

Universidade Federal de Minas Gerais
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO
Programa de pós-graduação em direito

Lunare Cardoso Amorim

**O LEGADO DE ISAIAH BERLIN: Ensinaamentos de Raposa para
Ouriços**

Belo Horizonte
2023

O LEGADO DE ISAIAH BERLIN: Ensinaamentos de Raposa para Ouriços

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Thiago Lopes Decat

Linha 1 – “Poder, Cidadania e Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito”; Projeto Coletivo “Moralidade Política, Racionalidade Prática, e Normatividade”; Área de Estudo “Filosofia do Direito; Teoria do Direito; Teoria da Ação e Filosofia da Linguagem”.

Área de concentração: Teoria do Direito

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB-6/3167.

A524l Amorim, Lunare Cardoso

O legado de Isaiah Berlin [manuscrito]: ensinamentos de raposa para ouriços / Lunare Cardoso Amorim.-- 2023.
130 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 128-130.

1. Berlin, Isaiah, 1909-1997. 2. Direito - Filosofia - Teses.
3. Hermenêutica (Direito) - Teses. 4. Direito - História - Teses.
I. Decat, Thiago Lopes. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO **LUNARE CARDOSO AMORIM**

Realizou-se, no dia 11 de maio de 2023, às 09:30 horas, online/remota, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *O Importante Legado de Isaiah Berlin: Ensino de Raposa para Ouriços*, apresentada por LUNARE CARDOSO AMORIM, número de registro 2021654278, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Thiago Lopes Decat - Orientador (Universidade Federal de Minas Gerais), Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (UFMG), Prof(a). Leonardo Gomes Penteado Rosa (Universidade Federal de Lavras).

A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada com autorização para publicação, tendo obtido a nota 78 (setenta e oito).

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 11 de maio de 2023.

Prof(a). Thiago Lopes Decat (Doutor) Nota _78__.

Prof(a). Thomas da Rosa de Bustamante (Doutor) Nota __78__.

Prof(a). Leonardo Gomes Penteado Rosa (Doutora) Nota __78__.

Agradecimentos

Na situação em que se encontra o país e a sociedade, ser um pesquisador é um ato de resistência. Mais difícil ainda para quem não dispõe de recursos, pois seguir esse caminho nem sequer se apresenta como possibilidade, que de tão fora do horizonte, é inimaginável. Mas foi imaginando o inimaginável na minha infância que emigrei do Nordeste para começar a minha trajetória, uma comum sina nordestina narrada pelos versos do Patativa. E só cheguei até aqui devido às políticas sociais e à solidariedade das pessoas.

Sou profundamente grato às políticas públicas de assistência social que são fundamentais para a permanência dos e das estudantes de baixa renda no ensino superior, além das instituições de fomento que financiam as pesquisas. Para mim, essa ajuda sempre funcionou como redistribuição de renda que sustentou, mesmo precariamente, minha emancipação da exploração da mão de obra, o que me permitiu o privilégio burguês ou o exercício do direito de dedicar integralmente aos estudos, enquanto grande parte da população é explorada e a outra padece de forma ainda mais grave à margem de tudo.

Agradeço à FUMP pelo excelente trabalho de assistência estudantil na UFMG e à CAPES pelo apoio financeiro concedido pela bolsa de estudos; meu imenso respeito a essas estruturas em nosso país. A defesa dessas instituições depende da defesa da educação, e esta depende da defesa do espaço público, que vem sendo sistematicamente deteriorado em uma sociedade comandada por alguns poucos e incapazes de pensar no comum, e sem pensamento comum, não existe bem comum. Construir uma ideia de bem público significa enfrentar a mentalidade das distinções arbitrárias e injustas, pois essa dinâmica discriminatória e os agentes que a reforçam são responsáveis pela miséria e pobreza, descaso social e político e pela formação de grupos minoritários de cor, gênero, religião, região, etnia, classe, *etc.*, os quais são entregues à violência e à morte diárias.

A realidade é dura, é sempre um desafio seguir sem amargura, lutar lucidamente com ternura, sem perder a bravura. Somente a poesia nos encoraja a entender os horrores, sem abandonar a vontade de viver com maestria e alegria, nas adversidades de um mundo esvaziado pela vaidade e sem razão para a felicidade. Sei que ainda resta um pouco de bondade, graças a ela ainda temos sociedade, sou prova viva da existência de generosidade. Agradeço ao meu professor de graduação e de iniciação científica Leonardo Rosa por ter me ensinado a base da autonomia na construção do aprendizado; ao meu orientador Thiago Decat pela paciência, recepção, ensinamentos e culinária

impecável; ao professor Thomas Bustamante pela trilha intelectual importante que tem iluminado meus passos, pela confiança, acolhimento e imensurável ajuda.

Aos meus amigos e amigas que fazem parte da minha jornada, de Bacabal-Ma, Nova Serrana-MG, Brasília-DF, Lavras-MG e agora Belo Horizonte-MG, os meus mais sinceros reconhecimento e agradecimento. Tive muita sorte de compartilhar o mesmo momento histórico de formação dos meus amigos de pós-graduação Robson Valadares, Pedro Nobuyuki, Rangel Mendes e Wendell Garcez, pois nos entendemos e temos trocas muito boas e agradáveis. Agradeço especialmente ao meu amigo Wendell Garcez com quem eu convivi mais e aprendi muito com a sua genialidade, atenção e diálogos, além das ajudas determinantes nos momentos mais difíceis. Acredito que tenha sido uma grande sorte moral passarmos juntos no mestrado com projetos que refletem o mesmo tipo de preocupação. E muito mais do que isso, temos profundas afinidades pessoais que sustentarão uma longa amizade entre o Norte e o Nordeste.

Ao meu grande amigo de graduação Tales Leite que sempre me ofereceu importante apoio, sem o qual eu não estaria em Belo Horizonte, tenho muito a agradecer. Não existem palavras à altura para descrever toda a ajuda que tem oferecido a mim. Só tenho singelas letrinhas para demonstrar os meus inestimáveis agradecimentos. Agradeço a inspiração do meu avô, contador de história, poeta e agricultor, amigo das causas sociais do campo que lutam para que todo cidadão tenha um canto, onde possa plantar, colher e viver, sendo este o hino de justiça cantado por gerações no MST. Meu avô Emanuel Cardoso ensinou-me com arte a importância da história, porque um povo sem memória é um povo sem consciência, sem direção e sem sentido, não tem pensamento e vive perdido. Ele ainda definiu o que é a história apontando para as coisas simples ao redor dizendo: temos que saber de onde elas vêm, pois é somente pela história que saberemos a importância e o significado delas.

Agradeço também à força da minha avó Raimunda Carvalho, que faz parte da população tradicional das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Com esse digno trabalho, ela sustentou seus filhos e criou uma admirável consciência ecológica. Agradeço ao meu falecido pai Antônio Rodrigues, pelo aconselhamento de nunca abandonar os estudos, e à minha falecida avó Francisca de Paiva, por ter cuidado de mim na infância. Ao meu irmão Andrei Cardoso, sou grato pela assistência que tem me oferecido recentemente. Meus agradecimentos são uma mistura de lamento, denúncia e declaração de amor. O mais importante de tudo é o amor, porque sem ele, qualquer ganho não vale a pena. Amo o que faço, o que fiz e as pessoas que fazem parte da minha trajetória.

*The ancient Poets animated all sensible objects with Gods or Geniuses, calling them by the names and adorning them with the properties of woods, rivers, mountains, lakes, cities, nations, and whatever their enlarged & numerous senses could perceive. And particularly they studied the genius of each city & country, placing it under its mental deity. Till a system was formed, which some took advantage of & enslav'd the vulgar by attempting to realize or abstract the mental deities from their objects; thus began Priesthood, Choosing forms of worship from poetic tales. And at length they pronounced that the Gods had ordered such things. Thus men forgot that All deities reside in the human breas. (BLAKE, William. **The Marriage of Heaven and Hell**. Oxford University Press, 1975, plate 11).*

RESUMO

O presente trabalho partiu da complexa questão sobre a teoria dos valores, como abordá-los e qual a melhor forma de entendê-los, se é por meio da unidade ou da pluralidade. Num primeiro momento, foi apresentada a defesa que Ronald Dworkin faz da sua teoria da unidade em contraposição ao que o autor entende ser a teoria de Isaiah Berlin em geral e o seu atrelado pluralismo em específico. Diante disso, argumenta-se que Dworkin descreveu de maneira ruim a teoria de Berlin, e para mostrar este equívoco, o intuito principal deste trabalho é discernir consistentemente o pensamento de Isaiah Berlin em torno de três pontos principais: (i) história; (ii) filosofia e (iii) teoria política. Para tanto, buscou-se, precipuamente, apresentar o que o autor compreende ser a natureza da investigação nesses três pontos basilares e o modo pelo qual eles se arranjam em uma só abordagem hermenêutica, que está articulada fundamentalmente pelo senso holista de realidade, pelo pluralismo e pelo entrelaçamento hermenêutico entre fato e valor. Posteriormente, sustenta-se que a teoria de Dworkin é melhor compreendida nos termos Berlinianos, havendo uma relação constitutiva entre fato e valor na hipótese estética, no conceito de interpretação e nos conceitos políticos densos, contrariamente ao que o autor defende tardiamente. Ao final, defendo, grosso modo, que é nessa linha interpretativa que devemos teorizar os valores, fundamentados a um só tempo em noções de “ser” e “dever-ser” e na unidade e na pluralidade que estruturam a nossa condição humana.

Palavras-chave: Unidade; Pluralidade; Fato e Valor; Hermenêutica.

ABSTRACT

The present work started from the complex question about the theory of values, how to approach them and what is the best way to understand them, whether it is through unity or plurality. At first, Ronald Dworkin's defense of his theory of unity was presented in opposition to what the author understands to be Isaiah Berlin's theory in general and its related pluralism in specific. Given this, it is argued that Dworkin describes Berlin's theory poorly, and to show this misconception, the main purpose of this work is to consistently discern Isaiah Berlin's thought around three main points: (i) history; (ii) philosophy and (iii) political theory. Therefore, we sought, primarily, to present what the author understands to be the nature of the investigation in these three basic points and the way in which they are arranged in a single hermeneutic approach, which is fundamentally articulated by the holistic sense of reality, by the pluralism and by the hermeneutic intertwining of fact and value. Subsequently, it is argued that Dworkin's theory is better understood in Berlinian terms, with a constitutive relationship between fact and value in the aesthetic hypothesis, in the concept of interpretation and in dense political concepts, contrary to what the author later defends. In the end, I argue roughly that it is in this interpretative line that we should theorize values, based at the same time on notions of “being” and “ought-to-be” and on the unity and plurality that structure our human condition.

Keywords: Unity; Pluralism; Fact and Value; Hermeneutic.

Sumário

Introdução	11
1. As Miragens de Ronald Dworkin	16
1.1. Isaiah Berlin, Um Arquimediano	16
1.2. Pluralismo: A Trágica Inevitabilidade do Conflito entre os Valores.....	23
2. O Pensamento de Isaiah Berlin Nos Seus Próprios Termos	29
2.1. Apresentação Inicial.....	29
2.2. O Que Significa Ser Um Historiador?	30
2.3. O Senso de Realidade: fundamento da compreensão e das ações humanas	41
2.4. A Perplexidade Única de Questões Filosóficas	66
2.5. A Filosofia Moral de Isaiah Berlin: narrativa histórica e teoria política unificadas por uma abordagem hermenêutica	76
3. Reinterpretando Ronald Dworkin	94
3.1. O Entrelaçamento entre Fato e Valor: Analogia entre o Direito e a Arte	94
3.2. A Independência Metafísica e Científica dos Valores.....	104
4. O Legado de Isaiah Berlin: Breves Ensinamentos de Raposa para Ouriços	109
Conclusão	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124

Introdução

Entender e reconstruir de modo estruturado o pensamento de Isaiah Berlin não é uma tarefa simples, pois as suas obras não foram, em regra, escritas sistematicamente, mas são baseadas em registros de palestras, seminários, conferências e escritos dispersos sem intenção de publicação, ficando muito conteúdo perdido pelo caminho. Estas atividades orais e registros foram transcritas na forma de ensaios, sendo organizados e compilados em livros. Todo esse trabalho foi desempenhado pelo discípulo e amigo de Isaiah Berlin, Henry Hardy, e graças aos seus esforços editoriais e insistência, as contribuições de Berlin ganharam um *corpus* minimamente organizado, não se perdendo completamente. Com exceção das obras *Karl Marx: His Life and Environment*¹, de 1939, e *The Hedgehog and the Fox*², de 1953, que foram inteiramente escritas e finalizadas para publicação, o restante das obras e ensaios fazem referência a um vasto material que não foi pensado originalmente para ser publicado, muito menos transformado em artigos acadêmicos.

Berlin se comparava a um taxista que atua em movimento ou a um alfaiate que trabalha sob encomenda, como se tentasse aligeirar e apequenar a pertinência do seu pensamento ou acentuar seu ressentimento contra a escrita.³ Essa postura prática não é aleatória e se apoia consistentemente em uma profunda concepção metodológica e ideais que possuem um caráter mais duradouro que seus aparentes interesses passageiros, o que possibilitou que Henry Hardy sistematizasse o desenvolvimento das ideias de Berlin. Entender o tipo de empreendimento com o qual Berlin estava comprometido ao defender suas teses políticas – como o famoso e controverso pluralismo e a sua defesa do liberalismo – é o principal objetivo desta dissertação. Embora os trabalhos de Isaiah Berlin não tivessem inicialmente grandes ambições acadêmicas, a sua originalidade, genialidade e profundidade emerge dessa atitude, pois ela reflete muito mais uma inconformidade com a atmosfera intelectual dominante na Inglaterra, não um mero antiacademicismo ou um anti-intelectualismo em si.

Judeu nascido em 1909 na cidade de Riga, pertencente ao antigo Império Russo, Berlin se exilou na Inglaterra com sua família em 1921 devido aos desdobramentos da Revolução

¹ BERLIN, Isaiah. *Karl Marx; His Life and Environment*. London: T. Butterworth Ltd., 1939.

² BERLIN, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox; an Essay on Tolstoy's View of History*. New York: Simon & Schuster, 1953.

³ OSES, Paula Zoido. *Between History and Philosophy: Isaiah Berlin on Political Theory and Hermeneutics*. London School of Economics, 2016, p. 47.

Russa de 1917⁴, ingressando na Universidade de Oxford em 1928.⁵ Na graduação, ele teve forte influência antideterminista do aristotélico Frank Hardie, que refletiu na sua valorização da liberdade individual e na sua ligação com a ética e a política.⁶ O autor também foi educado dentro dos emergentes paradigmas da objetividade realista, empirista e analítica da linguagem dos anos 30 de Oxford, anti-idealista e antimetafísico, aprendendo e debatendo com A.J. Ayer, Wittgenstein, J.L. Austin, Stephen Hampshire e Stuart Spender.⁷ Desse contexto, ele herdou a forte rejeição à fundamentação metafísica do conhecimento e um caráter prático de investigação, porém recusou a redução do conhecimento a metodologias do empirismo inglês e do positivismo lógico, assumindo cada vez mais uma sensibilidade hermenêutica nos temas propriamente humanos.⁸

Berlin apresentava um desconforto com a incapacidade dos métodos empiristas do positivismo lógico e da análise da linguagem em compreender adequadamente a natureza do conhecimento e das ações humanas, e retirou alguns ensinamentos importantes do único representante vivo do idealismo metafísico em Oxford, Robin George Collingwood. O contato inicial entre os dois começou em 1931⁹, e embora Berlin relutava em admitir a influência de Collingwood, seu trabalho está repleto das noções deste, como pressuposições absolutas, bem comum, a ênfase na história das ideias e um entendimento de que existem demandas metodológicas diferentes entre ciências naturais e humanidades.¹⁰ Essas similaridades não implicam que Berlin tenha se tornado um metafísico automaticamente, talvez por isso a sua recusa em ser associado apressadamente a Collingwood, mas poderíamos dizer que Berlin tornou-se claramente um hermeneuta, com forte influência do italiano Giambattista Vico e do alemão Johann Gottfried von Herder, não ficando muito distante da compreensão hermenêutica do conhecimento humano enquanto discurso de Gadamer e Ricoeur.¹¹

Portanto, Berlin não se adaptava bem ao contexto da filosofia de Oxford dos anos 30, e como reação a isso, preferiu voltar-se para investigações históricas com o intuito de explorar as suas próprias curiosidades sobre a natureza humana, concentrando-se em estudos sobre como o iluminismo e o romantismo moldaram a base de pensamento da sociedade e da cultura que

⁴ CHERNISS, Joshua and HARDY, Henry. *Isaiah Berlin*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2022 Ed. Edward N. Zalta. Disponível: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/berlin/>>. Acesso: 09 de abril de 2023.

⁵ OSES, 2016, p. 61.

⁶ Ibidem, p. 64.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, p. 71.

⁹ Ibidem, p. 73.

¹⁰ Ibidem, p. 74.

¹¹ Ibidem, p. 79.

promoveu toda a beligerância política e os desastres humanitários na Europa do século XX.¹² Contudo, Berlin também atraiu muitos críticos nesse campo, que atacaram veementemente a sua maneira de conduzir os seus trabalhos históricos, os quais possuem um enfático caráter pessoal e biográfico. Esses ataques vinham do grupo denominado Escola de *Cambridge*, que era formado por Edward Hallet Carr, Quentin Robert Duthie Skinner, John Greville Agard Pocock e John Montfort Dunn.¹³ Grosso modo, a Escola de *Cambridge* entendia que a interpretação dos textos e dos acontecimentos históricos a partir da nossa perspectiva é um tipo de interpretação anacrônica empreendida pelos teóricos políticos, pois distorce e contamina ideologicamente o contexto histórico original dos fatos e da estrutura social que fornecem exclusivamente o critério da verdade histórica. Segue-se que Berlin seria mais um desses ideólogos morais com interesse político, não um historiador sério, segundo os olhares da Escola de *Cambridge*.

Mais contemporaneamente, esses amplos embates metodológicos ficaram para trás, e Berlin é bastante conhecido, aclamado e também muito criticado, pela sua tese do pluralismo político e a sua relação com o liberalismo, mais precisamente com a definição de liberdade segundo o pluralismo de valores que informa seu liberalismo. Nesse sentido, Ronald Dworkin reivindica uma forte antagonização contra o pluralismo de Berlin e contra a maneira pela qual ele conceitua a liberdade especificamente e os valores políticos em geral, acreditando assumir a posição rival da unidade dos valores. No primeiro capítulo deste trabalho, serão apresentadas as diversas formas como Dworkin constrói várias imagens da filosofia política de Berlin, ora como um arquimediano alinhado ao positivismo analítico, ora como um cético externo, ora como cético interno, ora como um simples historiador, não como um filósofo político.

O projeto inicial que deu origem a essa dissertação tinha por finalidade defender a teoria da unidade dos valores de Dworkin frente ao pluralismo de Berlin, tendo por suposição uma forte influência das imagens e teses que Dworkin imputou a Berlin. Ao ler minuciosamente os ensaios deste último no intuito de construir um segundo *round* para as críticas de Dworkin, fiquei bastante surpreso com a profundidade dos ensaios e com a grande afinidade entre as abordagens, conceitos e atitudes de ambos os autores. Diante disso, fui percebendo cada vez mais que Isaiah Berlin é um importante antecessor e aliado de Dworkin, não um rival como este

¹² Cf. BERLIN, Isaiah. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton University Press, 2014; *The Roots of Romanticism*. Princeton University Press, 2013; *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Random House, 2012; *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton University Press, 2013; *Political Ideas in The Twentieth Century in Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002; *Political Ideas in the Romantic Age*. Princeton University Press, 2014.

¹³ OSES, 2016, p. 20.

imaginou. Muito ao contrário da imagem de confronto, o pensamento de Dworkin pode ser melhor compreendido e aprimorado à luz da teoria de Isaiah Berlin. Logo, o melhor a se fazer é ler os dois autores dentro de um esforço conjunto para compreender a normatividade dos valores, sua inescapabilidade e independência da ciência e da metafísica, o não arquimedianismo, o tipo de conhecimento específico nas humanidades, com metodologia própria ancorada na objetividade da experiência comum da vida, que tem por fundamento uma racionalidade prática integrativa e holista.

Para tanto, o segundo capítulo tem por objetivo mostrar que os rótulos que Dworkin utiliza não passam de miragens criadas por descrições áridas sobre o que realmente é a teoria de Berlin. Para a consecução desse fim, não investiguei diretamente as possíveis definições que Berlin oferece para o pluralismo e para a liberdade. Propus uma volta para fazer um resgate da compreensão dos vastos esclarecimentos que Berlin oferece para defender seus posicionamentos metodológicos e prioridades deliberativas ao longo dos seus ensaios, passando pela sustentação argumentativa da sua filosofia da história, pela explicação do estruturante senso de realidade da experiência humana, pela definição das questões filosóficas e do papel da filosofia e pela integração hermenêutica de todos os eixos anteriores na sua filosofia da moralidade política.

Isto considerado, defendo que o abrangente empreendimento de Berlin e os seus conceitos, incluindo o pluralismo e o senso de realidade, são melhor compreendidos como um entrelaçamento hermenêutico entre fato e valor. Veremos que isto decorre das suas metodologias histórica, política e filosófica, sendo extraídas da objetividade do raciocínio prático, em que há uma analogia entre o conhecimento humano e o conhecimento artístico e ou o reconhecimento de um amigo, que é mais uma forma de compreensão empática que um tipo de conhecimento propriamente dito (*know that*).

No terceiro capítulo, seguindo as contribuições de Isaiah Berlin, faço uma releitura da teoria interpretativista de Dworkin como um emaranhado constitutivo entre fato e valor, sendo este o nó górdio que funciona como sustentáculo de todo o seu projeto antipositivista e como fonte da especificidade da sua teoria da objetividade elaborada a partir da hipótese estética, da interpretação artística e dos conceitos políticos densos. Porém, nos seus escritos tardios, Dworkin declara adesão ao que ele denominou ser o princípio de Hume, o qual separa fato e valor, “ser” e “dever-ser”, explicação e justificação, acreditando que nisto reside a independência da fundamentação da objetividade dos valores em geral. Ao contrário disso, afirmo que Dworkin não entendeu o coração da sua própria teoria, pois ela não se fundamenta

no princípio de Hume, mas no embaraço constitutivo entre fato e valor, o qual constitui um tipo de nó interpretativo que lâmina alguma é afiada o bastante para desatá-lo plenamente.

Por fim, no capítulo quarto, pincelei algumas discussões e possíveis implicações do importante legado de Isaiah Berlin para a teoria dos valores, em comparação com o pensamento de Dworkin. Discuto principalmente como podemos entender e redimensionar a relação entre a unidade e a pluralidade dos valores, de modo que essas duas estruturas possam ser acomodadas em uma mesma teoria, assim como elas estão abarcadas pela nossa experiência de vida e pelo o que nós somos. Dessa maneira, a natureza desta investigação é teórica, consistindo em pesquisa bibliográfica dos principais marcos intelectuais, quais sejam, Isaiah Berlin e Ronald Dworkin.

A delimitação dos rumos deste trabalho se restringe aos aspectos propedêuticos sobre o entendimento das incursões investigativas no domínio das humanidades e suas implicações para a nossa compreensão geral sobre os valores, com maior ênfase na explicação e exposição do pensamento de Isaiah Berlin, devido a amplitude e repercussão da sua teoria, sobretudo na filosofia moral e na teoria política contemporâneas. E em função da dispersão dos seus ensaios, as citações constantes nas notas de rodapé no decorrer desta dissertação se referem primeiramente ao ensaio de onde foram retiradas as passagens e mencionam posteriormente a obra na qual o ensaio se encontra, visto que muitos ensaios estão publicados em mais de uma obra. Ademais, cabe ressaltar que boa parte dos ensaios propriamente filosóficos de Isaiah Berlin começaram a ser desenvolvidos ainda nos anos de 1930, momento em que o autor já fundamentava a sua rejeição ao positivismo. Porém, tais escritos somente foram publicados pela primeira vez em 1978, na obra *Concepts and Categories*.¹⁴

¹⁴ MACINTYRE, Alasdair. *Foreword*. In BERLIN, Isaiah. **Concepts and Categories**. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013.

1. As Miragens de Ronald Dworkin

1.1. Isaiah Berlin, Um Arquimediano

No capítulo 6 da obra *Justice in Robes*, de 2006, cujo título é *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*, Ronald Dworkin imputa o arquimedianismo teórico à Isaiah Berlin, apesar do respectivo capítulo ser principalmente endereçado às respostas que H.L.A. Hart formulou a favor do seu positivismo na teoria do direito. Embora Hart não tenha finalizado como pretendia as suas respostas, que até o advento da sua morte permaneciam sem publicação, elas somente foram publicadas postumamente como um pós-escrito na sua obra clássica *The Concept of Law*¹⁵, na segunda edição em 1994¹⁶, graças aos esforços editoriais de Penélope Bulloch e Joseph Raz. Nesse pós-escrito, Hart tem o intuito de enfrentar algumas objeções feitas contra o seu positivismo e, em especial, pretende se defender dos ataques viscerais de Dworkin.¹⁷ Relevando a extensão desse rico debate, esta seção se limitará a definir o que é o arquimedianismo e os motivos pelos quais Isaiah Berlin é apresentado como um típico defensor desta atitude, na construção da tréplica de Dworkin à réplica de Hart. Ademais, apresentarei, brevemente, a posição de Dworkin sobre os conceitos políticos e a inviabilidade metodológica do arquimedianismo para lidar com eles. Isto é de suma importância para compararmos os argumentos de Dworkin com a teoria de Isaiah Berlin acerca do tipo do conhecimento e da ação no âmbito das humanidades.

Dworkin tem por objetivo contestar duas interrelacionadas alegações de Hart: (i) o seu projeto é somente entender descritivamente a prática social do direito, não a avaliar moralmente e eticamente; e (ii) isto é um empreendimento filosófico de identificar o direito em geral, distinto das pretensões jurídicas em particular e dos métodos empregados na prática do dia a dia.¹⁸ A solidez da primeira proposição, a possibilidade de descrição geral sem fins avaliativos, é dependente da efetiva possibilidade de desacoplar (*detachment*) a filosofia dos comuns métodos daqueles que ela visa compreender, isto é, a segunda proposição deve ser plausível para que a primeira tenha mínima sustentação. Assim, o empreendimento de Hart tem consistência se somente se houver dois níveis distintos de atividade cognitiva, um puramente

¹⁵ Publicado originalmente em 1961.

¹⁶ BULLOCH, Penelope; RAZ, Joseph. *Editor's Note*. In HART, H.L.A. *The Concept of the Law*. 2 ed. Oxford University Press, 1994.

¹⁷ As mais expressivas críticas de Dworkin à Hart estão contidas nas obras: *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1977; e *Law's Empire*. Harvard University Press, 1986.

¹⁸ DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Harvard University Press, 2006, p. 140.

filosófico, geral e desengajado (neutro), e outro nível que é o objeto de análise descritiva, o qual é pertencente à vida comum das controversas opiniões ordinárias, particularmente interessadas e engajadas (valorativas).

É justamente o desacoplamento da atividade filosófica da prática comum que Dworkin denomina de arquimedianismo, que distingue e separa o nível interno de compreensão da experiência comum e o outro nível filosófico sobre essa experiência, externo a ela. A aceitação dessa lógica na teoria do direito, por exemplo, separa o investigador do objeto, conduzindo à ideia de que a tarefa do filósofo é distinta em natureza e método da atividade dos participantes da prática, pois ele teoriza sobre a prática, não pratica, ele mesmo enquanto teórico, o direito nos casos concretos como os demais que ele observa. Amplificando essa lógica, nas pretensões puramente explicativas, o sociólogo não pode ser um ator das práticas sociais que descreve, o antropólogo não afeta e nem é afetado pela cultura que estuda, o historiador não faz história, o filósofo político não faz política e o filósofo moral não pratica, enquanto tal, a moralidade, nem a ética.

Segundo Dworkin¹⁹, essa posição metodológica de Hart é predominante entre filósofos e meta-éticos que imaginam observar, de fora e de cima, a moralidade, a política, o direito, a ciência e a arte. Eles distinguem os discursos de primeira ordem integrados em práticas que estudam e a sua plataforma de segunda ordem, a partir da qual teorizam sobre os discursos de primeira ordem. Estes últimos são típicos da vida como ela acontece; são discursos sem reflexão filosófica acerca do certo e errado, legal e ilegal, verdadeiro e falso, bonito ou mundano. Já os discursos de segunda ordem, ou meta discursos, exploram e definem os conceitos dos discursos de primeira ordem e as afirmações deste nível são classificadas e remetidas às categorias filosóficas. Nos dizeres de Dworkin, “Tenho chamado essa visão de filosofia ‘arquimediana’, e esta é a idade de ouro do arquimedianismo”.²⁰

Na filosofia e na teoria social, será que é realmente possível manter-se como um observador inerte e não engajado com os assuntos e atividades humanas? Caso não seja possível plenamente, por que deveríamos buscar essa inércia ao máximo? Por que desconfiar da objetividade das compreensões de senso comum a ponto de construir um nível de observação arquimediano distinto e separado? Por que teríamos um relevante ganho epistêmico se assim procedermos?

Ao passo que a argumentação de Dworkin avança, as respostas a tais questões vão ficando mais evidentes. O autor já assume de início que a identificação do direito envolve,

¹⁹ DWORKIN, 2006, p. 141.

²⁰ Ibidem.

inevitavelmente, um tipo de interpretação que visa justificar da melhor forma a prática jurídica conforme algum valor que deve ser protegido e promovido por ela, uma vez entendida a importância de tal valor para a continuidade e sustentação da prática. Consequentemente, a teoria do direito assenta-se em julgamentos e convicções morais e éticas, não havendo separação entre descrição e justificação. Logo, devido a esses comuns elementos valorativos, não há distinção entre a natureza e o método dos argumentos elaborados pelos filósofos e os argumentos ordinários da vida comum de cidadãos, advogados, juízes e promotores.²¹ Nesse sentido, o filósofo jurídico não pode manter-se restrito ao nível da descrição e afastar o nível da justificação, uma vez que ambos os níveis são indissociáveis, havendo, na verdade, um único nível apenas, o da experiência comum dos acordos e desacordos que o teórico não pode evitar.

Dworkin²² considera que o arquimedianismo jurídico de Hart é uma certa herança relacionada ao dominante arquimedianismo político, daí a associação a Isaiah Berlin. Nesse contexto político, a existência de dois níveis discursivos se expressaria por meio de conceitos políticos, a saber, o de primeira ordem envolve juízos de valor substantivos de pessoas comuns sobre liberdade, democracia, justiça, legalidade e outros ideais políticos, enquanto o de segunda ordem é empregado por filósofos políticos em suas análises neutras destes mesmos ideais. Na primeira ordem discursiva, pessoas comuns discutem se a legalidade deve ser comprometida para assegurar a justiça, ou se a liberdade deveria ser limitada para garantir a igualdade ou preservar a comunidade. Contrariamente, no segundo nível, o arquimediano, filósofos políticos fornecem teorias sobre o que são realmente esses conceitos políticos; sobre o que de fato as pessoas defendem e divergem, sendo uma questão exclusivamente descritiva, conceitual e, portanto, neutra em relação ao debate de primeira ordem.²³

Segundo Dworkin²⁴, Berlin sustenta que o conflito entre valores políticos emerge de uma definição conceitual em si desses valores, e a subsequente escolha entre eles é uma questão de valor sobre a qual as pessoas divergirão. Nessa linha, Berlin insiste que leis contra a violência comprometem a liberdade, pela sua definição em si, não por um julgamento de valor acerca dela, isto é, há limitação não por decorrência do endosso, crítica ou qualificação da importância da liberdade, mas pela afirmação politicamente neutra sobre o que a liberdade realmente é. Dessa afirmação neutra segue a consequência de que o conflito prático entre os valores é inevitável, por força lógica do fato conceitual de algum tipo.²⁵ A existência do conflito seria

²¹ DWORKIN, 2006, pp. 140-141.

²² Ibidem, p. 142.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, p. 146.

²⁵ Ibidem.

um simples fato neutro e independente, de segunda ordem, enquanto a escolha entre os valores opera no nível da divergência valorativa de primeira ordem.

Portanto, Berlin seria um arquimediano na filosofia política porque o seu projeto de analisar o que a liberdade realmente significa deve ser realizado com base apenas em análise conceitual ou alguma empiria histórica que não envolve julgamento normativo, suposições ou raciocínios avaliativos.²⁶ Contudo, o arquimedianismo falha porque considera que a definição conceitual sobre o que é realmente um ideal político é restrita e neutra em face do debate, sem implicações normativas para ele, não explicando o engajamento público sobre tais questões, ou considerando-o como perda de tempo.²⁷ Com efeito, o arquimedianismo ignora como os conceitos funcionam na argumentação prática: como platô contingente de acordo inicial para construir e testar as interpretações.²⁸

Mesmo havendo diferentes sentidos do que seria descrever – semântico, ‘natural’, ou metafísico –, nenhum deles, ainda que minimamente detalhado, não é imune o suficiente a contestações dos argumentos políticos mais substanciais de primeira ordem, nem possui qualidade distinta dessas contestações, ainda que o teórico acredite na sua neutralidade. Isto porque os conceitos políticos muito densos (*thicker*), como liberdade, igualdade e democracia, funcionam da mesma forma no argumento político, a saber, normativamente, e os argumentos teóricos sobre a natureza desses conceitos também são normativos de modo incontornável.²⁹ Podemos concordar que a democracia é importante, mas divergimos interpretativamente sobre a melhor concepção dela, ou como a expressar da melhor forma.

Desse modo, saber, por exemplo, se o controle de constitucionalidade é inconsistente com a democracia não se resolve pela simples descrição do conceito de democracia, como se fosse realmente definida pelo emprego de tal palavra pela maioria das pessoas.³⁰ Tal disputa também não se resolve pela simples consulta ao dicionário, nem por observações empíricas que definem espécies biológicas, como as observações de DNA, ou por análises de estruturas físicas ou químicas, como as análises de átomos que compõem a matéria. Essa inadequação ocorre porque os conceitos políticos não funcionam como conceitos naturais relacionados a espécies biológicas ou à matéria física, nem são empregados da mesma forma criterial em que usamos a palavra banco.

²⁶ DWORKIN, 2006, p. 146.

²⁷ Ibidem, p. 147.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem, p. 149.

³⁰ Ibidem.

A disputa em torno de conceitos políticos é profunda e essencialmente substantiva de tipo interpretativo, pois tais conceitos são mistos (*mixed*) de conceitos avaliativos e descritivos que não podem ser desembaraçados (*disentangle*).³¹ Consequentemente, os conceitos políticos funcionam no pensamento e discurso ordinários como conceitos interpretativos de valor, ou seja, “[...] seu sentido descritivo é contestado, e a contestação gira em torno de qual atribuição e sentido descritivo melhor captura ou realiza esse valor.”³² Por esta razão, a filosofia política não pode ser reduzida ou substituída pelas ciências naturais, como biologia, química e física, nem pelas disciplinas formais como a gramática e a lógica, uma vez que essas distintas pretensões descritivas impõem metodologias e conceitos sem ajuste aos elementos normativos da política e seus correspondentes estudos mais robustos, que não são apenas ferramentas auxiliares de análise ou estatística.³³

Outro ponto importante a respeito da acusação contra Berlin (de ser arquimediano) é a distinção entre os valores integrados ao bem viver daqueles destacados (*detached*) e independentes da maneira de se viver bem a vida.³⁴ Entendemos que os valores tratados como destacados merecem respeito em si, sendo errado não o reconhecer, independentemente das suas consequências para a nossa vida. Um exemplo disso é a fé de algumas religiões ortodoxas, as quais acreditam que o respeito e devoção às ordens de uma divindade externa é o critério de uma boa vida, mas negam avaliar e moldar a natureza dessa entidade e seus propósitos conforme as contribuições geradas para as suas vidas. Outro exemplo de um valor dessa categoria é a importância da busca pelo conhecimento da estrutura básica do universo. Seria melhor para nós que a conhecêssemos, mas tal estrutura independe de como ela pode ser boa para nós ou de como ela nos ajuda a viver da melhor forma. Por outro lado, um exemplo de valor integrado é a amizade, pois não pensamos nela como um valor externo e independente, como um planeta, cuja conexão com a nossa vida é boa de qualquer forma. Ao invés disso, valorizamos a amizade pelos diversos modos que entendemos como ela enriquece a nossa vida.

De igual modo, os valores políticos são inteligíveis e importantes a partir da sua integração valorativa com nossa vida, isto é, os valorizamos a partir da noção de como eles contribuem para a vida boa. “A justiça não é uma deusa ou ícone: a valorizamos, [...], devido a suas consequências para a vida que levamos como indivíduos e coletivamente”.³⁵ Dworkin³⁶

³¹ DWORKIN, 2006, pp. 149-150.

³² Ibidem, p. 150.

³³ Ibidem, p. 150-156.

³⁴ Ibidem, p. 156.

³⁵ Ibidem, p. 158.

³⁶ Ibidem, pp. 158-159.

considera que a perspectiva arquimediana trata os valores políticos como destacados e independentes das nossas necessidades e interesses; nisto residiria, segundo ele, a confiança de Berlin para declarar que igualdade e liberdade, pela sua natureza, são independentes e conflitantes. Essa noção destacada dos valores também seria a base da confiança de outros filósofos em afirmar, por exemplo, que a liberdade é sacrificada pelos impostos, ainda que justos.

Considerando que a identificação de um valor político se dá pelas suas implicações éticas, conexão com uma vida boa, e que a vida possui diversos objetivos e realizações, os valores só podem ter valor integrado se eles se reforçarem mutuamente. Isto porque não é possível eleger um único propósito de modo a subordinar instrumentalmente todos os valores em uma hierarquia ou em uma escala de prioridade, haja vista que não existe um único modelo ético último e final.³⁷ A descrição de um valor como tal somente é possível se mostrarmos o que há de bom nele, e somente temos esse senso se ele se acomodar na estrutura holista dos valores e convicções – é por este motivo que descrição e avaliação se confundem. Ou seja, só podemos realizar a descrição se situarmos o lugar do valor em uma ampla rede de convicções e valores que se apoiam mutuamente como se formassem uma grande cúpula geodésica³⁸.

Logo, o entendimento dos valores éticos e políticos somente se dá holisticamente e interpretativamente, isto é, a inteligibilidade e a objetividade deles estão nas suas amplas relações de ajuste e justificação mútuas. Assim, a objetividade e o aspecto convincente de algum valor advêm do teste dele com os demais, da parte com o todo no qual testamos e moldamos nossas concepções provisórias. Todas as nossas convicções e valores não podem ser inteiramente testadas e removidas de uma só vez, pois modificações somente podem ocorrer parte por parte à luz do todo, assim como o reparo de um barco em navegação, que sem o qual afundamos.

Segundo Dworkin,

A vida é uma estrutura complexa com diferentes objetivos, realizações e virtudes, e a parte que cada um desempenha nessa estrutura complexa só pode ser compreendida mediante a elaboração de seu papel em um projeto geral estabelecido pelos outros. A menos que percebamos como nossos valores éticos permanecem unidos dessa maneira, de modo que cada um possa ser testado em comparação com nossa descrição provisória dos outros, não conseguiremos entender nenhum deles. [...]. Nas questões

³⁷ DWORKIN, 2006, p. 160. O próprio Dworkin admite que o seu modelo ético do desafio não tem a pretensão de oferecer um teste final para todas as virtudes e objetivos humanos. Sobre essa teoria ética, cf. in DWORKIN, Ronald. *Foundations of Liberal Equality*. Cambridge University Press, 2009.

