuais.”^[ix]

Como narra a História, em 1792 a Convenção Nacional aboliu a Realeza e instaurou a República revolucionária. Luís XVI perdia o título de majestade e passava a se chamar Luís Capeto (ou cidadão Capeto). Submetido ao julgamento, foi condenado à guilhotina e supliciado no dia 21 de Janeiro de 1793. Proclamou-se, então, a República. Doravante, os franceses teriam direitos iguais, tratando-se todos como *citoyen*.

Um dos símbolos mais perduráveis da Revolução de 1789, além do significativo apelo a favor da igualdade entre os homens, foi, paradoxalmente uma máquina de matar - a guilhotina. Até os estertores do *Anciën-Regime*, os carrascos, eram autorizados a executarem os sentenciados pelas formas as mais diversas. Cada um morria de acordo com os critérios de nascimento e posição social. Os nobres, por exemplo, jamais podiam ser enforcados enquanto que os plebeus nunca mereciam ser submetidos ao cutelo do machado^[x].

Em função da aprovação e aplicação da “Lei dos Suspeitos”, as prisões passaram a ter um excesso de contingência. A denúncia compulsiva, resultado de uma espécie de ‘efeito paranoico’ que alastrou-se coletivamente, tomou conta da população. Nesta época, o mais eficaz ‘método’ para evitar suspeitas sobre si era um indivíduo dirigir-se até um comitê revolucionário de uma determinada região e imputar um indivíduo como possível contra-revolucionário. Imediatamente era ativada a milícia local para que tal suspeito fosse logo detido. Conduziam-no então a um dos diversos locais de triagem espalhados pela cidade. Se de alguma forma confirmavam a delação, a vítima era encarcerada na força ou na temida *corciergerie*, a antecâmara da guilhotina. Dependendo do grau de sua suposta periculosidade para com o regime, era imediatamente enviado para um tribunal revolucionário – que muita nos lembra um outro tribunal, extremamente dogmático, que, sob divinos

princípios, dispunha de poderes para torturar, inquirir, retratar, julgar, condenar, absolver, matar. Se realmente tratava-se de alguém importante talvez o próprio inquisidor-mor da revolução, Fouquier-Tinville, o julgasse. Ele era o mais extremado e dedicado alimentador do cadafalso, amigo 'incondicional' da implacável lâmina que, em queda livre, terminava por ceifar vidas humanas.

Poder-se-ia afirmar que o grande ideal de autogoverno foi levado a cabo pela Revolução Francesa? Não parece muito mais uma permuta, uma ascensão de determinada classe social ao poder após uma outra classe ter sido rendida e condenada à morte? Muda-se a forma de governo, mas o que muda essencialmente entre as relações dos homens entre si? Que mudanças significativas os valores ideais de uma revolução, tal como foi a Revolução Francesa, efetivamente produziu?

Vimos até que ponto houve um acerto de contas entre as classes sociais. Os nobres, quando sentenciados à morte, eram removidos ao local de suplício. Colocavam-no numa carreta puxada por bois para que a cerimônia da sua morte se tornasse uma longa agonia pelas ruas de Paris, um verdadeiro castigo-espetáculo, uma arte das sensações dolorosas enfatizadas e enfeitadas de modo crudelíssimo. Na praça, sempre lotada, o esperavam-no a multidão ensandecida. Os guardas o removiam da carroça diretamente para as escadas. Lá o entregavam ao experiente verdugo. Com as mãos amarradas às costas, colocavam-no numa prancha e prendiam sua cabeça no jugo, enquanto o carrasco acionava a manivela soltando a brilhante e potente lâmina de aço, extremamente afiada, sobre sua nuca. Um segundo demarcava o hiato entre a vida e a morte, sob o mórbido som produzido pela máquina mortífera^[xii].

No ápice do regime do terror, a máquina alimentava-se com umas trinta cabeças por dia. Tratava-se de um espetáculo de vingança coletiva, no qual a massa popular encenava o seu acerto de contas com a nobreza deposta e seus adeptos. Anteciparam as grandes encenações que irão se repetir durante as situações revolucionárias do século XX, na Rússia comunista de 1917, na Itália fascista a partir de 1922, na Alemanha nazista em 1933, e em muitos outros lugares.

