**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

**Como definir valores políticos? O pluralismo de valores de Isaiah Berlin e a
unidade do valor de Ronald Dworkin**

Mateus Matos Tormin

Versão original

**SÃO PAULO
2019**

MATEUS MATOS TORMIN

Como definir valores políticos? O pluralismo de valores de Isaiah Berlin e a unidade do valor de Ronald Dworkin¹

Versão original

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Cicero Romao Resende de Araujo

SÃO PAULO
2019

¹ Este trabalho é resultado do projeto de número 830601/1999-6 financiado pelo CNPq, Processo 131883/2017-8.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T684c Tormin, Mateus Matos
 Como definir valores políticos? O pluralismo de
valores de Isaiah Berlin e a unidade do valor de
Ronald Dworkin / Mateus Matos Tormin ; orientador
Cicero Romão Resende de Araújo. - São Paulo, 2019.
144 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de
concentração: Ciência Política.

 1. Teoria Política. 2. Filosofia Política. 3.
Valores Sociais. 4. Liberdade. 5. Liberdade Política.
I. de Araújo, Cicero Romão Resende, orient. II.
Título.

TORMIN, M. M. **Como definir valores políticos? O pluralismo de valores de Isaiah Berlin e a unidade do valor de Ronald Dworkin.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Aprovado em:

Banca Examinadora

1) Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

2) Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

3) Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

RESUMO

TORMIN, M. M. **Como definir valores políticos? O pluralismo de valores de Isaiah Berlin e a unidade do valor de Ronald Dworkin.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Neste trabalho, abordo a seguinte questão: “como definir valores políticos?”. A abordagem se dá com base nas obras de dois importantes teóricos e filósofos políticos: Isaiah Berlin e Ronald Dworkin. Ambos tratam conceitos políticos — como liberdade, igualdade e justiça — como valores. Divergem, porém, sobre se devem tratá-los de maneira independente ou integrada. O embate é apresentado por meio do modo como cada um deles concebe a liberdade: enquanto a concepção de Berlin implica um conflito com outros valores (notadamente com o valor igualdade), Dworkin propõe uma concepção integrada em que esse conflito não ocorre. Qual das duas concepções do valor liberdade é mais adequada? Após retomar o modo como ela é entendida na obra de ambos, defendo a concepção de Berlin das críticas feitas por Dworkin. Esse debate é conectado a um outro, mais abstrato. Posicionar-se acerca da questão sobre a liberdade implica um compromisso com teorias mais abstratas, na medida em que ela é concebida, na obra de Berlin, em conexão com seu “pluralismo de valores”, e, na obra de Dworkin, em conexão com sua tese da “unidade do valor”. O pluralismo de valores de Berlin se sustenta? Ele resiste às críticas apresentadas por Dworkin? Qual das duas teorias melhor dá conta de nossa experiência ético-moral? Após caracterizá-las, elaboro argumentos em favor do pluralismo de valores de Isaiah Berlin.

Palavras-chave: Isaiah Berlin; Ronald Dworkin; pluralismo de valores; unidade do valor; liberdade.

ABSTRACT

TORMIN, M. M. How to define political values? Isaiah Berlin's value pluralism and Ronald Dworkin's unity of value. Master thesis. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

This dissertation deals with the question “how to define political values?”. The question is approached through the lenses of two important political philosophers: Isaiah Berlin and Ronald Dworkin. Both of them treat political concepts — such as liberty, equality and justice — as values. They disagree, however, about whether these values should be treated in an independent or in an integrated manner. This divergence is presented through the way each of them conceives liberty: Berlin's conception results in value conflict (especially between liberty and equality), whereas conflict is avoided in Dworkin's integrated conception. Which of the two conceptions is more adequate? After describing and interpreting the way liberty is conceived in their works, I defend Berlin's conception from the arguments Dworkin makes against it. This debate about liberty is connected to a more abstract one. In order to decide between these conceptions, it is necessary to commit oneself to more abstract theories: in Isaiah Berlin's work, his conception of liberty is associated with his value pluralism, whereas Dworkin's integrated conception is associated with his unity of value. Does Berlin's value pluralism stand in the face of Dworkin's critiques? Which theory is a better account of our moral and ethical experience? After describing and interpreting them, I argue in favor of Berlin's value pluralism, and try to defend it from Dworkin's critiques.