³⁸ Ibidem, p. 160.

de valor e de ciência, reconstruímos nosso barco em alto mar, uma tábua de cada vez. Ou, se preferirem, a luz espalha-se lentamente sobre a totalidade.³⁹

Segue-se que o trabalho do filósofo político, na visão do autor, é melhor compreendido a partir da sua adequação à estrutura geral da vida humana, em que as concepções políticas estão conectadas à moralidade e à ética, razão pela qual a neutralidade arquimediana não só é desajustada aos propósitos da filosofia política, mas também é uma ilusão de externalidade. Contudo, se por um lado esse é o real projeto da filosofia política porque ela, evidentemente, lida com assuntos fortemente normativos da vida, como as questões de legitimidade e fonte da autoridade, obediência, justiça, criações de normas e leis, avaliação crítica e justificação do exercício do poder, sociedade bem ordenada, modelos políticos, *etc.*, e se por outro lado, a filosofia jurídica lida com descrições gerais de sistemas mais restritos, como formas definidas de produção e aplicação de normas especializadas de regulação social, então haveria dois projetos distintos, um de filosofia política e outro de filosofia jurídica? A resposta afirmativa é o entendimento defendido por Hart sobre o que é a filosofia do direito. Dentro desse entendimento, há uma distinção entre os dois projetos, político avaliativo e jurídico descritivo. Porém, essa distinção falha pelas mesmas razões que o arquimedianismo falha na filosofia política, pois o direito é um conceito tão denso (*thick*) quanto os conceitos políticos, e ignorar isso é negligenciar como tal conceito realmente funciona no pensamento e na ação humana em sociedade.

Assim, mesmo que nos detenhamos apenas a identificar o direito como Hart pretende, tal identificação não é isenta de valor (*free from value*), uma vez que o direito é um conceito humano que desempenha função importante no nosso entendimento, na nossa autocompreensão, na compreensão dos demais e, sobretudo, explica e justifica as ações que constituem práticas sociais. O direito faz parte da experiência humana comum, embebida de sentido e significado que são normativos e argumentativos, de tal modo que toda descrição inicial expressa essa finalidade. Por esta razão, o direito é também um conceito interpretativo de valor em disputa, e a filosofia jurídica reflete essa estrutura a partir de dentro, como o fazem as perspectivas dos demais participantes, não como um mero expectador inerte que descreve as regularidades e características gerais dos movimentos de objetos externos, nem se resume à desambiguação de linguagem das análises conceituais. Assim, a natureza e os métodos dos filósofos, políticos e jurídicos, são os mesmos dos participantes da prática social, estando ancorados na experiência comum, pois caso contrário, o teórico estaria impondo critérios

³⁹ DWORKIN, 2006, pp. 160-161.

completamente estranhos à prática e ao sentido que deseja compreender, o que no final das contas se revelaria um verdadeiro contrassenso.

1.2. Pluralismo: A Trágica Inevitabilidade do Conflito entre os Valores

A outra descrição de Dworkin está contida no texto *Do Liberal Values Conflict?* Publicado em 2001 na obra em homenagem ao legado de Berlin, cujo título é *The Legacy of Isaiah Berlin*. Posteriormente, o mesmo texto foi publicado na obra *Justice in Robes* em 2006 como quarto capítulo, sob a denominação de *Moral Pluralism*. Dworkin começa o texto citando uma passagem em que Berlin defende o pluralismo e rejeita o monismo – Berlin não emprega esse termo diretamente, mas se refere a ele como um único ideal de um mundo perfeito sem atrito. A referida passagem é do ensaio *The Pursuit of the Ideal*⁴⁰, no qual Berlin define o pluralismo como característica humana perene que envolve escolha acompanhada de perda irreparável. Assim, o conflito entre valores seria a essência do que eles são porque é o que nós somos. Para Berlin, é uma ilusão negar essa realidade em função de um ideal que satisfará todos os nossos anseios e valores em mundo perfeito sustentado por uma verdade última e, portanto, uma realidade sem conflito. Ao seu ver, por fim, é conceitualmente verdadeiro que todos os bens não podem coexistir.

Além dessa passagem, Dworkin menciona o final de um outro ensaio de Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, no qual Berlin reconhece que o impulso monista do mundo perfeito é importante e permanente na história, mas ceder a tal impulso é um tipo perigoso de imaturidade moral e política. Dworkin se volta, então, a esse ideal monista como um tipo de ideal holista que visa defender, e, por esta razão, se sente ameaçado pela acusação de Berlin. Contrariamente a este, Dworkin entende que há perigo tanto no ouriço monista quanto na raposa pluralista, pois muitas mortes já foram justificadas na história em nome de uma visão transcendental harmônica, bem como por meio de um apelo a sacrifícios inevitáveis.⁴¹ Logo, esse não é o critério de análise, mas o tipo de verdade sobre os conflitantes valores que o pluralismo defende. Ela seria uma verdade conceitual, não contingencial, pois divergimos não somente sobre o que é a verdade, mas que há conflito sobre a questão da verdade em tais assuntos, seja na vida pessoal de um indivíduo, seja na dimensão política. Segue-se que, de acordo com essa

⁴⁰ BERLIN, Isaiah. *Crooked Timber of Humanity: Chapter in the History of Ideas*. Ed. Henry Hardy. 2 ed. Princeton University Press, 2013, p.12-13.

⁴¹ DWORKIN, 2006, p. 106.

perspectiva, a harmonização não é apenas impossível, mas incoerente, porque assegurar um valor significa abandonar outro.⁴²

Assim, estaríamos condenados não somente a fracassar em cumprir ao mesmo tempo todos os importantes valores éticos e políticos, mas condenados a sofrer danos significativos e irreparáveis. Segundo Dworkin, essa perda significa que não podemos incorporar em uma única vida tudo aquilo que nos faz pensar que a vida vale a pena, ficando de fora, inevitavelmente, algum elemento importante cuja ausência nos faz pensar que a vida não vale a pena.⁴³ Essa é uma afirmação muito forte e pessimista porque se aceitarmos a teoria de Berlin assim compreendia, teríamos que assumir que o sentimento de que a vida não vale a pena nos acompanha de forma determinista, pois independe da nossa vontade e capacidades. A implicação política disso é que o Estado não pode satisfazer todos os objetivos econômicos e culturais que seus cidadãos aspiram, tendo que desapontar alguns cidadãos para o benefício de outros.⁴⁴ Essa é outra afirmação determinista porque não importa o que o Estado faça, ele sempre perderá um pouco da sua legitimidade ao ter que agradar ou os gregos ou os troianos. Isto porque, como diz Dworkin⁴⁵, a comunidade política possui uma responsabilidade especial e distinta perante os seus cidadãos, e ignorá-la significa não apenas desapontá-los, mas cometer uma violação, um erro grave.

Por exemplo, conforme a suposta linha Berliniana de compreensão, se a igualdade exige que todos tenham um atendimento de saúde decente, então uma comunidade próspera viola a igualdade dos cidadãos se ela permite que pessoas morram sem tratamento médico. Por outro lado, se a liberdade exige que não se tribute fortunas, então tributar as pessoas de ‘sucesso’ para financiar a saúde dos pobres viola o valor da liberdade. Dworkin atribui a consequência da inevitabilidade do erro moral à tese do conflito entre valores políticos, a saber, [...] a inevitabilidade não de desapontamento, mas de irremediável mancha moral”.⁴⁶ Essa seria uma afirmação positiva de certeza, isto é, que nenhuma decisão é certa, ou qualquer uma é um erro moral, diferentemente de quando estamos em dúvida sobre o que os valores exigem que façamos num determinado caso complexo e difícil. Portanto, na visão de Dworkin, o pluralismo define a condição humana como estando presa ao conflito trágico entre valores que nos condena, irremediavelmente, ao erro moral. Essa seria uma posição moral substantiva que defende a impossibilidade do acerto moral devido a internas contradições normativas

⁴² DWORKIN, 2006, p. 108.

⁴³ Ibidem, p. 109.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

insolúveis. Aqui temos uma outra reformulação do pluralismo de Berlin, não mais como um arquimediano que pode ser associado ao ceticismo externo, mas como um tipo de ceticismo interno.⁴⁷

Dworkin considera que o fundamento dessa afirmação positiva do erro moral atribuída a Berlin depende da maneira pela qual lastreamos a fonte das nossas responsabilidades. Se temos dois deveres distintos e se compreendermos cada um deles como originado da autoridade de fontes diferentes, faz sentido pensar que os dois deveres se chocam, pois temos dois deveres soberanos e independentes emanados de duas autoridades soberanas e independentes. Então, respeitar um dever implica desrespeitar o outro, como o absurdo dilema de Abraão: sacrificar seu filho para seguir as ordens de Deus ou desrespeitar essa ordem para seguir seus deveres morais como pai.⁴⁸ Segue-se que qualquer escolha implica um tipo de deslealdade. Contudo, no entender de Dworkin, essa situação absurda não se aplica à política porque os deveres informados pelos valores políticos não são ordens soberanas e independentes de modo que sejam excludentes, mas emergem de uma mesma prática normativa. Portanto, não faria sentido, logicamente, dizer ao mesmo tempo que os cidadãos têm o direito e não tem o direito ao discurso de ódio, somente isso e ponto final, restando apenas uma escolha trágica que inevitavelmente desrespeitará um lado.⁴⁹

Outro argumento de Dworkin contra o pluralismo gira em torno da diferença entre concepções de liberdade e igualdade, que é o caso mais paradigmático. Segundo ele, o comprometimento em abstrato com os valores da liberdade e igualdade não informa necessariamente o conflito entre duas obrigações previamente independentes, pois o conflito genuíno depende da forma como os concebemos ou os interpretamos.⁵⁰ Dworkin faz alusão a um ensaio famoso⁵¹ no qual Berlin define que a liberdade (*liberty*) é estar livre da (*freedom from*) interferência dos outros para realizar qualquer coisa que desejamos fazer.⁵² Nesse sentido, a liberdade do lobo é a morte do cordeiro. Dworkin refuta essa formulação inicial de liberdade

⁴⁷ Sobre ceticismos, cf. DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Harvard University Press, 1986, pp. 76-86; pp. 266-265. Ver também: DWORKIN, Ronald. *The Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011, pp. 23-96.

⁴⁸ DWORKIN, 2006, p. 109.

⁴⁹ Ibidem, p. 112.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Acredito que se refere ao *Two Concepts of Liberty*, de 1958, produto de uma conferência inaugural de Isaiah Berlin como professor ocupante da cátedra Chichele de Teoria Política e Social da Universidade de Oxford. O respectivo Ensaio foi publicado originalmente apenas em 1969, junto com outros três ensaios: *Political Ideas in the Twentieth Century*; *Historical Inevitability*; e *John Stuart Mill and the Ends of Life*. Desse conjunto, nasce a clássica obra "*Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*". Na segunda edição, mais um ensaio foi acrescentado à obra, *From Hope and Fear Set Free*. Cf. HARDY, Henry. *The Editor's Tales*. In BERLIN, Isaiah. *Four Essays On Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002.

⁵² DWORKIN, 2006, p. 112.

afirmando que não temos compromisso com esse tipo de liberdade, pois somos livres somente na medida em que respeitamos os direitos morais dos outros, devidamente compreendidos. Esse embate entre concepções de liberdade remete à questão anterior de como compreender melhor um valor, se é de forma independente em si ou de maneira interdependente com outros valores. Essa tarefa inclui empregar necessariamente argumentos morais substantivos, não análise empírica ou semântica, em razão da peculiaridade normativamente densa dos conceitos envolvidos.

Dworkin considera que a abordagem da história das ideias de Berlin não ajuda em nada sobre essa questão, justamente porque a história não pode substituir o enfrentamento da controvérsia normativa e nos dizer com toda segurança qual é o nosso conceito de liberdade. Assim, o problema é moral, não de simples descrição histórica.⁵³ Este ponto é importante porque irei elucidar na primeira seção do capítulo seguinte como Berlin define o papel do historiador segundo a sua filosofia da história. Dessa forma, entenderemos por qual motivo a história é relevante para pensarmos não só questões políticas, mas para teorizar os valores e para pensar grande parte das preocupações propriamente humanas e, portanto, filosóficas.

Voltando ao Dworkin, o autor entende que só podemos proceder na teorização dos valores de forma interpretativa, construindo concepções mais concretas e detalhadas dos níveis mais abstratos e gerais que funcionam como platô inicial de acordo contingente. Nesse processo de concretização dos valores abstratos, a concepção deve mostrar da melhor forma o que a abstração inicial realmente significa, no sentido de que contrariar o que há de bom nela significa algo gravemente ruim. Portanto, há um critério para testarmos se uma concepção de qualquer valor político é convincente: devemos perguntar se as várias ações que a concepção define são realmente ruins ou erradas, de modo que se o Estado desrespeitar alguma obrigação especial, teremos motivos para ficarmos ressentidos, ainda que tenha agido para não violar outro valor.⁵⁴

Dworkin acredita que a concepção de Berlin não passa por esse teste porque ela define uma restrição da liberdade quando nenhum valor é violado, na proibição do homicídio por exemplo, que é análogo à restrição do lobo em matar o cordeiro, a não ser que tenhamos motivos para lamentarmos essa restrição ao demonstrar que ela nos tira algo importante. Logo, não existe inevitabilidade trágica do conflito entre os valores. Além desse tipo de conflito, haveria também, segundo Berlin, conflitos na própria liberdade, isto é, entre dois tipos de liberdade, uma negativa e outra positiva. Sobre essa questão, em *Justice for Hedgehogs*, o autor retorna novamente ao *Two Concepts of Liberty* e menciona outro ensaio de Berlin, *Benjamin Constant's*

⁵³ DWORKIN, 2006, pp. 113-114.

⁵⁴ Ibidem, cap. 4.

The Liberty of the Ancients and the Liberty of the Moderns. Basicamente, a liberdade positiva (*freedom for*) seria uma ideia dos antigos de autogoverno ou de ser senhor de si mesmo, com dimensão inteiramente pública. Já a liberdade negativa (*freedom from*) é uma invenção moderna individualista que remete a estar livre de interferências externas, tanto de outras pessoas quanto do Estado, com dimensão inteiramente privada.

A pergunta que se faz para definir a liberdade positiva é: Por quem eu deveria ser governado? Já a pergunta para auxiliar a responder o que é a liberdade negativa é: Em que medida eu devo ser governado ou coagido? Para Berlin, a tarefa da filosofia política é estabelecer a controversa delimitação das fronteiras entre uma área positiva da liberdade de atuação da autoridade política, ou de outras pessoas, e uma área individual negativa da liberdade como não interferência. Então haveria um constante conflito entre essas duas esferas da liberdade, entre interferência e não interferência, entre a esfera pública e privada, entre democracia e liberdade individual, por exemplo. Sobre a liberdade individual, Dworkin afirma que Berlin trata como coextensivas a liberdade total (*total freedom*) e liberdade negativa (*negative liberty*), o que implica erroneamente que a limitação da primeira significa invadir a última.⁵⁵

Assim, para Dworkin, somente é problemático restringir a liberdade negativa, porque ela é uma área especial de liberdade garantida pela igual dignidade e pela responsabilidade ética do indivíduo; e, por esta razão, a comunidade política não pode negá-la aos cidadãos. Já a liberdade total é o poder de ação para fazer tudo o que deseja, livre de restrição e ameaças dos outros ou do Estado. Temos direito à primeira liberdade, não a essa segunda, de modo que limitar a total liberdade não significa violar a liberdade negativa. Dworkin conclui com o mesmo argumento anterior sobre interpretação, no sentido de que os conceitos políticos são interpretativos, não criteriosais. Dessa forma, a tese do conflito somente pode ser sustentada de forma interpretativa, devendo mostrar a melhor concepção dos conceitos valorativos envolvidos no debate. Na visão de Dworkin, Berlin também falha nesse teste.⁵⁶

Diante das descrições de Dworkin, podemos resumir que Berlin é concebido como sendo: (i) arquimediano político semelhante ao positivismo de Hart; (ii) um filósofo moral que prega o ceticismo interno, que é a inevitabilidade do erro moral imposta pela condição humana presa e condenada ao pluralismo trágico; (iii) alguém que sustenta noções inconsistentes de liberdades; e (iv) defensor de um método histórico inadequado para oferecer definições no trato da complexidade e especificidade dos valores políticos. A pergunta que se faz aqui é: caso

⁵⁵ DWORKIN, 2011, p. 367.

⁵⁶ Ibidem.

alguém se vincule ao pensamento de Berlin, é realmente necessário aceitar o arquimedianismo ou um ceticismo externo ou interno que estabelece a tese da condenação do erro moral acarretada pelo pluralismo? A imagem de Berlin que Dworkin nos imprime é minimamente honesta ou não passa de uma caricatura acerca do que verdadeiramente é o pensamento de Isaiah Berlin? Como Berlin define os valores e como eles estão presentes no domínio intelectual das humanidades? O próximo capítulo tem o objetivo geral de lidar com essas questões e esclarecer que as descrições de Dworkin são tão áridas que elas não passam de miragens que surgem ao longe em um deserto escaldante.

2. O Pensamento de Isaiah Berlin Nos Seus Próprios Termos

2.1. Apresentação Inicial

Para demonstrar os equívocos da imagem que Dworkin impingiu a Isaiah Berlin, não abordarei diretamente o tema do pluralismo, nem apresentarei um estudo minucioso dos ensaios que Dworkin menciona em seus argumentos. Proponho que demos uma volta pelo complexo percurso teórico que Berlin faz para desenvolver as suas ideias, passando pela sua noção de história, filosofia e teoria política. Só podemos compreender melhor a teoria do pluralismo depois que deixarmos claro como que o autor articula a história, filosofia e teoria política em um mesmo empreendimento teórico hermenêutico, o qual está estruturado pela abrangente categoria do senso de realidade. Não é meu intuito abordar diretamente o pluralismo, mas explicitar uma importante, senão a maior, contribuição de Isaiah Berlin para o estudo em questões propriamente humanas, incluindo a sua peculiar objetividade e normatividade prática. A contribuição metodológica a que me refiro está ofuscada pelas discussões centradas apenas no pluralismo e no liberalismo. Não desprezo a relevância dessa discussão, mas o meu ponto é que ela é melhor compreendida à luz dos comprometimentos filosóficos e metodológicos de Isaiah Berlin, nos seus próprios termos.

Além disso, os temas da abordagem sugerida neste capítulo não são paralelos às críticas de Dworkin, porque estas se pautam em muitos argumentos ligados à análise dos conceitos e sobre metodologia adequada aos valores, e ao longo da exposição da teoria de Berlin, percebemos que tais críticas vão perdendo sentido e força. Este capítulo está delimitado por esse objetivo geral, tangenciando e esclarecendo indiretamente as ideias de liberdade e de pluralismo. Na primeira seção, apresentarei a filosofia da história de Isaiah Berlin. Na segunda, explicarei o importante conceito do ‘senso de realidade’ que também é histórico – base narrativa e holista da compreensão que informa a objetividade da racionalidade dos pensamentos e das ações humanas como um todo. Na terceira, mostrarei a particularidade de questões filosóficas e o papel da filosofia; por fim, na última seção, entenderemos como os pontos anteriores se articulam em um só empreendimento político interpretativo. Vale ressaltar que muitas formulações teóricas de Berlin são anteriores à teoria de Dworkin e até mesmo a de Hart, e muitas ideias centrais, conceitos e argumentos decisivos que Dworkin elabora em sua teoria para atacar Berlin e outros adversários pertencem também a este último autor, o que é mais surpreendente.

“[...] Aquele que em tudo se aprofundou/ O abismo se apresentou/ Depois de tanto cair/ Um solo movediço encontrou/ Movido por narrativas poéticas/ Para lidar com a problemática cognição/ De onde vim/ Onde estou/ E para onde vou/ [...]”. (AMORIM, 2021, **Inquietações Latentes**).

2.2. O Que Significa Ser Um Historiador?

O pensamento de Isaiah Berlin é nitidamente preocupado com os drásticos acontecimentos testemunhados e vivenciados por ele durante o século XX, como os movimentos revolucionários, guerras e disputas políticas, a ascensão de regimes totalitários, a segunda guerra mundial e, posteriormente, a guerra fria. Pode-se dizer que os temas relacionados a esses drásticos episódios políticos balizaram centralmente as preocupações teóricas de Berlin, que buscou entendê-las criticamente a partir de um mergulho instigante na compreensão da realidade e da condição propriamente humana, valendo-se de uma abordagem moral, histórica, política, filosófica e literária.

Com esse esforço intelectual perspicaz, Berlin extraiu e defendeu uma alternativa política que abrange a liberdade de escolha entre várias alternativas possíveis e aceitáveis. Isto é, a inevitável escolha trágica em meio a diversidade de fins incompatíveis e incomensuráveis, característicos do pluralismo de valor. Assim, pretende-se, nesta seção e nas próximas deste capítulo, explorar os aspectos metodológicos e filosóficos do empreendimento teórico de Berlin a partir da sua crítica ao determinismo, pois sua rejeição a teorias deterministas, em suas várias formulações, informa a especificidade hermenêutica das variáveis ações humanas e, igualmente, das suas correlatas atitudes, teorias e ideais que lhes dão significado, suporte, explicação e justificação. Além disso, é também na recusa ao determinismo que reside a sustentação argumentativa da liberdade individual de escolha entre pelos menos dois cursos de ações possíveis e justificáveis. Essa condição humana existencial da inescapável escolha entre opções conflitivas e incomensuráveis é o que dá sentido ao pluralismo de modo geral, no aspecto ético, moral, político e cultural, em contraposição ao monismo e a toda estrutura autoritária que visa suprimir ou reduzir essa condição humana. Disso advém a importância do liberalismo para Isaiah Berlin, pois visa proteger essa condição constitutivamente humana.

No campo da filosofia da história, Berlin não pretende rejeitar o determinismo em si, nem deseja mostrar que ele é falso, mas tão somente afirmar que ele não é conclusivo⁵⁷ e que a

⁵⁷ BERLIN, Isaiah. *Introduction*. In **Four Essays On Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002, p. 4. Todas as citações de bibliografia de língua estrangeira deste trabalho foram traduzidas por mim.

transposição do método das ciências naturais para as humanidades é inadequada, sobretudo o uso da ideia de causalidade para compreender o sentido histórico. Esse determinismo é a visão de fundo das ciências naturais, que entende e descreve os fenômenos como uma sequência determinada de causalidades, possibilitando maior previsibilidade e controle sobre o mundo natural mediante a descoberta de leis naturais que governam as regularidades.

A aplicação desse método na pesquisa histórica, por exemplo, orientaria a investigação para a descoberta de um padrão, regularidade, uniformidade, ou leis, que regem os diversos eventos históricos, de modo a converter as ações humanas em meros joguetes de forças maiores e impessoais. Nas palavras de Berlin,

A noção de que se pode descobrir grandes padrões ou regularidades numa procissão de eventos históricos é naturalmente atraente para aqueles que estão impressionados com o sucesso das ciências naturais em classificar, correlacionar e, acima de tudo, prever. Eles conseqüentemente procuram estender o conhecimento histórico para preencher lacunas no passado (e, às vezes, para construir na lacuna ilimitada do futuro) por aplicação do método 'científico': estabelecendo, armado com um sistema metafísico ou empírico, tais ilhas de certeza, ou virtualmente certo, que é o conhecimento dos fatos como eles afirmam possuir.⁵⁸

Esse movimento intelectual tinha por finalidade unificar todo o conhecimento humano em um só método, que por si só dissiparia, supostamente, todas as obscuridades e ignorância – encaradas como a origem do mal –, conduzindo mecanicamente e tecnicamente a sociedade para um estado de coisas progressivamente melhor, com o avanço do conhecimento científico. Essa ideia se fortaleceu no século XIX com a sociologia de Augusto Comte, pois “Ele acreditava na aplicação de cânones de explicação científicos, isto é, naturalísticos em todos os campos: e não via razão para que não se aplicassem a relações dos seres humanos, bem como às relações das coisas”.⁵⁹ O ser humano, então, poderia ser considerado, em tese, um objeto de três dimensões no tempo e no espaço, sujeito às leis naturais, e seu corpo poderia ser empiricamente investigado como o de outros animais.⁶⁰ Analogicamente, supondo-se que as necessidades humanas biológicas e psicológicas não mudaram ao longo da história, as leis das interações entre essas necessidades e estas com o meio ambiente poderiam ser estudadas pelos métodos das ciências biológicas e psicológicas.⁶¹

⁵⁸ BERLIN, Isaiah. *Historical Inevitability*. In **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002, p. 96.

⁵⁹ Ibidem, p. 95.

⁶⁰ BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry; MACINTYRE, Alasdair C.; WILLIAMS, Bernard. *The Concept of Scientific History*. In **Concepts and Categories: Philosophy Essays**. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013, p. 136.

⁶¹ Ibidem.

Do paradigma da compreensão científica da realidade emerge

A noção de que a história humana poderia ser transformada em uma ciência natural pela extensão aos seres humanos de uma espécie de zoologia sociológica, análoga ao estudo de abelhas e castores⁶²

A noção referida suprime e afeta nossa autocompreensão, motivos, propósitos e escolhas em prol de um singular modelo explicativo. Embora Comte não tenha afirmado expressamente que a história era redutível a uma espécie de física, ele pelo menos apontou nessa direção, para uma abrangente e completa pirâmide do conhecimento científico, apoiada em um só método, consistente com uma só verdade, uma escala de valores racionais, isto é, científicos.⁶³

Essa maneira de conceber a realidade aplicada particularmente à história justifica entendê-la como um resultado de ações coletivas não intencionadas por um agente, conduzindo a uma explicação puramente mecanicista em termos de correlações de forças, causas ou funções algorítmicas de ações humanas e outros processos naturais.⁶⁴ Na teorização da história, Berlin denomina de teoria impessoal a compreensão da história segundo a concepção determinista, em oposição à teoria pessoal não determinista, que leva em consideração a liberdade de escolha e, por conseguinte, a responsabilidade moral.⁶⁵ Essa teoria pessoal, defendida por Berlin, considera muito artificial e demasiadamente empobrecida a descrição do comportamento humano que omite o caráter, os propósitos e motivos dos indivíduos concretamente situados, pois é somente por essa ótica que podemos apreender reflexivamente as distintas responsabilidades dos agentes nos desdobramentos históricos.⁶⁶ Nestes termos, a sociedade é influenciada ou modificada pela agência de alguém, ou alguns indivíduos, ou um número não especificado de pessoas, cuja qualificação dos propósitos e desejos coletivos não é completamente determinada por fatores impessoais. Portanto, as ações humanas não são plenamente dedutíveis do conhecimento de forças naturais, tais como o ambiente, o clima, a física e os processos psicológicos⁶⁷.

Contrariamente, a teoria impessoal considera uma mistura de vaidade e teimosia ignorante toda explicação que leva em conta a importância dos desejos, propósitos e motivos, pois o comportamento humano é o que é devido a causas além do seu controle, a exemplo de fatores físicos, ambientais e costumes. Nessa perspectiva, outra possibilidade determinista é a

⁶² BERLIN, 2002, p. 95.

⁶³ Ibidem, p. 96.

⁶⁴ BERLIN et al., 2013, p. 137.

⁶⁵ BERLIN, 2002, p. 97.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

de que o ser humano seria produzido no seio de um crescimento natural de uma unidade maior, como raça, nação, classe, espécies biológicas, ou, ainda, gerado por entidades concebidas em termos menos empíricos, como um organismo espiritual, uma religião, uma civilização ou um espírito universal Hegeliano ou Budista.

Dessa forma, quem está inclinado para essa interpretação impessoal das ações humanas e das mudanças históricas, seja por motivos científicos, seja por uma visão crucial da natureza do universo, está comprometido a lastrear a responsabilidade última das ações humanas nas forças ou entidades transpessoais ou supra pessoais cuja evolução seria, presumidamente, identificada na história humana⁶⁸. Assim, a história somente conteria um movimento inteligível segundo um enredo universal de uma marcha inexorável, organizada por um princípio ou lei que fornece um conhecimento objetivo assegurado por um padrão definido, nada além disso.

O ser humano, nessa linha de entendimento da história impessoal, seria compreendido apenas como uma peça que compõe uma estrutura mais geral, de um todo determinado, e julgá-lo isoladamente seria o mesmo que julgar uma pedra ou uma árvore. Assim, analisar criticamente as pessoas, seus valores e ações, do presente ou retroativamente, segundo juízos morais de certo e errado, aprovação e condenação, seria apenas uma atividade condicionada por fatores externos de certa época, dentro de um certo nível de desenvolvimento e de interesses. Ou isso seria no máximo uma apreciação estética de admiração ou repúdio, pois não há um padrão absolutamente fixo e imutável no tempo para embasar tais julgamentos.⁶⁹ Nesta compreensão,

[...] se alguém condena os erros de indivíduos tolos ou a multidão cega, ou aplaude sua inevitável aniquilação, essa atitude baseia-se na crença de que tudo é causado para ocorrer como ocorreu pela própria maquinaria da história - pelas forças impessoais de classe, raça, cultura, História, Razão, Força Vital, Progresso e Espírito de Época.⁷⁰

Nota-se, pois, que essa visão determinista conduz a um ceticismo quanto à objetividade normativa no âmbito prático, para julgar e agir, devido a inadequação aos métodos empíricos. Curiosamente, Berlin entende que a origem desse determinismo social também sofre influência metafísica, de uma visão teleológica do mundo, sendo no final das contas uma crença ou uma atitude não passível de comprovação ou refutação empírica. Segundo Berlin, a ideia de que a história obedece a leis naturais ou sobrenaturais – cada evento na vida humana é um elemento de uma necessidade padronizada, uma ordem – tem origens profundas na metafísica, e a paixão

⁶⁸ BERLIN, 2002, p. 98.

⁶⁹ Ibidem, p. 100-103.

⁷⁰ Ibidem, p. 103.

pelas ciências naturais alimenta essa ideia determinista, mas a ciência em si não é a única fonte, pois o determinismo remonta aos primórdios teleológicos do pensamento humano⁷¹.

O que há de comum entre as várias versões teleológicas, segundo Berlin, é a crença de que as coisas que compõem o mundo, inanimadas e animadas, incluindo o ser humano, possuem uma função, dada por um criador ou inerente em si, e o cumprimento dessa função específica, ou propósito natural, contribui para o bem geral e a perfeição harmônica⁷². Não obstante, todo mal, imperfeição e caos seriam, dentro dessa percepção, fruto de um desvio dessa finalidade⁷³. Se essa é a imagem da realidade, então a explicação histórica, bem como todas as outras explicações, consiste em atribuir aos indivíduos, grupos, nações e espécies o seu lugar próprio no padrão universal, uma única estrutura hierárquica que engloba e organiza tudo de um modo necessariamente determinado⁷⁴.

Nesse sentido, “conhecer o lugar cósmico de uma coisa ou pessoa é dizer o que ela é e o que ela faz, ao mesmo por que deveria ser e fazer e como é e como faz”.⁷⁵ Logo, ser e ter valor, existir e ter uma função são um e o mesmo. O padrão, somente ele, traz à existência, faz desaparecer e confere propósito, isto é, atribui valor e significado a tudo que existe. Compreender seria, pois, entender padrões⁷⁶. Segue-se que o melhor historiador seria aquele que esclarece da melhor forma os acontecimentos históricos de acordo com um único padrão universal, que é o centro de inteligibilidade de tudo que acontece. Nesta abordagem,

[...] oferecer explicações históricas não é meramente descrever uma sucessão de eventos, mas para torná-la inteligível; tornar inteligível é revelar o padrão básico – não um dos vários padrões possíveis, mas aquele plano único que, por ser como é, cumpre apenas um propósito e, conseqüentemente, é revelado como se ajustando em um especificável modo dentro do único esquema geral 'cósmico' que é o objetivo do universo, a meta em virtude da qual sozinha é um universo em tudo, e não um caos de pedaços não relacionados⁷⁷.

⁷¹ BERLIN, 2002, p. 104.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem. Em uma de suas obras, Voltaire ilustra essa maneira de conceber a realidade com o personagem Plangloss. Com um tom sarcástico e cômico, o iluminista diz que: “Pangloss ensinava a metafísico-téologo-cosmolonigologia. [...] – está demonstrado, dizia ele, que as coisas não podem ser de outro modo; porque, tudo sendo feito visando um fim, tudo está necessariamente ordenado ao melhor fim. Notem que os narizes foram feitos para sustentar os óculos. Por isso temos óculos. As pernas são visivelmente criadas para serem calçadas. E temos calças. As pedras foram formadas para serem talhadas e com elas fazemos castelos. Por isso o monsenhor tem um castelo muito belo – o maior barão da província deve ser o melhor alojado. E os porcos, já que foram feitos para serem comidos, nós comemos porcos o ano todo. Por conseqüência, aqueles que sustentaram que tudo está bem, disseram uma tolice. É preciso dizer que tudo é o melhor possível.” In VOLTAIRE. **Cândido, ou o Otimismo**. Pseud. François-Marie Arouet. Tradução Roberto Gomes. Porto Alegre: L&PM, 2017, p. 8.

⁷⁵ BERLIN, 2002, p. 104.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, pp. 104-105.

Com efeito, quanto mais a ação humana for determinada, como só poderia ser de forma inevitável à luz do singular padrão, mais próximo de uma suposta verdade última o historiador estará. Em outras palavras,

Quanto mais a natureza deste propósito é compreendida completamente, e com ele o padrão implica as várias formas de atividade humana, mais explicativo ou esclarecedor - 'mais profunda' - a atividade do historiador será. [...]. Quanto mais inevitável um evento ou uma ação ou um personagem pode ser exibido como sendo, quanto melhor for compreendido, mais profunda será a percepção do pesquisador, mais próximos estamos daquele que abarca, uma verdade última⁷⁸.

Segundo Berlin, a teleologia é uma atitude metafísica anti empírica, não uma teoria, muito menos uma hipótese que pode ser contrariada ou comprovada por evidências, sendo uma estrutura, ou categoria, dentro da qual tudo se encaixa, e o resto aparentemente contrário é excluído de antemão.⁷⁹ Assim sendo, o pensamento teleológico considera que a desordem e catástrofes aparentes do mundo são somente uma falha em descobrir o propósito, ou formas aparentes e imperfeitas de uma realidade superior e perfeita, não captada pelos sentidos.⁸⁰ Apesar das evidentes diferenças entre o *modus operandi* da metafísica e da ciência, o autor entende que elas exercem as mesmas influências deterministas no pensamento, pois ambas pretendem explicar os fatos a partir de modelos gerais que informam a inevitabilidade dos processos. Nesse sentido,

O que todos esses conceitos - metafísicos e científicos – têm em comum (apesar de suas diferenças ainda mais vastas) é a noção de que explicar é subsumir sob fórmulas gerais, representar como exemplos de leis que abrangem um número infinito de instâncias; então com esse conhecimento de todas as leis relevantes, e de um conhecimento suficiente da gama de fatos relevantes, será possível dizer não apenas o que acontece, mas também por que; pois, se as leis foram corretamente estabelecidas, descrever algo é, com efeito, afirmar que não pode acontecer de outra forma⁸¹.

⁷⁸ BERLIN, 2002, p. 105.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem, p. 107-108. Mesmo em desgraça, contaminado por sífilis e sem recursos para tratá-la, Plangloss afirma o seguinte sobre a doença: “[...] Era uma coisa indispensável no melhor dos mundos, ingrediente necessário. Pois se Colombo não houvesse contraído, numa ilha da América, esta doença que envenena a fonte da geração, que frequentemente impede a geração, e que é evidentemente o oposto da grande meta da natureza, não teríamos nem chocolate e nem cochinilha. É preciso observar que hoje, em nosso continente, esta doença nos é própria, como a controvérsia. [...]. Entretanto, ela fez um maravilhoso progresso entre nós, sobretudo nestes grandes exércitos compostos de honestos assalariados, bem-educados, que decidem os destinos dos Estados. Podemos assegurar que, quando trinta mil homens combatem em batalha, alinhados contra tropas de igual número, há cerca de vinte mil sífilíticos de cada lado”. Novamente, essa passagem revela a postura bastante irônica de Voltaire sobre a crença teleológica. In VOLTAIRE, 2017, p. 18. Por outro lado, “Cândido assustado, preso, desnorteado, ensanguentado, palpitante, dizia a si mesmo: – Se é aqui o melhor dos mundos possíveis, o que são os outros? Vá lá que eu fosse açoitado – e já o fui entre os búlgaros. Mas, ó meu querido Plangloss, o maior dos filósofos, seria necessário vê-lo enforcado sem que eu soubesse por quê! Ó meu querido anabatista, o melhor dos homens, seria necessário ter sido afogado no porto! Ó Cunegunda! a pérola das jovens, seria preciso abrirem teu ventre!” In VOLTAIRE, 2017, p. 25.

⁸¹ BERLIN, 2002, p. 109.

Segue-se que a inevitabilidade dos processos históricos é aceita por quem acredita que o universo obedece apenas a leis naturais e por quem vê a uniformidade não somente como um fato bruto, mas como algo imbuído de propósito, planos e ideais superiores que explicam e justificam. Essa busca de compreensão se manifesta de vários modos criativos na humanidade: a mente de uma divindade racional ou razão universal organizadora; propósitos; estética; totalidade autorrealizável; fundamentos metafísicos; teleologia sobrenatural de justificação; ou teodiceias. Estas formulações satisfazem o desejo humano de saber não somente por que o mundo existe, mas por que é digno de existir; por que este mundo em particular existe ao invés de outro ou nenhum, e a solução estaria nos valores contidos nos fatos em si ou na determinação de alguma transcendência ou profundidade⁸².

Todas essas teorias apresentadas anteriormente seriam formas de determinismo, do tipo teológico, metafísico, mecanicista, religioso, estético ou científico.⁸³ E o que há de comum nessas visões é a decorrente implicação de que a liberdade de escolha é, em última instância, uma ilusão, pois imaginar que alguém poderia ou deveria ter agido de outra forma é reflexo de uma ignorância sobre os fatos.⁸⁴ Contudo, nossas afirmações de que alguém poderia ter agido de um modo ou outro, que deveria evitar isso ou aquilo, que merece aprovação ou reprovação, elogio ou culpa, pressupõe que a vida não seja completamente determinada por leis fora do nosso controle, sejam metafísicas, sejam teleológicas, ou expressão de probabilidades científicas⁸⁵.

O problema de qualquer forma de visão determinista é que ela é incapaz de oferecer uma teoria adequada da ação humana, porque esta pressupõe responsabilidade e esta, por sua vez só é inteligível se houver uma noção de livre-arbítrio, que consiste na liberdade de escolha entre ao menos duas direções. Assim, é inegável para Berlin que debatemos, na teoria e na prática, sobre os melhores cursos de ação abertos aos seres humanos no presente, no passado e no futuro. Historiadores, detetives, juízes e júrís tentam estabelecer quais são essas possibilidades reais, delimitando as fronteiras entre o campo da responsabilidade humana e aquilo que está para além dela, o que seria a esfera do inevitável, accidental, caso fortuito ou força maior.

⁸² BERLIN, 2002, p. 110.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem, p. 101.

Essa referida habilidade é o que Berlin denominou de realismo – do qual as capacidades jurídicas e de fazer justiça histórica são dependentes – em oposição à fantasia, ignorância da vida ou sonhos utópicos. Esse realismo histórico não possui nenhum compromisso com entidades metafísicas, como o realismo moral, muito menos com a aceção cética de normas ou de valores dos realistas jurídicos ou políticos. Esse realismo a que Berlin se refere está ligado ao nosso senso de realidade compartilhado, que informa a nossa noção do que é real ou não, do que é humanamente possível ou não, no presente, passado e futuro. Este senso de realidade é o que nos dá a capacidade de agir com autonomia, de proferir julgamentos morais, de atribuir responsabilidades, de realizar justiça histórica e justiça de transição ao reconhecer erros do passado e ao identificar os níveis de contribuições e de responsabilidades adequados a pessoas e instituições. Na próxima seção, a relevante categoria do ‘senso de realidade’ será apresentada em mais detalhes.