Há quem sustente que muitas das idéias que influenciaram a ditadura jacobina têm sua origem na arbitrária interpretação e utilização da obra de J.J.Rousseau, como, segundo Berlin, o faz Benjamin Constant. Algumas dessas passagens podem ilustrar de modo aproximado como fora interpretado as palavras de Rousseau, tal o efeito sangrento ocasionado pela revolução que proscreeu o *Anciën-Regime*. Uma primeira passagem relaciona-se à argumentação de Rousseau no que tange à escravidão dos súditos em relação ao regime monárquico.

“Ora, um homem que se faz escravo de um outro não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas um povo, por que se venderia? O rei, longe de prover à subsistência de seus súditos, apenas dele tira a sua e, de acordo com Rabelais, um rei não vive com pouco. Os súditos dão, pois, a sua pessoa sob a condição de que se tomem também seus bens? *Não vejo o que lhes resta.*”^[xiii]

Conforme Rousseau, a escravidão dos súditos para com a figura do rei não é garantia sequer de sua subsistência. A forte crítica de Rousseau incitara os ânimos mais explosivos, e não foi por acaso que a ditadura jacobina encontrou nas letras de Rousseau a sua arma mais sangrenta e perigosa, conforme já observara Heine. Um outro fragmento significativo, mas não tão radical, mas declaradamente irônico, se dá em relação à forma de governo monárquica, que é pensada da seguinte forma:

“Mas, se o rei, como diz Platão, é por natureza uma pessoa muito rara, quantas vezes a natureza e a sorte concorrerão para coroá-lo? E, ainda, se a educação real corrompe necessariamente aqueles que a recebem, que se deve esperar de um séquito de homens educados para reinar?”^[xiv]

Segundo Berlin, foram levadas em consideração as conseqüências advindas de um discurso dessa ordem para a causa da liberdade individual que um dos pais do liberalismo, Benjamin Constant, empenhou-se em criticar duramente essa forma de pensar a liberdade. Assim, segundo Berlin, “Constant viu em Rousseau o mais perigoso *inimigo da liberdade individual* pelo fato de ter declarado que “por dar-me a todos, dou-me a ninguém; Constant não entendia por que, embora o soberano seja “todos”, não oprimiria um de seus “membros” do seu ser indivisível, se assim o decidisse [...] Hobbes foi, de qualquer modo, mais sincero: não fingiu que um soberano não escraviza – ele justificou essa escravidão, mas ao menos não teve a audácia de chamá-la de liberdade”.^[xiv]

Portanto, esse é o ponto que Benjamin Constant evidencia em Rousseau. Se é assim, Constant vê em Rousseau um anti-liberal por excelência, uma vez que seu “modelo” de liberdade não contempla as idéias diretrizes da liberdade individual. Podemos observar que – talvez de um modo incipiente acerca do que Berlin denominou como pluralismo - mediante os ideais a serem alcançados por Rousseau, não havia compatibilidade com os valores defendidos pelo liberalismo. Se a concepção de liberdade para Rousseau é o autogoverno, e não a heteronomia, não haveria compatibilidade com um ideal que visa à afirmação individual. São ideais sob o mesmo signo lingüístico, mas que comporta idéias de diferentes teores, que não podem ser confundidas.

Liberdade “positiva” é diferente do que comumente, na banalidade quotidiana do falatório, se entende por isto, ou seja, ‘ações liberadas’ ou ações realizadas por alguém que as pensa como boas. Isto encoraja confusão na discussão acerca deste conceito de liberdade. Berlin, por fim esclarece que: “A essência do conceito de liberdade, nos seus sentidos “negativo e “positivo”, é manter à distância algo ou alguém – outro que invade o meu campo ou impõe sua autoridade a mim, ou suas obsessões, medos, neuroses, forças irracionais – intrusos e déspotas de todos os tipos”.^[xv]

No âmbito do seu pluralismo, Isaiah Berlin afirma, inspirado na melhor tradição da doutrina liberal, discorre sobre os temas da liberdade, da dignidade do ser humano, da identidade e do reconhecimento, e explora, com sabedoria, erudição e empatia o movimento das idéias, as possibilidades do diálogo entre diferentes culturas. Reconhece, no entanto – como, por exemplo, no ensaio *O poder das idéias (The power of Ideas)* – que valores da mais alta importância tais como liberdade, igualdade, justiça, identidade individual e coletiva podem chocar-se. A justiça, por exemplo, teve modificações significativas em sua maneira de julgar.