Key-Words: Isaiah Berlin; Ronald Dworkin; value pluralism; unity of value; liberty.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DO TRABALHO	p. 1-4
---------------------------------	--------

I. A CRÍTICA DE RONALD DWORKIN A ISAIAH BERLIN E OS DOIS PROBLEMAS QUE ELA INTRODUZ

1. Introdução	p. 1
2. Há conflito inevitável entre liberdade e igualdade? A crítica no texto <i>Moral Pluralism</i>	p. 2-12
3. Berlin, um arquimediano? A crítica no texto <i>Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy</i>	p. 13-23
4. Liberdade para ouriços: a crítica em <i>Justice for Hedgehogs</i>	p. 23-26
5. Conclusão: os dois problemas que a crítica de Dworkin a Berlin introduz	p. 27-28

II. O PROBLEMA DA LIBERDADE: QUAL DAS CONCEPÇÕES É A MAIS CONVINCENTE?

1. Introdução	p. 1-2
2. A liberdade negativa	p. 2-12
3. A liberdade positiva: as ideias e teses a que se associou e seu impacto nos séculos XIX e XX	p. 12-20
4. Qual concepção de liberdade é a melhor?	p. 20-27
4.1. Resposta direta: argumentos que poderiam ser levantados por um berliniano	p. 20-25
4.2. Resposta indireta: a questão mais profunda que o debate sobre as concepções de liberdade esconde	p. 25-27
5. Conclusão	p. 27-30

III. COMO CONCEBER VALORES POLÍTICOS? O EMBATE ENTRE O OURIÇO E A RAPOSA

1. Introdução	p. 1-3
2. Raposas: o pluralismo de valores de Isaiah Berlin	p. 3-12
3. Ouriços: o ouriço durão — o monismo “forte” contra o qual Berlin escreve	p. 12-16

4. Novamente, ouriços: a unidade do valor de Ronald Dworkin, o monismo “sutil” -	p. 16-27
5. Conclusão: quem melhor concebe conceitos e valores políticos, a raposa ou o ouriço?	
_____	p. 27-36
5.1. Síntese: pluralismo de valores, monismo forte e monismo sutil _____	p. 27-32
5.2. A importância de distinguir claramente entre os dois tipos de monismo _____	p. 32-34
5.3. A classificação dos monismos em relação ao “ceticismo moral externo” _____	p. 34-36

IV. COMO CONCEBER VALORES POLÍTICOS? UMA RESPOSTA À CRÍTICA DE RONALD DWORKIN AO CETICISMO MORAL _____

p. 1-30

1. Introdução _____	p. 1
2. Ceticismo interno ou externo: qual tese Dworkin associa ao pluralismo de Berlin?	
_____	p. 1-7
3. A crítica de Dworkin ao ceticismo moral _____	p. 7-13
4. Uma resposta à crítica de Dworkin ao ceticismo moral _____	p. 13-27
4.1. Uma defesa do ceticismo moral interno _____	p. 13-24
4.2. Um problema na crítica de Dworkin ao ceticismo moral externo _____	p. 25-28
5. Conclusão _____	p. 28-30

V. CONCLUSÃO _____

p. 1-8

BIBLIOGRAFIA _____

p. 1-8

APRESENTAÇÃO DO TRABALHO

Este trabalho aborda as obras de dois filósofos políticos bastante importantes. Isaiah Berlin certamente está entre os mais influentes do século XX, ao passo que Ronald Dworkin tem crescido em importância — seu liberalismo integrado ou abrangente recebe cada vez mais atenção, sobretudo em nossos departamentos de ciência política, filosofia e direito¹. Tratarei de teses centrais das obras de ambos: a unidade do valor de Dworkin e o pluralismo de valores de Berlin. Eles pensam conceitos políticos (como igualdade, liberdade e justiça) como valores; divergem, no entanto, sobre se devem ser tratados independentemente ou de maneira integrada. Enquanto Berlin propõe tratar valores como vinculantes por si mesmos, Dworkin afirma que valores devem ser lidos à luz de outros valores.