A respeito do realismo histórico, Berlin afirma que

[...] ninguém vai querer negar que frequentemente discutimos sobre o melhor entre os possíveis cursos de ação abertos aos seres humanos no presente, no passado e no futuro, na ficção e nos sonhos; que historiadores (e detetives, juízes e júris) tentam estabelecer, tanto quanto podem, quais são essas possibilidades; que as formas como essas linhas são traçadas marcam as fronteiras entre a história confiável e a não confiável; que o que se chama realismo (em oposição à fantasia ou ignorância da vida ou aos sonhos utópicos) consiste precisamente na colocação do que ocorreu (ou poderia ocorrer) no contexto do que poderia ter acontecido (ou poderia acontecer) e do que não podia; que é nisso que (como eu acho que L. B. Namier uma vez sugeriu) o sentido da história, no final, é alcançado; que dessa capacidade depende a justiça histórica (assim como a jurídica); que só ela torna possível falar de críticas, ou elogios e censuras, como justos ou merecidos ou absurdos ou injustos; ou que esta seja a única e óbvia razão pela qual acidentes, força maior – sendo inevitáveis – estão necessariamente fora da categoria de responsabilidade e, conseqüentemente, fora dos limites da crítica, da atribuição de elogios e culpas. A diferença entre o esperado e o excepcional, o difícil e o fácil, o normal e o perverso, reside no traçado dessas mesmas linhas.⁸⁶

Além disso, a ideia de inevitabilidade histórica, em qualquer uma das suas formulações deterministas, não se adequa ao nosso vocabulário normativo empregado nas situações cotidianas em que as ações são avaliadas. E se o determinismo fosse completamente adotado e expresso nos proferimentos dos participantes de práticas discursivas, desconstituiria todo jogo de linguagem da experiência especificamente humana. Segundo Berlin,

Existe uma classe de expressões que usamos constantemente (e dificilmente podemos prescindir), como 'Você não deveria [ou não precisava] ter feito isso'; 'Por que você cometeu esse erro terrível?'; 'Eu poderia fazer isso, mas prefiro não'; 'Por que o rei da Ruritânia abdicou? Porque, ao contrário do rei da Abissínia, ele não tinha força de vontade para resistir'; — O comandante-chefe deve ser tão estúpido? Expressões deste

⁸⁶ BERLIN, 2002, p. 121.

tipo envolvem claramente a noção de mais do que a mera possibilidade lógica de concretização de alternativas diferentes daquelas que foram efetivamente realizadas, nominalmente diferenças entre situações em que os indivíduos podem ser razoavelmente considerados como responsáveis pelos seus atos, e aquelas em que não podem.⁸⁷

Por consequência, juízos de valor não podem ser completamente extirpados do trabalho dos historiadores, pois escolhas de relevância, importância e atribuições de ênfases aos momentos históricos, aos personagens, a movimentos, *etc.* são inescapáveis, além do fato de que o uso de palavras da vida comum, como injusto, cruel e massacre, que também exige valoração substantiva na sua aplicação. A dinâmica dessas palavras faz parte e colore irremediavelmente a condição humana de realizar escolhas. Assim,

[...] mesmo aquele resíduo mínimo de julgamento de valor que nenhuma quantidade de autodisciplina consciente e auto-anulação pode eliminar totalmente, que colore e faz parte de nossa própria escolha de material histórico, de nossa ênfase, ainda que provisória, em alguns eventos e pessoas como sendo mais importante, interessante ou incomum do que outros, deve ser o resultado de nosso próprio condicionamento "inelutável", ou então o fruto de nossa própria vaidade e ignorância incuráveis; e em ambos os casos permanece na prática inevitável – o preço de nosso status humano, parte da imperfeição do homem; e deve ser aceito apenas porque literalmente não pode ser rejeitado, porque os homens e suas perspectivas são o que são, e os homens julgam como o fazem; porque são finitos, e esquecem, ou não conseguem encarar, o fato de serem como são.⁸⁸

Sobre essa questão metodológica em específico, as respostas que Berlin oferece às objeções levantadas por H.E. Carr são bastante esclarecedoras. Carr sustenta que atribuir a ocorrência dos eventos históricos às ações individuais, com seu inafastável viés biográfico, é uma ideia infantilizada, pois quanto mais impessoais os escritos históricos se apresentam, mais científicos, maduros e válidos eles serão. Carr seria, pois, um fiel seguidor dos dogmáticos materialistas do século XVIII⁸⁹ e do positivismo tardio do século XIX.⁹⁰ As acusações de Carr são as seguintes: (i) Berlin considera que o determinismo é falso e rejeita o axioma de que tudo tem uma causa; (ii) Berlin insiste que o dever do historiador é julgar Carlos Magno, Napoleão, Hitler, Gengis Khan ou Stalin pelos massacres; e (iii) a teorização histórica a partir de intenções humanas é oposta ao conceito de forças sociais.⁹¹

Contra a primeira acusação, Berlin responde que não nega a possibilidade lógica de explicar o comportamento humano e os fenômenos em termos de causalidade, mas afirma tão somente que essa noção não é compatível com as crenças profundamente imbuídas (*embedded*)

⁸⁷ BERLIN, 2002, pp. 120-121.

⁸⁸ Ibidem, pp.119-120.

⁸⁹ BERLIN, Isaiah. *Introduction*. in ***Liberty: Incorporating Four Essays***, 2002, p. 19.

⁹⁰ Ibidem, p. 20.

⁹¹ Ibidem, p. 21.

nas falas e nos pensamentos comuns de historiadores e das pessoas em geral. Logo, adotar seriamente o determinismo implicaria uma drástica revisão dessas noções centrais contidas no juízo prático, algo que não é levado a cabo nem pelos deterministas na condução das suas vidas.⁹²

Mesmo um determinismo brando que reconheça a possibilidade de escolha entre opções acarreta uma implicação igualmente desconcertante, pois o aderente dessa forma de determinismo seria forçado a considerar que a escolha é efeito de antecedentes causais, físicos, sociais ou psicológicos, dentro de uma sequência inquebrável.⁹³ Ernest Nagel entende que julgamentos de responsabilidade afeta o comportamento humano, ainda que não da mesma forma que um processo digestivo. Não obstante, julgamentos de valor não são pensados somente de forma utilitarista na consecução de efeitos desejados, para encorajar ou desestimular.⁹⁴ Berlin entende que, de modo geral, nenhuma das duas formulações acima ajusta-se ao sentido das expressões morais usadas na vida como ela é realmente vivida, assumindo que na ausência da suposição da liberdade de escolha e responsabilidade em sentido Kantiano, o uso normal de tais expressões seria aniquilado.⁹⁵

Contra a segunda acusação, a da moralização dos historiadores, Berlin afirma que não convoca os historiadores para julgar moralmente tudo que aconteceu, mas enfatiza que o trabalho do historiador envolve emprego de termos comuns com força avaliativa em suas descrições, e por esse motivo, a descrição não é completamente neutra, uma vez que ela possui inescapavelmente bases e implicações morais. Logo, a visão de mundo e a atitude do historiador é parte inseparável da sua atividade, não sendo possível ocupar uma posição metodológica livre de valores (*value free*), ou destacada (*detachment*), visto que o uso de linguagem pretensamente neutra também possui tonalidade ética. Nas palavras do autor,

Claramente não há necessidade de os historiadores pronunciarem formalmente julgamentos morais, como Carr erroneamente pensa que eu desejo que eles façam. Eles não têm nenhuma obrigação como historiadores de informar seus leitores que Hitler fez mal à humanidade, enquanto Pasteur fez bem (ou o que quer que eles possam pensar ser o caso). O próprio uso de linguagem normal não pode deixar de transmitir o que o autor considera como lugar-comum ou monstruoso, decisivo ou trivial, estimulante ou deprimente. Ao descrever o que aconteceu, posso dizer que muitos milhões de homens foram brutalmente mortos; ou alternativamente que eles pereceram; deram suas vidas; foram massacrados; ou simplesmente que a população da Europa foi reduzida, ou que sua idade média foi rebaixada; ou que muitos homens perderam suas vidas. Nenhuma dessas descrições do que aconteceu é totalmente neutra: todas carregam implicações morais. O que o historiador diz, por mais cuidadoso que seja ao usar linguagem

⁹² BERLIN, 2002, p. 21.

⁹³ Ibidem, p. 07.

⁹⁴ Ibidem, p. 08.

⁹⁵ Ibidem, p. 06.

puramente descritiva, mais cedo ou mais tarde transmitirá sua atitude. O desengajamento (*detachment*) é em si uma posição moral. O uso de linguagem neutra transmite seu próprio tom ético.⁹⁶

Berlin considera que entender e descrever historicamente os motivos e a visão dos outros, ainda que não a endossando, repousa na concepção da natureza e fins humanos que entra em contato com a própria visão ética, religiosa ou estética do historiador. Esses valores, particularmente os valores morais, governam a seleção dos fatos e os iluminam, além de guiar a discriminação entre o que é trivial e relevante, habitual e extraordinário, normal e anormal. Assim, o critério que usamos para julgar o trabalho do historiador não é necessariamente, em princípio, diferente dos outros campos de aprendizado e imaginação⁹⁷, nem distante dos valores comuns da visão ordinária das pessoas. Ao criticar os empreendimentos daqueles que lidam com questões propriamente humanas, não podemos divorciar fatos de seu significado, pois os valores entram nos fatos e são parte essencial deles.⁹⁸ Portanto, “nossos valores são uma parte essencial do nosso equipamento como seres humanos”.⁹⁹

Berlin não discorda de Carr quando este afirma que a aplicação do animismo e antropomorfismo (atribuir características humanas a coisas inanimadas, ou ao mundo não humano) consiste numa falácia, mas há uma área em que essa aplicação não é fabulosa, a saber, ao mundo tipicamente humano.¹⁰⁰ Nesse sentido, tratando-se de fatos sociais produzidos pela atividade humana como arte, direito, política e história, por exemplo, a dimensão valorativa (fins, propósitos, motivos e intencionalidade) constitui elemento necessário de inteligibilidade, significado, compreensão e justificação, não podendo ser inteiramente negligenciada pela teórico em sua teoria. Com efeito,

Os escritos daqueles que enfatizaram a inadequação das categorias das ciências naturais quando aplicadas à ação humana transformaram a questão a ponto de desacreditar as soluções grosseiras dos materialistas e positivistas dos séculos XIX e XX.¹⁰¹

Logo, para o autor, a naturalização do campo das humanidades, em especial da história, falha por desconsiderar duas classes diferentes de distinções: (i) ponto de vista interno e externo; e (ii) conceitos densos (*thick*) e não densos (*thin*). O mundo das ciências naturais é um mundo de constatações empíricas segundo leis gerais descobertas por um observador externo e

⁹⁶ BERLIN, 2002, pp. 22-23.

⁹⁷ Ibidem, p. 22.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Idem, p. 19.

¹⁰¹ Ibidem, p. 18.

imparcial, enquanto nos estudos em humanidades não há um observador externo, mas um ator ativo.¹⁰² As ciências naturais operam por meio de conceitos relativamente não densos (*thin*). Isto é, conceitos descritivos de baixa intensidade normativa, por ser um filamento de algum assunto destacado e isolado da experiência humana comum, em que a densidade dos conceitos é mais acentuada, pois eles constituem o emaranhado da textura da vida.¹⁰³

Já as investigações nas humanidades são, inevitavelmente, internas à experiência da vida comum, por isso trabalham com conceitos mais densos (*thick*), não podendo utilizar métodos e conhecimentos estranhos à textura da vida. Portanto, o investigador na área das humanidades é um controverso participante ativo do objeto que investiga, encerrando-se nele, pois não há critério externo de validação do conhecimento, mas um entrelaçamento entre explicação e justificação, fato e valor, “ser” e “dever-ser”.

Por fim, Berlin aceita sem muitos problemas a culpa da terceira acusação de Carr, a saber, a sua filosofia humanista da história guiada por valores e intencionalidade não é compatível com a ideia de forças sociais, ou com qualquer outra categoria determinista similar a fatores não humanos aplicados às ações e questões humanas, conforme já explicado anteriormente.

2.3. O Senso de Realidade: fundamento da compreensão e das ações humanas

No ensaio *The Sense of Reality*, Berlin investiga as razões de fundo da atitude de criticar como fantasiosas ou irreais as expectativas de pessoas, ou movimentos, que desejam restaurar um passado supostamente mais glorioso, imaginando artificialmente um estado de coisas mais perfeito ou fazendo anacronismos. Muitos criticam essa postura por entendê-la como fanática e escapista que ignora as leis inexoráveis da história, por ser inútil tentar reverter determinados processos, uma vez que isso é tão impossível quanto mudar as leis da física. Esta seria uma explicação adequada ao determinismo científico, porque ele é, como vimos na seção anterior, uma vertente histórica que considera o ser humano como detentor de uma natureza fixa governada por leis passíveis de serem descobertas, concebendo toda a sociedade, a política, o pensamento, as ações humanas, as instituições e a economia como efeitos dessas condições naturais.¹⁰⁴ De acordo com essa explicação, a vontade de retornar ao passado é uma visão

¹⁰² BERLIN et al. *The Concept of Scientific History*. In *Concepts and Categories*, 2013, pp. 171-172.

¹⁰³ Ibidem, p. 131.

¹⁰⁴ BERLIN, Isaiah. *The Sense of Reality*. In *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Farrar, Straus and Giroux, 1996, pp. 2-3.

utópica que negligencia o nexo de causalidade histórica.¹⁰⁵ Sob esse mesmo fundamento, a visão determinista também critica o anacronismo histórico – atribuir características não existentes a uma determinada época – porque ele seria uma maneira grosseira de ignorar a linha de desenvolvimento da mentalidade e das transformações presentes em cada época.

Teríamos, então, um só critério de realidade, isto é, um só método determinista que distingue a realidade da ilusão. Várias escolas deterministas utilizam diferentes critérios para explicar o que aconteceu da maneira que somente poderia acontecer como aconteceu. Em Hegel, há um determinismo metafísico do espírito de época ou de um povo, em Marx, um determinismo materialista de forças produtivas, Montesquieu entende que é a geografia e clima, para Herder, um espírito popular, em Gobineau, a ‘raça’, em Chateaubriand, o cristianismo, em Spengler, morfologia exclusiva de uma civilização, entre vários outros autores. Para Berlin, as teorias de todos estes autores têm algo em comum na teoria e na prática. Na teoria, o autor entende que se trata da busca por uma chave única de compressão de toda a realidade. Na prática, ele vê os mesmos efeitos deterministas propagados nas nossas categorias e conceitos humanos para compreender a realidade – modelos ou lentes de compreensão do mundo.¹⁰⁶

As supostas leis históricas são duvidosas e controversas, e mesmo sem um consenso sobre a chave de compreensão da realidade, a acusação irrealista permanece firme contra os idealistas que desejam retornar a um inexistente passado triunfante. Como essa crítica não depende necessariamente das crenças deterministas ou provas inequívocas de leis históricas, a base explicativa dessa crítica e a noção de anacronismo possui outro fundamento. Além disso, Hitler, Lenin e Stalin quebraram as entendidas limitações deterministas do desenvolvimento histórico imaginado pelos ingênuos positivistas, modificando radicalmente a sociedade de um jeito que ninguém poderia prever ou imaginar, abalando concepções consideradas inabaláveis.¹⁰⁷ Então o que verdadeiramente separa o real da ilusão, o possível do impossível?

Para responder essa questão, Berlin emprega o conceito de “senso de realidade”. Todo impulso investigativo ocorre dentro de um universo imaginativo sustentado por uma visão de

¹⁰⁵ BERLIN, 1996, p. 4.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 5. Quando Berlin se refere aos diversos autores que endossam um tipo de determinismo histórico, ele reconhece que há uma distinção importante entre a complexidade da teoria, os intérpretes e os movimentos sociais e políticos que a difundida teoria inspira no imaginário e na justificação de ações. O autor conecta uma coisa à outra, algumas premissas teóricas ligadas a movimentos concretos, a exemplo da investigação das influências do iluminismo e do romantismo. Assim, sob a ótica de uma descrição sistemática, o entendimento de Berlin sobre Marx, Hegel e outros não é aparentemente bom, assim como não é boa a sua descrição do iluminismo centrada apenas na racionalização total e do romantismo como irracionalidade total. O mais importante é ter ciência de que os objetos de crítica de Berlin não se restringem somente a construções no debate acadêmico, mas são frutos da análise crítica sobre a maneira pela qual os diversos autores, ideias e ideais foram de fato apropriados, adaptados e distorcidos ou não, no meio social, histórico e político.

¹⁰⁷ Ibidem, pp. 9-19.

mundo previamente constituída. Nossa observação, ação e pensamento requererem alguns hábitos estabelecidos, uma estrutura (*framework*) completa de coisas, pessoas, ideias, crenças, um conjunto de atitudes dadas como certas, possuindo, como pano de fundo, muitas assunções e crenças não examinadas. Nossa linguagem, ou qualquer símbolo por meio do qual pensamos, é ela mesma impregnada por esse conjunto de atitudes básicas. Não podemos, em princípio, enumerar ou explicitar tudo o que sabemos e acreditamos em palavras (ou símbolos) que nós mesmos incorporamos e que por meio das quais expressamos certas atitudes. As palavras estão encapsuladas nas atitudes, nelas mesmas, e, por isso, tais atitudes não são facilmente descritas em palavras ou símbolos.¹⁰⁸ Consequentemente, não há um ponto arquimedianos que ofereça um teste externo de validação de todas essas crenças, atitudes e conhecimentos contidos na experiência humana. Nesse sentido,

Podemos fazer uso de um conjunto de símbolos para descobrir as suposições subjacentes a outro, e mesmo assim esta é uma tarefa muito dolorosa, difícil e crucialmente importante em que apenas alguns poucos, muito sutis, muito profundos, muito sérios, pensadores de gênio penetrantes, ousados e lúcidos sucederam-se no desempenho em qualquer nível; mas não podemos examinar a totalidade dos símbolos de nosso simbolismo e ainda não empregar para esse propósito nenhum símbolo. Não existe um ponto arquimedianos fora de nós mesmos onde possamos nos posicionar para assumir nosso ponto de vista crítico, para observar e analisar tudo o que pensamos ou acreditamos simplesmente inspecionando, tudo o que podemos dizer que tomamos como certo porque nos comportamos como se aceitássemos - a suposição é um absurdo evidente.¹⁰⁹

A qualidade de um pensador profundo – filósofo ou romancista – consiste em penetrar em uma das grandes assunções pressupostas em alguma atitude generalizada. Ao tocar, assim, nas profundezas, em algum nervo central atrelado ao motivo de sentir o que sentimos e pensar o que pensamos, nos tornamos mais conscientes e próximos de alguma categoria penetrante que nos escapava. Berlin diferencia os conceitos e categorias entre os que descrevem o mundo externo, usados em disciplinas exatas e formais, e os que estão diluídos nas atividades propriamente humanas. Estas últimas são menos articuladas e, por isso, mais difíceis de investigar, a exemplo da pintura, da música, da poesia, das relações humanas, da política, da história, da teoria social, dos valores e da imagem de mundo que possuímos.

Podemos construir ciências sob premissas relativamente estáveis acerca do comportamento das rochas, plantas ou animais, e assumimos que as propriedades contidas nessas premissas não eram muito diferentes em longos intervalos do tempo a ponto de minar as

¹⁰⁸ BERLIN, 1996, pp. 15-16.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 16.

suposições feitas hoje pela química, geologia, física, botânica ou zoologia.¹¹⁰ Isto é, as propriedades do ouro ou da água continuam as mesmas há milhares de anos em qualquer civilização humana. Seguindo essa lógica, se acreditarmos que os seres humanos eram suficientemente similares em certos aspectos básicos no decorrer do tempo, como o ouro e a água, temos fundamento para confiar em generalizações¹¹¹, seja nas proclamadas ciências sociais, psicologia e antropologia, seja na história, biografia, arte dos romancistas, teoria política e em toda forma de observação social.¹¹²

Alguns tipos de generalizações são aplicados à humanidade numa longa sequência temporal como virtualmente universais, atravessando épocas, culturas, perpassando a vida de pessoas e grupos, em diferentes momentos e circunstâncias. Nesse sentido, pequenas diferenças são ignoradas, e o que é considerado é sempre um grande número de exemplos que viabilizam a formulação de leis aplicadas apenas a entidades abstratamente idealizadas. Dentro desse modelo científico de compreensão, as relações mundanas entre objeto e pessoas são sempre uma matéria de dúvida ou habilidade intuitiva dos especialistas que lidam com um problema específico como um tipo de aplicação de leis gerais da anatomia a uma doença individual de uma pessoa.¹¹³

Contudo, de modo completamente adverso à pretensão acima, a noção de um conceito da natureza básica do ser humano, que não pode ser radicalmente alterada, é um vago esforço controverso de informar um complexo de invariáveis características não analisadas de dentro, não sendo, assim, suscetíveis de uma precisa formulação científica ou manipulação. Categorias e conceitos gerais propriamente humanos – natureza humana, paz, guerra, estabilidade, liberdade, poder, ascensão, declínio, direito, política, moralidade, *etc.* – são símbolos convenientemente condensados, espécie de síntese e resumo (*sum up*), pois são concentrados de significado e de elementos que não podem ser completamente destacados (*detachment*) da nossa experiência, observados de fora dela, metrificados e controlados. No trato dessas questões,

[...] por mais que a ciência ponha sob seu domínio, por mais detalhados, escrupulosos, verificados e coerentes que sejam os relatos de nossos melhores historiadores, uma

¹¹⁰ BERLIN, 1996, p. 18.

¹¹¹ Ibidem, pp. 18-19. Na obra *Do Xadrez à Cortesia*, Ronaldo Porto intitula essa ontologia como a concepção absoluta de mundo, não hermenêutica. Do fundamento hermenêutico das humanidades, decorre o seu caráter argumentativo e a consequente impossibilidade de fazer generalizações científicas. A natureza humana não é captável por leis científicas, pois estas pressupõem propriedades estáveis e regulares da concepção absoluta de mundo. Cf. MACEDO JR, Ronaldo Porto. **Do Xadrez à Cortesia: Dworkin e a Teoria do Direito Contemporânea**. São Paulo: Saraiva, 2013.

¹¹² BERLIN, 1996, p. 18.

¹¹³ Ibidem.

imensa quantidade é necessariamente deixada de fora em ambos os extremos da escala – tanto os mais profundos e abrangentes conceitos que estão tão integrados em toda experiência que não podem ser facilmente separados dela para observação, quanto, na outra extremidade, aquelas visões, sentimentos, reações, instintos e crenças em constante mudança que constituem a singularidade de cada indivíduo e de cada um de seus atos e pensamentos, bem como a singularidade do sabor individual, do padrão peculiar de vida, de um personagem, de uma instituição, de um humor e também de um estilo artístico, de uma cultura inteira, de uma época, de uma nação, de uma civilização.¹¹⁴

São as diferenças, não as similaridades, que constituem um ato completo de reconhecimento de uma particularidade em uma descrição histórica ou sociológica, podendo ser um objeto, um indivíduo ou uma cultura. Portanto, o reconhecimento de identidades, conjunto de similaridades e diferenças, não está sedimentado em instanciações de leis gerais, efeitos de causalidade, uniformidades recorrentes, ou repetições que permitem a unificação de elementos comuns numa mesma abstração que pressupõe alguma regularidade. Berlin tira essa lição de Vico e Herder¹¹⁵. Segundo estes, a noção de ‘pertencer’ a uma única sociedade, grega homérica ou alemã do século XVIII por exemplo, não depende da análise de alguma coisa que as pessoas têm em comum com outras sociedades, como se fosse algo análogo a entidades do universo à espera de serem descobertas.¹¹⁶ Essa análise de identidade comum é dependente apenas do que os participantes de uma certa comunidade têm em comum entre si, o modo pelo qual os gregos homéricos ou alemães se assemelham no sentido de que existe um modo grego ou alemão de falar, comer, concluir tratados, engajar no comércio, dançar, gesticular, amarrar os cadarços, construir navios, explicar o passado, adorar suas divindades, dentre outras práticas. Estas seriam qualidades comuns a um modo de vida que não se reduzem a categorias naturalistas ou formalistas.¹¹⁷

Logo, a identificação de certas expressões humanas como pertencentes a um determinado povo é análoga, sobretudo, ao reconhecimento das expressões faciais de um amigo. E a interconexão de diferentes atividades entendidas como decorrentes, ou constituídas, de único caráter, estilo, ou situação histórica é muito mais parecida com a unidade de um todo estético, uma sinfonia ou retrato artístico, que não pode ser exaustivamente descrito, mas ainda assim é compreendido. Com efeito, o que condenamos como falso ou inapropriado no senso de realidade social e histórica se assemelha muito mais ao que rejeitamos como falso e

¹¹⁴ BERLIN, 1996, p. 19.

¹¹⁵ Cf. sobre os estudos de Berlin em Vico e Herder. In BERLIN, Isaiah. *Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas*. Revue Philosophique de la France Et de l, v. 167, n. 1, 1977.

¹¹⁶ BERLIN, 1996, p. 19.

¹¹⁷ Ibidem, p. 19-20.

inapropriado em pinturas e poemas, diferentemente de um sistema dedutivo de uma teoria estritamente científica ou das suas interligadas hipóteses.¹¹⁸

Como exatamente podemos performar essa atividade de identificação e atribuição é quase impossível de dizer. Muitos elementos entram nesse processo; eles são muito efêmeros, suas conexões são sutis e invisíveis, e embora seja absurda a ideia de que podemos submetê-los a técnicas e ensiná-las sistematicamente aos outros, tais elementos estão presentes em muitas experiências familiares que fazem parte nosso dia a dia. Os elementos contidos no processo do reconhecimento de identidades entram na vasta maioria do nosso senso compartilhado (*common-sense*) de julgamento, opiniões e previsões do comportamento de outros, constituindo o que vivemos, o nosso método mais arraigado, os nossos hábitos de pensamento e sentimentos. Sendo assim, a investigação das pressuposições e elementos dessa atividade – de reconhecer e identificar o que torna única a visão de uma época ou pessoa – é um esforço que precisa claramente de muita simpatia, interesse, imaginação, bem como experiência de vida.¹¹⁹

Com grande paciência, esforço e assiduidade, podemos mergulhar abaixo da superfície (“romancistas fazem isso melhor que ‘cientistas’ sociais treinados”, segundo Berlin¹²⁰), mas a inconsistência é vício substancial em níveis cada vez mais profundos da realidade humana. Nessa jornada, não encontraremos um muro de pedra, nem um insuperável obstáculo, mas mesmo assim, cada passo é mais difícil, cada esforço de avançar nos rouba o desejo ou habilidade de continuar.¹²¹ Neste nível, nos deparamos com um conjunto de hábitos meio articulados, reações meio instintivas, pressupostos não examinados e formas de pensamentos e modelos de vida que não são sentidos conscientemente. O que podemos alcançar disso é tão pouco que pretender criar generalizações científicas ou acreditar na possibilidade de uma única chave científica infalível nesses assuntos é uma pretensão grotesca – para Berlin, “é uma das mais grotescas afirmações já feitas pelos seres humanos”.¹²² A natureza dessa investigação nos permite obter no máximo um tipo de arte retratada numa pintura refinada, e cada demanda única nesse sentido exige uma vida inteira de observação minuciosa, empatia e *insight*. A empatia a que o autor se refere não é simplesmente um elemento subjetivo de condolência, mas um esforço de buscar o melhor sentido, e essa busca inclui identificar e atribuir as melhores explicações e justificativas, assim como compreendemos um amigo.

¹¹⁸ BERLIN, 1996, p. 20.

¹¹⁹ Ibidem, p. 21.

¹²⁰ Ibidem, p. 19.

¹²¹ Ibidem, p. 20.

¹²² Ibidem, p. 21.

Para o autor, “compreender é explicar e explicar é justificar”.¹²³ Logo, os valores compõem essa atividade, uma vez que são parte incontornável do nosso ‘equipamento’ humano. Alguém poderia objetar afirmando que entender uma pessoa é diferente de justificar o que ela faz. Contudo, toda descrição social está acompanhada de um esforço de alguma atitude normativa, e tentar compreender seriamente alguém é assumir uma posição moral de que ela merece nossa simpatia. Ou seja, no processo de compreensão, é preciso reconhecer o outro enquanto um ser humano ao acessar nele as melhores razões e justificativas, seus propósitos e *standards*, ainda que discordemos das atitudes, condutas e valores identificados. Se não conseguirmos fazer isso, só podemos afirmar que tal pessoa ou prática não merece a nossa empatia, o que também é uma decisão moral. Além disso, compreender bem um oponente para melhor combatê-lo também é uma forma de compreensão empática, a exemplo de um boxeador experiente que reconhece rapidamente o estilo de luta e os movimentos possíveis do seu adversário.

Apesar de Berlin rejeitar, nos assuntos humanos, a ideia determinista de uma única chave de compreensão científica ou metafísica da realidade, uma exclusiva unidade ou padrão que explica e determina tudo segundo um plano ou leis gerais, ainda pensamos e agimos em termos de unidade, padrão e de noções gerais. Uma distinção importante aqui é que essa unidade – padrão e conceitos gerais que constituem o nosso senso de realidade – não é científica, nem metafísica e nem formal, mas algo análogo a padrões artísticos que são mais controversos e integram a nossa textura total da vida, a qual não pode ser completamente explicitada e nem observada ou testada arquimedeanamente.

De modo algum Berlin sugere um irracionalismo, ou se compromete em afirmar que não podemos fazer teoria do campo das humanidades, ou que podemos no máximo fazer literalmente arte para apreender uma forma de realidade mistificada, acessada apenas por introspecção solipsista ou por métodos secretos. Ao contrário de tudo isso, Berlin tão somente indica os limites das ciências naturais e formais e que o conhecimento geral em matéria das humanidades possui, por definição, características análogas à arte, com suas limitações e possibilidades de imaginação interpretativa e empatia. Por conseguinte, a filosofia, a teoria política e histórica, por exemplo, possuem elementos que tornam o teórico um sujeito ativo em seu ofício, pois não há neutralidade arquimediana. Quando Berlin afirma que o artista possui mais competência nessa penetração nos aspectos mais complexos da vida, a razão é que a sua

¹²³ “*To understand is to explain and to explain is to justify*”. In BERLIN, Isaiah. *Historical Inevitability*, 2002, p. 131.

atividade pode voltar-se completamente para esse livre mergulho imaginativo e reflexivo sobre a nossa condição, enquanto um observador social muito formalista, por exemplo, possui parâmetros mais rígidos de consistência e de análise restrita, embora não possa e nem deve extirpar por completo, em sua teoria, a criatividade, empatia, seus valores, seu próprio senso de humanidade, de realidade e de visão de mundo em um certo contexto histórico e social.

Na segunda seção do ensaio *The Sense of Reality*, Berlin retorna à filosofia da história e explora as implicações do conceito de “senso de realidade”, avançando e detalhando um pouco mais esse conceito. Em consonância com a metodologia específica das áreas humanas, a história busca compreender o que há de único nos acontecimentos, não os elementos empíricos comuns que se encaixam forçosamente em um sistema formal prévio. Assumindo as impossibilidades de fazer generalizações naturalísticas e conceituais nas humanidades, visto que não há divisão rigorosa entre fato e valor, “ser” e “dever-ser”, explicar e justificar, nem separação entre superfície da profundidade, Berlin entende que a história é uma teoria das relações humanas, uns com os outros e com o ambiente no qual estão inseridos, não sendo, pois, uma simples questão de puro amontoado de fatos ordinários. Consequentemente, o que é verdadeiramente objetivo na história é semelhante ao que é verdadeiro no pensamento político, na ação humana e nas artes.¹²⁴

Assim, ao estudar as revoluções, por exemplo, não há exatamente elementos permanentemente comuns a todas elas, de forma que seja possível acomodá-los em uma única abstração geral de leis, conceitos e hipóteses. O propósito da história é apresentar o que há de único e específico no caráter de uma situação histórica, ou em uma série de eventos, de modo a alcançar a sua concretude particular. O historiador é encarregado de pintar um retrato que revela um único padrão humano da experiência, não de apresentar um padrão de raio-x que funciona como um símbolo geral para todas as estruturas similares.¹²⁵ É essa a habilidade artística de reconhecer e expor um padrão humano único que torna um historiador ou biógrafo melhor que o outro. Ao tentar compreender uma revolução, não se encontra um elemento comum em todas as revoluções, mas o que há de único e particular em cada uma delas, dentro do seu contexto que informa um modelo único de experiência. Essa tarefa requer observação meticulosa e conhecimento acurado dos fatos, mas além disso, a atividade como um todo é uma forma, sobretudo, de compreensão (*understanding*) no sentido ordinário, não de conhecimento (*knowledge*) dos fatos.¹²⁶

¹²⁴ BERLIN, 1996, p. 30.

¹²⁵ Ibidem, p. 22.

¹²⁶ Ibidem, pp. 22-23.

Quando dizemos que conhecemos bem o caráter de alguém, por exemplo, compreendemos que um certo ato poderia ou não ser cometido por essa pessoa em questão. Quando consideramos algo como característico dela, seu estilo de vida, suas disposições mentais e emocionais (mente e coração), que tipo de conhecimento estamos reivindicando possuir? A resposta depende de como compreendemos os outros seres humanos e a própria natureza dessa compreensão. A maneira científica e psicológico comportamental se baseia em dados da superfície pública da vida humana, e quanto mais geral, abstrata e preditiva, mais incapaz de captar as inúmeras nuances das particularidades e qualidades pessoais, que só podem ser apreendidas nas profundidades em contato direto, à maneira de um romancista ou poeta. Isto porque esse tipo de conhecimento envolve, como foi dito antes, criatividade, empatia, maturidade, profundidade e, também, porque ele não é passível de ser reduzido às pretensões puramente científicas, conceituais ou formais, de modo a ser explicitado em um padrão que funciona como um raio-x.

Por conseguinte, o conhecimento, ou compreensão, do que é propriamente humano somente pode ser revelado em padrões interpretativos, como os da pintura, da poesia ou da melodia. Logo, o tipo de distinção entre superfície e profundidade não faz sentido nas humanidades, bem como a fronteira entre fato e interpretação em tal domínio não pode ser estabelecida em termos exatos.¹²⁷ Nesse sentido, a compreensão humana é análoga ao reconhecimento de uma pessoa ou amigo, mesmo que não estejamos completamente cientes das suas qualidades, absorvemos suas características específicas dentro da nossa imagem acerca do que está acontecendo. E quanto mais sensível e agudamente conscientes estivermos dessas características e nuances, mais compreensão e discernimento dizemos possuir.¹²⁸ Segundo Berlin, é nisto que consiste a compreensão (*understanding*) humana. O propósito de conhecer algo nas teorias humanísticas é como compreender um amigo, o que torna mais claro a importância da empatia, no sentido de que buscamos a melhor compreensão daquilo que estamos investigando.

Vale ressaltar de novo que analisar e descrever claramente todo esse processo de compreensão é impossível, não porque esse processo é transcendente ou está para além da nossa experiência comum ou porque possui atributos divinos não traduzíveis em nossa linguagem ordinária. Pelo contrário, a explicitação total desse conhecimento é inviável porque ele está muito intimamente entranhado na nossa experiência diária. Ademais, também não podemos obter uma descrição completa desse processo de compreensão porque ele contém muitos

¹²⁷ BERLIN, 1996, p. 26; p. 30.

¹²⁸ Ibidem, pp. 23-24.

elementos transitórios, vários fatores inumeráveis, uma série de pressuposições e categorias interconectadas numa dinâmica que influi sobre nós e sobre a qual influímos.

A pretensão de esgotar todo esse conhecimento seria o mesmo que tentar apreender todo o conjunto de possibilidades de relações e extensões da textura da vida em que estamos inseridos, o que é inviável porque não podemos explicar os símbolos sem o emprego de símbolos. Isso implica, por conseguinte, que toda teorização a respeito das questões humanas é inevitavelmente interna, engajada, contestável, autorreferenciada, incompleta e, conseqüentemente, aberta à contínua interpretação.

Segundo Berlin,

[...] nem tudo pode ser estabelecido, falado ou escrito: é demais; isso passa rápido demais; infecta os próprios modos de expressão e não temos um ponto de vista externo a partir do qual possamos observar e identificar tudo com imparcialidade. O que estou tentando descrever, em resumo, é esse autojulgamento que não pode ser medido, pesado ou totalmente descrito de forma alguma – aquela habilidade chamada *insight* imaginativo, em seu ponto mais alto de genialidade – que historiadores e romancistas e dramaturgos e pessoas comuns dotadas de compreensão da vida (em seu nível normal chamado senso comum) exibem igualmente.¹²⁹

Quando o historiador nos traz uma descrição do passado, ele nos revela uma forma de vida que podemos reconhecer porque reconhecemos a nossa; e é nisto que consiste trazer de volta à vida uma época passada.¹³⁰ Essas perspectivas de formas de vida não são estáticas, pois são mutáveis no tempo, e não há prova final para entendê-las em termos científicos. O teste de verdadeiro e falso é uma reconstrução imaginativa atrelada ao nível da nossa vida ordinária, e, dessa forma, trazemos de volta outras perspectivas a partir da nossa perspectiva. Dizemos que há uma perspectiva (padrão único de atitudes) renascentista de enxergar o sentido da vida e há uma visão do século XVIII. Mas a maneira de entender as lentes renascentistas pelos franceses iluministas do século XVIII será muito diferente dos pensadores vitorianos, dos comunistas do século XX ou dos neothomistas. Assim, “[...] cada perspectiva passada em si difere na perspectiva de todos os observadores sucessivos”.¹³¹ Os *standards* de verdadeiro e falso nessas perspectivas, como já dito, são diferentes de uma simples questão de fato, pois não são visões que podem ser falsas ou verdadeiras em referência exclusiva e determinante aos objetos naturais do mundo externo.

¹²⁹ BERLIN, 1996, p. 25.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem, p. 26.

Ainda que precisemos, na história, de uma noção consolidada de fatos demonstrados por evidências, há entre as diversas mudanças de perspectivas um borrão na fronteira entre fato, por um lado, e atitudes e interpretação, por outro. Isto porque os fatos estão situados concretamente na rica e contínua textura total da vida, dentro da qual a história humana acontece e os fatos são narrados. Berlin caracteriza essa textura total da vida como um contínuo da experiência humana diretamente reconhecível intersubjetivamente.¹³² O autor entende que as camadas mais profundas da textura da vida são, por vezes, mais opacas, pois todas as suas complexas características e inter-relações não são claramente apreendidas. E é justamente por esse motivo que as teorias sociais e políticas não podem prever ou controlar os efeitos de uma revolução, nem reduzir, assim, a sociedade a teorias científicas ou a hipóteses que podem ser testadas empiricamente.¹³³

A textura social e histórica da vida, vista verticalmente, é um contínuo, e as mudanças percorrem todo o sistema, afetando camadas desconhecidas mais escuras e profundas, que, por sua vez, manifestam-se na superfície e conduzem a lugares e situações completamente novas e inesperadas.¹³⁴ Assim, o que parece plausível e possível nas ciências naturais demonstra-se utópico e irreal nas ‘ciências’ humanas, e vice-versa. Essa perplexidade ou paradoxo pode ser resolvido se entendermos que ambas as áreas possuem critérios distintos de objetividade. Ou seja, assim como o antropomorfismo é uma falácia grosseira nas ciências naturais, descobrir leis gerais de causalidade no domínio teórico das humanidades é falacioso. Logo, não se trata de ser anticientífico ou contra as humanidades, mas apenas de entender que os dois domínios são distintos, com suas próprias metodologias e objetividade, o que não significa dizer que uma área não possa afetar a outra.

Como decorrência do senso de realidade da vida comum, o que é chamado de sabedoria ou habilidade política em um estadista é mais um tipo de entendimento ou compreensão (*understand*) que uma forma de conhecimento (*knowledge*). O entendimento político é um tipo específico de conhecimento (*acquaintance*) acerca dos fatos relevantes que permite dizer o que se encaixa com o quê, o que deve e não deve ser feito, quais meios utilizar e em que medida, e assim por diante, sem necessariamente explicar como se sabe e o que se sabe.¹³⁵ Por outro lado, um político que rejeita um curso de ação, bem como um historiador

¹³² BERLIN, 1996, p. 26.

¹³³ Berlin menciona que as revoluções francesa e soviética, por exemplo, não entregaram o que previram ou o que prometeram, embora tenham promovido mudanças profundas e radicais na sociedade. In *The Sense of Reality*, 1996, p. 29.

¹³⁴ Ibidem, pp. 30-31.