Michel Foucault, em seu livro *Vigiar e punir (Surveiller et Punir)*, de 1975, examina que anteriormente ao século XIX o indivíduo era condenado pelo crime que praticava e recebia a sanção correspondente, listada no Código Penal de seu país. Não havia “circunstâncias atenuantes”. Depois, com o surgimento de toda uma rede técnica de saberes, o juiz passou a dividir com vários técnicos a tarefa de julgar. Como compatibilizar justiça e igualdade, se entra em cena todo o vasto campo das circunstâncias de cada indivíduo num determinado ato praticado? Há certamente soluções para o impasse, mas elas não são rigorosamente satisfatórias, nem definitivas. A razão pode amainar o desencontro entre valores positivos, mas não elimina esse tipo de conflito axiológico posto que a ‘verdade’ não é uma, porém múltipla.

Por isso, como aponta John Gray, Isaiah Berlin é um raro caso de liberal agonístico, na acepção da palavra gregανταϊσμος (embate). Do embate de valores, Berlin tem inequívoca percepção. Ele o enuncia com uma autocontenção quase estóica à boa maneira de sua formação inglesa. Essa autocontenção, no entanto, está, em surdina, perpassada pelo sentido trágico da escolha na vida individual e coletiva. Uma atitude compreensível, diga-se de passagem, para alguém que considerava a tradição russa e judaica, de onde proveio, os outros dois fios condutores de sua personalidade intelectual.

A incompatibilidade valorativa

A noção de Berlin de *pluralismo de valores* (*value-pluralism*) é a idéia de que aderimos a valores que são mutuamente incompatíveis, cujos conflitos não podem ser resolvidos recorrendo a nenhuma escala de padrões éticos nem a nenhuma racionalidade embutida na natureza das coisas. Coisas, fatos, realidades existem, mas nossas tentativas de lhes dar sentido faz-nos mergulhar, não poucas vezes, em conflitos sem esperança.

A partir de sua leitura e interpretação da obra de Maquiavel, Berlin nos dá o testemunho da “idéia-choque”, quando percebeu que havia nos valores considerados supremos pela humanidade a possibilidade de incompatibilidade entre os mesmos. Para o estabelecimento de determinadas metas, haverá um conflito de ideais a serem seguidos. No caso de Maquiavel, que, segundo Berlin, acreditava na possibilidade de restauração de certas épocas históricas gloriosas, como a República ou o Principado romano, o filósofo italiano salientava que deveria haver a disposição de certas virtudes viris, e não outras. O ideal de valores cristãos não serviriam, neste caso, para a tentativa de restabelecimento do estado tal qual fora o romano, pois os valores eram, simplesmente fontes de contínua incompatibilidade. Dito isto, escreve Isaiah Berlin: “A idéia que isso plantou em minha mente foi a percepção, coisa que surgiu como um choque, que nem todas os valores supremos buscados pela humanidade agora e no passado, eram necessariamente compatíveis entre si. Tal idéia abalou a minha antiga suposição, baseada na *philosophia perennis*, de que não podia haver nenhum conflito entre as verdadeiros fins, ou seja, as verdadeiras respostas aos problemas da vida.”^[xvii]

A filosofia não explica as coisas, mas questiona-as. Berlin conhece o sofrimento para reduzir a realidade a um jogo lingüístico. “O que dói é o câncer, não o discurso sobre o câncer”, dirá Berlin. Fatos são fatos, a despeito do fato de não se poder separá-los claramente da interpretação. A perspectiva de Berlin não leva-o ao relativismo porque ele insiste que “as coisas são como elas são”. Daí sua tão conhecida frase: “Cada coisa é o que é: liberdade é liberdade, e não igualdade, imparcialidade, justiça, cultura, felicidade humana ou uma consciência tranqüila.”^[xviii]

Escravidão é escravidão; e liberdade é liberdade. De acordo com Berlin, podemos deplorar ou reverenciar tais valores pelo que são, mas, definitivamente, são incompatíveis. Ao negar a convergência última da beleza, verdade e bondade, ao insistir na incomensurabilidade de todos os valores, positivos ou negativos, Berlin pode ter-se prestado à apropriação pelos autoproclamados profetas do pós-modernismo. Berlin é uma voz do passado que fala ao presente, um filósofo capaz de dar vida às idéias, um historiador capaz de ver-se na posição de outra pessoa e um espírito livre e de pé, não sobre um pedestal, mas sobre seus dois pés, que se mantém em equilíbrio, embora precário, deslocando seu peso de um pé para o outro.