Esse embate tem impacto direto e relevante na teoria política normativa. Basta pensar, por exemplo, no modo como são concebidas algumas ações do poder político por cada uma das teorias. Se valores são tratados de forma independente, em muitos casos ocorrerá conflito (algumas vezes irremediável) entre eles. A pergunta que surge, então, é: quando um governo opta por uma medida em favor da igualdade em detrimento da liberdade, há perda efetiva de liberdade, uma perda que é lamentada (*regreted*)? Se trato valores de maneira independente, em casos de conflito irremediável, qualquer escolha feita violará algum dos valores em questão. Nesse caso, então, a resposta é sim: independentemente da ação que se tome, haverá perda moral. O pluralista pode até aceitar essa medida, dizendo que existem outras considerações e valores que justificam o sacrifício imposto à liberdade nesse caso específico. Mas se negaria a descrever tal experiência como livre de perdas. Já a tese da unidade do valor, ao dizer que conceitos políticos devem ser tratados de forma integrada, poderia argumentar que tal medida está de acordo com a melhor leitura dos valores políticos igualdade e liberdade. Desse modo, ao se optar por ela, não ocorreria nenhuma perda. A melhor leitura desses valores mostraria que não há resto moral a ser lamentado. Propriamente entendidas, liberdade e igualdade não conflitariam. O problema, no caso, é: será possível defender concepções suficientemente convincentes desses valores em que ambos não conflitem?

¹ Sobre essa importância, ver: MACEDO JR., 2010; 2013, p. 28-29. Quanto à ciência política, cito o trabalho precursor de Lilian Furquim que, antes mesmo da publicação de *Justice for Hedgehogs* (2011), buscou sistematizar o liberalismo de Dworkin, “[juntando] as pontas que apareciam soltas entre seus trabalhos na filosofia do direito e na filosofia política” (2010, p. 11).

Enquanto Berlin defende uma concepção autônoma de liberdade, que independe de outros valores, Dworkin defende uma concepção integrada da mesma, em que ela não conflita com o valor igualdade. Ao fazer isso, critica a concepção berliniana de liberdade negativa, propondo uma alternativa. Como se verá, o debate mais concreto acerca de qual concepção de liberdade é a melhor remete à questão mais profunda que mencionei no início: como devemos tratar valores e conceitos políticos: de forma independente (Berlin) ou integrada (Dworkin)? Qual teoria melhor elucida nossa experiência ético-moral, o pluralismo de valores ou a unidade do valor? Essa questão sobre as duas concepções de liberdade, bem como a questão sobre as duas teorias são o objeto deste trabalho.

O PERCURSO

O embate entre Berlin e Dworkin se origina de críticas que este fez ao primeiro. Sendo assim, no capítulo I, reconstruo a crítica de Dworkin a Isaiah Berlin, visando obter clareza sobre as questões e argumentos em torno dos quais o debate gira. Para tanto, retomarei três importantes textos em que Dworkin critica a concepção de liberdade negativa de Berlin e o pluralismo de valores a ela associado. Refiro-me aos textos *Moral Pluralism*, *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy* e a ao capítulo *Liberty* do livro *Justice for Hedgehogs*. Identificarei as principais críticas feitas a Berlin, bem como os argumentos utilizados para sustentá-las. Trata-se de passo essencial para avaliar em que medida elas procedem, e para sugerir possíveis respostas que um pluralista berliniano poderia dar em face dos argumentos de Dworkin. Concluirei dizendo que a crítica de Dworkin a Berlin nos coloca dois problemas: primeiro, sobre saber qual concepção de liberdade é a melhor; segundo, um problema de fundo, sobre como conceber conceitos políticos e sobre qual teoria melhor dá conta de nossa experiência ético-moral, o pluralismo de valores de Berlin ou a unidade do valor de Dworkin.

No capítulo II, voltarei minha atenção para o primeiro problema. Revisitarei a obra de Isaiah Berlin, com o objetivo de reconstruir o modo como ele concebe a liberdade. Trata-se de passo fundamental para a devida apreciação do embate, na medida em que só assim se obterá

a clareza necessária acerca das posições e argumentos do próprio Berlin. Dando uma resposta direta à crítica, levantarei e retomarei alguns argumentos a que um pluralista berliniano poderia recorrer para rebater os argumentos de Dworkin. Em uma resposta indireta a ela, tentarei mostrar como a concepção de liberdade de Berlin está conectada a diversos aspectos de sua obra, e que uma devida apreciação da divergência sobre a liberdade precisa enfrentar uma questão que está em sua base: como melhor conceber conceitos e valores políticos? Qual teoria melhor compreende nossa experiência ético-moral, o pluralismo de valores ou a unidade do valor? Tomar uma posição acerca da liberdade envolverá tomar uma posição a respeito dessas questões mais profundas.