¹³⁵ Ibidem, p. 32.

que rejeita uma explicação sobre o passado, pode e deve oferecer razões pertinentes e convincentes para defender suas posições, mas eles não podem provar exhaustivamente o que dizem por referência a um sistema formal prévio de conhecimento, exceto de forma limitada.

O autor considera que a justificação política é como emendar um texto antigo corrompido, o de Aristófanes, por exemplo.¹³⁶ Essa tarefa não pode ser realizada, sem dúvida, empregando o método científico, para comparar marcas e estruturas das sentenças do manuscrito com outras marcas e estruturas, onde o raciocínio indutivo e dedutivo tem seu lugar. A questão é que esse método não esgota a tarefa, pois o especialista não poderá eliminar o próprio senso, ou julgamento, sobre o estilo do Aristófanes, o que envolve noções sobre o que ele falaria ou não. Por essa razão, a tarefa não pode ser continuada por um cérebro artificial, não importa quantas proposições gerais e escritos críticos ele possua sobre a comédia grega. Neste aspecto, o especialista não terá outra solução a não ser o de articular e discriminar por si mesmo um padrão que informa muitos caminhos possíveis. Em última instância, as características dessa tarefa possuem as mesmas características e complexidades da experiência humana normal, e essas características assumem, por vezes, a forma do tipo de conhecimento enquanto categorias sobre a realidade, ao invés de fatos empíricos brutos.¹³⁷

Assim sendo, o senso de realidade histórico do que aconteceu e do que poderia ou não acontecer é informado não por fatos ou fórmulas generalizantes, mas pelas pressuposições implicadas do nosso sentido como um todo a respeito de como pensar o mundo e de como agir nele. Esse senso é constituído pelas categorias básicas que governam nosso pensamento básico, tais como humanidade, sociedade, história, desenvolvimento, crescimento, barbaridade, maturidade, civilização e assim por diante.¹³⁸ Nas ocasiões em que alguma afirmação conflita com as pressuposições e conceitos básicos, dizemos que ela é falsa, grotesca, irreal, utópica, anacrônica ou implausível. É dessa forma que as pressuposições podem ser consideradas falsas, assim como a teleologia e o deísmo são tratados como enganações pelos positivistas e ateístas, mas a base de refutação das pressuposições fundamentais não pode se dar por experimentos ou observação empírica.¹³⁹

De acordo com Berlin, “O que está envolvido aqui é uma *Weltanschauung* (visão de mundo) profundamente enraizada, difundida e duradoura – a suposição inquestionável (e não necessariamente válida) de uma ordem objetiva particular de eventos ou fatos”.¹⁴⁰ Essa ordem

¹³⁶ Análise não só consistente como também expande o romance em cadeia de Ronald Dworkin.

¹³⁷ Nota de rodapé. In BERLIN, 1996, pp. 33-34.

¹³⁸ BERLIN et al., 2013, p. 142.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 143.

pode ser tanto vertical quanto horizontal. No sentido vertical, que é o da sucessão continuada do tempo, temos a noção de ordem cronológica de que alguns acontecimentos sucederam ou precederam outros. Dentro dessa noção, sabemos que Dante veio antes de Shakespeare, por exemplo, e que em cada época há o seu próprio ‘molde’.¹⁴¹

Na ordem horizontal, subjaz na percepção das interconexões dos diferentes aspectos de um mesmo estágio da cultura, temos um tipo de categoria e assunções que filósofos alemães anti mecanicistas trouxeram à luz, como Herder e antes dele Vico.¹⁴² Nessa dimensão histórica horizontal, o senso de realidade é um tipo de consciência histórica da construção de sentido, por meio do qual reconhecemos e identificamos as diversas práticas humanas e suas interrelações. Isto é o que faz com que reconheçamos que o direito, por exemplo, é parte da moralidade e da ética de uma comunidade.

Nas palavras de Berlin:

É esse tipo de consciência (o sentido histórico) que dizem nos permitir perceber que um certo tipo de estrutura jurídica está "intimamente conectado" ou faz parte do mesmo complexo de uma atividade econômica, uma perspectiva moral, um estilo de escrita ou de dança ou de adoração; é por meio desse dom (seja qual for sua natureza) que reconhecemos várias manifestações do espírito humano como "pertencentes" a esta ou aquela cultura ou nação ou período histórico, embora essas manifestações possam ser tão diferentes entre si quanto a forma como os homens formam letras no papel de seu sistema de propriedade da terra.¹⁴³

Para o autor, sem essa faculdade humana, a consciência formada pelo senso de realidade histórica, as noções histórico-social como ‘típico’, ‘normal’, ‘discordante’, ‘anacrônico’ não fariam sentido, e, conseqüentemente, seríamos incapazes de conceber a história das instituições como um padrão inteligível, nem poderíamos situar uma arte em uma determinada época, civilização ou estilo, tampouco entender que uma civilização sucedeu de outra.¹⁴⁴ Há, pois, um sentido do que permanece idêntico ou unitário nas diferenças e nas mudanças, nos dando a impressão de um fluxo unidirecional da história, de tendências imutáveis. Isto conduziu muitos a conclusões errôneas de que a imutabilidade existe porque existem leis passíveis de descrição e sistematização científica ou metafísica.

Obviamente todo pensamento envolve classificações que, por sua vez, incluem generalizações, mas esse tipo de generalização contido implicitamente nas ideias e expressões

¹⁴¹ BERLIN et al., 2013, p. 143.

¹⁴² Ibidem. No ensaio *The Divorce Between the Sciences and Humanities*, Berlin atribui ao Giambattista Vico a autoria histórica do divórcio entre humanidades e ciência, ainda nos primeiros anos do séc. XVIII. In ***Against The Current: Essays in the History of Ideas***. Ed Henry Hardy. Viking Press, 1977.

¹⁴³ BERLIN et al., 2013, p. 143.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 144.

de uso corriqueiro é diferente da estrutura sistemática das ciências, pois no conhecimento humano comum, a justificação e certeza possuem circularidades.¹⁴⁵ Isto ocorre porque os tipos de racionalidades que justificam nossas crenças, quando desafiadas, não são reduzíveis a um esquema formal dedutivo ou indutivo. Nas humanidades, uma verdadeira razão para aceitar uma proposição assenta-se nas implicações do absurdo da sua contradição com o nosso amplo senso de realidade, em que a não aceitação implicaria a demolição do que consideramos como certo e paradigmático sobre o presente, passado e futuro. Esse juízo está imerso numa ampla rede muito complexa, seus elementos são vários e não são facilmente isolados e testados um por um.

Aceitamos, inescapavelmente, a totalidade da textura composta por inumeráveis fios, sem a possibilidade de testá-la completamente, e é nela que começamos e terminamos. Como não há nenhum ponto arquimediano fora dela de onde possamos examinar tudo e nos pronunciar a partir dele sobre tudo, só podemos examinar a consistência de uma parte desta rede em termos da outra, mas não todas elas ao mesmo tempo. Esse é o sentido da textura geral da experiência da vida, a consciência mais rudimentar de tais padrões, que constitui o fundamento do conhecimento ou, mais propriamente, da nossa compreensão. Qualquer proposição ou conjunto de proposições pode ser abalado por outras que permanecem fixas, e depois estas últimas são desafiadas e assim por diante, mas todas elas não podem ser destruídas simultaneamente. Isto é, todas as minhas crenças não podem ser rejeitadas ao mesmo tempo de uma só vez.¹⁴⁶

Embora o solo sob os pés esteja desmoronando, um pé deve permanecer firmemente apoiado, ao menos por enquanto, pois caso contrário, não existirá nem mesmo a possibilidade de comunicação e de pensamento. Esse solo é a rede de suposições gerais, denominada de conhecimento de senso comum (*common-sense knowledge*), que historiadores são obrigados, inicialmente, a assumir como garantido, pois ele não pode se desvincular desse conhecimento no mesmo grau que os cientistas naturais, ou pode se distanciar em um grau muito mais reduzido.¹⁴⁷ Assim, os conceitos gerais empregados na história (Estado, revolução, desenvolvimento, entre outros) fazem parte, constitutivamente, da rede de suposições gerais da vida comum, e por serem dependentes dela, as generalizações históricas são frequentemente tautológicas, vagas e inacuradas.

Logo, o pensamento histórico compartilha a mesma estrutura do senso comum, no contexto do qual tecemos a união de conceitos logicamente independentes e proposições gerais

¹⁴⁵ BERLIN et al., 2013, pp. 148-149.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 150.

¹⁴⁷ Ibidem.

a uma situação particular da melhor forma que podemos, como no artesanato ou na arte de tecer. A habilidade de fazer essas associações satisfatoriamente é uma habilidade prática de tecer um conjunto articulado, de trazer, de afastar, de tornar relevante e sustentar vários conceitos, sendo um tipo de julgamento e de escolhas, diferentemente de um cérebro eletrônico que aplica mecanicamente um tecido geral a uma situação específica relevante.¹⁴⁸

A lógica da explicação e justificação das humanidades é mais próxima à tomada de decisão da vida ordinária, ao contrário da possibilidade de maior descolamento e exatidão das teorias das ciências naturais. Dessa forma, termos como “porque” e “portanto” não possuem o mesmo sentido em ambas as áreas, pois as relações e transições entre as proposições, conceitos e fatos construídas pelos melhores historiadores ou advogados são menos irresistíveis e exatas que nas ciências naturais, pois não possuem força advinda de critérios lógicos e factuais.¹⁴⁹ Assim, cada área, humanas e exatas, possui sua forma específica de legitimar o desempenho da sua atividade.

Berlin entende que

Quanto mais gerais e rigorosos forem os conceitos envolvidos e quanto mais “técnica” for a abordagem, mais capazes de usar métodos semelhantes aos das ciências físicas; quanto mais elásticos forem seus conceitos e quanto mais rico for seu conteúdo, mais distantes de uma ciência natural estarão.¹⁵⁰

Ao examinar as pretensões científicas de Hippolyte Taine para história, Berlin admite que só podemos trabalhar com amostras representativas de ações e pessoas de uma época, e disso fazer generalizações, pois não é possível abordar todas as ações e pensamentos de um momento histórico. Integramos os resultados dessas generalizações dentro de uma rede total (*total web*), assim denominada por Taine. Ao reconstruir os fios perdidos dessa rede, podemos lançar mão de todos os métodos que conhecemos, científicos ou não, mas o objetivo de tudo isso é entender a relação da parte com o todo, não instanciações de leis gerais, como Taine acreditava.¹⁵¹ Na leitura de Berlin, o processo descrito por Taine não seria a construção de um modelo geral baseado em critérios gerais estáveis no tempo e no espaço, como os conceitos de genes, átomo e DNA, mas seria melhor entendido enquanto uma reconstrução em termos de um padrão, um todo social inter-relacionado obtido da inserção nas vidas humanas, desde que elas

¹⁴⁸ BERLIN et al., 2013, p. 152.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 153-154.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 159.

¹⁵¹ Ibidem, p. 161.

sejam típicas, isto é, características ou significativas para além de si mesmas, um exemplar de um modelo geral.¹⁵²

Como já dito, a atividade generalizante nas humanidades é uma questão de efetuar julgamentos, de realizar escolhas, pois ela é uma forma de pensamento entranhada ao “senso de realidade”. Por meio deste senso, reconhecemos um exemplo como característico e significativo ou representativo de generalizações e avaliamos como estas se encaixam (*fit*) entre si.¹⁵³ Assim, repetindo, o propósito das narrativas históricas é como pintar um quadro de uma situação ou processo, não oferecer um tipo de raio-x.¹⁵⁴ Ou seja, em consonância com a teoria de Berlin, podemos considerar que o conhecimento nas humanidades não é representacionalista e, portanto, a nossa imagem da realidade – o padrão geral e os padrões específicos interligados na experiência – não pode ser definida em termos exatos de uma ressonância, mas pode, no máximo, ser externalizada em modelos e padrões análogos aos das artes. Sobre o intento de naturalizar as ciências humanas e sobre o problema de unificar particulares em universais, Berlin parte da análise do uso da palavra “porque”. Max Weber, no mesmo espírito, perguntou a si mesmo sob quais condições aceitamos como adequada em uma explicação sobre atitudes e ações individuais e se tais condições são as mesmas das ciências naturais.¹⁵⁵

Se um médico informa que um paciente se recuperou da pneumonia porque tomou penicilina, aceitamos tal explicação se somente se temos base racional para acreditar na proposição geral ‘penicilina é efetiva contra pneumonia’. Esse é um tipo de proposição causal estabelecida por experimento e observação. O termo ‘porque’ nesse contexto indica uma correlação de fato entre pneumonia e penicilina, e independentemente das nossas impressões pessoais, a investigação científica estabeleceu essa verdade ou probabilidade.¹⁵⁶

Por outro lado, no curso das narrativas históricas, se entendemos que x ressentido o comportamento de y porque este é forte e arrogante, ou se entendermos que x perdoou o insulto de y porque x gostava muito de y para se sentir ofendido, poderíamos ser tentados a aceitar essas explicações do ‘porquê’ acerca do comportamento de x em relação a y como decorrência de leis gerais abrangendo esses casos. Chegaríamos a formulações do tipo: ‘Os fracos se ressentem com frequência dos arrogantes e fortes’ ou ‘Os seres humanos perdoam insultos daqueles que amam’.¹⁵⁷

¹⁵² BERLIN et al., 2013, p. 162.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 165.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Ibidem.

Todavia, não encontraremos um número satisfatório de evidências concretas para embasar a verdade dessas proposições gerais, a ponto de considerá-las como leis. Esse conhecimento sobre relações humanas – do forte com o fraco, ou de amor e amizade – se submetido ao procedimento empírico se demonstraria, no final, impressionista, vago, pré-científico e indigno de ser considerado uma base para formulações gerais de hipótese científica. Com efeito, o que não pode ser completamente abarcado pelas ciências naturais não poderia ser chamado de totalmente racional, mas algo, no máximo, aproximado disso.

Implícita na abordagem científica acima está o critério de Descartes, que é a configuração dos métodos da matemática, ou física, como padrão para todo pensamento racional. Não obstante a isso, a explicação dada sobre o comportamento de x em relação a y, sobre atitudes normais relativas à discrepância de força (o fraco tem ressentimento em relação ao forte) ou sobre afetos (perdoamos quem amamos), pode ser aceita por muitos seres racionais como um tipo de explicação adequada do comportamento de um indivíduo numa situação relevante.¹⁵⁸ Nas relações uns com os outros, ou na descrição dos dois exemplos de ação, aceitamos o tipo de explicação como normal e razoável, sem precisar do suporte de um laboratório para não considerá-la como algo necessariamente raso, vergonhosamente não examinada ou duvidosa.

É possível que estejamos equivocados, num dado caso, sobre os fatos particulares em questão, sobre as atitudes relevantes, ou sobre as generalizações implícitas no nosso julgamento. Mas disso não se segue que esse tipo de explicação humana seja sistematicamente errado, de modo que deveria ser substituído por métodos próprios das ciências naturais. A racionalidade da formulação e aceitação de tais explicações está assentada na nossa capacidade para entender os hábitos de pensamento e ação incorporados nas atitudes e comportamentos humanos, precisamente o que Berlin chama, em síntese, de conhecimento de vida ou senso de realidade.¹⁵⁹

Se alguém nos diz que ‘x perdoou y porque o ama’ ou que ‘x matou y porque o odeia’, aceitamos facilmente essas proposições porque se ajustam (*fit*) à nossa experiência de saber como são os humanos, e consideramos inteligível uma explicação porque ela assemelha-se ao nosso modo de vida ou a formas de agir de outros seres humanos cujas vidas estão entrelaçadas com a nossa. Nestes termos, tentar compreender um amigo é um processo integrativo de ajuste (*fit*) ao nosso senso de realidade que, ao mesmo tempo, envolve encontrar e elaborar a melhor

¹⁵⁸ BERLIN et al., 2013, p. 166.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 167.

justificação para ações, juízos ou intencionalidades, ainda que discordemos ou não endossamos particularmente alguma ação ou atitude.

O uso do ‘porquê’¹⁶⁰ neste contexto na vida comum possui um sentido atrelado à compreensão (*understanding/verstehen*) humana, isto é, ao reconhecimento de um dado comportamento como parte do padrão de atividade que podemos seguir, reconhecer, lembrar, imaginar ou descrever em termos gerais que nos faz lembrar as ‘leis gerais’. Embora não possamos explicitar completamente esse padrão da atividade comum, nem o organizar dentro de um sistema, sem ele a textura normal da vida humana, social e pessoal, não seria concebível.¹⁶¹

Alguma explicação pode apontar nossas falhas, preconceitos, limitações e variados equívocos nesse processo de compreensão, ou uma descoberta científica pode abalar nossas pressuposições de senso comum, mas, como vimos, todas as nossas explicações não podem ser rejeitadas completamente e substituídas pelos procedimentos lógicos das ciências naturais. Isto porque a substituição promovida por essa naturalização metodológica retiraria o chão sob nossos pés, visto que esse movimento implicaria a erosão completa do contexto dentro do qual pensamos, agimos e esperamos ser compreendidos e respondidos – contexto este que nem mesmo a ciência pode prescindir totalmente.¹⁶² Afinal, essa compreensão humana, no contexto da vida, não advém de uma conclusão inferencial da regularidade de sons emitidos em uma mesma situação passada.

O mundo das ciências naturais é um mundo do observador externo imparcial da coparticipação ou sucessão de características empíricas, ou seja, elas trabalham reduzindo os fatores a regularidades de correlações externas.¹⁶³ Já nos assuntos propriamente humanos, nas relações de uns com os outros, seus sentimentos, pensamentos, escolhas, ideias sobre o mundo ou sobre nós mesmos, não somos observadores externos, mas fundamentalmente atores. Entendemos outras pessoas porque nós nos reconhecemos como tais e porque ser ativo¹⁶⁴ significa estar engajado em um empreendimento contínuo de ajuste (*fit*) dos fragmentos da realidade em um padrão único e abrangente que cada um de nós presume se estender aos outros para além de si; isto é o que chamamos de realidade. Quando os fragmentos parecem se ajustar

¹⁶⁰ Cf. acerca da filosofia da linguagem que Berlin desenvolve para embasar a sua concepção metodológica e filosófica: *Verification; Empirical Proposition and Hypothetical Statements; Logical Translation*. In BERLIN, Isaiah; et al. **Concepts and Categories**. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013, pp. 15-105.

¹⁶¹ BERLIN et al., 2013, p. 168.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Ibidem, p. 169.

¹⁶⁴ “[...] isto é, querer, pretender, fazer planos, especular, fazer, reagir para os outros conscientemente, estar ciente da minha situação em relação a outros seres conscientes e ao ambiente não humano [...]”. In BERLIN et al., 2013, p. 170.

nesse padrão geral, somos bem-sucedidos, chegamos a uma explicação plausível e somos chamados de racionais. De modo contrário, quando esse ajuste é ruim, o senso de harmonia torna-se ilusão e podemos ser chamados de irracionais, e se não há nenhum tipo de ajuste, somos chamados de loucos. Nas palavras de Berlin,

Quando, de fato, sou bem-sucedido nisto – quando os fragmentos me parecem se ajustar – denominamos isto de explicação; quando de fato eles se encaixam, sou chamado de racional; se eles se encaixam mal, se meu senso de harmonia é em grande parte uma ilusão, eu sou chamado de irracional, fantasioso, perturbado, tolo; se eles não se encaixam em tudo, eu sou chamado de louco.¹⁶⁵

A diferença entre ciências e história é tanto de método quanto de objetivos. Na análise das causas de um processo revolucionário, por exemplo o francês, a cientificização pretende isolar cada fator em disciplinas autônomas com seu próprio objeto e respectivo método de investigação. Assim, a análise das condições dos camponeses é uma questão de ciências econômicas, ou de história social, a política fiscal é estudada pela ciência de finança pública, o caráter do rei é uma questão de psicologia individual, a influência de Voltaire e Rousseau pertence à história das ideias, a pressão da classe média é de interesse sociológico e assim por diante. Cada uma dessas disciplinas tem, claramente, seu próprio conteúdo factual, método, cânones, conceitos, categorias e estrutura lógica. Desse ponto de vista, a unificação desses fatores em uma única análise é absurda, e o mais adequado é decompor os diversos elementos heterogêneos que dão origem a diferentes ciências, como desenrolar e isolar os diversos fios de uma corda em uma caixa lógica apropriada. Desse modo, a história, para ser levada a sério, deveria ser uma ciência natural ou o conjunto de tais ciências.¹⁶⁶

Ao contrário desse entendimento da compartimentação científica, Berlin considera que a verdade crucial sobre a história geral é que ela é o amálgama de todos os elementos heterogêneos, os fios de uma mesma corda ou uma bebida rica composta de ingredientes aparentemente díspares, e pensamos os diversos fios em uma sequência unitária, como a história da nação francesa. Embora possa haver ganhos epistêmicos especializados ao destacar um único elemento, não é possível afirmar que eles estão genuinamente separados.¹⁶⁷ Logo, a “história é o que os historiadores fazem”¹⁶⁸, porque são internamente ativos na produção do conhecimento e visam responder aqueles que procuram entender as mudanças importantes e por quais razões elas aconteceram. Essa pretensão não pode ser alcançada pelas ciências naturais, pois os

¹⁶⁵ BERLIN et al., 2013, p. 170.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 171.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem.

modelos destas só podem funcionar se o seu objeto for construído de modo relativamente fino (*thin*), não denso (*thick*). Ou seja, nas ciências, o seu objeto de análise é tratado como um fio da experiência deliberativamente destacado e isolado, não como uma textura constituída pelos diversos fios entrelaçados.¹⁶⁹ Segundo Berlin,

Podemos fazer uso das técnicas das ciências naturais para estabelecer datas, ordenar eventos no tempo e no espaço, excluir hipóteses e sugerir novos fatores explicativos (como a sociologia, psicologia, economia, medicina o fizeram tão notavelmente), mas a função de todas essas técnicas, indispensáveis como são hoje, não podem ser mais do que auxiliares, pois são determinados por seus modelos específicos e, conseqüentemente, são “finos”, enquanto o que os grandes historiadores procuraram descrever, analisar e explicar é necessariamente ‘denso’; essa é a essência da história, seu propósito, sua orgulho e sua razão de existir.¹⁷⁰

Portanto, a história, assim como outras teorias da vida, é assemelhada à arte, não somente por envolver, em larga medida, habilidade descritiva, estilo, lucidez, escolha de exemplos, ênfases, vívidas caracterizações, *etc.* Há uma conexão ainda mais profunda nessa analogia no sentido de que a explicação histórica é, consideravelmente, um arranjo de fatos descobertos e explicados segundo padrões que nos satisfazem porque estão de acordo com a vida como a conhecemos e como podemos imaginá-la, abrangendo a variedade de atividades e experiências humanas. Essa é a diferença que distingue os estudos em humanidades no geral de outros. Por conseguinte, a explicação histórica só pode adotar uma teoria pessoal em contraste com a teoria impessoal, uma vez que ela está relacionada com análises tão engajadas quanto às análises morais e estéticas, na medida em que pressupõem a concepção do ser humano como um ser ativo, não como um mero organismo no espaço cuja regularidade de comportamento pode ser descrita e encerrada numa fórmula.

Os seres humanos são seres ativos, perseguem fins, moldam suas vidas e a dos outros, sentem, refletem, imaginam, criam, em constante interação e intercomunicação com outros seres humanos, e em suma, estão engajados com todas as formas de experiência que nós entendemos porque as compartilhamos e as vivemos, não porque a vemos meramente como observadores externos.¹⁷¹ Isto é o que Berlin entende ser o ponto de vista interno que somente por meio do qual podemos dar sentido à nossa realidade, na teoria e na prática, sendo esta a função primária do ponto de vista interno – dar sentido, não a de prever ou controlar. E dar sentido consiste, em última instância, em encaixar holisticamente um elemento ou um conjunto de elementos no nosso senso de realidade.

¹⁶⁹ BERLIN et al., 2013, p. 172.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem, p. 174.

Segundo o autor,

Isso é o que é chamado de visão interna: e torna possível, e de fato inescapável, a explicação cuja principal função não é prever ou extrapolar, ou mesmo controlar, mas encaixar os objetos soltos e fugazes dos sentidos, imaginação, intelecto na sucessão central de padrões que chamamos de normal, e que é o critério último da realidade contra a ilusão, incoerência, ficção.¹⁷²

A história, pois, é uma forma de projeção mental para o passado¹⁷³, consistindo numa atividade de seleção e ajuste, numa busca por coerência e unidade juntamente com o maior esforço de refinamento possível, lançando mão de tudo que for útil e auxiliar, todas as ciências, todos os conhecimentos, habilidades e teorias. Ao contrário do cientista, é indispensável ao historiador a capacidade de compreender o caráter de uma pessoa, o conhecimento da maneira pela qual ela reagirá aos outros e a situações, a habilidade de entrar nos seus motivos, seus princípios, no movimento dos seus pensamentos e sentimentos. Esse conhecimento é tão importante quanto o conhecimento dos fatos. O tipo de projeção imaginativa de nós mesmos para o passado – captar conceitos e categorias que diferem do investigador ao mesmo tempo que não pode deixar de empregar seus próprios – é uma tarefa que o historiador nunca pode ter certeza de que está começando ou terminando, mas ainda assim é algo do qual não pode escapar.¹⁷⁴

Noções da realidade histórica explicam a ideia de ‘sucessões inexoráveis’ de estágios históricos de desenvolvimento, a de que seria um absurdo supor que Shakespeare escreveria o que escreveu na corte de Gengis Khan, ou que faz sentido pensar que o que aconteceu só poderia acontecer como aconteceu num determinado contexto, ou que um fato ou época antecede ou sucede outra. No entanto, de modo contrário à fundamentação determinista, as noções históricas de mudanças inevitáveis, desenvolvimento e decaimento, são parecidas com o conhecimento que temos acerca do crescimento da personalidade individual, no sentido de que rejeitamos a sugestão de que uma criança agiria e pensaria como um homem velho, e vice-versa. Isto porque nos baseamos na nossa experiência direta, no conhecimento de vida, algo que nasce da interação com outras pessoas e com o ambiente em volta, constituindo todo o conjunto de interações que formam o nosso abrangente senso de realidade.¹⁷⁵

¹⁷² BERLIN et al., 2013, p. 174.

¹⁷³ Ibidem, p. 177. Devido a essa dimensão projetiva, a atividade do historiador é muito complexa porque inclui imaginar o ponto de vista interno, visão e estados mentais de outras pessoas em tempos remotos que nunca é possível reconstruir com exatidão, uma vez que tal reconstrução envolve o próprio julgamento de valor. Isto é o encontro entre perspectivas, a compreensão de outras perspectivas a partir da nossa.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 178.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 176.

Nossa concepção de civilização é análoga a esse tipo de conhecimento mencionado acima. Nesta investigação, os testes empíricos não são completamente conclusivos, pois a fronteira entre fato e interpretação é borrada e mutável, e o que é fato numa perspectiva é interpretação para uma outra.¹⁷⁶ Sem capacidades de imaginação e empatia não há visão de passado ou futuro, nem dos outros e nem de nós mesmos, e onde a capacidade imaginativa está completamente ausente, o pensamento comum não pode funcionar de forma alguma, bem como a atividade do historiador também não, ou a de qualquer teórico social. De acordo com Berlin, conceitos como o de civilização, presente na linguagem dos historiadores, não são estáticos como o de transformações geológicas e, por esse motivo, não são passíveis de generalizações sociológicas em termos empíricos ou conceituais:

Esse tipo de argumento não se baseia em um acúmulo de evidências empíricas sobre o comportamento humano em muitas épocas e lugares, sobre as quais as generalizações sociológicas podem se basear. Noções como cultura avançada e o que a distingue da barbárie não são para Vico conceitos estáticos, mas descrevem estágios no crescimento da autoconsciência em indivíduos e sociedades, diferenças entre os conceitos e categorias em uso em um estágio de crescimento daqueles que moldam o outro, e a gênese de um a partir do outro, para entender o que, em última instância, decorre da compreensão do que são infância e maturidade.¹⁷⁷

O contraste traçado por Berlin – entre o que são características únicas e o que é geral – reflete duas demandas humanas complementares, não permanentemente opostas: uma é a unidade e homogeneidade, a outra é a diversidade e heterogeneidade, um contraste entre dois tipos de conhecimento.¹⁷⁸ Berlin, valendo-se de elementos ligados a sua origem e identidade, aponta que quando os judeus são ordenados pela bíblia a proteger os estrangeiros porque conhecem o coração dos estrangeiros, visto que já foram estrangeiros no Egito, esse conhecimento não é dedutivo nem indutivo, nem fundado na inspeção direta, mas assemelhado ao ‘eu sei’ de ‘eu sei o que é passar fome e ser pobre’, ‘eu sei como os corpos políticos funcionam’, ou ‘eu sei o que ser um brâmane’. Esse conhecimento não é um tipo de *know how* nem *know that*, mas algo aproximado à empatia e imaginação no compartilhamento de uma vivência e ao conhecimento de um amigo ou de uma obra de arte.¹⁷⁹

A distinção profunda entre o ponto de vista externo de um observador e o ponto de vista interno de um ator, participante, não informa necessariamente a distinção entre a categoria

¹⁷⁶ BERLIN et al., 2013, p. 178.

¹⁷⁷ BERLIN, Isaiah. *The Divorce Between the Sciences and Humanities*. In ***Against The Current: Essays in the History of Ideas***. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2001, p. 107. O mesmo ensaio também foi publicado na obra: BERLIN, Isaiah. ***The Proper Study of Mankind: An anthology of essays***. Random House, 2012.

¹⁷⁸ BERLIN et al., 2013, p. 178.

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 178-179.

de mera união ou sucessão – correlações que as ciências se reduzem – e as categorias de coerência e interpretação, como se houvesse uma separação entre conhecimento factual externo e compreensão interna. Isto porque nas humanidades, como já mencionamos, a fronteira entre fato e interpretação é borrada, visto que fato e valor estão indissociavelmente entrelaçados. É pelo ato de compreender, unicamente, que se torna inteligível a identidade na diferença, um senso de identificar uma mesma visão (padrão) expressada em manifestações diferentes, a exemplo do reconhecimento de estilos e gêneros artísticos, a partir dos quais reconhecemos diferentes exemplares como instâncias de um mesmo estilo ou gênero.

Nesse sentido, percebemos afinidades, ainda que não formuladas explicitamente, entre a vestimenta de uma sociedade com a sua moral, seu sistema de justiça e o estilo da sua poesia, sua arquitetura e seus hábitos domésticos, sua ciência e seus símbolos religiosos.¹⁸⁰ Isso nos dá a noção do significado de pertencimento, sem o qual não entenderíamos o que significa descrever que algo pertence, como característico ou típico, a uma época, a um estilo ou visão, assim como o conceito de civilização. Sem esse senso, também não entenderíamos os erros dos anacronismos e não apreenderíamos o significado da incompatibilidade entre um determinado fenômeno e o seu alegado contexto no tempo, que é um tipo de atribuição errônea diferente do tipo da inconsistência formal, de uma colisão lógica de teorias ou de proposições.

É pré-requisito do senso histórico a concentração de interesse em um evento, pessoa ou situação em particular, mas não como instâncias de leis gerais. E semelhantemente ao senso de um agente que visa atingir um propósito específico, o alvo do senso histórico é aguçado e guiado pelo amor, ódio, perigo ou urgência ao entender, descobrir e explicar.¹⁸¹ Os fundamentos racionais das proposições históricas em particular, a exemplo de ‘Lênin desempenhou um papel crucial na revolução russa’, não são idênticos a generalizações do tipo ‘Tal homem em tal condição geralmente afeta os eventos dessa forma’, para a qual as evidências podem ser muito fracas, pois não testamos as proposições apenas pelas suas ligações lógicas de modelos explicativos. As proposições históricas são testadas em termos da sua coerência com a nossa imagem de uma situação específica.¹⁸² A análise desse tipo de conhecimento a partir de uma coleção finita de proposições gerais e particulares, categóricas e hipotéticas, não é praticável.

Todo julgamento que formulamos, seja no pensamento histórico ou na vida ordinária, envolve ideias gerais e proposições sem as quais não haveria pensamento ou linguagem. Às

¹⁸⁰ BERLIN et al., 2013, p. 180.

¹⁸¹ Ibidem, p. 181.

¹⁸² Ibidem.

vezes algumas dessas generalizações podem ser declaradas e combinadas dentro de um modelo explicativo, e quando isso ocorre, nasce a ciência natural. Mas a linguagem explicativa e descritiva dos historiadores, voltada a especificidades únicas, não pode ser reduzida a formulações gerais ou a modelos e suas aplicações.¹⁸³

Consequentemente, qualquer tentativa de operar uma redução será interrompida no início pela descoberta de temas envolvidos na textura densa de entrelaçamento (*thick texture of criss-cross*). Em razão da historicidade, essa textura está em movimento dinâmico, isto é, em contínua modificação interpretativa das crenças e suposições que sedimentam nossas visões e ações racionais, nas quais exibimos e articulamos tais crenças e suposições, embora seja difícil explicitá-las e impossível de formulá-las por completo.¹⁸⁴

Ademais,

[...] mesmo se conseguirmos explicitar todas (o que é absurdo) ou muitas (o que não é praticável) de nossas proposições ou crenças gerais, essa conquista não nos levará muito mais perto do ideal científico; para entre uma coleção de generalizações – ou ‘nós’ não analisados delas – e a construção de um modelo ainda permanece difícil ou um intransponível país: as generalizações devem apresentar um grau excepcional de constância e conexão lógica se esta passagem deve ser negociada.¹⁸⁵

Essa textura total da vida é insubstituível, inescapável e indispensável para o trabalho do historiador, bem como para a vida comum. O que se entende por senso histórico não é somente um conhecimento do que aconteceu, mas também do que não aconteceu e do que poderia ou não acontecer.¹⁸⁶ Quando o historiador estabelece o que ocorreu e por que, ele rejeita todas as infinitudes de possibilidades logicamente abertas, pois a vasta maioria é absurda, e como um detetive, ele investiga somente as possibilidades inicialmente plausíveis. Esse senso de plausibilidade (o que um humano como humano pode fazer ou ser) constitui o senso de coerência e consistência com o padrão da vida.

Ao historiador é necessária uma considerável capacidade para integração, pois só assim irá perceber similaridades e diferenças qualitativas para obter um senso de identificar um único estilo formado pela combinação de vários fatores em uma situação concreta, o que não é muito distante de qualquer outra situação a ponto de representar uma ruptura total com o fluxo

¹⁸³ “Two qualities, I think, are required for the making of the true historian: first he must feel a participation and pleasure in the particular for itself. [. . .] Just as one takes delight in flowers without thinking to what genus of Linnaeus [. . .] they belong; [. . .] without thinking how the whole manifests itself in the particular”. Nota de rodapé n.2. In BERLIN, Isaiah; et al. *The Concept of Scientific History*, 2013, pp. 180-181.

¹⁸⁴ BERLIN et al., 2013, p. 182.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 183.

contínuo da experiência humana.¹⁸⁷ Essas capacidades são mais associativas do que dissociativas, pois envolve perceber a relação das partes com o todo, de conectar sons ou cores particulares às muitas melodias e imagens nas quais eles podem entrar. É dessa forma que reconhecemos os diferentes tipos de laços que interconectam os indivíduos.

A habilidade necessária aos historiadores é muito mais parecida com aquelas necessárias às atividades humanas relacionais, e sem essa inteligência comum, é possível que alguém seja um físico genial, mas não será nem mesmo um historiador medíocre.¹⁸⁸ Essa é a capacidade de associar os frutos da experiência de maneira que permita ao seu possessor distinguir, sem o benefício de regras, o que é central, permanente e universal do que é local, periférico ou transitório. Isto é o que dá concretude, plausibilidade e vitalidade aos relatos históricos e às teorias nas humanidades. Portanto, naturalizar a história é como enquadrar um círculo, sendo um resultado da incompreensão da história ou da ciência ou de ambas.¹⁸⁹

Por força das explicações apresentadas até o momento, podemos afirmar que não há um substituto para o senso de realidade ao lidar com coisas, pessoas e as suas relações particularmente.¹⁹⁰ A ideia de que as ações humanas obedecem a ‘leis objetivas’ contraria o nosso senso de realidade, em seu uso normal, como pensamos ordinariamente sobre nós mesmos, especialmente como historiadores e como pessoas de ação. Ou seja, quando lidamos com pessoas e fatos em particular, lidamos com a liberdade de seres humanos governados por ínfimas leis naturais, recaindo em erros e derrotas, vitimando umas às outras, não por ignorância de leis naturais, mas, largamente, por decorrência das próprias ações.¹⁹¹

Nos assuntos propriamente humanos e na experiência comum, não existe uma realidade em si, absoluta e externa, em que nossas teorias, ações e pensamentos possam basear-se e as quais devem corresponder para serem válidas e verdadeiras. O que existe é um senso de realidade constituído e construído por atividades de reconhecimentos intersubjetivos internos à história das ideias, da política, dos valores, dos costumes, das tradições, das transformações, dos conflitos e revoluções, das instituições e práticas sociais e de todo o restante que compõe a continuidade da experiência humana imersa na inescapável textura holista da vida. Isto é o fundamento do que podemos chamar de realidade dos valores, da história, da verdade, dos sentidos da vida, da política¹⁹², do direito, da sociedade e de toda ação e compressão, sem recair

¹⁸⁷ BERLIN et al., 2013, p. 184.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ibidem, pp. 185-186.

¹⁹⁰ BERLIN, Isaiah. *The Sense of Reality*, 1996, p. 35.

¹⁹¹ Ibidem, pp. 38-39.

¹⁹² *Realism in Politics. in The Power of Ideas*. Princeton University Press, 2014.

em algum tipo de realismo metafísico, em filosofias do direito natural, ou em reduções a critérios científicos e formais. Nisto reside a razão e motivação dos estudos na história das ideias de Isaiah Berlin, abrangendo grande variedade de temas como a literatura, filosofia, política e religiões. O autor era um farejador de todo esse conjunto de ideias e valores que formam o imaginário das diversas lentes de mundo que motivam ou motivaram as produções humanas, sejam elas poéticas, literárias, religiosas, filosóficas, políticas, científicas, revoluções, guerras, *etc.*

Berlin levava muito a sério o poder das ideias e considerava que o trabalho tranquilo de um pensador poderia varrer um império. Na sua teoria pessoal da abordagem história, em contraposição com a impessoal, e pegando emprestado a imagem de Bertrand Russell, Berlin entendia que todo sistema formal e complexo de ideias são baluartes que guarnecem a cidadela interior do teórico, que são as suas crenças fundamentais e visões abrangentes.¹⁹³ O senso de realidade casa-se com a filosofia moral de Berlin na investigação históricas porque ele enxerga o ser humano com poderes de agência e de escolha dotada de sentido, enquanto se divorcia das ciências naturais, formais ou qualquer outro método positivista ou determinista que construa uma definição do ser humano muito abstrata e distante da vida comum. Nas palavras do autor,

Eu acredito que seja isso: entender a história é entender o que os homens fizeram com o mundo em que se encontravam, o que exigiam dele, quais eram suas necessidades sentidas, objetivos e ideias. O historiador busca recuperar a visão deles, perguntando quais desejos, questões e aspirações determinaram a visão da realidade de uma sociedade; e ele acredita ter criado um novo método que revelará as categorias nas quais os homens pensaram, agiram e mudaram a si mesmos e seus mundos.¹⁹⁴

Considero que esteja suficientemente clara a explicação acerca do entendimento, da posição e dos propósitos de Berlin na sua investigação histórica, a sua base moral e o sentido de realidade existente na vida comum e nas teorias em humanidades. Na próxima seção, apresentarei os motivos pelos quais as questões desta investigação são essencialmente filosóficas, de modo que seja possível determinar a tarefa da filosofia perante tais questões.

2.4. A Perplexidade Única De Questões Filosóficas

No prefácio do ensaio *The Hedgehogs and the Fox*, Michael Ignatieff nos esclarece que Isaiah Berlin discerne a literatura, a vida e o pensamento de Tolstói tendo em mente as seguintes

¹⁹³ BERLIN, Isaiah. *From Hope and Fear Set Free*. In **Four Essays On Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002, pp. 245-246.