Á guisa de conclusão, pretendemos sublinhar a perspectiva monista e a relativista. A primeira pretende negar o que Berlin enfatiza, ou seja, o pluralismo de valores, tão existente e presente como a pluralidade de culturas e de temperamentos; a segunda, que pretende tomar por dado os costumes e valores de uma dada cultura, sem nenhuma abertura para sua compreensão e diálogo, mas apenas reforçando o seu carácter específico e diferente, no entanto, sem procurar traços de semelhança e identidade no que tange à própria qualidade do que se designa por valores humanos.

Na coletânea de textos organizados cuidadosamente por Harry Hardy, I. Berlin esclarece o que é o relativismo e revela quais foram os autores fundamentais para a constituição do seu pensamento; autores considerados marginais dentro do campo da história das idéias e dentro da própria tradição filosófica. “Eu prefiro café, você prefere champagne. Temos gostos diferentes. Não há mais nada a dizer.” Isto é relativismo”. Mas a concepção de Herder, bem como a de Vico, não é essa: *é algo que eu chamaria de pluralismo, ou seja, a idéia de que existem muitos fins diferentes que podem ser buscados pelos homens [...]*^[xviii]

Assim compreendido, o relativismo é algo bem diferente da proposta berliniana, que é o pluralismo. A simples comprovação da diferença é tomada como ponto não passível de desdobramento, possibilitando uma visão superficial e talvez perigosa, pois não compreendida. Sublinhamos também nesta passagem um grande teor crítico ao ‘inimigo’ do pluralismo, ou seja, o monismo. Segundo Berlin, existem muitos fins diferentes a serem buscados pelo homem, pois os valores não são únicos, a verdade não é una, mas sim múltipla. Se Berlin pretende uma relação dialógica entre as diversas culturas e seus respectivos valores, como realizar tal tarefa acorrendo à crença num valor uno, ou numa *veritas aeternae*? Ora, se Berlin crê na possibilidade de instauração de um diálogo entre culturas e pensadores, há espaço para a compreensão, que não deve ser confundido, assinalemos, com aceitação. Tal concepção aponta para uma direção, quase sempre e seguidamente defendida por Berlin, ou seja, que os valores humanos guardam, encerram entre si, uma possibilidade potencial de incompatibilidade, se assim pudermos denominar, entre povos, culturas, classes sociais, e até mesmo – como demonstra todos os estudos psicológicos de Sigmund Freud e tantos outros autores que se dedicaram a estudar o psiquismo – no próprio indivíduo. Não por acaso, um dos axiomas da teoria psicanalítica é que o indivíduo é marcado pelo conflito, e em vários níveis. Berlin destaca o nível dos valores, como importantes pensadores o fizeram. O exemplo de que se vale Berlin é extremamente simples e por isso mesmo brilhante. Acompanhemos esta passagem digna de nota e que lança muitas luzes no que entende por incompatibilidade de valores: “A justiça, a justiça rigorosa, constitui um valor absoluto para algumas pessoas, mas não é compatível com valores não menos importantes para eles – a misericórdia, a compaixão – como acontece em casos concretos.”^[xix]

De fato, esses dois valores expressam um conflito que marcam a história. Como ser justo, no sentido de rigor que o termo comporta, e simultaneamente ser misericordioso? Haverá momentos em que os dois valores serão convocados, entrarão em conflito. Contudo, um deverá prevalecer. Um outro exemplo seria: como compatibilizar, a rigor, o ideal cientificista e crítico com os ideais religiosos? Outro ainda: será compatível às práticas mercadológicas, engendradas pelo sistema capitalista, os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade?