Sendo assim, no capítulo III, enfrentada a questão mais concreta acerca da liberdade, voltarei minha atenção para a questão envolvendo as teses de Berlin e de Dworkin — o pluralismo de valores e a unidade do valor. Meu objetivo será caracterizá-las mais detalhadamente, identificando argumentos e afirmações com as quais estão comprometidas. Paralelamente a isso, terei em mente a preocupação de distinguir a unidade do valor dworkiniana (uma tese holista-monista) de um holismo-monista que dela difere em aspectos fundamentais. Essa distinção é essencial, na medida em que, como se verá, ela tem importantes consequências para a apreciação do embate. Sendo assim, o capítulo III enfrenta o problema em uma chave mais histórica do que filosófica, inserindo-se em um registro de reconstrução dessas teorias nas respectivas obras de Dworkin e Berlin.

Já o capítulo IV encara o mesmo problema de uma perspectiva mais filosófica, tomando parte no debate. Conforme se verá, Dworkin associa o pluralismo de valores a um ceticismo moral. A defesa da tese pluralista passa, portanto, por uma resposta às objeções de Dworkin a posições céticas. Sendo assim, nesse último capítulo, elaborarei uma resposta às críticas que ele faz ao ceticismo moral de tipo “interno”, e apontarei um problema na crítica feita por ele ao ceticismo moral de tipo “externo”. Na conclusão, retomo brevemente os principais pontos do trabalho, buscando sintetizar os resultados obtidos.

Ao final, espero ter conseguido defender a posição pluralista (e a concepção de liberdade que a acompanha) das críticas feitas por Dworkin, seja por meio da reconstrução das

respectivas teses (apontando eventuais imprecisões nas teses atribuídas por Dworkin a Berlin e aos pluralistas), seja por meio dos argumentos levantados. Independentemente da força que se atribuirá a essa tentativa de defesa, penso que este trabalho tem outros méritos, dentre os quais destaco: o de oferecer uma reconstrução detalhada do embate Berlin-Dworkin; o de notar semelhanças importantes entre as obras de ambos (seja em relação a suas concepções de liberdade, ambas negativas, como se verá; seja em relação a inimigos que o pluralismo berliniano e a unidade do valor dworkiniana têm em comum); o de distinguir “pluralismo no sentido político” e “pluralismo no sentido de tese ontológica acerca do domínio valorativo”, dando ensejo a uma tipologia própria; e o de identificar dois diferentes tipos de holismos-monistas, aquele combatido por Berlin e aquele proposto por Dworkin; e o de apontar refinamentos importantes que uma delimitação mais precisa do pluralismo de valores demandaria.

I. A crítica de Ronald Dworkin a Isaiah Berlin e os dois problemas que ela introduz

1. Introdução

Para os propósitos deste trabalho, é importante delimitar como se dá o embate entre as ideias de Isaiah Berlin e de Ronald Dworkin. Refiro-me, mais especificamente, ao pluralismo de valores e à concepção de liberdade negativa do primeiro, e à unidade do valor e à concepção integrada de liberdade do último. É Dworkin quem se contrapõe a Berlin e o embate surge dessa contraposição. Por isso, neste primeiro momento, voltarei minha atenção para os principais textos em que Dworkin desenvolve críticas a Berlin.

A crítica ocorre, principalmente, em três momentos distintos: em 2001, no texto *Do Liberal Values Conflict?*¹ (republicado em 2006, no livro *Justice in Robes*, sob o título *Moral Pluralism*); em 2004, no texto *Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy* (republicado em 2006, no livro *Justice in Robes*, sob o título *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*); e, por fim, em 2011, com a publicação do livro *Justice for Hedgehogs*².

Visando explicitar o modo como Dworkin se contrapõe a Berlin, optei por reconstruir seus argumentos com base na própria ordem em que aparecem. As três seções que seguem, portanto, visam reconstruir o movimento argumentativo feito por Dworkin nos três textos supramencionados. Na quinta e última seção, retomo os principais pontos da crítica, destacando os dois problemas para os quais sua reconstrução minuciosa aponta. São eles que guiarão os próximos capítulos deste trabalho.