¹⁹⁴ BERLIN, Isaiah. *The Divorce Between the Science and Humanities*, 2001, p. 105.

questões: “O que podemos saber? O que nosso ‘senso de realidade’ nos diz? Nós somos reconciliados com os limites da visão humana? Ou ansiamos por algo mais? Se assim for, com que certeza podemos esperar alcançar isso um dia?”¹⁹⁵ Na sequência, Ignatieff diz que estas questões são duradouras na existência humana e que é justamente por esse motivo que o mencionado ensaio terá relevância enquanto as pessoas buscarem respostas a tais questões. Eu diria que essas indagações, apresentadas por Ignatieff, guiaram não só o respectivo ensaio, mas todo o pensamento de Berlin, e se as suas observações tiverem alguma pertinência, elas também terão a mesma duração e profundidade das grandes questões humanas. Mas por que essas questões são permanentes na história? Por que ainda não as superamos com os nossos modernos métodos? Será que é porque elas são filosóficas? Se for, por que as questões filosóficas possuem essa distinta qualidade intrigante e misteriosa?

Não há uma resposta universalmente aceita sobre a natureza e o objeto específico da filosofia, sendo isso um assunto bastante controverso. Tendo em vista esse desafio, Berlin começa sua investigação, no ensaio *The Purpose of Philosophy*, a partir do modo pelo qual podemos estabelecer a delimitação da província de outros campos não filosóficos – química, física, biológica e lógica, por exemplo. O autor entende que a separação entre os campos do conhecimento é determinada pelo tipo de perguntas para as quais eles foram inventados para fornecer respostas.¹⁹⁶

Assim, cada tipo específico de pergunta exige um método ou procedimento igualmente específico para se obter a resposta. A pergunta do tipo “Onde está meu casaco?” requer um procedimento próprio de verificação, como olhar o cabide, o armário e assim por diante. Ou ainda, para responder às perguntas “qual é ou era o direito criminal soviético?” ou “Por que John Kennedy foi eleito”? É preciso que consultemos especialistas ou alguma evidência empírica que conduza a conclusões relevantes ou a probabilidades razoáveis. Isto significa que sabemos onde procurar, para onde podemos recorrer e se apoiar, na busca de respostas a tais questões. Neste caso, sabemos quais respostas são plausíveis e quais não são, pois o que torna essas questões inteligíveis é que a resposta pode ser obtida por meios empíricos. Isto é, uma solução obtida por uma observação ou experimentos ordenados, de senso comum ou das ciências naturais.¹⁹⁷

¹⁹⁵ IGNATIEFF, Michael. Prefácio. In Berlin, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox: An essay on Tolstoy 's view of history*. Princeton University Press, 2013, p. xii.

¹⁹⁶ BERLIN et al. *The Purpose of Philosophy*. In *Concepts and Categories: Philosophy Essays*. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013, p. 1.

¹⁹⁷ Ibidem, pp. 1-2.

Outra classe de perguntas é constituída pelas disciplinas formais, como matemática, lógica ou gramática. Essas disciplinas são, em geral, definidas por axiomas fixos e regras de dedução, que por meio das quais as respostas para os problemas são encontradas. Mesmo não conhecendo a prova ou a demonstração de um teorema, podemos saber quando o aplicar ou, também, que tipo de método será relevante e qual não será. Portanto, cada um desses tipos de questões – factual e formal – possui suas técnicas especializadas que foram descobertas por algum (ou alguns) gênio (ou gênios) em cada campo, e uma vez estabelecida a solução, ela pode ser usada por qualquer um sem muita genialidade na obtenção de resultados corretos, de forma quase mecânica.¹⁹⁸

Assim, o que marca as províncias do pensamento é o tipo de pergunta e a direção que sabemos adotar para se obter a resposta.¹⁹⁹ Além das questões pertencentes às duas diferentes categorias mencionadas, factual e formal, há uma terceira e distinta classificação de questões que não se confunde, tipologicamente, com as outras duas anteriores. Indagações do terceiro tipo são essencialmente controversas e geram, por vezes, um estado de perplexidade e estranhamento por não possuírem um ponteiro claro que indique a direção ou o percurso para se obter a resposta, a exemplo de questões como “somos todos irmãos?” “Há fraternidade humana?” “O que é o tempo?” “Qual o propósito da vida?” “Como ter certeza de que a realidade não é somente uma projeção da minha mente?”²⁰⁰

As outras duas classes de questões possuem, nitidamente, um ponteiro que consiste em técnicas integradas para se chegar às respostas, ao contrário da terceira classificação que não possui uma resposta clara e nem conduz, necessariamente, a um conhecimento útil.²⁰¹ Dessa forma, Berlin acredita que essa terceira classificação é um intermediário entre as outras duas, não se encaixando perfeitamente em nenhuma delas. De acordo com o autor,

Essas questões são de natureza mais diversas; algumas parecem ser questões de fato, outras de valor; algumas são perguntas sobre palavras e alguns símbolos; outras são sobre métodos perseguidos por aqueles que os utilizam – cientistas, artistas, críticos, homens comuns nos assuntos comuns da vida; ainda outros são sobre as relações entre várias províncias do conhecimento; alguns lidam com os pressupostos do pensamento, alguns com a natureza e os fins da ação moral, social ou política.²⁰²

Esse terceiro tipo de questão manifesta-se de várias formas, em diversas modalidades de investigação, na relação entre variados conhecimentos, sobre diferentes objetos, como

¹⁹⁸ BERLIN et al., 2013, p. 2.

¹⁹⁹ Ibidem, pp. 2-3.

²⁰⁰ Ibidem, pp. 3-4.

²⁰¹ Ibidem, p. 4.

²⁰² Ibidem.

linguagem, práticas, valores, sua natureza e os fins da ação humana em todas as suas dimensões, moral, social e política. A característica comum a todas essas questões intrigantes é que elas não podem ser respondidas por cálculo ou observação, nem por método indutivo ou dedutivo. O corolário disso é o estado de perplexidade daqueles que se deparam com tais questões, haja vista que eles não sabem onde procurar as respostas, como um navegante desprovido de bússola, sem um indicador exato de direção. Nesse sentido, para solucionar o terceiro tipo de questões, não há dicionários, enciclopédias, compêndios de conhecimento, manual, experts, muito menos alguma ortodoxia que pode ser referida como possuindo inquestionável autoridade ou supremos conhecimentos nesses assuntos.²⁰³

Dessa forma, a terceira classe de questões contém uma particularidade que a torna genuinamente única. “Tais questões tendem a ser chamadas de questões filosóficas”.²⁰⁴ Berlin identifica que uma tendência importante da história do pensamento humano é forçar um ajuste dessas questões essencialmente filosóficas a métodos próprios das disciplinas formais ou das ciências empíricas. Ao seu ver, esse esforço pode ser explicado, em parte, como forma de lidar com a angústia e o espanto gerados pelas enigmáticas questões filosóficas, o que impõe a necessidade de reduzi-las a questões empíricas ou formais, sob a crença de alcançar “avanços” do conhecimento por meio de uma “verdadeira” ciência. Nesse raciocínio, havendo métodos aceitos para todas as questões, alcançaremos resultados confiáveis cuja verdade pode ser testada universalmente por meios aceitos.

Não há dúvida que na idade média, a astronomia era uma disciplina “filosófica”²⁰⁵, concebida em termos puramente metafísicos de ordem teleológica aristotélica revestida de elementos da teologia cristã, dispensando observação e comprovação empírica. Com o tempo, as questões da astronomia deixaram de ser questões filosóficas ao serem reformuladas de maneira que respostas objetivas poderiam ser descobertas por meio do método da observação e da experimentação atrelada a uma estrutura sistemática cuja coerência pode ser testada por

²⁰³ BERLIN et al., 2013, p. 4.

²⁰⁴ Ibidem, p. 5.

²⁰⁵ Utilizo aspas assim como Berlin também utiliza na palavra filosofia porque a atitude metafísica não é essencialmente filosófica, pois, segundo o autor, ela visa produzir um modelo ou sistema explicativo de certeza absoluta, a ponto de transformar questões filosóficas em algo análogo à ciência, mas a diferença importante é que ela exclui evidências empíricas de antemão. Isto é o que pode ser verificado no seguinte trecho: “*The claims of metaphysics or theology to be sciences must rest on the assumption that intuition or revelation are direct sources of knowledge of facts about the world; since they claim to be forms of direct experience, their data, if their existence is allowed, belong, for our purposes, to the ‘empirical’ basket*”. Nota de rodapé n. 1. In BERLIN, Isaiah; et al. *The Purpose of Philosophy*. Op. cit., p. 5.

meios puramente lógicos ou matemáticos. A moderna ciência da astronomia foi criada e, conseqüentemente, expurgou por completo o modelo metafísico anterior.²⁰⁶

De modo semelhante a esse movimento da ciência na astronomia, disciplinas como química, economia, psicologia, semântica e a lógica esforçaram para se libertar de qualquer coisa que não dependa de observação ou de solução formal, e uma vez completado esse processo, elas finalmente alcançariam um status de independência própria e de maturação das ciências naturais ou formais.²⁰⁷ Assim, a história do pensamento é uma sequência de parricídios, em que novas disciplinas atingem sua autonomia eliminando seus ascendentes e suprimindo dentro de si todos os vestígios de problemas filosóficos, isto é, questões que não contém, dentro da sua própria estrutura, técnicas claras da sua solução.²⁰⁸

Porém, não podemos afirmar que qualquer ramo científico erradicou completamente as questões filosóficas. Algumas questões da moderna cosmologia permanecem filosóficas, ou seja, completamente teóricas e especulativas, como o problema da relação entre os modelos de onda (eletromagnético) e de partícula (fotoelétrico) relativo ao fenômeno da luz, ou se a indeterminação seria a característica última da teoria subatômica. Ainda que as questões desse tipo não possuam uma resposta clara, formal ou empírica, o debate desses problemas requer uma sofisticada formação em física, e as propostas e análises representam avanços científicos. Embora haja uma progressiva separação especializada das ciências positivas, nenhum problema filosófico é físico, enquanto algumas questões físicas permanecem filosóficas.²⁰⁹ Por esta razão, o escopo e o conteúdo da filosofia não são diminuídos por este processo de cientificização, pois não importa o número de questões que podem ser transformadas em assuntos formais ou empíricos, a quantidade de questões que não podem ser assim tratadas não parece diminuir.

Com efeito, o projeto cientificista dos iluministas é irremediavelmente frustrado, e mesmo em seus dias mais claros, eles não estavam mais próximo da verdade envolvendo questões filosóficas em comparação aos seus antecessores e aos antigos, visto que alguns assuntos são, por definição, irreduzíveis. Nas palavras do autor,

É verdade que mesmo naquele dia claro os homens ainda não pareciam mais perto da solução de tais questões centrais e indubitavelmente filosóficas porque aparentemente sem resposta, perguntas como se os homens e as coisas foram criadas para cumprir um propósito de Deus ou da natureza, e se sim, qual o propósito; se os homens eram livres para escolher entre alternativas, ou pelo contrário foram rigorosamente determinados pelas leis causais que governavam a natureza inanimada; se as verdades éticas e estéticas eram universais e objetivas ou relativas e subjetivas; se os homens eram apenas

²⁰⁶ BERLIN et al., 2013, p. 6.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ibidem, p. 7.

feixes de carne e sangue e osso e tecido nervoso, ou habitações terrenas de imortais almas; se a história humana tinha um padrão discernível, ou foi uma sequência causal repetitiva ou uma sucessão de eventos casuais e acidentes ininteligíveis. Essas questões antigas os atormentavam como também seus ancestrais na Grécia, Roma e Palestina e no Ocidente medieval.²¹⁰

Mas por que algumas questões insistem em permanecer filosóficas? Berlin identifica em Kant uma importante resposta, pois, ao seu ver, ele foi o primeiro a traçar uma clara distinção entre questões de fato, por um lado, e, por outro, questões de categorias ou formas de experiências que não estão sujeitas às ciências naturais. Assim há uma

[...] distinção crucial entre fatos – os dados da experiência, por assim dizer, pessoas, eventos, qualidades, relações que observamos ou inferimos ou pensamos a respeito – e as categorias em termos das quais sentimos, imaginamos e refletimos sobre eles.²¹¹

Na doutrina Kantiana sobre o nosso conhecimento do mundo externo, as categorias por meio das quais vemos a realidade são idênticas a todos os seres humanos, sendo elas permanentes e inalteráveis, e de fato isso é o que torna nosso mundo único e a comunicação possível. Todavia, quem pensa a respeito da história, da moral e da estética percebe as mudanças e diferenças no padrão básico de percepção sobre esses temas nas sucessivas civilizações, um modelo dentro do qual concebiam essas questões, ou óculos categoriais (*category-spectacles*) através dos quais as civilizações enxergam as questões da vida e o seu sentido.²¹² O mundo de alguém que acredita nos propósitos de Deus, alma eterna, pecado e salvação é muito diferente da realidade de alguém que não acredita em nada disso, e as razões de ambos para a ação, códigos morais, crenças políticas e relações pessoais serão profundamente e sistematicamente diferentes e conflitantes.

As visões das pessoas diferem profundamente uma da outra por consequência da sua concepção geral de mundo, que é constituída por algumas ideias centrais²¹³ dependentes do quadro geral em que elas surgem e funcionam, como pontos nodais (*nodal point*) nesse contexto.²¹⁴ Dessa maneira, a classificação e definição dos fatos entre os seres humanos, atividade típica das ciências, não são as mesmas em razão da profunda diferença que o uso de um modelo padrão de pensamento (certos óculos categoriais) faz para os seres humanos em diferentes épocas, lugares, culturas e perspectivas, sendo quase inútil recorrer a critérios

²¹⁰BERLIN et al., 2013, p. 7.

²¹¹ Ibidem, p. 9.

²¹² Ibidem, p. 10.

²¹³ Causa e propósito, bem e mal, liberdade e escravidão, coisas e pessoas, direitos e deveres, leis, justiça, verdade e falsidade são alguns exemplos. In BERLIN et al., 2013, p. 11.

²¹⁴ Ibidem, pp. 10-11.

empíricos ou formais para dissipar essas diferenças ou enfrentar eventuais dificuldades conflitivas. A filosofia não é, pois, um estudo propriamente empírico e nem formal, tendo em vista que o “Seu objeto de estudo é, em grande parte, não os itens da experiência, mas sim as maneiras pelas quais eles são vistos, as categorias permanentes ou semipermanentes nas quais a experiência é concebida e classificada”.²¹⁵ Algumas dessas categorias são tão antigas quanto a experiência humana, enquanto outras são mais transitórias. E quanto mais transitória, o problema filosófico assume um aspecto dinâmico e histórico.

Eis alguns exemplos dessas categorias persistentes apontados por Berlin: Propósito versus causalidade mecânica; organismo versus amálgama, sistema versus mera união; ordem espaço-temporal versus ser eterno; dever versus apetite; valor versus fato. Berlin denomina todas essas ideias de categorias, modelos ou lentes para a realidade, havendo equivalência entre esses termos.²¹⁶ Diferentes modelos e estruturas de explicação, com suas obscuridades e dificuldades, surgem em diferentes épocas. A estrutura contemporânea de explicação física é um exemplo, a teoria política é outro exemplo. Dentro da realidade política, o autor traz uma série de modelos que visam justificar a autoridade e a obediência no decorrer da história, os quais se apoiam sempre em comparações, analogias ou metáforas:

Platão, em uma fase, talvez seguindo Pitágoras, tentou moldar seu sistema de natureza humana, seus atributos e objetivos, seguindo um padrão geométrico, pois ele achava que isso explicaria tudo. Depois veio o padrão biológico de Aristóteles; as muitas imagens cristãs com as quais os escritos dos Padres, bem como o Antigo e o Novo Testamento, abundam; a analogia da família, que lança luz sobre as relações humanas que não são fornecidas por um modelo mecânico (como o de Hobbes); a noção de um exército em marcha, com ênfase em virtudes como lealdade, dedicação, obediência, necessárias para ultrapassar e esmagar o inimigo (com o qual tanto se brincava na União Soviética); a noção do Estado como um policial de trânsito e vigia noturno, evitando colisões e cuidando da propriedade, que está por trás do pensamento individualista e liberal; a noção do Estado como muito mais do que isso - como um grande empreendimento cooperativo de indivíduos que procuram realizar um fim comum e, portanto, como tendo o direito de entrar em todos os cantos e recantos da experiência humana - que anima grande parte do pensamento "orgânico" do século XIX; os sistemas emprestados da psicologia ou das teorias de jogos que estão em voga atualmente - todos esses são modelos pelos quais seres humanos, grupos, sociedades e culturas conceberam sua experiência.²¹⁷

Esses modelos colidem frequentemente, e alguns passam a ser considerados inadequados para explicar diversos elementos importantes da experiência, acarretando na sua substituição por outros modelos que abordam melhor os aspectos negligenciados, embora estes modelos também possam conter obscuridades que outros tornam mais claros e assim por diante.

²¹⁵ BERLIN et al., 2013, p. 11.

²¹⁶ Ibidem, p. 11.

²¹⁷ Ibidem, pp. 11-12.

Isto considerado, Berlin entende que a tarefa da filosofia é explicitar as categorias e modelos ocultos no pensamento – palavras, imagens e símbolos –, para revelar suas contradições e problemas que impedem um modo mais adequado de organizar, descrever e explicar a experiência. Toda descrição e explicação envolve algum modelo com base no qual a descrição e a explicação são feitas, e o filósofo, num nível ainda mais alto, examina a natureza da atividade em si (epistemologia, lógica, filosofia, análise linguística) e traz à luz os modelos escondidos que operam nessa atividade filosófica de segunda ordem.²¹⁸

Embora Berlin tenha caracterizado a atividade filosófica como sendo um tipo de empreendimento de segunda ordem e de um nível mais alto, ela nitidamente não é arquimediana e, portanto, não possui aqui a mesma acepção usada por Dworkin. Segunda ordem, aqui, significa um tipo de metalinguagem, uma atividade autorreferenciada para explicitar o que está implícito, o que de modo algum é isento de valor, mas um emaranhado de “ser” e “dever-ser”, considerando que os valores e preconcepções são partes inalienáveis da compreensão. Nessa linha, o filósofo reflete a experiência e os problemas da ordem do dia, bem como sua própria atividade, padrões, crenças e modelos utilizados em suas explicações. Assim, o filósofo explica o mundo e também a si mesmo, ao tentar explicar e justificar o pano de fundo das suas explicações.

Berlin enfatiza a importância do estudo, análise e crítica dos modelos de compreensão por meio da reflexão, tendo por base a avaliação dos desdobramentos concretos que esses modelos efetivamente produzem na realidade, pois eles são manifestados na ação humana ordinária, não sendo apenas algo abstrato e distante da experiência comum. Assim, é de crucial importância investigar, por exemplo, se os modelos políticos realmente funcionam, se são nocivos ou não, em seus efeitos, interações e consequências. O autor considera imprescindível esse tipo de atividade filosófica se queremos construir uma ordem social melhor, ou entender os diferentes interesses que dividem os seres humanos, para, então, alcançar algum tipo de compromisso viável que permita a todos a realização das suas necessidades sem suprimir os desejos e necessidades igualmente válidos dos outros.²¹⁹

Nossa compreensão é dependente de um número estável de categorias básicas que compartilhamos. Segundo Ligtoet, Berlin faz distinção entre categorias básicas e não básicas, ou mais precisamente, entre categorias permanentes, semipermanentes e não permanentes.²²⁰

²¹⁸ BERLIN et al., 2013, pp. 12-13.

²¹⁹ Ibidem, p. 14.

²²⁰ LIGTVOET, Connie Aarsbergen. *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Nature and Meaning of Life* Rodopi, 2016, p. 111.

De acordo com a autora, quanto mais básica e permanente as categorias, menos variadas e mais onipresentes elas serão, o que possibilita a comunicação intersubjetiva, enquanto as categorias não permanentes explicam a dificuldade de compreensão mútua.²²¹ Exemplos de categorias permanentes são espaço tridimensional e irreversibilidade do tempo, e exemplos de categorias semipermanentes são encontradas especialmente na moral, política e no mundo social: causa e propósito, bem e mal, liberdade e escravidão, coisas e pessoas, direitos, deveres, leis, justiça, verdade e falsidade. Já as categorias não permanentes são ainda mais transitórias na história, pois elas pertencem especialmente a uma cultura ou tempo e são ainda mais difíceis de serem apreendidas por um não participante originário (*outsider*).²²²

Ligtvoet entende que os termos “modelos”, “paradigmas” e “estruturas conceituais” empregados por Berlin são reunidos em um grupo frequentemente denominado de “conceitos” (*concepts*).²²³ Assim como as categorias, os conceitos constituem um modo pensar, agir e responder ao mundo, mas os conceitos são moldados pelas categorias. Conceitos e modelos são usados para explicar o desconhecido pelo conhecido, como as metáforas e as comparações contidas nas analogias dos modelos políticos. Os modelos explicativos não são permanentes e são substituídos quando entendemos que eles deixam escapar algo importante da experiência.²²⁴

A tarefa dos filósofos consiste justamente em examinar categorias, conceitos, pressuposições e modelos subjacentes à atividade humana, nos sentidos de pensamento e ações, em especial quando conflitam uns com os outros, de modo a construir outras estruturas mais adequadas. Berlin considera razoável aceitar a hipótese de que a aderência cega a noções ultrapassadas, ou a modelos que não funcionam, é fonte de confusão, miséria e medo que produzem um engessamento nefasto contra o autoexame crítico e um frenético esforço para impedir qualquer análise racional da forma de como, por que e para que vivemos.²²⁵ Isto considerado, o esforço da reflexão filosófica nesse sentido pode ser socialmente perigoso, ingrato e intelectualmente difícil, mas é sempre importante, seja para lidar com assuntos das ciências naturais, da política ou exclusivamente pessoais. O objetivo da filosofia é, pois, auxiliar a nossa autocompreensão para que possamos agir conscientemente nas sombras.²²⁶

Como os ensaios filosóficos de Berlin são anteriores aos seus escritos históricos e políticos, e o próprio Berlin se via muito mais como um historiador das ideias no final da sua

²²¹ LIGTVOET, 2016, p. 111.

²²² Ibidem, pp. 111-112.

²²³ Ibidem, p. 112.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ BERLIN et al., 2013, p.14.

²²⁶ Ibidem.

carreira, isto poderia gerar a desconfiança de que houvesse uma ruptura ou mudança de foco na sua trajetória intelectual. Porém, a postura filosófica não reducionista de Berlin possui uma relação consistente com a sua teoria na história. Este também é o entendimento de Alasdair MacIntyre, que tomou de empréstimo de Jamie Reed. Segundo MacIntyre, há três pressuposições filosóficas da juventude de Berlin que o acompanharam durante toda a sua carreira, consistindo em três negações cuja verdade Berlin pressupõe em todos os ensaios posteriores.²²⁷

A primeira negação é a de que as análises extraídas da teoria do significado nos ofereceriam boas razões para privilegiar uma classe de sentenças ou de declarações, de modo que outros tipos de sentenças ou declarações devem ser considerados significativos na medida em que podem ser traduzidos ou reduzidos à classe privilegiada. Se esse entendimento fosse convincente, ele nos impediria de reconhecer a variedade e heterogeneidade de reivindicações e compromissos morais, políticos e estéticos. A segunda negação é a de que poderíamos encontrar ou formular um único modelo de pensamento aceitável para que todo agente racional devesse fidelidade, em meio a diversos conjuntos conflitantes de conceitos, categorias e modelos que por meio dos quais entendemos nossas vidas e nos baseamos para agir. Essa negação parte da ideia de que o debate entre pontos de vistas rivais é e deve ser contínuo, e os desacordos na história da filosofia moral e política são parte fundamental desse debate, para o qual não há uma resposta última determinante, decisiva e finalmente vitoriosa. Por fim, com efeito, Berlin está comprometido com a negação de que teríamos boas razões para acreditar que a história obedece a leis cuja operação predetermina o seu curso e orienta a investigação histórica para a descoberta de tais leis, as quais viabilizariam a elaboração de modelos explicativos parecidos com os das ciências naturais.²²⁸

As três negações de Berlin são os aspectos gerais da sua rejeição ao positivismo de Oxford em 1930, ao monismo e ao determinismo, e com base nessas três negações, o autor partiu confiantemente para os seus estudos históricos e políticos²²⁹, em contraposição também à escola de *Cambridge*. A fundamentação da confiança nas três negações de Berlin está detalhadamente explicada em três ensaios sobre filosofia da linguagem: *Verification; Empirical Proposition and Hypothetical Statements; Logical Translation*.²³⁰

²²⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Foreword*. In BERLIN, Isaiah, et al. **Concepts and Categories**, 2013, p. xii.

²²⁸ Ibidem, pp. xii-xiii.

²²⁹ Ibidem, p. xiii.

²³⁰ BERLIN et al., 2013, pp. 15-105.

2.5. A Filosofia Moral de Isaiah Berlin: narrativa histórica e teoria política unificadas por uma abordagem hermenêutica

Em resumo, temos até o momento a noção de que a abordagem histórica de Isaiah Berlin é expressamente moral, conforme a teoria pessoal frente a teoria impessoal determinista. A história é, nessa abordagem, uma disciplina humana irreduzível a outras disciplinas não humanas. Também vimos que o senso de realidade é o fundamento holista da compreensão e da ação na experiência comum, na qual o senso de realidade histórica da vida ordinária se baseia para construir sentidos. Essas são as bases para o historiador realizar o seu trabalho, com todas as implicações e características herdadas da vida comum, sem possibilidade para arquimedeanismos. Vimos também a perplexidade de questões filosóficas e a tarefa da filosofia em explicitar, formular e reformular modelos, óticas ou lentes, de compreensão humana, histórica, social, política, *etc.*, num processo de autocompreensão. Nesta seção, apresentarei a visão de Isaiah Berlin a respeito da filosofia política, a maneira pela qual o senso de realidade se manifesta no julgamento político e como a sua teoria política se amarra à história na sua metodologia hermenêutica, ou interpretativa. Isto apresentado, obteremos um melhor entendimento de que a filosofia moral é o fio condutor das preocupações de Isaiah Berlin, na história e na política, e o senso de realidade é o seu fundamento de objetividade da racionalidade.

O movimento argumentativo de Berlin para definir a filosofia política é muito semelhante ao que ele emprega para definir e defender sua abordagem na filosofia da história, consistindo, grosso modo, na defesa da independência do domínio intelectual das humanidades e na explicação da sua base de racionalidade por meio da categoria do senso de realidade. No momento em que se dirigiu aos estudos políticos, o autor se deparou com um clima de que a filosofia política morreu, ou estaria morrendo, seja porque suas pressuposições (empíricas, metafísicas ou lógica) não são mais aceitas, seja porque novas disciplinas estão ocupando seu lugar, assim como a astrologia e a alquimia foram abandonadas e substituídas pela astronomia e pela química.²³¹

Berlin entende que a teoria política lida com questões essencialmente filosóficas, não empíricas ou formais, e dentre os temas que permanecem evidentemente filosóficos, apesar de todos os esforços de cientificizá-los, estão aqueles que envolvem julgamento de valor.²³² Não

²³¹ BERLIN, Isaiah et al. *Does Political Theory Still Exist?* In *Concepts and Categories: Philosophy Essays*. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013, p. 187.

²³² BERLIN et al., 2013, p. 193.

obstante, considerar que o julgamento de valor é relevante para o intelecto numa investigação não é o suficiente para imputarmos a desqualificação científica de uma área do conhecimento. O conceito de saúde normal incorpora valoração, sendo um objetivo humano importante buscar um estado de saúde bom e evitar doenças, mas este conceito não é um elemento intrínseco da anatomia, da psicologia e da patologia. No máximo, a busca pela saúde pode ser um fator psicológico e sociológico que impulsiona e pauta as ciências correlacionadas, mas ela não é uma ciência em si.²³³

Já nas humanidades, o valor não pode ser desemaranhado dos seus métodos. Os problemas que formam o núcleo da tradicional filosofia política são aqueles que envolvem, por exemplo, a natureza da igualdade, do direito em geral e dos direitos em particular, da autoridade e das regras.²³⁴ Nós demandamos análises desses conceitos, nos perguntamos como essas expressões funcionam na nossa linguagem, quais formas de comportamentos eles prescrevem ou proíbem e por quê, em qual sistema de valor ou visão (*outlook*) eles se encaixam (*fit*) e em que sentido. Quando nos perguntamos por qual razão alguém deveria obedecer a uma autoridade, não queremos somente descrever e apontar os fatores determinantes do comportamento. Ao fazer tal pergunta, do porquê alguém deve obedecer a outro, demandamos a explicação do que é normativo em noções como autoridade, soberania, liberdade e a justificação da validade de tais noções em argumentos políticos.²³⁵ É em nome destas palavras ou noções que ordens são emitidas, pessoas são coagidas, guerras são travadas, novas sociedades são criadas e antigas destruídas, possuindo, dessa forma, papel tão importante quanto qualquer outro em nossas vidas hoje.²³⁶

O que torna essas questões políticas como sendo primariamente filosóficas é que não existe uma ampla concordância acerca do significado envolvido nesses conceitos valorativos, havendo, por consequência, diferenças agudas a respeito das razões válidas para a ação nesse campo. A visão acerca dos conceitos normativos como direito, liberdade e justiça são profundamente diferentes entre teístas e ateístas, deterministas mecanicistas e cristãos, hegelianos e empiristas, irracionaisistas românticos, marxistas, entre outros. Dessa forma, é muito controverso definir quem ou o que constitui autoridade reconhecida para decidir tais assuntos, e as fronteiras entre o legítimo e o ilegítimo são turvas e disputadas, a exemplo da diferenciação entre crítica pública válida e subversão, entre liberdade e opressão e assim por

²³³ BERLIN et al., 2013, p. 193.

²³⁴ Ibidem, p. 194.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Ibidem.

diante. Consequentemente, apenas temos filosofia política e seus tipos de argumentos porque vivemos em um mundo em que os fins colidem, ou seja, no mundo do desacordo – no entendimento de Berlin, isto seria o que Kant responderia.²³⁷

Em um mundo regido por um só objetivo, somente haveria, em princípio, argumentos sobre os melhores meios para atingir esse fim, e os argumentos sobre meios são técnicos, científicos e empíricos; todos redutíveis a ciências positivas.²³⁸ Em tal mundo, nenhuma questão séria sobre fins políticos e valores poderia emergir. Segue-se que a filosofia política, no sentido tradicional, não é apenas uma elucidação conceitual, mas é um tipo de exame crítico das pressuposições, assunções e questionamentos sobre ordens de prioridade e de fins últimos; reflexão esta que somente existe em uma sociedade onde não há total aceitação de um único fim.²³⁹ Dessa forma, a filosofia somente pode ser exercitada consistentemente em uma sociedade pluralista.

Há uma série de razões para a não aceitação de único fim último, o que implica e consubstancia o pluralismo:

[...] porque nenhum objetivo único foi aceito por um número suficiente de pessoas; porque nenhum objetivo pode ser considerado como o final, uma vez que, em princípio; não pode haver garantia de que os valores não possam, em algum momento, envolver a razão ou paixões dos homens; porque não pode ser encontrado um único e final objetivo – visto que os homens podem buscar muitos objetivos distintos, nenhum deles significando ou fazendo parte um do outro; e assim por diante. Alguns desses objetivos podem ser públicos ou políticos; e não há razão para supor que todos eles devam ser compatíveis entre si, nem mesmo em princípio.²⁴⁰

Berlin considera que uma sociedade pretensamente monolítica, baseada em um único fim último como sendo universalmente aceito, é ilusória por dois motivos qualificados. Primeiro, na prática, o único objetivo perseguido é tão geral que ele deixa em aberto a questão sobre o tipo de conduta ou vida que o encarna. Nenhum tipo de monismo é tão forte a ponto de eliminar a lacuna entre o propósito último e o significado de caminhar em direção a ele, em termos práticos e específicos. Essa lacuna somente pode ser preenchida por um penúltimo valor que não é um meio para o fim último, mas constituem elementos que o expressa, e estes elementos, por sua vez, encarnam-se em propósitos mais específicos em níveis mais baixos, e assim sucessivamente, até ao problema particular da conduta cotidiana.²⁴¹

²³⁷ BERLIN et al., 2013, p. 195.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Ibidem, pp. 195-196.

²⁴⁰ Ibidem, p. 196.

²⁴¹ Ibidem, p. 197.

Essa questão – “O que fazer?” – pode ocorrer a qualquer momento, em qualquer nível, do mais alto ao mais baixo, incluindo sérias dúvidas e disputas sobre os valores e a relação entre eles. Essas questões não são puramente técnicas e empíricas, não sendo meramente problemas de meios para atingir fins, nem de lógica dedutiva, mas são genuinamente filosóficas. Um exemplo disso é a integração de brancos e negros, que não é somente uma forma de alcançar um objetivo externo da justiça social e igualdade, mas constitui a expressão desses valores.²⁴²

Em segundo lugar, ainda que as fórmulas aceitas por uma sociedade fossem imutáveis e sagradas, elas podem carregar diferentes significados possivelmente incompatíveis para diferentes pessoas e em situações diferentes, devido a vagueza e generalidade de expressões como ‘vontade de Deus’, ‘direito à vida’, ‘liberdade’, ‘felicidade’, entre outras. De toda maneira, o exercício da filosofia política pressupõe o pluralismo e a divergência, sendo incompatível com regimes totalitários e teocráticos. Além disso, a filosofia política não é passível de redução a conhecimento especializado de uma expertise ou grupo de experts, pois isto exigiria um único modelo dominante, assim como um modelo que o médico possui de um corpo saudável, o que seria no fim um tipo de fundamentação ideológica.²⁴³

O mais importante de tudo é que as crenças humanas sobre conduta são parte da sua concepção de si mesmos e dos outros seres humanos, e essa concepção, por sua vez, conscientes ou não, é intrínseca à sua imagem – compreensão fundamental – de mundo. Essa imagem pode ser completa e coerente, obscura e confusa, mas sempre que alguém tenta articular sua estrutura de pensamento ou realidade, ele exhibe um ou mais modelos ou paradigmas, como mecanicistas, organicistas, estético, lógico e místico, os quais são moldados por cientistas, religiosos, metafísicos ou artistas.²⁴⁴ Nota-se, portanto, que a nossa imagem do mundo (realidade) se comporta como um controverso padrão de arte, em que há uma continuidade entre ética e moral e uma certa indivisibilidade do amplo domínio valorativo propriamente humano. Assim sendo, a filosofia política e a história são parte dessa realidade normativa mais ampla atrelada à comum capacidade humana de compreensão, de si, dos outros, das relações criadas e do mundo que os cerca, isto é, parte do senso de realidade como um todo.

A teoria política, não estando limitada em termos essencialmente sociológicos, científicos ou a inquirições formais e empíricas, aborda questões propriamente humanas, suas categorias específicas, seus propósitos e pertencimento a um grupo, o que demanda uma compreensão do que é o ser humano e, conseqüentemente, a fonte, a validade e o escopo dos

²⁴² BERLIN et al., 2013, p. 193, p. 198.

²⁴³ Ibidem, p. 199.

²⁴⁴ Ibidem, p. 202.

seus valores.²⁴⁵ Essa tarefa, pela sua natureza, não pode evitar a atividade avaliativa que está inteiramente comprometida com a sustentação de ideias controversas (bem e o mal, permitido e proibido) envolvidas em qualquer discussão sobre liberdade, justiça, autoridade ou moralidade política, pois mais cedo ou mais tarde o teórico é obrigado a encará-las.²⁴⁶

Supor que houve um tempo em que não existia filosofia política é supor que é possível existir um tempo de descrença total, um mundo sem crenças e valores, em contraste com período de fé. Isto é um absurdo porque não há atividade humana sem uma visão geral e todo pensamento geral é dependente de crenças gerais. Ceticismo, cinismo, recusa em se envolver em questões abstratas e a questionar valores, oportunismo, desprezo pela teorização e todas as variedades de niilismos são posições metafísicas e éticas, ou seja, são atitudes normativamente comprometidas²⁴⁷. Uma teoria, ou modelo, da ação humana completamente livre de valor (*wertfrei theory*) baseia-se num equívoco ingênuo sobre o que deve ser a objetividade e a neutralidade nos estudos sociais.²⁴⁸

Pensar em termos gerais é comparar, o que consiste em identificar semelhanças e diferenças. Sem traçar paralelos e analogias entre uma esfera e outra de pensamento e ação, a unidade e a continuidade da experiência não é possível.²⁴⁹ Toda linguagem e pensamento, nesse sentido, é ‘metafórica’. Quando um modelo explicativo é tornado consciente e explicitado, outro torna-se obsoleto ou equivocado. Embora muitos modelos políticos foram desacreditados (contrato social, patriarcalismo, sociedade orgânica, etc.), eles começaram com alguma validade inicial para ter a influência que tiveram no pensamento e nas ações humanas.²⁵⁰ Nenhuma analogia, ou modelo, forte o suficiente para governar uma geração é completamente ilusória e irrelevante. Há uma pluralidade de modelos, incompatíveis e em disputa, e o teste deles é a sua adequação (*fits*) às linhas gerais do senso comum de realidade que embasa o nosso pensamento e a nossa comunicação.²⁵¹ E todo questionamento deve ser confrontado com os conceitos, categorias e hábitos que ordenam e tornam inteligível nossa experiência comum, sob a qual a teoria política também se assenta, assim como o trabalho do historiador e de outros teóricos nas humanidades em geral.

Como podemos justificar a alegação de que um modelo social ou político distorce nossa experiência, nossa imagem do mundo e da compreensão sobre o que é o ser humano, nos

²⁴⁶ BERLIN et al., 2013, p. 206.

²⁴⁷ Ibidem, p. 206.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Ibidem, p. 207.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ibidem, p. 209.

forçando a entrar numa cama de Procusto construída por rígidos dogmas?²⁵² Somente um exercício de reflexão filosófica pode responder essa questão, pois ele tem por finalidade reconstruir e explicar características e pressuposições relativamente permanentes e indispensáveis para a nossa comunicação intersubjetiva, pensamentos e ações. As categorias políticas e valores são parte de uma abrangente e inescapável rede que abarca o modo de viver, agir e pensar. Esta estrutura geral, ou rede, se transforma violentamente apenas quando há uma mudança radical na realidade, operada por uma revolução por exemplo, ou quando ocorre uma dissociação dela por parte do indivíduo, isto é, quando há um colapso cognitivo ou uma completa loucura.²⁵³

Definir o ser humano não é uma questão indutiva ou dedutiva, pois o reconhecimento de um ser humano envolve colocar em jogo todas as categorias básicas e avaliações interligadas a elas, como as noções de sociedade, liberdade, sentido do tempo e mudança, sofrimento, felicidade, produtividade, bem, mal, certo e errado, escolha, esforço, verdade, ilusão, *etc.*²⁵⁴ Nessa atividade de identificação ou reconhecimento, a habilidade de reconhecer valores universais, ou quase universais, entra na nossa análise de conceitos de humano, racional, sanidade e natural, os quais geralmente são pensados erroneamente apenas em termos descritivos e não avaliativos. A noção do entrelaçamento entre elementos avaliativos e descritivos, fato e valor, “ser” e “dever-ser” nos conceitos políticos densos lançou base para atribuir um caráter mais empírico – prático e não metafísico – às verdades *a priori* de antigas doutrinas do direito natural, desafiando e rejeitando o abismo aberto por Hume entre “ser” e “dever-ser”.

Nas palavras de Berlin,

[...] a capacidade de reconhecer valores universais – ou quase universais – entra em nossa análise de conceitos fundamentais como “homem”, “racional”, “são”, “natural” – que geralmente são considerados descritivos e não avaliativos – que estão na base das traduções modernas em termos empíricos do cerne da verdade nas antigas doutrinas *a priori* do direito natural. São considerações como essas, defendidas pelos neo-aristotélicos e seguidores das últimas doutrinas de Wittgenstein, que abalaram a fé de alguns empiristas devotos na completa separação lógica entre declarações descritivas e declarações de valor, e lançaram dúvidas sobre a célebre distinção derivada de Hume.²⁵⁵

Como já mencionado, o trabalho filosófico não se restringe a questões de fatos específicos, mas se preocupa com a maneira pela qual os enxergamos e os interpretamos; por

²⁵² BERLIN et al., 2013, p. 210.