É este o ponto conclusivo a que chega Berlin ao pensar o pluralismo de valores. Uma das frases prediletas de Berlin é que “a liberdade do tubarão é a morte das sardinhas”, ou “a liberdade total dos lobos é a morte dos cordeiros”. Os valores que os homens buscam, embora múltiplos, não são infinitos: o número de valores humanos que se pode procurar para manter uma semelhança humana, o caráter humano, é finito, um número: x, y, ou z. E a diferença que faz é que se um homem procura um destes valores, pode-se entender por que ele procura isto ou aquilo. E a partir das circunstâncias desse homem, é possível conjecturar as fontes que o induziram a buscar o valor x, y ou z na sua trajetória existencial.

Para Berlin, os valores são objetivos – quer dizer, a natureza dos mesmos, a sua perseguição enquanto meta é parte do que é ser um ser humano. O fato que os homens são homens e mulheres são mulheres e não outros animais ou instrumentos são um fato objetivo; e parte deste fato objetivo é que, por sua condição, há a possibilidade de certos valores; e só esses valores que os homens produzem, enquanto homens, podem ser por eles mesmos procurados. Um indivíduo (homem ou mulher) esclarecido pode ter contato com valores que não lhe são próprios, mas que podem ser concebidos como sendo pertinentes para serem buscados. Esta atitude de compreensão é que permite um elo dialógico entre diferentes formas de subjetividade, de manifestação cultural, onde é possível reconhecer um outro indivíduo humano, imerso numa rede de crenças e desejos tanto quanto qualquer outro; no tempo e no espaço. É o reconhecimento de que, por mais diferente que seja o sistema de valores, de crenças e desejos de um sujeito, grupo de sujeitos, ou de uma cultura, eles permanecem tão humanos quanto qualquer outro, enquanto criaturas com quem se possa comunicar, com quem se tenha, ao menos, um *campo mínimo de valores comuns* – pois todos os seres humanos

têm que ter um pouco de valores comuns ou eles deixam de ser humano, e também um pouco de valores diferentes, sem os quais não formam uma cultura no sentido que o termo exige.

O pluralismo não é nenhum relativismo. Os valores múltiplos são objetivos; são parte da essência de humanidade em lugar de criações *puramente* arbitrárias das fantasias subjetivas de homens, pois não devemos esquecer o reino das necessidades comuns a todos. Se o pluralismo é uma visão válida, e respeita outros sistemas de valores que não ele mesmo, então há tolerância e conseqüências liberais se seguem. Diferentemente, na concepção monista um valor é fixado como expressão da verdade sendo todos os outros distintos daquele considerados falsos.

Na perspectiva do pluralismo é possível a colisão de valores, mas nenhum deles pode reivindicar ser “o verdadeiro” ou “o certo”. Como explicita o próprio Berlin, o pluralismo agonístico é muito influenciado pela leitura de autores tais como Vico e Herder. Estes justamente são os autores que estiveram muito envolvidos com a exploração de questões referentes aos valores culturais de diferentes sociedades e em épocas distintas e que conforme Berlin são afins á perspectiva que concebe o pluralismo dos valores.

O ‘inimigo’ de pluralismo é o monismo – a convicção antiga que há uma única harmonia de verdades em qual tudo, se é genuíno, no fim tem que se harmonizar e compatibilizar; grande ideal metafísico que não resistiu ás provas da História. Tal ideal é a antiga convicção platônica, por exemplo, do rei-filósofo como modelo de governo hierárquico que impõe diferenças a partir de um quadro de valores pré-fixados. Sempre houve os pensadores que levaram a cabo a idéia de que só pessoas intelectualmente superiores poderiam ser consideradas como governantes legítimos que estariam em condições suficientes para assegurar o bem estar da coletividade e possibilitar, assim, um mundo “melhor”.

Em suma, finalizamos este trabalho talvez com a mais significativa justificativa de Berlin no que tange a sua adesão à concepção pluralista, para ele mais verdadeira, ou pelo menos, que se aproxima mais de um ideal de verdade: “O pluralismo, com a medida de liberdade “negativa” que traz em si, parece-me um ideal mais humano e mais verdadeiro do que as metas daqueles que a buscam, nas estruturas grandes, disciplinadas e autoritárias, o ideal de autodomínio “positivo” por classes, por povos e pelo conjunto da humanidade. É mais verdadeiro porque, ao menos, reconhece o fato de que as metas humanas são muitas, nem todas comensuráveis, e em perpétua rivalidade entre si.” [lxxi](#)

Referências

BERLIN, Isaiah. *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990.