²⁵³ Ibidem, p. 216.

²⁵⁴ Ibidem, p. 217.

²⁵⁵ Ibidem, p. 217-218.

isso tal trabalho não consiste em apresentar simples proposições descritivas sobre o mundo. Doutrinas filosóficas são declarações de segunda-ordem sobre classes e formas de descrever ou de responder ao mundo e às atividades humanas, que, por sua vez, são regidas por redes de categorias descritivas, avaliativas e, sobretudo, híbridas compostas de ambas, em que tais funções, avaliar e descrever, não podem ser separadas. Nas palavras do autor, as teorias filosóficas

São declarações de segunda ou ordem superior sobre classes inteiras de descrições ou respostas ao mundo e às atividades humanas nele; e estas, por sua vez, são determinadas por modelos, redes de categorias, descritivas, avaliativas e híbridas compostas pelas duas, nas quais as duas funções não podem ser desemaranhadas nem mesmo no pensamento – categorias que, se não eternas e universais, são muito mais estáveis e difundidas do que as das ciências; suficientemente contínuas, de fato, para constituir um mundo comum que compartilhamos com os pensadores medievais e clássicos.²⁵⁶

Mais uma vez Berlin emprega a sua distinção entre proposições de primeira e de segunda ordem, mas cabe ressaltar de novo que isto de modo algum representa uma separação entre proposições normativas de pessoas comuns, que seria de primeira ordem, e proposições filosóficas de segunda ordem, que seriam descrições neutras sobre os discursos de primeira. No ensaio sobre filosofia política, Berlin entende que as proposições de primeira ordem são descrições mais estáticas e simples sobre o mundo externo, das ciências naturais, já as proposições de segunda ordem são teorias sobre conceitos mais básicos e densos, complexos e mais difíceis de reconstruir e definir, pois são modelos (conjuntos de categoria e conceitos) implícitos no emaranhado de práticas, hábitos, ações e pensamentos de uma comunidade, na qual o próprio teórico participa. Por esta razão, a atividade reflexiva é um esforço de autocompreensão e um tipo de metalinguagem que de modo algum é neutro e destacado, pois toda explicação pressupõe outra explicação e inclui o próprio senso de julgamento do teórico. Isto porque é preciso mergulhar na experiência e se conectar de modo profundo com os elementos imersos na realidade que o teórico visa compreender, onde fato e interpretação se confundem.

O conhecimento de física e biologia da antiguidade e antes da modernidade tornaram-se realmente obsoletas com o progresso da atual ciência, mas a filosofia política de Platão, Aristóteles e Maquiavel, a visão moral dos profetas hebraicos ou dos evangelhos, dos juristas romanos e da igreja medieval permanecem inteligíveis e relevantes para as nossas preocupações no presente. Tentar estabelecer apenas as causas que determinam nossas crenças é abdicar do

²⁵⁶ BERLIN et al., 2013, pp. 220-221.

nosso poder de raciocínio, baseado na confusão de ciência natural com investigação filosófica que se recusa em saber no que acreditamos, por quais razões de justificação, de valor e verdade, por quais implicações e relações com outras crenças.²⁵⁷ Nesse campo do conhecimento, a racionalidade repousa na crença de que pode-se pensar e agir por razões que alguém possa entender, não meramente como um produto de fatores causais ocultos que geram ideologias que não podem ser alteradas por suas vítimas. E enquanto houver interesse racional de explicar e justificar em termos de motivos e razões, fora do escopo determinista naturalístico, a teoria política não perecerá totalmente da terra, apesar dos seus rivais reivindicar a dissipação do seu reino imaginário, como tenta a sociologia positiva, filosofia analítica, psicologia social, ciência política, economia, teoria do direito e semântica.²⁵⁸

Para entendermos como o senso de realidade se manifesta na teoria política de Berlin, precisamos apresentar o que ele entende por julgamento político e o que torna alguém um bom estadista. Os parâmetros e as habilidades na esfera de atuação política são muito próximos aos de um bom historiador. Segundo Berlin, um bom político é aquele que capta a única combinação de características de uma situação particular, que consiste na capacidade de entender o caráter de um movimento particular, um indivíduo, um único estado de coisas, uma única atmosfera, alguma combinação particular econômica, política e de fatores pessoais.²⁵⁹ Esse tipo de habilidade de perceber uma situação específica é um tipo de sentido aguçado pela experiência que constitui o conhecimento comum atrelado à textura total da vida. Isto é, sobretudo, um tipo de capacidade integrativa de um vasto amálgama de dados em constante mudança, multicoloridos, efêmeros e definitivamente sobrepostos, não sendo, por isso, passíveis de serem fixados e rotulados como espécies de borboletas individuais.²⁶⁰ Integrar nesse sentido é ver os dados como elementos de um único padrão, com suas implicações passadas e futuras, ou seja, abordá-los pragmaticamente em termos do que você ou outros podem ou farão com tais dados e o que estes podem ou farão a você e aos outros.²⁶¹

Performar essa tarefa integrativa com maestria é semelhante ao romancista que possui um senso de conhecimento direto da textura da vida, não como um fluxo caótico da experiência,

²⁵⁷ BERLIN et al., 2013, p. 224.

²⁵⁸ Ibidem, pp. 224-225.

²⁵⁹ BERLIN, Isaiah. *Political Judgement*. In *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. Farrar, Straus and Giroux, 1996, p. 45. O ensaio *Political Judgement* pode ser considerado como um fruto das insatisfações do autor com as metodologias sedimentadas num tipo de objetividade puramente descritiva, naturalistas, metafísicas, utilitaristas e mecanicistas. O ensaio *Politics as a Descriptive Science* possui um caráter mais exploratório sobre essa questão. Cf. BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry; CHERNISS, Joshua L.; GALSTON, William. *Politics as a Descriptive Science*. In *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. Princeton University Press, 2014, pp. 21-111.

²⁶⁰ BERLIN, 1996, p. 46.

²⁶¹ Ibidem, p. 45.

mas com um discernimento altamente desenvolvido para distinguir e selecionar o que é relevante, seja do seu ponto de vista ou dos personagens que ele descreve.²⁶² Acima de tudo, esse discernimento é um senso aguçado de saber o que se ajusta (*fits*) com o quê, o que surge do quê, o que leva ao o quê, como as coisas podem variar para diferentes observadores, qual pode ser o efeito de tal experiência sobre eles, quais os resultados prováveis de uma situação concreta da interação humana e do ambiente. Isso é um senso qualitativo específico de um conhecimento direito, não quantitativo de efetuar, descrever, calcular e inferir, nem uma questão exclusiva de poderes intelectivos de generalizações. É uma razão prática, ‘sabedoria natural’, compreensão imaginativa, percepção, *insight*, mais síntese integrativa de elementos diversos que analítico, e se ausente essa capacidade em uma pessoa, ela é politicamente inepta, embora possa ter outras qualidades e aptidões. Alguém pode agir muito bem politicamente sem parar para analisar como faz o que faz e se há uma justificação teórica para sua atividade.²⁶³

Sem cair no irracionalismo romântico de considerar que a existência do que é relevante sempre estará no escuro, o autor apenas enfatiza que o conhecimento político não é científico e nem formal e que não pode ser completamente explicitado e ensinado exaustivamente ou vendido aos demais no sentido de ser inteiramente reproduzido e aplicado por qualquer pessoa em qualquer situação. Logo, não existe uma ciência natural da política, muito menos da ética²⁶⁴. Se um modelo científico funciona bem em uma área não implica que ele funciona em todas, incluindo a atividade humana ou o governo político, e insistir no contrário é uma forma de fanatismo, ou fundamentalismo ideológico, uma vez que a textura total da vida não pode ser completamente apreendida, mapeada, medida e controlada. Um bom julgamento político possui um conhecimento semi-instintivo das camadas mais profundas da textura social.

Na área dominada pelas ciências naturais, existem certas leis e princípios que formam métodos confiáveis reconhecidos por cientistas especializados. Quem não acredita nesse método e nessas leis pode ser considerado louco, a exemplo de quem acredita na terra plana ou não acredita na gravidade e nem confia em vacinas comprovadamente testadas. Mas na vida ordinária e nos estudos das humanidades, como história, filosofia, política e direito, os utópicos são aqueles que possuem fé excessiva nas leis e métodos derivados de áreas estrangeiras como as da ciência e os aplicam, com muita confiança, mecanicamente.²⁶⁵ A arte da vida, de igual modo os estudos em humanidades, possui seus especiais métodos e técnicas, seu próprio critério

²⁶² BERLIN, 1996, p. 46.

²⁶³ Ibidem, p. 46-48.

²⁶⁴ Ibidem, p. 49.

²⁶⁵ BERLIN et al., 2013, p. 51.

de sucesso e falha.²⁶⁶ Portanto, ser realista é saber distinguir os parâmetros de excelência de diferentes áreas e atividades, assim como entender que os conhecimentos em botânica e nutrição não definem, necessariamente, um bom trabalho de jardinagem ou um de um bom cozinheiro.

Recapitulando, a filosofia política está atrelada à condição constitutivamente humana do desacordo em meio a pluralidade de fins e crenças gerais, tendo por finalidade a explicitação e a reflexão crítica dos modelos concorrentes de organização e ação coletiva, que inclui basicamente questões de obediência e coerção²⁶⁷. O julgamento político é uma forma de síntese integrativa de um grande número de relações na atividade de identificação de particularidades, uma habilidade prática essencial aos políticos e, também, aos filósofos políticos, visto que o julgamento não pode ser afastado da atividade filosófica. Devido à teorização nessa área partir fundamentalmente do ponto de vista interno, cuja função primária é construir sentido, um historiador faz história assim como o filósofo político faz política.

Dessa forma, a filosofia política é um exercício inescapável da moralidade política porque a teoria política é um ramo da moralidade política. Nas palavras de Berlin, “A teoria política é um ramo da filosofia moral, que começa da descoberta, ou aplicação, de noções morais na esfera de relações políticas”.²⁶⁸ E entender essas relações é compreender o movimento histórico das relações humanas a partir das ideias, atitudes e ações da vida daqueles diretamente envolvidos nos conflitos, disputas e transformações. Palavras, noções, conceitos e atos políticos somente são inteligíveis no contexto do qual as pessoas divergem, e essas questões permanecerão incompreensíveis para nós até que entendamos as questões predominantes no nosso mundo.²⁶⁹ Ou seja, compreender um problema político em outra época ou lugar não é possível sem compreender minimamente os nossos. Mas independentemente do nosso nível de compreensão, o pensamento político é uma característica humana persistente na condução da vida, não sendo, por isso, um tipo de técnica ou roupa que escolhemos usar ou não. Isto é assim porque as ideias políticas estão presentes na comunicação e comunicar politicamente é se relacionar socialmente com os demais em termos de obediência, obrigação e autoridade. Toda essa interação pressupõe uma definição do que seja um ser humano, e a teoria política emerge como reflexão sobre a natureza e os propósitos humanos.

²⁶⁶ BERLIN et al., 2013, p. 52.

²⁶⁷ BERLIN, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. In ***Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty***. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002, p. 168.

²⁶⁸ BERLIN, 2002, p. 168.

²⁶⁹ Ibidem, p. 169.

Segundo Berlin,

[...] A comunicação é, por definição, um relacionamento com os outros e, portanto, relacionamento com outros homens de um tipo sistemático não é apenas um fato contingente sobre os homens, mas parte do que entendemos por homens, uma parte da definição de seres humanos como espécie. Se for assim, então a teoria política, que é a teoria de como os homens se comportam ou deveriam se comportar uns com os outros, e especialmente por que alguém deveria obedecer a alguém em vez de fazer o que ele gosta (isso levanta todas as questões de autoridade e soberania, tipos de governo e os fundamentos da obrigação – estas perguntas são necessariamente levantadas sempre que quaisquer perguntas sobre a natureza ou propósitos dos homens são levantadas) - a teoria política não é uma doutrina ou uma técnica particular que os homens podem usar ou não usar, como a teoria da navegação (os homens não precisam, afinal, usar navios se eles não desejam), mas são teorias do pensamento (o que eles não podem deixar de fazer), ou teorias de crescimento ou da história, ou teorias que lidam com outros atributos inalienáveis dos seres humanos. Daí as divisões tradicionais da filosofia que tratam com características permanentes e inamovíveis da vida humana: lógica, metafísica, epistemologia, ética, política, estética.²⁷⁰

Diante de toda variedade de abordagem e construções teóricas, como podemos entender adequadamente Isaiah Berlin? Que tipo de teórico ele é? Berlin se considerava mais como alguém interessado ao que ele denominava ser a história das ideias, não um filósofo e tampouco um historiador de fato.²⁷¹ Provavelmente, Berlin se rotulava dessa forma pelas pressões do ambiente intelectual inglês de sua época, por não se alinhar completamente à predominante filosofia analítica do clube de Oxford e nem ao predominante clube dos historiadores de *Cambridge*.²⁷²

Todavia, o rótulo de historiador das ideias significa muito mais do que aparentemente pode sugerir, pois a abordagem de Berlin não exclui a filosofia e a história, mas tão somente rejeita a maneira de se fazer filosofia em Oxford e a maneira historiográfica de *Cambridge*. Na teoria política, podemos dizer que Berlin é um filósofo moral com um empreendimento hermenêutico situado entre uma abstração em si dos conceitos políticos, como a teoria de Rawls, e a genealogia histórica, como a teoria de Bernard Williams. Esse é o entendimento de Paula Zoido Oses, em sua tese *Between History and Philosophy: Isaiah Berlin on Political Theory and Hermeneutics*²⁷³. De acordo com Oses, a linha contínua que Berlin traça entre a história e a teoria política normativa é possibilitada pela compreensão da natureza humana e pelo exame crítico das (in) adequações metodológicas em toda a sua obra. A partir disso, a

²⁷⁰ BERLIN, Isaiah. *The Birth of Greek Individualism*. In **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**, 2002, p. 293.

²⁷¹ *Author's Preface*. In **Concepts and Categories: Philosophy Essays**. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013.

²⁷² IGNATIEFF, Michael. **Isaiah Berlin: A life**. Macmillan, 1999.

²⁷³ A thesis submitted to the European Institute of the London School of Economics, for the degree of Doctor of Philosophy, London, July, 2016.

autora conclui que o pensamento de Berlin somente pode ser entendido em sua plenitude se o tratarmos como uma investigação sobre a natureza humana, em que há o emprego da história e da filosofia como meio, não como fim.²⁷⁴

Logo, é “[...] somente a partir de uma compreensão da teoria política como uma disciplina que se relaciona diretamente com as concepções epistêmicas dos seres humanos que emerge a demanda metodológica da hermenêutica.”²⁷⁵ A metodologia hermenêutica da teoria política é informada pelos rastros da sequência histórica das ações humanas autocriadas, concebendo, pois, os seres humanos como agentes autônomos, eticamente e moralmente. Dessa forma, os humanos são entendidos como seres dotados de liberdade de escolha e de capacidades criativas, como autores da própria vida, em oposição ao determinismo.²⁷⁶ Para Berlin, valores são fins ou propósitos que nos esforçamos em realizar e que por meio dos quais descrevemos os fatos, classificamos o inventário do mundo, representamos a realidade, vivemos, morremos e travamos batalhas.²⁷⁷ Os valores, incluindo os princípios políticos, somente ganham sentido e força normativa se estiverem inseridos em narrativas argumentativas mais amplas, encerrados em última instância no nosso senso de realidade. Por este motivo, Berlin não acredita que a teorização política sobre os valores deva se concentrar somente em uma definição autônoma, abstrata em si e independente da história, como se fosse uma entidade metafísica, e não acredita também que os valores são determinados pela história em sentido causal.

Segundo Oses,

O ponto de Berlin é, no entanto, que sustentar pressuposições metafísicas como princípios morais autônomos e autojustificados por si só não basta: é o processo de desenterrá-los histórica e argumentativamente – a elaboração de um discurso – que confere a eles a normatividade que os princípios políticos demandam. Ou seja, para dar sentido aos nossos princípios morais, e poder defendê-los perante os demais, precisamos apresentá-los como inseridos em narrativas históricas mais amplas, pois é por meio delas que adquirem seu peso normativo. E é por isso que a hermenêutica importa para Berlin.²⁷⁸

Os historiadores e os filósofos políticos participam, irresistivelmente, desse empreendimento hermenêutico, pois são sujeitos ativos do processo, caso contrário suas atividades não farão sentido, e fazer sentido é expressar algum valor. Portanto, “na visão de Berlin, os historiadores são sempre uma parte ativa da história, gostem ou não. É disso que trata

²⁷⁴ OSES, Paula Zoido. *Between History and Philosophy: Isaiah Berlin on Political Theory and Hermeneutics*. London School of Economics, 2016, p. 45.

²⁷⁵ Ibidem, p. 49.

²⁷⁶ Ibidem, p. 77.

²⁷⁷ BERLIN, Isaiah. *Prologue*. In *Political Ideal in Romantic Ages: Their Raise and Influence on Modern Thought*. Ed Henry Hardy. Princeton University Press, 2014, p. 10-11.

²⁷⁸ OSES, 2016, p. 86.

a interpretação, a fantasia e o *verstehen*”.²⁷⁹ As pressuposições estáveis das categorias permanentes ou semipermanente, como os valores, não são metafísicas e independentes, mas estão enterradas vivas – subjacentes – na história e, por vezes, são desenterradas dela, ou seja, são explicitadas como um elemento interno à contínua experiência na textura social, que é formada pelo conjunto de práticas, hábitos, instituições, modos de vida, propósitos, *etc.* Quando desenterramos um valor, dizemos que ele explica melhor alguma atitude ou característica relevante da prática ou da história, tornando-a mais vívida, e é dessa forma que o expressamos e exigimos aos demais a significância e a força vinculante dos valores em nossas explicações, o que nos leva a elaborarmos outros modelos ou a revisar os que temos.

Embora as observações acima de Oses sejam acertadas, ela se equivoca ao considerar que a teoria de Berlin é um de tipo de meta-ética puramente descritiva que apenas explica a origem, a função e a estrutura dos valores, estando enraizada numa ética neo-kantiana que informa a insolúvel condição humana pluralista.²⁸⁰ A primeira parte dessa afirmação é problemática porque a autora considera que a teoria de Berlin não possui elementos normativos, na base e em suas consequências, não havendo vínculo necessário com o liberalismo ou alguma oposição a regimes autoritários, por exemplo. Ela entende que do ‘fato’ dos valores serem plurais não se segue que devam ser plurais, nem é consequência de que é assim que devem ser os valores, mas que é tão somente uma constatação da impossibilidade de harmonização monista. Contrariar essa constatação significa apenas que consequências fatalmente ruins podem surgir, como querer contrariar as leis da física pulando de um prédio, mas a lei em si não é normativa. Nas palavras da autora:

Isso não significa que o pluralismo de valores, conforme definido em Berlin, afirma que os valores são plurais e, portanto, devem ser plurais, como alguns leitores interpretaram; mas simplesmente que os valores são plurais, muitas vezes incompatíveis, e que isso coloca certas restrições ao que podemos e não podemos almejar em nossas vidas éticas e políticas. Assim como a lei da gravitação universal de Newton não nos diz que não devemos pular de uma janela do sétimo andar, mas apenas que, se o fizermos, teremos consequências fatais, o pluralismo de valores apenas nos adverte sobre a implausibilidade dos objetivos éticos postulados por percepções monistas do mundo. Mesmo que a ética não seja como a ciência e as consequências futuras das ações humanas não possam ser previstas, podemos ter certeza das consequências fatais de negar o pluralismo de valores.²⁸¹

²⁷⁹ OSES, 2016, p. 85.

²⁸⁰ Ibidem, p. 103.

²⁸¹ OSES, 2016, p. 110. Cf. sobre a leitura normativa do pluralismo de Berlin: GRAY, John. *Isaiah Berlin*. London: Harper Collins, 1995; GRAY, John. *The Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity, 2000; CROWDER, George. *Liberalism and Value Pluralism: Political Theory and Contemporary Politics*. London: Continuum, 2002; CROWDER, George. *Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin: Refereed Paper Presented to the Political Studies Australasian Conference*, University of Tasmania, 2003. Não obstante, compreender a teoria de Isaiah Berlin como normativa isoladamente incorre-se no risco de cair no extremo oposto, no de reduzi-la a noções de dever-ser exclusivamente, sendo uma forma de entendimento que ainda pressupõe a separação

Berlin entende que a filosofia política clássica ocidental possui três pressuposições: (i) questões genuínas possuem uma única resposta verdadeira; (ii) em princípio tal verdade, imutável e universalmente válida, pode ser conhecida; e (iii) as respostas a tais questões, se verdadeiras, não podem conflitar entre si.²⁸² Nestes termos, o ser humano possui natureza essencialmente imutável e uma vez aceitas as três pressuposições, a divergência existente é sobre a rota, ou método, para atingir essa verdade, que seria uma verdade última montada como um quebra cabeça à luz de um padrão único, sendo este a única chave de compreensão da realidade. O problema é se qualquer um pode fazer isso aplicando os métodos corretos, ou apenas um grupo de especialistas, ou os espiritualmente privilegiados, ou apenas uma igreja, uma cultura, ou uma classe. Se todas as respostas estivessem relacionadas entre si, chegaríamos numa resposta final e total proporcionalmente à coerência interna, na teoria e prática política.²⁸³

Berlin associa todas essas pressuposições ao monismo – critério único de verdade; uma só medida – que, por sua vez, é uma forma de determinismo, seja na forma metafísica antiga dos clássicos, seja na forma cientificista dos modernos iluministas, ou ainda na razão prática dos utilitaristas. A ciência tem sua validade monista em seu campo reducionista, mas sua falha consiste em ampliar seu alcance reduzindo as humanidades ao determinismo. E apesar da metafísica funcionar diferente da ciência, ou não ter validade alguma em termos científicos ou teóricos, ela falha pelas mesmas razões deterministas, como vimos nas seções anteriores. Quais as consequências nefastas desse monismo que nega o pluralismo? Berlin responde que

Há pouca necessidade de enfatizar o fato de que o monismo e a fé em um único critério sempre se revelou uma profunda fonte de satisfação tanto para o intelecto quanto para as emoções. Seja o padrão de julgamento derivada da visão de alguma perfeição futura, como nas mentes dos filósofos do século XVIII e seus sucessores tecnocráticos em nossos dias, ou está enraizado no passado – *la terre et les morts* como sustentado por historicistas alemães ou franceses teocratas ou neoconservadores em países de língua inglesa, está obrigado, desde que seja inflexível o suficiente, a encontrar algum imprevisto e desenvolvimento humano imprevisível, ao qual não caberá; e será então usado para justificar as barbaridades *a priori* de Procusto – a vivisseção de sociedades humanas reais em algum padrão fixo ditado por nossa compreensão falível de um passado imaginário ou um futuro totalmente imaginário. Preservar nossas categorias ou ideais absolutos à custa de vidas humanas afronta igualmente os princípios da ciência e da história; é uma atitude encontrada em igual medida nas alas

intransponível entre ser e dever-ser. A hermenêutica metodológica de Berlin significa integração entre ser e dever-ser.

²⁸² BERLIN, Isaiah. *The Birth of Greek Individualism*. In **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**, 2002, pp. 290-294.

²⁸³ Ibidem, p. 292.

da direita e da esquerda em nossos dias, e não é conciliável com os princípios aceitos por aqueles que respeitam os fatos.²⁸⁴

De quais fatos o autor se refere no final do trecho acima? Ao fato da condição humana pluralista anti-monista/determinista, claro. Então esta tese é somente uma constatação, assim como Newton constatou a lei da gravidade, conforme Oses afirma, e ponto final? Perante todo o percurso metodológico que apresentamos, essa analogia é na verdade uma desanalogia, visto que não podemos equiparar generalizações nas teorias humanas com generalizações científicas baseadas em leis naturais, por uma série de razões que já explicamos. Além disso, a noção dos reais limites humanos imposta pelo pluralismo não decorre de alguma observação puramente factual, sociológica ou histórica, da diversidade humana, mas está atrelada fundamentalmente ao senso de realidade.

Relembrando alguns pontos, o determinismo não se ajusta à nossa linguagem cotidiana e à nossa experiência moral, porque esta inclui responsabilidades que, por sua vez, pressupõem liberdade de escolha. As generalizações e padrões nas humanidades funcionam muito mais como estilos e padrões artísticos, a exemplo da pintura ou do jazz, ao invés de funcionar como um raio-x que demonstra uma estrutura clara e inequívoca de uma classe de objetos. A ideia de fatos nas teorias humanas – fatos sociais, históricos e políticos por exemplo – possui inerentemente elementos valorativos e somente são inteligíveis à luz deles, pois a distinção entre fato e valor é borrada, visto que os fatos não existem autonomamente, mas articulados interpretativamente em discursos e narrativas. Por isso, não sabemos exatamente onde o fato termina e onde o valor começa.

Além disso, um fato para alguém pode ser interpretação para outro. Isto considerado, o teórico somente pode oferecer explicação do ponto de vista interno, como ator e não como mero expectador de leis gravitacionais. Vimos também que a função primária do ponto de vista interno é produzir sentido. Dessa forma, o teórico não sabe ao certo quando começa a descrever e quando começa a avaliar, pois faz as duas coisas ao mesmo e nenhuma delas isoladamente.

Dar sentido a algo é expressar algum valor, ou propósito, mediante um raciocínio integrativo que se ajusta ao nosso senso de realidade, que está fortemente ancorado na ampla textura da vida comum, sendo um empreendimento empático análogo a compreensão de um amigo. Devido a essa finalidade, o teórico não pode fugir do próprio julgamento de relevância e importância na seleção dos materiais e dados, além de empregar termos da vida ordinária em sua descrição; termos densos (*thick*) e aplicáveis somente por um juízo de valor e sensibilidade

²⁸⁴ BERLIN, Isaiah. *John Stuart Mill and The Ends of Life*. In **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**, 2002, p. 216.

hermenêutica, o que revela em algum momento a posição moral controversa e a visão de mundo do teórico.

A tarefa da filosofia é explicar categorias e conceitos e analisar criticamente modelos que guiam nosso pensamento e ações. Para tanto, o filósofo adentra num esforço de autocompreensão sobre questões que não possuem uma direção exata para obter respostas, diferentemente da ciência e da matemática. Em suma, tanto o historiador quanto o filósofo político fazem história e política em seu trabalho, pois lidam interpretativamente com narrativas, não podendo se eximir das suas responsabilidades morais.

Logo, o coração do pensamento de Isaiah Berlin é a filosofia moral enraizada em um entendimento ético Kantiano da condição humana. Essa condição não inclui somente o pluralismo, mas também a unidade do nosso senso de realidade que funciona hermenêuticamente de modo integrativo e holista. Ambos os aspetos são expressões da liberdade humana, pois o pluralismo se alinha à liberdade de escolha entre fins e o raciocínio integrativo funciona como um jogo de lances associativos, de construir relações e modelos, de reconhecer similaridades e diferenças, compatibilidades e incompatibilidades, singularidades e padrões, sendo parecido com um tipo de artesanato análogo à arte de tecer.

Os valores estão presentes na teoria do início ao fim, uma vez que eles são partes irremovíveis da nossa compreensão. Então o senso de realidade e o pluralismo seriam eles mesmos um valor ou uma metaética? Essa pergunta somente faz sentido se aderirmos à lacuna entre “ser”, metaética, de um lado, e “dever ser”, valores do outro. Devido à superação dessa lacuna na teoria de Berlin, ela tanto explica o status ontológico (narrativas histórico-sociais), a função (explicação e justificação) e a estrutura dos valores (plurais, mas abarcados pelo nosso senso de realidade), quanto oferece uma justificação que nos revela um sentido a ser defendido internamente a nós mesmos e ao nosso próprio mundo.

Assim, a teoria de Berlin não é somente descrição ou valoração, mas ambas ao mesmo tempo, pois as teorias em humanidades possuem inerentemente a característica daquilo que analisa, que no fundo são as características da própria vida humana, com todas as suas limitações, possibilidades, virtudes e defeitos. Pensar de outra forma a respeito da teoria de Berlin é considerá-lo ou como um puro arquimediano metaético ou como um puro opinador moralista, o classificando conforme um preceito que ele mesmo rejeitava, a guilhotina de Hume. Compreendida nos seus próprios termos, a teoria de Isaiah Berlin é um entrelaçado entre fato e valor, nela mesma, e podemos pensar que isso é convincentemente viável se considerarmos que as proposições explicativas e as mais substanciais possuem uma relação de justificação

recíproca de sustentação entre os dois níveis, seguindo as formulações parecidas com a de Kevin Toh, embora ele tenha endossado de certo modo a lacuna de Hume.²⁸⁵

Logo, o ‘fato’ do pluralismo ser parte da nossa condição ética nos oferece uma razão política para não tentar suprimi-lo, como Berlin sempre defendeu, ainda que não consigamos extirpar de nós essa condição por completo, pois questionamentos e escolha entre valores conflitantes são elementos importantes e insuperáveis da nossa vivência. De igual modo, não devemos suprimir ou distorcer deliberadamente com mentiras e manipulações o nosso senso compartilhado de realidade; ele é valioso para nós, mesmo que não seja possível removê-lo completamente sem perder o chão. Em parte, ambas as características do nosso universo humano estão acima da nossa vontade, mas, por outro lado, elas dependem da nossa liberdade e esta depende daquelas – pluralismo e senso –, uma vez que somos cocriadores responsáveis pelo mundo que temos, porque inescapavelmente todos nós deliberamos, agimos, pensamos, escolhemos, argumentamos e nos afetamos mutuamente sob um pano de fundo compartilhado. Dessa maneira, a teoria de Berlin é metanormativa e normativa ao mesmo tempo, nem uma e nem outra apenas, mas um composto de inter-relações de apoio recíproco, estando ancorado no mesmo nível da vida humana comum. Todavia, como podemos sustentar essa ideia sem cair na falácia naturalista ao derivar “ser” de “dever-ser”? Visto que demonstrar que “algo é” não implica necessariamente que “deva ser”, bem como afirmar que algo “deve-ser” não significa que “seja”.

Novamente, os acontecimentos, recorrências e reiteraões sociais na história humana não são fatos naturais como os movimentos dos planetas que podem ser remetidos a leis da física, de modo que os primeiros fatos são, por definição, antropomórficos, por se tratar de relações humanas, enquanto os segundos não são, e seria absurdo insistir que fossem. Nesse sentido, a ideia de padrões – “naturais”, “leis naturais”, realidade – no meio social expressa algum valor que não pode ser violado ou que torna algo inteligível, reconhecível ou justificável, a depender do contexto. Por outro lado, nas ciências positivas, o padrão do movimento natural dos astros não possui conotações no mesmo sentido anterior, mas expressa denotações que informam tão somente leis naturais deduzidas por regularidades empíricas e por demonstrações de propriedades estáveis nas definições.

Portanto, a normatividade social, padrões e leis neste contexto, não funciona nos termos e modelos científicos. A falácia consiste em inferir proposições de uma área para a outra, pois,

²⁸⁵ TOH, Kevin apud DECAT, Thiago Lopes. *Afirmações Jurídicas Internas, Inferências Materiais e o Abismo entre Ser e Dever-Ser*. In **Escritos de Filosofia Política e Teoria do Direito**. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2022, p. 77.

como já explicado, os critérios de verdade e objetividade, sucesso e fracasso, de ambas as áreas são distintos, e o que é uma ilusão para uma é realidade para a outra e vice-versa. Logo, internamente à dinâmica social e histórica da experiência comum, não existem inferências entre “ser” e “dever-ser”, pois não há essa separação, haja vista que não existem, neste domínio, fatos sociais brutos que eventualmente são valorados, mas ‘fatos’ articulados e classificados em argumentações, narrativas e discursos. Disso não se segue que a distinção entre elementos descritivos e valorativos seja completamente inútil e ilusória, mas tão somente que tal separação não é plenamente realizável, nem na teoria e nem na prática. Contudo, a teoria de Berlin não perderia amplitude se a considerarmos em parte normativa? Essa desconfiança só faz sentido se houver uma pressuposição relativista ou não cognitivista dos valores, atribuindo maior objetividade a descrições puras, além de apresentar o mesmo vício Humeano de racionar. Como Berlin nos ensina, essa é uma maneira de pensar herdada do movimento de naturalização propagado pelo imaginário científico da realidade. Em Berlin, se nossos valores não possuírem a mesma abrangência das nossas descrições, estas últimas também não serão amplas, considerando que toda descrição possui implicitamente valores, ou seja, nossos valores possuem a mesma amplitude e duração que as nossas descrições, e vice-versa.

Dessa forma, nossas explicações e métodos serão tão relativos, objetivos, duradouros ou transitórios quanto os nossos valores e interesses.²⁸⁶ Vimos que compreender é explicar e explicar é justificar. É claro que isto não significa que tudo que descrevemos deve ser justificado como bom e moralmente certo, mas tão somente que toda explicação é uma compreensão carregada de atitude normativa que pressupõe valores e tonalidades éticas, empática, antipática, apática, positiva, negativa, otimista, pessimista ou pretensamente neutra. Esse empreendimento de compreensão também não significa dizer que a distinção entre justificação e descrição nunca é possível, mas tão somente que ela não é completamente operacionalizada e, conseqüentemente, as suas fronteiras não são exatamente demarcadas nos estudos mais robustos e qualificados sobre os assuntos predominantes nas humanidades, que são inteiramente atravessados pelos desacordos interpretativos que exigem uma abordagem igualmente interpretativa e filosófica. Interpretativo ou hermenêutico neste contexto significa dizer que fato e valor estão constitutivamente unidos na realidade humana, o que não é diferente do interpretativismo Dworkiano, como veremos no próximo capítulo.

²⁸⁶ Hanley também compreende que os métodos defendidos por Berlin acerca do julgamento político e do senso de realidade informam o seu liberalismo e a sua metodologia na teoria política. Cf. HANLEY, Ryan Patrick. *Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry*. The American Political Science Review, Vol. 98, No. 2 (May, 2004), pp. 327-339. Disponível: <<https://www.jstor.org/stable/4145315>>. Acesso: 10 de maio de 2023.

3. Reinterpretando Ronald Dworkin

3.1. O Entrelaçamento entre Fato e Valor: Analogia Entre o Direito e a Arte

A esta altura, diante da longa exposição e explicação de alguns pilares importantes do pensamento de Isaiah Berlin, estamos cientes de que as acusações de Dworkin contra ele são tão infundadas e injustas que não passam de miragens produzidas por descrições áridas. Em síntese, fazendo uma importante correção, Berlin (i) não só não é um arquimediano político, histórico ou moral, como já havia estabelecido essa impossibilidade antes da pronúncia direta de Dworkin; (ii) consequentemente ele não é um cético, interno ou externo, acerca da normatividade objetiva dos valores; ou (iii) muito menos prega a fatalidade do erro moral, mas explica e defende a liberdade de escolha e a responsabilidade moral; e (iv) ciente da objetividade hermenêutica fundada de modo holista no senso de realidade da experiência comum, seus métodos histórico, político e filosófico se articulam em uma abordagem interdisciplinar e hermenêutica da moralidade e da condição humana.

Assim sendo, por decorrência da onipresença dos valores e de alguma noção da condição ética do ser humano, fato e interpretação de valor estão constitutivamente juntos numa mesma realidade humana em geral, histórica, social, política, moral, estética, *etc.*, na prática e no pensamento. Além disso, os problemas envolvidos nessas áreas são essencialmente filosóficos e, por conseguinte, as suas explicações irreduzíveis também são justificações, bem como a sua autocompreensão inclui autojustificação em outro nível mais alto de reflexão sobre a atividade filosófica em si.

Portanto, Dworkin não somente erra o alvo, pois ele não mira, mas tão somente produz miragens. Ademais, muitos aspectos da teoria de Dworkin são melhor compreendidos se os reconduzirmos ao pensamento de Isaiah Berlin, a exemplo da teoria da história na prática jurídica, a analogia entre a arte e o direito sedimentada na objetividade do raciocínio prático comum. Além disso, o senso de realidade funciona como um pano de fundo analítico para a explicação da origem, status, estrutura, função e racionalidade dos valores e para o entendimento geral dos empreendimentos teóricos no domínio das humanidades que inclui inescapavelmente algum tipo de normatividade. Para Berlin, este domínio não pode se distanciar muito da vida comum e também não pode produzir métodos e conhecimentos com natureza distinta dela, como as ciências naturais e formais operam.

Por consequência, se um teórico leva a sério os apontamentos da abordagem integrada de Berlin na teoria política, isto acarretará uma série de comprometimentos: (i) o

empreendimento terá um caráter histórico, pois os valores somente são vinculantes internamente a narrativas e discursos argumentativos, que funcionam como a emenda de uma peça literária ou como arte de tecer; (ii) o projeto será interpretativo análogo à compreensão de um amigo e dos estilos ou gêneros artísticos; (iii) pluralismo de fins como parte da teoria do desacordo; (iv) não há separação entre o pensamento geral e particular, ou seja, entre teoria e prática, ou entre ideia e ação, pois ideias e crenças gerais articulam criativamente compreensões – conscientes ou não – das ações no nível particular; (v) a teoria será um entrelaçado entre “ser” e “dever-ser” seguindo a estrutura dos conceitos densos (*thicks*) da linguagem ordinária; (v) não há separação entre sujeito e objeto porque a teoria somente faz sentido do ponto de vista interno de um ator engajado; (vi) os valores morais e éticos estão impregnados na explicação; (vii) descrição e justificação se confundem assim como fato e valor e “ser” e “dever-ser”; (viii) a racionalidade da teoria está pavimentada no ajuste (*fit*) holista ao senso de realidade das relações humanas emaranhadas na textura total da vida comum; e (ix) as questões políticas predominantes na história são filosóficas e somente podem ser pensadas e respondidas filosoficamente.

O paradigma que Dworkin iniciou na teoria do direito, em contraposição ao positivismo, foi o de entender a filosofia jurídica como parte da filosofia política, isto é, uma teoria jurídica que explica e ao mesmo tempo se engaja nos desacordos morais substantivos de legitimidade e justificação do direito. Para que essa virada não seja arbitrária ou simplesmente gratuita, o paradigma que Dworkin introduz somente possui força argumentativa se ele aderir ao entrelaçamento inescapável entre fato e valor para explicar como o conceito de direito funciona normativamente na prática e no pensamento comum, seguindo as contribuições de Isaiah Berlin.

Se considerarmos a teoria do direito como parte da teoria política nos moldes que Berlin define, ela seria tão abrangente, multifacetada, interdisciplinar e comprometida moralmente quanto a teoria de Dworkin, com todas as implicações enumeradas no parágrafo anterior. A explicação e identificação de todas essas implicações na vasta teoria de Dworkin é inviável neste trabalho, mas todas elas estão ligadas à questão crucial da interligação entre fato e valor nas atividades interpretativas, motivo pelo qual me concentrarei neste último ponto. Portanto, o objetivo desta seção consiste em explicar como Dworkin desenvolveu suas ideias e objetivos a partir da relação constitutiva entre fato e valor, sobretudo por meio das teses da hipótese estética, em *A Matter of Principle*, da interpretação artística, em *Law's Empire*, e dos conceitos densos, em *Justice in Robes*. Além disto, é pela ótica da interconexão entre fato e valor que compreenderemos melhor a teoria dos valores e a complexa relação entre unidade e pluralidade, abordada no próximo capítulo.

Ronald Dworkin é um estadunidense que inicia o seu pensamento e o desenvolve no contexto do debate anglo americano de teoria analítica do direito (*analytical jurisprudence*), que é dominado pela consagrada obra de Hart *Concept of Law*, de 1961, e também é fortemente influenciado pelos pragmatistas norte-americanos. Isaiah Berlin também se formou nesse contexto anglófono, em Oxford, antecedendo Hart e Dworkin. Em 1977, Dworkin reúne seus artigos e publica seu primeiro livro, *Taking Rights Seriously*, no qual tece as suas críticas iniciais ao positivismo de Hart. Seguindo essa linha, “*A Matter of Principle*” é uma outra obra subsequente, de 1985, que precede proximamente o lançamento do mais famoso e repercutido *Law’s Empire*, de 1986. Desde o começo, as preocupações de Dworkin estavam centradas em compreender a natureza do desacordo na prática jurídica ordinária, de modo a construir uma teoria e abordagem que reflita o tipo de objetividade existente nos discursos e nas disputas argumentativas em torno do direito. Em 2006, Dworkin retorna à teoria do direito com um estudo mais analítico e metodológico sobre os conceitos e a objetividade dos valores, apresentando críticas ao pós-escrito de Hart e também à teoria de Isaiah Berlin, como vimos no primeiro capítulo. E, finalmente, em 2011, Dworkin tenta articular todo o seu pensamento filosófico em uma única teoria complexa, harmônica e coerente em *Justice for Hedgehogs*, mas aparentemente rompe de modo errôneo com a posição das obras anteriores, como veremos na próxima seção.

Em *Taking Rights Seriously*, Dworkin afirma que a teoria geral do direito deve ser tanto normativa quanto conceitual, interconectando três tipos de teorias sob três pontos de vista respectivamente, a saber, da legislação na perspectiva do legislador, da adjudicação na perspectiva do juiz e da obediência na perspectiva do cidadão.²⁸⁷ A interdependência entre as várias partes da teoria geral do direito é complexa e a sua teoria da normatividade está vinculada na abrangente filosofia moral e política que, por sua vez, é dependente de teorias filosóficas sobre a natureza humana e a objetividade na moralidade.²⁸⁸ A questão conceitual é saber se algum princípio é jurídico ou não, e caso ele seja, será vinculante e afetará questões normativas de legitimidade que determinam o direito nos casos particulares, ainda que tal princípio relevante não seja um produto de uma decisão empírica anterior e nem validado por algum teste de *pedigree*, como os positivistas postulam.

A relevância e o peso de algum princípio ou *standard* jurídico somente é avaliado no embate argumentativo e discursivo entre os participantes da prática jurídica. Por esta razão, a teoria da controvérsia e da objetividade na adjudicação é indispensável. O autor constrói essa

²⁸⁷ Introduction. In DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1977, p. vii.

²⁸⁸ Ibidem, p. viii.

teoria a partir da analogia entre desacordos estéticos e jurídicos. Em *A Matter of Principle*, no capítulo seis, *How Law is Like Literature*, Dworkin defende que o exercício da prática jurídica é interpretativo em geral e profundamente teórico acerca das questões humanas na moralidade política, não interpretativa no sentido de apenas elucidar textos, regras, normas, documentos e leis em particular.²⁸⁹ Dworkin considera ser um equívoco tratar a objetividade das proposições jurídicas somente no sentido descritivo como os positivistas pretendem, isto é, como um fato bruto do passado ou uma peça histórica feita por um legislador.

No sentido descritivista, se a legislação estabelece que o testamento será válido apenas se houver três testemunhas, então esta proposição seria verdadeira somente em virtude desse evento histórico. Dworkin entende que essa explicação falha nos casos em que alguém alega que existe um direito constitucionalmente válido mesmo que não exista respaldo empírico em uma lei ou em uma decisão anterior. Um exemplo disso é a defesa do esquema de cotas raciais ou casamento homoafetivo como direitos antes de alguma decisão de uma autoridade competente, legislativa ou judicial, ou da negação que sejam direitos antes ou depois de alguma decisão autoritativa. O autor compreende que o sentido dessas alegações não é apenas a expressão de um objetivo normativo sobre o que direito deva ser, tampouco uma pura descrição de uma verdade objetiva natural e independente das decisões históricas.²⁹⁰

As proposições jurídicas são interpretações da histórica jurídica que combinam elementos avaliativos e descritivos na mesma atividade, não no sentido de combinar uma simples descrição histórica do direito com uma avaliação independente dela, mas no sentido mais profundo de descrever e avaliar simultaneamente e internamente na prática.²⁹¹ É nisto que consiste dizer que uma atividade é interpretativa e que ela abrange o direito em geral, ou seja, descrição e avaliação estão entrelaçadas no mesmo processo. Isto é o que Dworkin denomina de hipótese estética (*Aesthetic Hypothesis*), a qual explica tanto a divergência quanto o tipo de objetividade presente no debate interpretativo da crítica literária e analogicamente da prática jurídica.

Uma arte possui várias dimensões com muitos propósitos e características distintas e a interpretação é sensível a todos esses aspectos, com o objetivo de torná-los o melhor que podem ser. De certo modo, a definição do objeto artístico depende do intérprete, mas é preciso haver um equilíbrio entre tornar o objeto o melhor que ele pode ser e a sua não modificação a ponto de desconfigurá-lo e torná-lo outra coisa. É necessário, pois, uma subteoria da identidade do

²⁸⁹ DWORKIN, 1985, p. 146.

²⁹⁰ Ibidem, p. 147.

²⁹¹ Ibidem.

trabalho artístico que garanta a sua integridade e que diferencie uma interpretação defensável de uma modificação distorcida do trabalho.²⁹² Então, qualquer estilo, escola, ou teoria de interpretação é sensível às opiniões acerca da coerência ou integridade em arte e às características gerais que considera relevantes, o gênero, tema, propósito e assim por diante, não sendo apenas uma disciplina formal. A esse respeito, há divergência sobre o que conta como integração no sentido de determinar qual ordem de unidade é desejável, irrelevante ou indesejável. Esse desacordo existe porque as diferentes teorias interpretativas das escolas concebem no geral diferentes funções ou propósitos (*point*) da arte. Além disso, teorias da arte não existem isoladamente da filosofia, da psicologia, sociologia e cosmologia, ou cosmovisão.²⁹³

De todo modo, o ponto fundamental é que não existe uma distinção entre descrever ou descobrir o real significado de um trabalho de arte, na teoria da interpretação por um lado, e avaliar criticamente seu nível de sucesso ou importância, na teoria normativa da arte por outro. Segundo Dworkin,

Não há mais uma distinção simples entre interpretação, concebida como a descoberta do real significado de uma obra de arte, e crítica, concebida como avaliação de seu sucesso ou importância. Alguma distinção permanece, porque há sempre uma diferença entre dizer quão bom um determinado trabalho pode ser feito e dizer o quão bom isso é. Mas crenças avaliativas sobre arte figuram em ambos julgamentos.²⁹⁴

A interpretação é um empreendimento coletivo, uma instituição pública, não estruturada em critérios válidos *a priori* ou demonstráveis, mas com a objetividade de certo e errado fundada na relação de reforço mútuo ou de justificação recíproca entre a adesão a uma teoria interpretativa como sendo a mais adequada e a teoria da arte sobre o nível de excelência que deve ser alcançado por um trabalho artístico. Dworkin sustenta categoricamente:

Não estou defendendo nenhuma explicação particular de como as pessoas chegam a ter teorias de interpretação ou teorias da arte, mas apenas uma afirmação sobre as conexões argumentativas que existem entre essas teorias que, no entanto, aparecem. Claro que mesmo no nível do argumento esses dois tipos de teorias se reforçam mutuamente. [...]. Meu ponto é exatamente que a conexão é recíproca, de modo que qualquer pessoa chamada a defender uma abordagem particular de interpretação seria forçada a confiar em aspectos mais gerais de uma teoria da arte, quer ela perceba ou não.²⁹⁵

²⁹² DWORKIN, 1985, p. 150.

²⁹³ Ibidem, p. 152.

²⁹⁴ Ibidem, p. 153.

²⁹⁵ Ibidem, pp. 153-154.

Logo, se aceitarmos que as teorias de interpretação não são análises independentes e neutras sobre o que significa interpretar algo, mas são engajadas e dependentes de teorias normativas da arte, então devemos aceitar que elas são vulneráveis e contestáveis na base normativa que elas se apoiam.²⁹⁶ Essa relação de justificação recíproca entre teoria da interpretação e teoria da arte na hipótese estética é o mesmo entendimento que podemos ter sobre a relação entre a metaética e normatividade, que tem por base o imbricamento entre fato e valor que indica uma relação de justificação recíproca entre explicação descritiva e justificação avaliativa. Outra distinção importante que implode é a da interpretação criativa do autor da obra de arte e da interpretação criativa do intérprete – diferença entre autor e intérprete –, justamente porque a arte é um empreendimento comum (público) e contínuo, como um romance em cadeia. Esse é o principal modelo de interpretação literária que Dworkin emprega para compreender o direito enquanto prática social argumentativa.

Dessa forma, decidir casos controversos e difíceis é análogo ao exercício de interpretação literária. O juiz interpreta o que os outros juízes do passado escreveram para compreender o sentido coletivo das suas ações, não somente para descobrir simplesmente o que tais juízes fizeram ou disseram isoladamente, nem para resgatar seus estados mentais simplesmente.²⁹⁷ Assim, o juiz continua interpretativamente, de modo integrativo e criativo, o que outros juízes anteriores fizeram, como um romancista em um romance em cadeia.

Segundo Dworkin, um juiz

[...] deve interpretar o que aconteceu antes, porque ele tem a responsabilidade de avançar o empreendimento em mãos, em vez de partir para uma nova direção própria. Assim, ele deve determinar, de acordo com seu próprio julgamento, o que as decisões anteriores estabeleceram, qual o valor (*point*) ou tema da prática até agora, tomada como inteiro, realmente é.²⁹⁸

O desacordo envolvendo essa continuidade da prática jurídica é semelhante ao desacordo na interpretação literária, a qual tem por objetivo mostrar o seu objeto como o mais valioso possível, combinando a um só tempo elementos formais como identidade, coerência e integridade, e elementos mais substanciais de valor artístico.²⁹⁹ De igual modo, uma interpretação jurídica plausível combina inescapavelmente elementos explicativos e avaliativos, ao se ajustar (*fit*) à prática e ao mostrar seu valor normativo (*point*). A dimensão descritiva, *fit*, e a dimensão valorativa (*point*) são partes de um mesmo processo, não estando

²⁹⁶ DWORKIN, 1985, p. 154.

²⁹⁷ Ibidem, p. 159.

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Ibidem, p. 159.

realmente separadas e se relacionando contingencialmente, mas estão constitutivamente ligadas, assim como o direito e a moralidade, visto que um é parte da outra, não dois sistemas distintos que se relacionam eventualmente. Logo, explicar e justificar, para Dworkin, são duas faces de uma mesma moeda, a saber, de uma mesma atividade interpretativa. É isto que significa dizer que a hipótese jurídica e a hipótese estética compartilham a mesma estrutura de racionalidade, a qual tem por base o entrelaçado entre fato e valor na experiência ordinária da arte e do direito.

Obviamente, os valores pertinentes na interpretação jurídica não são os valores artísticos, mas os valores da moralidade política, pois o direito é um empreendimento fundamentalmente político. Isto considerado, uma teoria da interpretação jurídica depende tanto de uma teoria da interpretação que se adequa à história doutrinária do direito (*fit doctrinal history*) quanto de reivindicações substantivas sobre objetivos sociais e princípios de justiça.³⁰⁰ Em *Law's Empire*, Dworkin dedica a obra inteira, praticamente, para desenvolver a tese da hipótese estética, avançando sua teoria da analogia entre interpretação artística e jurídica. Nesta obra, sem novamente isolar descrição de valoração, Dworkin tem por objetivo defender que o direito é um conceito interpretativo e que a integridade se apresenta como a melhor teoria interpretativa do referido conceito, estando relacionada ao modelo histórico holista de racionalidade do romance em cadeia do juiz Hércules. Para tanto, o autor discute e debate vários pontos da teoria contra diversas pretensões rivais, como o positivismo, pragmatismo, convencionalismo, análise econômica do direito, ceticismos e estudos jurídicos críticos, explorando o fundamento e os desdobramentos práticos e teóricos da sua teoria em face das outras.

Detendo somente ao que nos interessa, ao conceito de interpretação, novamente o autor utiliza como sustentáculo da sua teoria o complexo entrelaçamento entre fato e valor, para explicar o desacordo e o tipo específico de objetividade existente no debate jurídico. No primeiro capítulo da obra, Dworkin enfatiza o vício de pensamento predominante de encarar o desacordo sobre o que é o direito ou como uma questão puramente de “dever ser”, de criação ou reparação do sistema, ou como desacordos criteriosais do uso da palavra direito em um caso marginal de incerteza semântica, pois não seria possível a divergência sobre os inequívocos fatos sociais e históricos que fundamentariam o direito.³⁰¹ O problema é que essa abordagem não é satisfatória porque há desacordos genuínos entre os participantes da prática sobre o que é

³⁰⁰ DWORKIN, 1985, p. 162.

³⁰¹ DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Harvard University Press, 1986, cap. 1.

o direito, mesmo nos casos em que não paira dúvida empírica sobre os fatos pertinentes, tanto em relação à materialidade do caso julgado quanto aos dados que constituem o material jurídico.

Dessa forma, acreditar que uma proposição é verdadeira ou falsa somente em termos descritivos que correspondem ou não a um simples fato histórico de decisões políticas não explica a estrutura argumentativa da prática jurídica. Essa crença equivocada é a visão do direito como simples questão de fato (*the plain-fact view*), a qual reduz toda a complexidade da objetividade jurídica a proposições do tipo que exigem três testemunhas para um testamento válido ou a proposições que estabelecem limites de velocidade no trânsito. Uma vez aceita essa ideia simples, o desacordo somente poderia ser extrajurídico sobre o que direito deve ser ou originada por motivos toscos de confusões no uso da palavra direito, que é um mal da ferroada semântica.³⁰²

De acordo com o que já analisamos, segundo a hipótese estética, o direito é uma controversa atividade interpretativa no geral, mesclando descrição e avaliação, mas não no sentido de combinar simples descrição histórica com avaliação independente, mas de forma constitutiva e emaranhada na prática. Por essa razão, o desacordo na determinação do conteúdo do direito é teoricamente abstrato e, por isso, a sua estrutura argumentativa pode ser melhor explicada a partir da analogia com a interpretação artística, uma vez que os desacordos jurídicos não são empíricos ou formais, bem como a sua solução não pode ser alcançada exclusivamente por estes meios. Logo, o tipo de questões envolvidas no debate jurídico é irredutivelmente normativo e, portanto, filosófico.

Conforme Dworkin, uma prática interpretativa possui duas atitudes interpretativas interligadas, quais sejam, a suposição de que a prática possui um valor (*point*) e a suposição de que as exigências da prática devem expressar esse valor da melhor forma.³⁰³ Assim, a prática possui um aspecto dinâmico guiado pelo nosso entendimento sobre as exigências concretas do valor, porque é por meio deste que as regras da prática podem ser inteligíveis, aplicadas, estendidas, restringidas, modificadas ou qualificadas. Desse modo, conteúdo e valor se confundem, assim como fato e interpretação, pois os elementos descritivos e avaliativos então profundamente emaranhados (*entangled*).³⁰⁴

Os dados brutos de comportamentos da prática podem subdeterminar a atribuição de valor, mas tais dados são consistentes com diferentes e concorrentes atribuições valorativas que

³⁰² DWORKIN, 1986, cap. 1.

³⁰³ Ibidem, p. 47.

³⁰⁴ Ibidem, p. 48.

também subdeterminam os dados.³⁰⁵ Ou seja, não existe um sentido unidirecional entre dados e valor, ou prioridade de um sobre o outro, pois a fronteira entre fato e interpretação é borrada, ou indeterminada. Os fatos afetam a interpretação assim como esta afeta os fatos, a depender da teoria interpretativa e dos valores subjacentes a ela. Assim, interpretar uma prática social, mesmo uma simples como a cortesia, é análoga à interpretação artística porque é um tipo de atividade que envolve compreensão construtiva de algo criado por um ser humano e ao mesmo tempo distinto dele, diferentemente de conhecer fenômenos naturais segundo leis de causalidades ou de buscar apenas intenções conversacionais.³⁰⁶ A interpretação criativa é construtiva porque ela é uma questão de impor ao objeto artístico ou prática social um propósito (valor) que o faz ser a melhor instanciación do gênero ou forma pertencente ao objeto ou à prática, sendo inescapável nesta tarefa a responsabilidade de emitir o próprio julgamento. Isto é assim porque interpretar uma prática social é dependente da compreensão interna sobre o que fazemos coletivamente, não uma consulta de opiniões individuais reunidas, visto que a prática é marcada pelo desacordo.³⁰⁷

Apesar da existência de desacordo, para que exista uma prática social compartilhada, é necessário também o que *Wittgenstein* chamou de forma de vida coletiva suficientemente concreta, para que seja possível o reconhecimento intersubjetivo na construção de sentido social. Isto é o que permite que alguém reconheça o sentido, propósito, crenças e motivações nas falas e comportamentos dos outros. Essa similaridade de interesses, valores e convicções é forte o bastante para permitir o desacordo genuíno, mas não é tão forte a ponto de o desacordo não emergir.³⁰⁸ Além disso, não é possível oferecer um conceito neutro, geral e estático de identificação de práticas sociais interpretativas, como a do direito e a da cortesia. No caso da cortesia, por exemplo, não existe nenhuma característica definidora que seja comum a todas as instâncias ou exemplos dessa instituição ao longo da história e entre diferentes comunidades. Tal característica definidora não existe, pois em algum momento a cortesia pode ser uma questão de respeito, em outro pode ser outra questão muito diferente. Assim, afirmar em que sentido a prática da cortesia é a mesma ou não, se houve continuidade ou ruptura, em meio a tantas variações da prática no espaço e no tempo, é uma questão interpretativa e, portanto, é uma empreitada interna à prática, controversa e valorativa.

³⁰⁵ DWORKIN, 1986, p. 52.

³⁰⁶ Ibidem, pp. 50-52.

³⁰⁷ Ibidem, p. 63.

³⁰⁸ Ibidem, pp. 63-64.

Portanto, “Sua explicação será histórica: a instituição tem a continuidade – para usar a conhecida figura wittgensteiniana – de uma corda composta de muitos fios e nenhum dos quais percorre todo o seu comprimento ou toda a sua largura.”³⁰⁹ Na dimensão histórica, segundo as contribuições de Berlin, poderíamos entender que o conceito de cortesia, assim como o de civilização, é tão rico, denso e dinâmico que não é possível representá-lo em um padrão fixo de características gerais imutáveis, como um raio-x, sendo reconhecível em geral somente à luz de um padrão análogo a um estilo artístico ou a uma bebida composta por inúmeros ingredientes.

O próprio conceito de interpretação é ele mesmo interpretativo, pois a adequação do conceito também é controversa, engajada e interna, sendo uma teoria que também é um misto de “ser” e “dever-ser” fechado num círculo hermenêutico. Segundo Dworkin,

Infelizmente, mesmo um relato preliminar será controverso, pois se uma comunidade usa conceitos interpretativos, o conceito da própria interpretação será um deles: uma teoria da interpretação é uma interpretação da prática de ordem superior de usar conceitos interpretativos.³¹⁰

A formulação da passagem acima é bem semelhante ao que Berlin entende ser o trabalho filosófico, como um tipo de metalinguagem de um nível sobreposto a outro, mas sem comprometimento com qualquer tipo de arquimedeanismo. E, por fim, como já foi explicado no primeiro capítulo deste trabalho, Dworkin compreende, em *Justice in Robes*, que os conceitos políticos, incluindo o direito, são interpretativos devido a sua densidade forte, pois condensam em seu funcionamento elementos descritivos e avaliativos, não sendo possível fracionar completamente os dois elementos. Logo, o direito “é” o que ele “deve ser” e ele “deve ser” o que “é”, mas sem implicar um engessamento, mas, pelo contrário, integra uma dinâmica interpretativa histórica e social de um equilíbrio reflexivo entre ajuste e justificação da prática argumentativa em que os valores e conceitos figuram. Diante de tudo que foi apresentado até aqui, podemos inferir, coerentemente, que não é plausível se concentrar em apenas uma das duas dimensões dos conceitos interpretativos e oferecer uma teoria ou exclusivamente descritiva em termos explicativos ou exclusivamente valorativa em termos justificatórios, assim como Berlin entende ser o correto nas investigações filosóficas, na teoria política e nos estudos históricos.

A leitura de Stephen Guest sobre a ideia de interpretação em Dworkin corrobora o entendimento apresentado nesta seção, a saber, ela não é uma pura atividade descritiva e muito

³⁰⁹ DWORKIN, 1986, p. 69.

³¹⁰ Ibidem, p. 49.

menos puramente normativa, mas um intermediário interpretativo entre fato e valor. Pela natureza de alguns conceitos, eles não podem ser compreendidos a não ser em um sentido interpretativo. Isto quer dizer que, por um lado, tais conceitos estão imbuídos de significado que demandam um investimento ou esforço que uma descrição simples não é capaz de suprir. Por outro, em razão de que as declarações normativas isoladas somente se referem a um estado de coisas inexistentes, elas não investem no propósito de algo propriamente dito. Logo, “grosseiramente, a coisa a ser interpretada é, não obstante, uma coisa”.³¹¹

Um conceito é interpretativo quando os elementos descritivos e avaliativos estão indissociavelmente interligados, de modo que

[...] a razão descritiva parece se fundir na interpretação uma vez que abandonamos a ideia de algum tipo de fato bruto lá fora no mundo em algum lugar, porque a própria distinção requer uma explicação interpretativa. Uma exigência por uma maneira mais concreta de traçar a distinção só pode ser atendida ao dizer que a própria exigência deve ter um propósito.³¹²

Na próxima seção, veremos sucintamente como Dworkin apresenta uma certa fissura com as elaborações apresentadas no desenvolvimento das suas ideias até *Justice in Robes*, ao assumir a distância intransponível entre descrição e justificação em *Justice for Hedgehogs*. Buscou-se entender o objetivo do autor para esse posicionamento, que é a independência metodológica da objetividade dos valores. Não obstante, defendo que o entrelaçamento entre fato e valor na interpretação já assegurava tal objetivo.

3.2. A Independência Metafísica e Científica Dos Valores

Podemos considerar que certas condutas são objetivamente e realmente perversas, como torturar bebês só para ouvi-los gritar, por exemplo. Assim pensamos independentemente das opiniões e sentimentos dos outros. Essa atitude sobre verdades morais é muito comum, sendo denominada por Dworkin de “visão ordinária” da moralidade.³¹³ O que torna esse julgamento moral verdadeiro? O autor responde que somente outros sucessivos argumentos morais considerados adequados, e adequado é o que se ajusta interpretativamente ao círculo holista de proposições e convicções de “dever-ser”, sem algum tipo de verificação ou validação descritiva

³¹¹ GUEST, Stephen. **Ronald Dworkin**. William Twining; Neil MacCormick eds. Stanford University Press, 1991, p. 24.

³¹² Ibidem, p. 26.

³¹³ DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*, 2011, pp. 27-39.

independente e externa, como *morons*, pois o amplo domínio dos valores se reforça e se justifica em si mesmo.³¹⁴

O autor compreende que pode haver duas formas equivocadas de desapontamento com a sua resposta acima. A primeira é a frustração da expectativa de encontrar respostas situadas fora da moralidade e que sejam capazes de embasar uma teoria não moral da verdade e da responsabilidade morais. Essa expectativa é confusa porque falha em captar a independência dos valores, pois toda teoria sobre o que torna convicções morais verdadeiras ou sobre boas razões para aceitá-las é uma teoria moral que inclui, portanto, premissas e pressuposições morais. A outra expectativa frustrada é a de considerar proposições morais nos mesmos termos das proposições científicas, que possuem conteúdo verdadeiro devido à correspondência com a realidade. Nessa linha, a moralidade precisaria de uma teoria ulterior que explique a sua estrutura e que, dessa forma, nos informe o que ela realmente é.³¹⁵

Basicamente, Dworkin rejeita todas as formas de exigências das expectativas do parágrafo anterior e combate todas formas de ceticismos por meio da aderência ao que ele conceituou de “princípio de Hume”, sendo entendido pelo autor como a espinha dorsal das duas primeiras partes da sua obra *The Justice for Hedgehogs*.³¹⁶ Todas essas exigências estranhas ao domínio normativo dos valores violariam o princípio epistemológico moral, qual seja, o que o autor entende ser o princípio de Hume. Esse princípio estabelece que o tipo de proposição sobre um estado de coisas no mundo em termos de fatos científicos ou metafísicos não fornece, de modo algum, conclusões sobre como deveriam ser as coisas no mundo. Nas palavras do autor,

Isso significa que nenhuma série de proposições sobre como o mundo é, como uma questão de fato científico ou metafísico, pode fornecer por si só um caso bem-sucedido - sem algum julgamento de valor escondido nos interstícios - para qualquer conclusão sobre o que deveria ser o caso. O princípio de Hume me parece obviamente verdadeiro.³¹⁷

Embora seja frequente que muitos extraiam consequências céticas do princípio de Hume, Dworkin entende que ele implica apenas que nenhuma descoberta dos nossos modelos disponíveis de conhecimento pode estabelecer se uma convicção ética ou moral é verdadeira ou falsa. Então, se o princípio for sólido, as proposições morais não podem ser fundamentadas ou rejeitadas por nenhuma descoberta lógica ou factual sobre a estrutura da realidade do universo. E com base neste princípio, Dworkin sustenta a independência da moralidade como um

³¹⁴ DWORKIN, 2011, p. 37.

³¹⁵ Ibidem, p. 38.

³¹⁶ Ibidem, *Baedeker*.

³¹⁷ Ibidem, p. 44.

departamento do conhecimento com seus próprios padrões de investigação e justificação, afastando o código epistêmico iluminista de racionalização científica e, também, elucubrações metafísicas.³¹⁸

O autor explica o princípio de Hume com o seguinte exemplo: se alguém sofre dor intensa, então por esta razão temos o dever moral de ajudá-la. E se consideramos isso como um bom argumento, necessariamente um princípio moral que o torna um bom argumento está em ação. Esse princípio moral não é nenhuma forma de indução ou generalização, nem um princípio de inferência lógico dedutivo ou semântico. É preciso algo a mais dotado de força moral, uma premissa oculta ou uma suposição sobre um raciocínio moral.³¹⁹ Logo, assim como os fatos por si só não podem sustentar ou derivar razões morais, eles também não podem derrotar ou desqualificar razões morais, pois só uma reivindicação moral é capaz de sustentar ou atacar outra afirmação moral. Dessa maneira, nenhum ceticismo sério é arquimediano ou externo à moralidade, mas interno a ela, sendo uma paradoxal forma de auto-anulação.

Por conseguinte, o autor distingue e separa julgamentos morais e os estudos descritivos sobre a moralidade, ou seja, há uma cisão intransponível entre descrição e justificação, e cada um dos elementos são colocadas em duas caixas diferentes de formato metodológico. O significado de explicação na moralidade torna-se bifurcado e não deve ser confundido. De um lado, há um tipo de explicação factual em termos puramente descritivos, como teorias neodarwinianas sobre o surgimento de práticas entre primatas e os primeiros seres humanos. Do outro oposto, a explicação é na verdade uma convocação para justificar práticas morais e instituições, como alguém que nos diz impacientemente: “explique-se!”.³²⁰

Consequentemente, não faz sentido afirmar que o conhecimento na moralidade se estruture por referência a alguma coisa que exista de modo independente no mundo, pois a moralidade não possui alguma dependência causal dos fatos, científicos ou metafísicos. Dworkin classifica como um tipo de epistemologia arquimediana a que afirma a sua dependência a fatores de causalidade. Este modelo falha na moralidade porque a epistemologia abstrata e as crenças concretas se ajustam e se apoiam mutuamente³²¹, o que exige uma epistemologia integrada, uma vez que os nossos valores e crenças não funcionam como hipóteses causais, mas como interpretativas hipóteses integradas de justificação. O desenvolvimento e explicação dessa epistemologia integrada é bastante longa e complexa, mas

³¹⁸ DWORKIN, 2011, p. 17.

³¹⁹ Ibidem, p. 45.

³²⁰ Ibidem, p. 46.

³²¹ Ibidem, p. 82.

podemos dizer, em suma, que ela é muito mais uma questão de assumir a responsabilidade moral de defender nossas crenças e respostas dentro de uma estrutura holista dos valores, a qual forma uma única abrangente unidade indivisível, não fragmentada.

Com base nesse esforço contínuo de integração entre valores – interpretação de reforço mútuo entre eles –, nossas reivindicações ganham força objetiva e valor de verdade, e somente assim podemos dizer que estamos sendo responsáveis, mas não estamos acessando alguma verdade de algum fato, mas praticando a moralidade.³²² No final de tudo, apenas o nosso senso aguçado por uma longa experiência pode discriminar bons argumentos, e a maior certeza que podemos ter nessa dimensão da vida é que não podemos escapar da independência da moralidade.³²³

Dworkin não está completamente errado em suas análises, pois ele identifica uma especificidade importante do conhecimento sobre a normatividade dos valores. Qual seja, o conhecimento moral não é redutível e, por conseguinte, sua objetividade própria não pode ser substituída pelos métodos de nenhuma outra área do conhecimento, científico, lógico, matemático, gramatical e metafísico. Como o autor bem observa, os princípios morais não funcionam como princípios de fórmulas de inferência lógica ou gramatical, não sendo um conhecimento indutivo ou dedutivo, nem é estritamente factual como o conhecimento de forças determinadas por uma ordem de causalidade. A moralidade possui uma característica própria e anômala, com seus próprios padrões de objetividade e parâmetros de fracasso e sucesso. O problema é que Dworkin acredita que a base de sustentação da visão ordinária da moralidade é o princípio de Hume, não o entrelaçamento entre fato e valor, contrariando o que ele mesmo defendeu nas obras anteriores, conforme já mostramos na seção antecedente.

A adesão ao princípio de Hume depende do que entendemos por fatos. Se fato significa a ausência absoluta de um valor inerente a ele, como a existência de um planeta inóspito e distante, então é um absurdo dizer que há algum valor ético ou moral intrínseco a ele, de modo que o conhecimento do objeto (planeta) só é possível se entendermos o seu valor. Nesse sentido, seria obviamente infundado afirmar que a definição das propriedades ou do movimento dos corpos celestes depende da forma de como interpretamos algum valor que há neles. Esta acepção é a dos fatos brutos do mundo externo, que é o conjunto dos objetos não criados pelos seres humanos e que possuem natureza independente deles. De igual modo, seria ilusório dizer que o fundamento epistemológico do conhecimento moral funciona como modelos descritivos

³²² DWORKIN, 2011, p. 82. Cf. *Moral and Causes; Internal Skepticism; Moral Responsibility*. In *Justice for Hedgehogs*, pp. 40-96.

³²³ Ibidem, p. 39.

dos fenômenos naturais, que são inteligíveis mediante leis neutras que governam os acontecimentos.

É justamente essa acepção bruta dos fatos que Dworkin se apega ao aderir à defesa do princípio de Hume. Isto é o que podemos depreender da seguinte passagem: “Julgamentos de valor são verdadeiros, quando são verdadeiros, não em virtude da correspondência, mas em vista do caso substancial que pode ser feito por eles. O domínio moral é o domínio do argumento, não de fatos brutos e crus”.³²⁴ Até aqui o princípio de Hume não é problemático, quando se trata de fatos brutos do universo não humano apenas. Não obstante, o princípio de Hume não é tão abrangente quanto Dworkin imagina, porque ele não se aplica internamente aos assuntos propriamente humanos e aos estudos filosóficos e teóricos sobre esses assuntos.

Como já vimos em Berlin e nos escritos anteriores de Dworkin, não é possível separar exatamente os dados brutos de um lado e interpretação do outro, o que significa dizer que não existe fato social ou histórico bruto sem alguma noção de um valor, seja da perspectiva das pessoas que originaram os fatos, seja da nossa perspectiva sobre a perspectiva dos criadores dos fatos que pretendemos entender. O valor é um elemento necessário nessa atividade de compreensão, e compreender é apreender o significado a partir do sentido construído e reconstruído pelo ponto de vista interno. Logo, na explicação de práticas sociais e dos valores, é implausível separar descrição da avaliação, assim como é implausível na teoria da interpretação artística. O conhecimento nas humanidades, não só no direito, funciona como as hipóteses estéticas, não como hipóteses causais científicas, lógicas ou metafísicas, sendo mais uma forma de experiência e compreensão do que um conhecimento propriamente dito.

Aplicar a guilhotina de Hume nas humanidades nos conduz à ideia errônea de que qualquer teoria explicativa é arquimediana, um darwinismo descritivo ou uma equivocada metaética neutra de segunda ordem, como Dworkin imagina. O autor está certo ao afirmar que teorias morais se pronunciará em algum momento sobre um assunto contestável de valor e que a moralidade é inescapável, mas isto não significa que tudo se resume a “dever-ser” apenas, mas tão somente que “ser” e “dever” estão entrelaçados na interpretação. Segue-se que não precisamos defender a independência da teoria dos valores por meio da dicotomia entre fato e valor, mas sim pelo nó górdio que existe entre eles, não havendo lâmina afiada o suficiente para desatá-lo plenamente.

³²⁴ DWORKIN, 2011, p. 11.

4. O Legado de Isaiah Berlin: Breves Ensinaamentos de Raposa para Ouriços

O presente trabalho distorce o pensamento de Isaiah Berlin ao não partir das ideias difundidas do pluralismo e do liberalismo? Se Berlin estiver certo, Dworkin está errado? E se este estiver certo, Berlin está errado? Adirir à teoria de um deles desqualifica o outro necessariamente? Como já podemos perceber até aqui, essa é uma imagem muito distorcida que Dworkin tentou construir, ou herdou. De todo modo, os dois autores possuem abrangentes teorias e ideias complexas que não podem ser descartadas simplesmente. O pluralismo está abrigado no seio de uma contundente e profunda consciência teórica e metodológica que Berlin possuía acerca do conhecimento humano, incluindo a história, filosofia moral, teoria política, literatura e teologia num mesmo empreendimento hermenêutico crítico, explicativo e normativo, tendo como ponto de partida e de chegada a natureza humana. E se o pluralismo for um real problema para a teoria holista da racionalidade humana, tal problema não coloca em xeque apenas as ideias de Dworkin, mas cinde internamente a teoria de Isaiah Berlin, por fragilizar seu ponto mais caro, qual seja, o senso de realidade imprescindível à compreensão humana.

A unidade e o conflito pluralista são duas faces de uma mesma demanda humana, da universalidade e do particular, do padrão e da autenticidade, da homogeneidade e da diversidade, do permanente e do transitório, da teoria e da prática, da igualdade e da liberdade. Essa intrigante questão da unidade e da pluralidade na racionalidade prática explica a complexidade, a dificuldade e a grande variedade de modelos elaborados pelos engenhosos esforços da filosofia política ao longo da história. Esse esforço consiste em assumir o desafio de oferecer uma base universal de racionalidade prática que sustente um modelo político de ação e ordenação social justificada e coerente, em meio à pluralidade de modelos, opiniões e valores.

Temos diversas abordagens e estratégias para lidar com essa questão, como: o idealismo Platônico; o pensamento ético de Aristóteles; as teleologias medievais e naturalistas; as difundidas teorias contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau; o utilitarismo de Bentham e Mill; o normativismo categórico de Kant; os projetos mecanicistas de sociedade dos iluministas; a integração metafísica entre o universal e o particular em Hegel; a consciência de classe dos revolucionários marxistas; os contemporâneos da teoria de justiça, como Rawls³²⁵ com a sua categoria do equilíbrio reflexivo; a cooriginalidade e a equipromordialidade da

³²⁵ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Revised edition. Harvard university press, 2020.

autonomia pública e privada de Habermas³²⁶; filósofas morais como Heid Hurd que visou solucionar o que ela entende ser o combate moral³²⁷ e Ruth Chang com a sua tese da comparabilidade frente à incomensurabilidade³²⁸; ou o construtivismo moral de Rainer Forst.³²⁹

Diante dessa pluralidade de pensamento com seus próprios modelos explicativos e justificatórios, é nítida a importância da história a qualquer teórico minimamente competente na área. Não por acaso, Postema reconhece que somente podemos filosofar bem se imergimos na história da filosofia.³³⁰ Todo filósofo narra uma história das ideias segundo os seus enfoques, interesses, necessidades, valores, *etc.* Isto não quer dizer que a história pode ser moldada arbitrariamente conforme a vontade do historiador ou do filósofo, mas tão somente que a história é um importante elemento narrativo e argumentativo das teses e teorias que o filósofo pretende defender como adequadas. Nesta acepção, a história é parte integrante da teoria normativa da política, bem como da teoria do direito. A objetividade da normatividade prática no pensamento humano em geral funciona como um romance encadeado argumentativamente, para além dos aspectos formalmente institucionais. Pois a racionalidade é uma narrativa controversa de continuidade, transformações e ruptura, e só podemos atribuir força normativa às nossas reivindicações e discursos pelo encaixe interno a uma narrativa mais ampla da contínua experiência comum, explicando-a e a justificando-a ao mesmo tempo.

O trabalho de Dworkin compõe esse cenário histórico da tradição do pensamento político ocidental, ramificada e dividida em diversas tradições que disputam entre si e sobre si. Na sua abordagem específica, Dworkin afirma que não podemos endossar antecipadamente que os valores conflitam ou se integram, salvo mediante teses naturalistas como os comportamentos de moléculas ou análises conceituais inapropriadas para definir valores. Então só poderíamos afirmar se há conflito ou não após submetemos a questão ao processo interpretativo dos conceitos, uma vez que o conteúdo dos conceitos políticos não é um dado *a priori*. Ao contrário, são conceitos densos e dinâmicos (*thick and dynamic concepts*), não estáticos ou simples (*static and flat concepts*) – e está claro que Berlin não só não discorda dessa observação sobre a normatividade prática e a historicidade dos conceitos políticos, como já possuía essa

³²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms*. The MIT Press, 1996.

³²⁷ HURD, Heidi. *Moral Combat: The Dilemma of Legal Perspectivalism*. Cambridge University Press, 1999.

³²⁸ CHANG, Ruth. *Introduction*. In CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Harvard University Press, 1997.

³²⁹ FORST, Rainer. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2012.

³³⁰ POSTEMA, Gerald J apud BUSTAMANTE, Thomas; DECAT, Thiago Lopes. *Introduction*. In *Philosophy of Law as Integral Part of Philosophy: Essays on the Jurisprudence of Gerald J Postema*. Bloomsbury Publishing, 2020.

formulação antes de Dworkin e até mesmo antes do positivismo de Hart. Para Dworkin, só poderíamos sustentar a existência de um conflito no final do processo no plano interpretativo em que defendemos a melhor concepção de um valor, e o critério da melhor concepção é a não produção do conflito, segundo a denominada estratégia constitutiva.³³¹ Caso contrário, os valores carecerão de objetividade e a razão prática falhará tragicamente no sentido forte, isto é, cometeremos inevitavelmente violações dos demais valores e descumpriremos nossa responsabilidade moral.

Outra estratégia é a do conflito aparente de valores. Quando duas pessoas divergem profundamente sobre uma questão de justiça da tributação progressiva, por exemplo, uma demonstra-se a favor porque considera importante que o Estado promova a igualdade, enquanto a outra pessoa pode achar que tal modelo tributário é injusto porque ela viola a liberdade de usufruir os resultados econômicos advindos dos esforços individuais. Tal conflito entre liberdade e igualdade é aparente porque um lado considera a igualdade importante e não acha que as medidas tributárias violam genuinamente a liberdade, enquanto a outra parte defende a liberdade sem achar que o Estado viola a igualdade se não adotar tais medidas. Logicamente, para um lado estar certo o outro deve estar errado e vice-versa. Para quem defende a igualdade, é errado que o estado não tribute e certo que tribute, já para o outro que defende a liberdade, é errado que o estado tribute e certo que não tribute. Internamente à justificação de cada um dos debatedores, não há conflito, contradição ou perda genuína em termos de valores, mas tão somente aparentemente, ainda que eles acreditem nessa aparência conflitante.