_____. *Limites da Utopia. Capítulo das história das idéias*. Organização de Harry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Four essays for Liberty*. Oxford University Press, 1969.

_____. *Quatro ensaios sobre Liberdade*. Brasília: Ed. UNB, 1981. Coleção Pensamento Político nº 39.

_____. *The power of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico. Lições de Filosofia do Direito*. São Paulo: Ícone, 1995

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Conferências de Michel Foucault realizados na PUC-RJ, em 21-25/maio, 1973. Trad. Roberto Machado.

_____, *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1989, 4ª edição.

ROUSSEAU, J.J. *O Contrato Social*. São Paulo. Col. Os Pensadores: Nova Cultural, 1987. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado [4ª edição]. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. Os Pensadores).

NOTAS

[i] BERLIN, I. *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990. “A busca do Ideal” in *Limites da Utopia. Capítulo da História das Idéias*. Organização de Harry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. [grifo nosso]

[ii] Ibidem. *Four essays for Liberty*. Oxford University Press, 1969. *Quatro ensaios sobre Liberdade*. Trad. de Walberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981. Coleção Pensamento Político nº 39, p. 1.

[iii] *Aufklärung*: Para Kant, “[...] o público não deve submeter-se à orientação da religião nem a do estado, mas a sua própria razão”. [CAYGIL, Howard. *Kant Dictionary*. Blackwel Publishers, Oxford, England, 1997. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2000.

[iv] BERLIN, I. *Four essays for Liberty*. Oxford University Press, 1969. *Quatro ensaios sobre Liberdade*. Trad. de Walberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Col. Pensamento Político – Vol. 39: p. 1. Berlin, I., nota 5, p.171.

[v] Ibidem, “*Liberdade e Soberania*”, p.165.

[vi] Ibidem, “*O conceito de liberdade positiva*”, p.142.

[vii] Ibidem, *ibidem*, p.142.

[viii] Ibidem, *ibidem*, p.148.

[ix] Ibidem, “*Liberdade e Soberania*”, p.163.

[x] Em vista dessa diversidade, inaceitável numa sociedade que se pretendia igualitária, Joseph Ignace Guillotin, cientista e médico de saúde pública francesa, recomendou à Assembléia Nacional, em Outubro de 1789, que se construísse um aparelho para aplicar as sentenças de maneira equânime. Aprovado o parecer, o mecanismo foi engendrado por um cirurgião, que contou com os recursos técnicos de um mecânico da Alemanha.

[xi] “Repleta teu cesto divino com a cabeça de tiranos[...] Santa Guilhotina, protetora dos patriotas, Rogai por nós; Santa Guilhotina, calafrio dos aristocratas, Protegei-nos!” (Prece revolucionária, 1792-1794).

[xii] Rousseau, J.J. *Du Contrat Social. Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 4ª edição. São Paulo. Col. Os Pensadores: Nova Cultural, 1987. “*Da Escravidão*” Livro I: Cap. IV, p.26.[grifo nosso]

[xiii] Ibidem, “*Da Monarquia*” Livro III: Cap. VI , p. 92.[grifo nosso]

[\[xiv\]](#) BERLIN, I. *Four essays for Liberty*. Oxford University Press, 1969. *Quatro ensaios sobre Liberdade*. Trad. de Walberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981. Col. Pensamento Político - 39, p. 1. Berlin, I., nota 5, p.171.[grifo nosso]

[\[xv\]](#) Ibidem, “A busca de *Status*”, p.160.

[\[xvi\]](#) BERLIN, I. *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*. London: John Murray, 1990. “A busca do Ideal” in *Limites da Utopia. Capítulo da História das Idéias*. Organização de Harry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.19.

[\[xvii\]](#) BERLIN, I. *Four essays for Liberty*. Oxford University Press, 1969. *Quatro ensaios sobre Liberdade*. Trad. de Walberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981. Col. Pensamento Político - 39, p. 138.

[\[xviii\]](#) Ibidem, p.21 [grifo nosso].

[\[xix\]](#) Ibidem, p.22.

[\[xx\]](#) Ibidem, “Um e muitos”, p.169.