A primeira estratégia falha porque toda interpretação de um valor pressupõe outros não articulados valores e pressuposições endossadas pelo intérprete que informam estruturas distintas de razões, atitudes e escolhas determinantes para os casos e questões que ele deve responder. Pessoas com valores, visões de mundo e modos de vida diferentes possuem interpretações diferentes sobre a classificação dos mesmos fatos e acontecimentos, sobre uma mesma obra, sobre um mesmo ordenamento jurídico, sobre a explicação de um assunto e detalhamento dos fins humanos. A definição de um valor é dependente de outros valores e preconceções não explicitados, de enfoques distintos de referência, relevância e prioridades, não podendo vir a luz integralmente de uma só vez. Portanto, pessoas com valores e crenças diferentes possuem interpretações diferentes, assim como há conflito interpretativo entre uma pessoa que possui valores conflitantes com os valores de outra.

³³¹ DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, 2000, p. 146.

Além desse conflito interpessoal social e político em uma mesma sociedade, possuímos, na perspectiva individual, valores que podem sustentar pelos menos duas respostas simultaneamente conflitantes em uma dada situação, na qual dois cursos de ações podem se ajustar e justificar muito bem a nossa textura holista de compreensão da vida. Nessa linha, para que a teoria dos valores faça sentido – bem como a teoria política, social, histórica e jurídica, ela deve ser parte de uma teoria mais ampla da compreensão humana ordinária, que é o senso de realidade, não sendo uma teoria autônoma em si ou puramente sustentada no vácuo ideal de ‘dever-ser’ ou numa suposta solidez factual de “ser”, mas na junção hermenêutica entre ‘ser’ e ‘dever-ser’.

Dessa forma, uma teoria dos valores políticos demanda uma explicação mais abrangente da compreensão humana, das narrativas, discursos e dos valores em geral que fazem parte da condição humana (*the point of human life*). O valor (*point*) do direito e da política apenas é compreensível objetivamente à luz das respostas que temos sobre o propósito da vida, ainda que tais respostas não estejam articuladas explicitamente. Logo, a política, a história, a sociedade e o direito somente têm sentido se a vida também tiver, sendo um tipo de categoria e de conhecimento permanentes e inescapáveis, pois não escolhemos usar ou não, diferentemente das habilidades necessárias para dirigir um carro. É somente dessa forma que poderemos afirmar categoricamente quais valores possuem relevância política, quais não e por que, não havendo fonte inquestionável e emanadora de valores, Deus ou Estado. Diferentemente do que Dworkin imagina, os valores podem conflitar não somente porque possuem valor destacado da vida, como o conhecimento dos planetas ou as ordens soberanas de um Deus, mas porque estão profundamente enraizados na nossa vida, possuindo sérios desdobramentos individuais, sociais e políticos.

Para Berlin, o ajuste (*fit*) inclui justificação, explicar inclui justificar, entender é valorar, ainda que não concordemos com o aquilo que estamos entendendo. Esta atividade envolve argumentos de valor substanciais do início ao fim, porque não é possível estabelecer com precisão quando começamos a empregá-los, assim como não há nítida distinção entre fato e interpretação, além do fato de que uma decisão metodológica e o uso de palavras possuem tonalidades éticas. Para Dworkin, a separação entre ajuste e justificação é apenas um recurso teórico analítico, a exemplo das fases pré-interpretativa, interpretativa e pós-interpretativa³³², as quais não estão realmente separadas, considerando que todas as etapas constituem um único processo interpretativo. Sendo assim, a melhor justificação não se apresenta apenas com o teste

³³² DWORKIN, 1986, pp. 65-68.

integrativo, embora só possamos defendê-la pela integração. Nas questões de valor, há também conflito intercultural no contato entre Estados soberanos ou entre povos, nações e etnias dentro de um mesmo Estado soberano. Os valores e crenças afetam o nível mais concreto e externo da interpretação e esta, por sua vez, afeta os valores e crenças ao nos forçar a examiná-los nos níveis mais profundos.

Já a estratégia do conflito aparente não soluciona o problema que Dworkin imagina porque não o resolvemos pela lógica das afirmações de cada uma das partes envolvidas no debate. Elas podem defender suas posições e ainda assim achar que estão sacrificando o outro valor, ou a outra pretensão rival, pois o seu valor tem prioridade sobre o valor reivindicado do outro, ainda que não o negue ou o ache falso, ruim ou desimportante. É nisto que consiste dizer que somos capazes de entender os *standards*, propósitos e motivos dos outros, sem necessariamente concordar com eles. Segundo a estratégia de Dworkin, em nome da lógica, devemos ignorar essa crença e atitude dos debatedores e explicar a eles que na verdade os valores não colidem, devido à forma interna dos argumentos. Seria, então, as interpretações mais concretas que colidem por uma exclusão logicamente recíproca da existência de um valor rival. Podemos oferecer interpretações conflitantes entre os valores, mas a melhor interpretação e explicação deles é a não conflitante.

Segundo a ideia de conflito aparente, na visão de uma parte, logicamente falando, defender o valor da igualdade significa que o valor do outro lado não existe, ou que não há um valor genuíno de liberdade a ser violado, enquanto que na perspectiva da outra parte não há um valor sério de igualdade a ser sacrificado. Não obstante, caso não pudéssemos fazer um reconhecimento mínimo de outros valores por similaridade e diferença em referência à nossa constelação de valores, mesmo não os endossando ou os priorizando, não entenderíamos o sentido das falas e comportamentos de pessoas diferentes, de lugares diferentes e de culturas diferentes, ainda que tivéssemos o mesmo idioma. Ademais, os desacordos sobre justiça, por exemplo, são genuínos e profundamente plurais porque não há um conceito que funciona como um contingente platô inicial de acordo capaz de ancorar as concepções mais concretas.³³³ E mesmo nas discussões que possa haver um platô de concordância inicial e abstrato em práticas interpretativas, esse acordo pode ser questionado de modo convincente em algum momento.

Será que a lógica é critério com força o suficiente para nos obrigar a desconsiderar a importância e os valores de todas as posições que discordamos e afirmar que na verdade a nossa interpretação interna, para ser consistente, nega a importância dos valores de outras pretensões

³³³ DWORKIN, 1986, pp. 73-76.

assim como reivindicações rivais às nossas negam a existência dos valores que dizemos defender? Então o que significa dizer que o outro tem valores diferentes e contrastantes com os nossos ou que reconhecemos outros valores de outros lugares e épocas, sem que sejam entendidos como erro moral, deturpações ou perversidades, mas como algo genuíno e importante a ser realizado? Poderíamos concluir que discordamos somente no nível mais concreto das interpretações dos valores, mas não porque os valores conflitam entre si no nível mais profundo? Realmente nada de valor será perdido na estrutura interna de cada uma das interpretações?

Aparentemente, os argumentos de Dworkin não conseguem afastar o pluralismo da teoria do desacordo. Se é assim, então há pluralismo de interpretações e também de valores. Acredito que sem um mergulho profundo na reflexão filosófica da nossa condição humana e dos nossos fins, sequer compreenderemos as indagações acima, muito menos seremos capazes de iniciar adequadamente uma resposta, visto que ela depende da definição ou autocompreensão do que nós somos, o que é o ser humano.³³⁴

Outro problema é a possível contradição interna na teoria de Berlin, entre a abrangente unidade do senso de realidade e a diversidade pluralista. Não existe resposta fácil e rápida, mas poderíamos começar afirmando que essa tensão pode ser superada se considerarmos que o holismo do senso de realidade não é o mesmo que o monismo. Este pressupõe um único critério de verdade e de ação, científico ou metafísico, consistindo em um tipo de determinismo incompatível com a responsabilidade moral. Diferentemente, o holismo Berliniano supõe integração e escolha justificada compatível com a autonomia que a responsabilidade moral exige no jogo normativo de dar e pedir razões, próprio da nossa experiência moral. O holismo também não exige contrariedade à noção de que os valores são fins incomensuráveis e incompatíveis, se por incomensurabilidade entendemos incomparabilidade segundo uma métrica hierarquizante de uma fórmula única e última.³³⁵ Ou seja, a incomensurabilidade

³³⁴ Por esse motivo, a teoria do desacordo em Isaiah Berlin é mais complexa, porque a interpretação e o pluralismo de valores estão constitutivamente ligados ao desacordo existente na condição humana, mas sem incorrer no subjetivismo e nem nos arquimedeanismos. Isto porque o nosso pensamento funciona a partir de crenças gerais e pressuposições de valores relativamente estáveis e permanentes na história que formam o nosso senso de realidade. Logo, há tanto pluralismo de interpretações quanto de valores ligados a modelos explicativos e justificatórios que se ajustam ao senso de realidade. O Pluralismo não significa somente que existem valores conflitantes, mas sedimenta a possibilidade de escolha, sem a qual não existe autonomia e sem esta o nosso jogo de linguagem normativo da vida é desconstituído ou profundamente alterado. E no final das contas, não teríamos experiência moral. Para que a possibilidade de escolha exista, não é necessário opções múltiplas ou infinitas, mas pelo menos dois cursos de ações diferentes. Isto também é o pluralismo.

³³⁵ Acredito que também não haveria problema para a unidade que o raciocínio integrativo demanda se entendermos incomensurabilidade como incomparabilidade entre os valores no sentido Raziano. Cf. RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford University Press, 1986, p. 322.

explica a inviabilidade da metrificação monista dos valores, sua cientificização, formalização, controle e manipulação reducionista de Procusto, não a inviabilidade da integração holista. E se por incompatíveis entendermos a diversidade de fins (valores) com identidade própria e que oferecem diversos sentidos de compreensões e de ações, também não há problemas para o holismo, visto que ele não nega mas inclui a complexidade, a pluralidade e a controvérsia envolvendo os valores e as variadas respostas humanas perante à existência, com diferente modelos explicativos, crenças e visões.

Porém, se a incompatibilidade for radicalmente forte e inconciliável, não será possível nem mesmo a comunicação e, consequentemente, o senso de realidade será dissolvido, não havendo chances de nos conectarmos. Isto nem mesmo Berlin nega, mas afirma e reconhece essa limitação da força do conflito, haja vista que o pluralismo e a divergência somente fazem sentido se houver ajuste na unidade do nosso abrangente senso de realidade. Os valores compõem a nossa capacidade de compreensão, e sem uma base comum de valores, a intersubjetividade não é possível, e sem esta, não existe, consequentemente, objetividade, diálogo ou comunicação, nem autonomia individual. Logo, até mesmo para reconhecermos outros padrões ou *standards* de outras pessoas, devemos compartilhar uma base mínima de valores em comum (*common ground*), a qual nos fornece objetividade.³³⁶

Então o que significa dizer que inevitavelmente a escolha de um valor implica o sacrifício de outro ou que cada escolha implica uma irreparável perda? Obviamente essa ideia não possui o significado trágico que Dworkin imagina: não importa o que faremos, ou o que pensemos, qualquer escolha será errada. Berlin não é um cético, pessimista, fatalista ou niilista, pois ele acredita na diferença prática da capacidade moral de pensar e agir e rejeita os determinismos e subjetivismos. Uma alternativa sofisticada da formulação trágica acima não é que qualquer escolha é errada, mas que muitas escolhas são valiosas e a perda de qualquer uma das alternativas guarda em si a possibilidade de arrependimento moral, que é parte integrante da nossa experiência como seres humanos, segundo Bernard Williams.³³⁷ Essa perda não é somente negativa, porque o que foi perdido atribui maior peso, importância e valor a uma

³³⁶ Segundo Berlin, “Yet the possibility of understanding men in one's own or any other time, indeed of communication between human beings, depends upon the existence of some common values, and not on a common 'factual world alone'. Introduction. In *Liberty*, 2002, p. 24. Segue-se que: “This common ground is what is correctly called objective – that which enables us to identify other men and other civilisations as human and civilised at all”. *Two Concepts of Liberty*. In *Liberty*, 2002, p. 152.

³³⁷ Cf. WILLIAMS, Bernard. *Deciding to Believe; Ethical Consistency; Consistency and Realism*. In *Problems of the Self*. Cambridge University Press, 1973. Agradeço ao meu amigo de pós Wendell Garcez, por esta valiosa indicação.

escolha, ou seja, as oportunidades que abrimos mão também compõem o valor da oportunidade que aproveitamos.

A ideia de Williams é razoável porque a integração holista não é um método de racionalidade que conduz a uma única resposta correta, infalível e assegurada contra perdas em mundo perfeito; isso é o que o monismo promete. Portanto, assim como a unidade ajuda a entender as possibilidades e limitações do conflito, este, por sua vez, ajuda a compreender as limitações do raciocínio integrativo. Assim, para entendermos a escolha trágica, não precisamos imaginar casos mirabolantes como o dos exploradores de caverna³³⁸ ou situações absurdas de guerras e de regimes totalitários, em que qualquer escolha parece um erro, mas basta que foquemos na dinâmica da nossa vida como ela normalmente acontece.

O teste integrativo da racionalidade prática (*fit*), adotado por Berlin e também por Dworkin, é uma explicação metodológica de como funciona a objetividade da compreensão, dos valores e das crenças na experiência da vida comum e nas atreladas teorias em humanidades. Ou seja, a racionalidade das crenças, valores, conceitos e concepções nesse campo funcionam holisticamente, na teoria e na prática, como um barco que somente pode ser reparado consistentemente tábua por tábua enquanto navega, senão haveria um naufrago hermenêutico, uma dissolução da realidade. É dentro dessa imagem abrangente da textura da vida – simbolizada pelo barco – que teorizamos e definimos como viver e o que fazer com base em uma única escolha responsável, não porque ela seja de fato e unicamente verdadeira, final e demonstrável para todos em qualquer lugar, mas porque é o que acreditamos, é o que outras pessoas podem acreditar ou entender, é o que pode nos dar algum significado, sentido de arrependimento e aprendizado, ou porque é o pressuposto tautológico de defender uma solução específica ou porque não temos outra saída a não ser definir uma única solução em uma situação concreta que exige ação.

É evidente que devemos justificar nossas escolhas particulares e dar a elas um tipo de característica universal de determinação, para ser racional, mas essa determinação é normativa, não causal determinista de leis gerais. Não somos pré-determinados por regras, crenças e valores da mesma forma que somos pré-determinados pelas leis da física, biologia ou da química, pois há vários caminhos para continuar seguindo as regras e os valores que constituem a textura da vida que acreditamos. Regras e valores não são apenas limitações, mas também parâmetros de responsabilidade que informam e guiam a liberdade de escolha entre ações, que é necessária à nossa experiência ética e moral. Essa discricionariedade é inerente à vida comum,

³³⁸ FULLER, Lon L. *The Case of the Speluncean Explorers*. Harv. L. Rev. 62 (1948): 616.

não porque é um vício de linguagem ou porque é uma limitação de cognição e confusão, nem por ser alguma outra falha que deva ser corrigida e suplantada ou muito menos porque é um mal impossível de correção, mas porque tal discricionariedade é uma característica humana que nos torna humanos.

É um erro bárbaro, uma distorção do que somos, tentar suprimir e substituir esse aspecto humano, a liberdade de escolha, por um único sistema externo de regulação, seja jurídico, moral, religioso ou científico, que supostamente nos forneceria, *a priori*, todas as respostas ou um critério seguro para alcançá-las, não havendo mais dúvidas sobre condutas e sobre como viver. O pluralismo de Berlin não significa apenas a diversidade de fins incomensuráveis e incompatíveis, mas também essa discricionariedade em escolher pelos menos dois cursos distintos de ações internos à unidade de compreensão; discricionariedade esta que subsistirá em qualquer sistema não computacional que inventarmos e que participarmos ativamente, não mecanicamente.

Segue-se que o pensamento de Isaiah Berlin não é um problema para a teoria de Dworkin, ao contrário do que este imaginou, pois ambos os autores compreendem fundamentalmente a racionalidade humana de forma interpretativa e holista, não monista. Ambos também compartilham o mesmo empreendimento filosófico para as humanidades, visto que possuem comprometimentos hermenêuticos que são inescapavelmente normativos, na tarefa de compreender conceitos densos como os conceitos políticos. Ambos os autores rejeitam a separação entre ‘ser’ e ‘dever ser’, entre fato e valor, descrição e justificação nos estudos em humanidades, apesar de que Dworkin assume declaradamente a adesão à guilhotina de Hume em seus escritos em *Justice for Hedgehog*. Contudo, nas obras *Matter of Principle*, *Law’s Empire* e *Justice in Robes*, temos base textual e teórica para afirmar que fato e valor, ‘ser’ e ‘dever ser’, descrição e valoração são aspectos indissociáveis nos conceitos densos que exibem estrutura argumentativa da interpretação de valor em situações práticas de debate.³³⁹ Esta formulação é mais coerente com o projeto Dworkiano no geral.

Em função dessa afinidade metodológica, os dois autores defendem a especificidade das humanidades, com seus próprios métodos e natureza entranhados na vida comum, e rejeitam, por essa razão, a (i) naturalização científica dos estudos nas humanidades; (ii) as restrições da

³³⁹ Cf. sobre o colapso da separação entre fato e valor, como operou a raiz humeana do positivismo lógico no positivismo jurídico, entrelaçamento entre fato e valor e conceitos éticos densos. In **Racionalidade, Valor e Teoria do Direito**. Belo Horizonte: Editora D’plácido, 2015, pp.107-122; pp.309-321. Para melhor compreensão desse entrelaçamento sem falácia naturalista, cf. DECAT, Thiago. *Afirmarções Jurídicas Internas, Inferências Materiais e o Abismo entre Ser e Dever-ser*. In *Escritos de Filosofia Política e Teoria do Direito*. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2022, pp. 51-78.

análise conceitual e descrições dos empreendimentos positivistas; (iii) fundamentação metafísica do conhecimento; e (iv) metodologias arquimedianas. Caso a suposta dicotomia entre o pluralismo e a unidade holista da compreensão humana não seja superada de alguma forma, não só a teoria de Dworkin naufraga, mas a de Isaiah Berlin também. Se alguém objetar que seria possível defender o pluralismo de Berlin sem as bases filosóficas que ele elaborou – senso de realidade holista e hermenêutico –, eu só responderia que se obteria no final disso um outro tipo de teoria assentada em alternativas metafísicas essencialistas, naturalista, cientificista, positivistas e todo tipo de arquimedianismos. O pluralismo é melhor compreendido pela lente da categoria do “senso de realidade”, não como se fosse uma construção a parte e descolada das preocupações metodológicas de Berlin.

Não obstante, ainda há uma dúvida importante: a teoria holista de Berlin é a mesma ou exige uma integração entre valores nos termos de Dworkin? A integração holista de Berlin não seria distinta da integração de valores? Vimos que o holismo de Berlin inclui valores porque são parte constitutiva da nossa compreensão, e para que haja uma integração ao nosso sentido da vida e consistência normativa das nossas narrativas, um nível de compatibilidade é necessário. Podemos e devemos nos esforçar nessa harmonização entre os valores, mas ela nunca funcionará perfeitamente, não só devido a nossas limitações intelectuais de apreensão hercúlea do todo, mas em função de um outro aspecto da vida como ela é, a inumerável pluralidade dispersa que exige uma habilidade prática de integração análoga ao reconhecimento de um amigo ou ao arranjo de vários elementos em um mesmo padrão artístico. A objetividade dos valores não se dá fundamentalmente pela integração entre eles, como Dworkin imaginou, mas pela sua integração ao senso de realidade, em um nível mais amplo. Um valor para ser valor não é preciso que reforce todos os meus valores, mas é necessário que se ajuste mais amplamente ao senso de realidade, isto é, este senso ajusta e reajusta a noção geral do que seja um valor em seus vários exemplos e manifestações – algo dotado de força normativa –, pois caso contrário, não fará sentido recolhê-lo com tal, em instanciações particulares.

Uma noção de incompatibilidade em todos os níveis sempre existirá assim como um nível de integração, bem como diferenças e semelhanças, seja para reconhecer e explicitar os valores que endossamos, seja para reconhecer outros valores que não são os nossos, de outras pessoas, práticas e instituições. Somente assim podemos identificar a relevância preponderante de algum valor ou prioridades diferentes do nosso habitual em comparação com outras pessoas, nos seus diferentes ativismos, lutas, causas e movimentos, e em comparação com outras comunidades. Também é dessa forma que podemos entender a perda individual sentida em situações específicas que requer escolha trágica entre fins, a qual nos dá um sentido de

arrependimento, aprendizado, experiência e propósito que confere importância a nossas escolhas de vida. Estas escolhas percorrem toda a textura social, seja no âmbito individual ou no âmbito político, pois toda decisão de repercussão individual ou coletiva é uma decisão interna à experiência de vida, e mesmo que haja contextos de responsabilidades distintas de papéis e poderes, não deixam de pertencer ao mundo das relações humanas. De fundo ao tensionamento pluralista, um grau de integração mais geral existe para dar sustentação e sentido às nossas escolhas e ao pluralismo, pois reconhecer outros valores exige uma semelhança mínima com o nosso entendimento geral do que seja um fim importante de ser realizado, o que nos informa o senso de possibilidade e limite de integração mais substancial entre eles – todo esse processo de compreensão é hermenêutico do início ao fim.³⁴⁰

Talvez pelo forte positivismo e cientificismo de sua época, e se compararmos com tema do pluralismo, Berlin contribuiu, escreveu, falou e investigou muito mais sobre o tipo específico do conhecimento que envolve a filosofia, os romances literários, a teoria social, a história e a política, no intuito de esclarecer seu empreendimento distinto e evitar comparações toscas com os avanços de outras ciências exatas e formais, não se limitando a todo tipo de positivismo e não aderindo a teorias metafísicas. Ignorar essa ampla contribuição é perder de vista o que há de mais profundo e verdadeiro em Isaiah Berlin. Essa contribuição é tão importante e impactante que ela ainda soa nova, muito heterodoxa e incompreensível para a perspectiva acadêmica que se decompõe em pesquisas altamente especializadas nos dias de hoje. Só para ter uma noção disso, antes mesmo de Hart se consolidar como a grande referência na teoria do direito anglófona com o *The Concept of Law*, de 1961, Isaiah Berlin já havia rejeitado esse tipo de abordagem e expressado suas inconformidades nos estudos e escritos filosóficos em 1930, mas foram sendo publicados posteriormente.

Devido às limitações de seu tempo, que de certa forma ainda limita o nosso, Berlin teve que inventar o seu jeito de fazer teoria, combinando tudo que achava mais adequado e criando autenticamente o seu complexo universo teórico a partir da combinação consistente entre o que considerava o melhor dos mundos. Ele até mesmo tirou lições importantes com o metafísico Collingwood, mas sem aderir à metafísica, pois não era completamente uma coisa nem outra. Berlin era um pouco de cada, um pouco judeu, um pouco russo, um pouco inglês, um pouco

³⁴⁰ Coser, por exemplo, possui uma leitura integrativa e complementar entre liberdades positiva e negativa em Berlin, como requisito necessário do respeito à condição ética de todos os sujeitos, para que tenham a efetiva possibilidade de escolha entre fins incomensuráveis. In COSER, Ivo. **Uma Reinterpretação das Liberdades Negativas, Positiva e de Escolha**. Dados, v. 63, 2020. Disponível: <https://www.researchgate.net/publication/344130586_Uma_Reinterpretacao_das_Liberdades_Negativa_Positiva_e_de_Escolha>. Acesso: 10 de abril de 2023.

empírico, um pouco historiador, um pouco filósofo moral e político, um pouco crítico literário, um pouco romântico, um pouco racionalista, entre outras facetas. Obviamente, ele não poderia ser muito querido pelos filósofos de Oxford e pelos historiadores de *Cambridge*, possibilitando que virasse alvo nos dois flancos.

Podemos inferir que se um leitor assíduo e seguidor de Isaiah Berlin elaborasse uma teoria do direito, o teórico formularia muitos dos argumentos que Dworkin sustentou, não os que Hart defendeu. Por esse motivo, enquadrar Hart e Berlin no mesmo empreendimento filosófico como Dworkin fez é um equívoco absurdo e só obscurece a imensa contribuição que Isaiah Berlin deixou para o domínio teórico das humanidades em geral. Fazendo uma importante correção histórica e teórica, Dworkin é um grande tributário e sucessor de Berlin, tendo consciência disso ou não, pois o pensamento de Berlin é capaz de reconstruir da melhor forma as pretensões teóricas de Dworkin, o que revela a abrangente relevância das ideias de Berlin para as reflexões sobre a compreensão humana e a sua normatividade.

Contudo, Dworkin não é o único responsável pela difusão da imagem equivocada que aproxima a teoria política de Berlin aos positivistas, sobretudo ao positivismo de Hart. Leslie Green, por exemplo, considera que a visão moral de Hart é a do pluralismo do seu amigo Berlin. Segundo Green, Hart considerava que os bens são irredutivelmente plurais e frequentemente conflitantes, o que nos conduz a enfrentar dilemas nos quais a escolha de um valor é feita à custa de outro. Então, o direito pode falhar de diversas formas, visto que não há um padrão único de excelência imposto por um único fim ou propósito, bem como o raciocínio jurídico na decisão judicial está limitado a essa realidade paradoxal.³⁴¹ O problema é que Hart se baseou na ideia do pluralismo para afastar a internalização dos valores em sua teoria, o que é um tremendo equívoco na teoria de Berlin. Nesse sentido, entre tantas discrepâncias entre os dois autores, um conceito normativo propriamente humano que desempenha função prática importante, como o direito, não é passível de ser definido e generalizado pela reunião de características comuns e de regularidades normativas, de modo que seja plausível obter um conceito estável que possa ser usado para identificar o objeto que ele designa sem juízo de valor, como Hart pretendia. Em síntese, a ideia de reconhecimento de Berlin é muito distinta da de Hart.

Em suma, não é a minha pretensão estabelecer, neste trabalho, uma resposta definitiva sobre a unidade e o pluralismo, mas tão somente reestruturar o estado da arte e oferecer novos horizontes, ao mostrar que Berlin e Dworkin possuem muito mais afinidades do que

³⁴¹ GREEN, Leslie. *Introduction*. In HART, H.L.A. *The Concept of Law*. 3 ed. Oxford University Press, 2012, p. lii.

normalmente se imagina. O pluralismo de Isaiah Berlin deve ser lido à luz do seu percurso de amadurecimento metodológico, não como uma simples produção isolada e propagandística voltada para a defesa do liberalismo contra o comunismo na guerra fria, pois se assim fosse, o seu pluralismo e o liberalismo perderiam toda a profundidade filosófica e humanista em que se apoiam.

Se temos boas razões para acreditar no abrangente projeto que os dois autores compartilham, teremos que nos esforçar para compreender consistentemente a unidade e a pluralidade, caso contrário, os dois autores falharão juntos. Por isso, entendo que não é um bom caminho tensionar o pluralismo e a unidade de modo a ofuscar as nuances intermediárias entre as duas extremidades, como se fossem incomunicáveis, excludentes e não partes de um mesmo fenômeno da vivência humana. De certa forma, o conflito pluralista e a unidade holista estruturam a condição humana em geral, assim como as dramaturgias trágicas e as poéticas comédias. A questão fundamental é entender, com todos os recursos pertinentes, o que isso significa no mais âmbito nível da condição demasiadamente humana, que está irredutivelmente imersa na embaraçosa teia da vida.

Talvez o trecho do poema de Arquíloco citado por Berlin³⁴² contribuiu para a difusão da imagem do embate entre a raposa e o ouriço, mas a distinção entre raposa e o ouriço é apenas um enfoque abstrato e extremado de duas categorias empregadas para auxiliar a análise histórica das ideias na literatura e na filosofia – enxergamos melhor pelos contrastes. Seria muito reducionista dividir a história humana em apenas dois grupos, pois no nível mundano tudo é mais difuso e dinâmico, onde ninguém é puramente um ouriço ou uma raposa. Não somos nem raposa e nem ouriço, hora mais ouriço, hora mais raposa, hora ambos, ou nenhuma dessas figuras, pois nenhuma delas retrata perfeitamente a vida, embora façam parte dela.

De qualquer forma, como já explicado, o ouriço (unidade) que Dworkin assume ser não é o mesmo ouriço (monista) contra o qual Berlin declara guerra, e a raposa (pluralista) que Dworkin imagina atacar não é a mesma que Berlin defende, não sendo arquimediana e nem fatalista, mas engajada e em certo sentido trágica. Logo, o contrário do pluralismo de Berlin é o monismo, não o holismo. Enfim, apesar de curiosa e astuta farejadora de muitas ideias, a aparente raposa conhecia uma coisa grande, a saber, o senso de realidade histórica que o confuso ouriço aderiu sem saber.

³⁴² “A raposa conhece muitas coisas; mas o ouriço conhece uma coisa grande”. In *The Hedgehog and the Fox: An Essay in Tolstoy's View of History*, 2013, p.1. No prefácio desta edição, Berlin demonstrou descontentamento com essa dualidade: “I am very sorry to have called my own book *The Hedgehog and the Fox*. I wish I hadn't now”.

Conclusão

Com base nos abrangentes estudos feitos neste trabalho, podemos afirmar que o entrelaçamento entre fato e valor, “ser” e “dever-ser”, explicação e justificação, confere vida e movimento à teoria de Isaiah Berlin, sendo o coração que sustenta a vitalidade da estrutura hermenêutica e argumentativa do seu empreendimento filosófico na história e na política. Essa estrutura é informada pelo tipo específico da objetividade do conhecimento presente na vida humana comum, que é muito mais uma forma de compreensão integrativa análoga à arte ou ao reconhecimento de um amigo. De igual modo, esse nó górdio entre fato e valor atribui um solo hermenêutico à teoria da objetividade de Dworkin, estando claramente presente na sua hipótese estética, no conceito de interpretação e nos conceitos políticos densos. Contudo, posteriormente, Dworkin rompe aparentemente com essa tese de fundo na sua teoria interpretativista, talvez por não a ter compreendido muito bem, o levando a acreditar que a independência metodológica dos valores residiria no princípio de Hume.

Tal contradição interna na teoria de Dworkin pode ser superada se ele sustentar que tal separação operada pelo princípio de Hume ocorre somente na acepção dos fatos enquanto dados brutos independentes e externos à experiência humana, não quando se trata de fatos ou artefatos humanos que estão imbuídos de valores em práticas sociais interpretativas, as quais fazem parte da história das relações humanas. É nessa linha de compreensão que o seu empreendimento na filosofia política e jurídica é melhor entendido e justificado, pois atende com maior contundência os seus objetivos.

Justamente em razão do entrelaçamento entre fato e valor que não devemos descartar teorias explicativas sobre a origem, status e função dos valores, visto que diferentes teorias explicativas, assim como as teorias da interpretação, afetam a nossa compreensão do que seja um argumento normativo bem fundamentado no nível mais concreto. Nesse sentido, podemos afirmar que há uma relação recíproca de apoio mútuo entre explicação e justificação. Dessa maneira, o senso de realidade de Isaiah Berlin oferece um fundo explicativo abrangente sobre o status ontológico, estrutura, função e a objetividade dos valores na compreensão humana, sem, contudo, ser arquimediano.

É também apoiando-se nesse mesmo sentido da consciência hermenêutica do fundamento da realidade que funde fato e interpretação, que devemos entender a teoria da unidade e da pluralidade – a integração e o conflito, o convencimento e a controvérsia – como fazendo parte da estrutura de um mesmo fenômeno normativo e constituindo duas características humanas de suma importância. Não pretendo oferecer uma resposta exaustiva a

esse respeito, pois foge ao escopo principal deste trabalho, mas tão somente delinear os melhores rumos para o debate, haja vista que Berlin e Dworkin são lidos da melhor forma em colaboração, devido às suas fortes proximidades, ao invés de estarem em um ringue defendendo posições extremadas.

No final das contas, percebi, ao ler os ensaios de Isaiah Berlin, que a minha investigação toca numa grande questão na história da existência humana, pelo menos a que conhecemos. Assim, a unidade e o pluralismo dos valores são duas demandas estruturantes e universalmente importantes, necessárias, opostas e complementares, de pertencer e de separar, envolvendo alta complexidade que exige um mergulho na compreensão atinente ao que é o ser humano. Por esta razão, não é meu intuito propor um fechamento do debate acerca dessa questão, se é que é possível, mas tão somente no máximo redimensioná-la para dentro da realidade que participamos, como um romancista procede, não para fora como um astrônomo.

Enquanto houver humanidade que continue a nossa tradição de pensamento, ou talvez em qualquer outra existente ou por vir a existir, estaremos discutindo a harmonia e o tensionamento entre os valores que sedimentam a nossa realidade, assim como discutimos diversos outros temas e assuntos na política, na história, na filosofia, na sociologia, no direito, nas artes e nas humanidades em geral. Isto porque o substrato básico dessas produções práticas e teóricas é a textura da vida como um todo, a imaginação, a cooperação e o diálogo de uma comunidade discursiva interligada no contínuo fluxo histórico da experiência comum.

Diversas questões importantes nessa dimensão da vida humana são filosóficas, embaraçosas, atordoantes e inescapavelmente normativas; razão pela qual elas estão atreladas ao nosso modo de vida, à nossa reflexão, às nossas relações, às nossas ações, às nossas escolhas, ao nosso julgamento, atitudes e aos nossos valores e crenças. Por este motivo, tais questões não podem ser reduzidas a fórmulas ou máximas monistas, muito menos substituídas com toda a segurança que um método de conhecimento exato promete.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry; CHERNISS, Joshua L.; GALSTON, William. *Prologue; Politics as a Descriptive Science*. In ***Political Ideal in Romantic Age: Their Raise and Influence on Modern in Thought***. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2014.

BERLIN, Isaiah. *Introduction; Political Ideas in The Twentieth Century; Historical Inevitability; Two Concepts of Liberty; John Stuart Mill and The Ends of Life; From Hope and Fear Set Free; The Birth of Greek Individualism*. In ***Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty***. 2 ed. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, 2002.

BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry; MACINTYRE, Alasdair C.; WILLIAMS, Bernard. *The Purpose of Philosophy; Verification; Empirical Proposition and Hypothetical Statements; Logical Translation; The Concept of Scientific History; Does Political Theory Still Exist?* In ***Concepts and Categories: Philosophy Essays***. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2013.

BERLIN, Isaiah; GRAY, John. ***The Roots of Romanticism***. 2 ed. Princeton University Press, 2013.

BERLIN, Isaiah. ***Vico and Herder, Two Studies in the History of Ideas***. *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger*, v. 167, n. 1, 1977.

BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry; MARGALIT, Avishai. *Realism in Politics*. In ***The Power of Ideas***. 2 ed. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2014.

BERLIN, Isaiah. *The Sense of Reality; Political Judgement*. In ***The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History***. Farrar, Straus and Giroux, 1996.

BERLIN, Isaiah. *The Divorce Between the Sciences and Humanities*. In ***Against The Current: Essays in the History of Ideas***. Henry Hardy ed. Princeton University Press, 2001.

BERLIN, Isaiah. ***Karl Marx; His Life and Environment***. London: T. Butterworth Ltd., 1939.

BERLIN, Isaiah. ***Hedgehog and the Fox***. 2 ed. Princeton University Press, 2013.

BERLIN, Isaiah. *The Pursuit of the Ideal; The Divorce Between the Sciences and Humanities*. In ***Crooked Timber of Humanity: Chapter in the History of Ideas***. Ed. Henry Hardy. 2 ed. Princeton University Press, 2013.

BERLIN, Isaiah. ***The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays***. Random House, 2012.

BLAKE, William. ***The Marriage of Heaven and Hell***. Oxford University Press, 1975, plate 11.

BULLOCH, Penelope; RAZ, Joseph. *Editor's Note*. In HART, H.L.A. ***Concept of the Law***. 2 ed. Oxford University Press, 1994.

BUSTAMANTE, Thomas; DECAT, Thiago (org.). ***Philosophy of Law as an Integral Part of Philosophy: Essays on the Jurisprudence of Gerald J Postema***. Bloomsbury Publishing, 2020.

CHANG, Ruth. *Introduction*. In ***Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason***. Harvard University Press, 1997.

CHERNISS, Joshua and HARDY, Henry. ***Isaiah Berlin***. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022. Ed. Edward N. Zalta. Disponível: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/berlin/>>. Acesso: 09 de abril de 2023.

COSER, Ivo. ***Uma Reinterpretação das Liberdades Negativa, Positiva e de Escolha***. Dados, v. 63, 2020. Disponível: <https://www.researchgate.net/publication/344130586_Uma_Reinterpretacao_das_Liberdades_Negativa_Positiva_e_de_Escolha>. Acesso: 10 de abril de 2023.

CROWDER, George. ***Liberalism and Value Pluralism: Political Theory and Contemporary Politics***. London: Continuum, 2002.

CROWDER, George. ***Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin***: Refereed Paper Presented to the Political Studies Australasian Conference, University of Tasmania, 2003.

DECAT, Thiago. *Afirmações Jurídicas internas, Inferências Materiais e o Abismo entre Ser e Dever-ser*. In ***Escritos de Filosofia Política e Teoria do Direito***. Belo Horizonte: Conhecimento Editora, 2022.

DECAT, Thiago. ***Racionalidade, Valor e Teorias do Direito***. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2015.

DWORKIN, Ronald. ***Law's Empire***. Harvard University Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. ***Foundations of Liberal Equality***. Cambridge University Press, 2009.

DWORKIN, Ronald. ***Justice in Robes***. Harvard University Press, 2006.

DWORKIN, Ronald. ***Taking Rights Seriously***. Harvard University Press: Harvard, 1977.

DWORKIN, Ronald. ***A Matter of principle***. Oxford University Press: Oxford, 1985.

DWORKIN, Ronald. ***The Justice for Hedgehogs***. Harvard University Press, 2011.

DWORKIN, Ronald. ***Sovereign Virtue: The theory and Practice of Equality***. Harvard University Press, 2000.

FORST, Rainer. ***The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice***. New York: Columbia University Press, 2012.

FULLER, Lon L. ***The Case of the Speluncean Explorers***. *Harv. L. Rev.* 62 (1948): 616.

GUEST, Stephen. ***Ronald Dworkin***. William Twining and Neil MacCormick eds. Stanford University Press, 1991, pp. 24-26.

GRAY, John. **Isaiah Berlin**. London: Harper Collins, 1995.

GRAY, John. **The Two Faces of Liberalism**. Cambridge: Polity, 2000.

GREEN, Leslie. *Introduction*. In HART, H.L.A. **The Concept of Law**. 3 ed. Oxford University Press, 2012, p. lii.

HABERMAS, Jurgen. **Between Facts and Norms**. The MIT Press, 1996.

HANLEY, Ryan Patrick. **Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry**. The American Political Science Review, Vol. 98, No. 2, 2004, pp. 327-339. Disponível: <<https://www.jstor.org/stable/4145315>>. Acesso: 10 de maio de 2023.

HART, H.L.A. **The Concept of the Law**. 2 ed. Oxford University Press, 1994.

HURD, Heidi. **Moral Combat: The Dilemma of Legal Perspectivalism**. Cambridge University Press, 1999.

IGNATIEFF, Michael. *Foreword*. In Berlin, Isaiah. **The hedgehog and the Fox: An essay on Tolstoy's view of history**. Princeton University Press, 2013, p. xii.

IGNATIEFF, Michael. **Isaiah Berlin: A life**. Macmillan, 1999.

LIGTVOET, Connie Aarsbergen. **Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Nature and Meaning of Life**. Rodopi, 2016.

MACEDO JR., Ronaldo Porto. **Do xadrez à cortesia: Dworkin e a Teoria do Direito Contemporânea**. São Paulo: Saraiva, 2013.

OSSES, Paula Zoido. **Between History and Philosophy: Isaiah Berlin on Political Theory and Hermeneutics**. London School of Economics, 2016.

POSTEMA, Gerald J. apud BUSTAMANTE, Thomas; DECAT, Thiago. *Introduction*. In **Philosophy of Law as Integral Part of Philosophy: Essays on the Jurisprudence of Gerald J Postema**. Bloomsbury Publishing, 2020.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford University Press, 1986, p. 322.

RAWLS, John. **A Theory of Justice: Revised edition**. Harvard University Press, 2020.

VOLTAIRE. **Cândido, ou o Otimismo**. Pseud. François-Marie Arouet. Tradução Roberto Gomes. Porto Alegre: L&PM, 2017.

WILLIAMS, Bernard. *Deciding to Believe; Ethical Consistency; Consistency and Realism*. In **Problems of the Self**. Cambridge University Press, 1973.