¹ Conforme conta ABREU, trata-se de texto apresentado em uma conferência realizada no New York Institute for the Humanities, em 1998. Nela, vários autores de peso se reuniram para discutir o legado de Isaiah Berlin. Dworkin, que fez parte do painel *Pluralism*, iniciou a discussão com a apresentação desse texto (2015, p. 8).

² Não almejo fazer uma reconstrução histórica e completa do embate, mas apenas retomar as principais críticas que Dworkin fez a Isaiah Berlin. Assim, foram preteridos textos como o capítulo 12 de *Law's Empire* (em que Dworkin critica Berlin *en passant*) e/ou cujas críticas já estão contempladas nos que foram abordados.

Em breve passagem do capítulo referido, por exemplo, Dworkin se pergunta se temos um direito à liberdade, com o intuito de mostrar a inadequação entre a intuição de que temos e a concepção de liberdade negativa de Berlin. Trata-se de variação de argumento que aparecerá aqui, segundo o qual a concepção de liberdade berliniana não se adequa tão bem a nossas intuições morais.

2. Há conflito inevitável entre liberdade e igualdade? A crítica no texto *Moral pluralism*

No texto *Moral Pluralism*, publicado em 2006 no livro *Justice in Robes*, Dworkin esboça sua crítica a Isaiah Berlin. Ele começa chamando a atenção para o seguinte fato: as ideias de Berlin, especialmente seu pluralismo de valores, estão cada vez mais influentes. Visando dar ao leitor um retrato dessa tese, Dworkin recorre às seguintes passagens da obra de Berlin:

“O que é evidente é que valores podem colidir. Valores podem facilmente colidir dentro do peito de um único indivíduo. E não se segue que alguns devam ser verdadeiros e outros falsos. Tanto a liberdade como a igualdade estão entre os objetivos primários perseguidos pelos seres humanos por muitos séculos. Mas a liberdade total para os lobos é a morte para as ovelhas. Essas colisões de valores são a essência do que eles são e do que nós somos.

Se nos disserem que essas contradições serão resolvidas em algum mundo perfeito no qual todas as coisas boas são, em princípio, harmonizadas, então devemos responder àqueles que dizem isso que não são nossos os significados que eles atrelam aos nomes que para nós denotam os valores conflitantes. Se eles são transformados, o são em concepções desconhecidas por nós na Terra. A noção do todo perfeito, da solução última em que todas as coisas boas coexistem me parece não só inalcançável — isso é um truísmo — mas conceitualmente incoerente. Alguns dos grandes deuses não podem viver conjuntamente. Isso é uma verdade conceitual. Estamos condenados a escolher, e toda escolha pode conter uma perda irreparável.”³

Dworkin não identifica a fonte do trecho citado, mas se trata de passagens do ensaio *The Pursuit of the Ideal*⁴. De fato, a partir desse trecho, é possível identificar pontos importantes do pluralismo de valores de Isaiah Berlin: (i) valores podem colidir de maneira trágica; (ii) uma instância importante desse conflito se dá entre liberdade e igualdade⁵; (iii) essas colisões são parte do modo como entendemos tais valores, de forma que qualquer tentativa de redefinição que busque compatibilizá-los refletirá outros valores que não os nossos; (iv) as colisões de valores são parte não só do modo como os entendemos, mas do modo como concebemos o ser humano; (v) a possibilidade de um monismo de valores seria, portanto, não só irrealizável, mas conceitualmente incoerente.

³ DWORKIN, 2006, p. 105. As passagens citadas ao longo do texto foram todas traduzidas por mim.

⁴ BERLIN, 2013c, p. 12-14.

⁵ No trecho citado, Dworkin omitiu outras colisões apontadas por Berlin, como, por exemplo, o conflito entre justiça e clemência/compaixão, entre espontaneidade e capacidade de organização-planejamento, etc.

Logo após citar esse trecho, Dworkin afirma que Berlin também tratou do tema em seu ensaio “mais famoso”, uma referência ao texto *Two Concepts of Liberty*. No final desse ensaio, Berlin reconhece o apelo de um todo perfeito em que nossos valores podem ser integrados. Ele afirma que, apesar de essa tese monista ter sido importante e duradoura, não se deve ceder a seu apelo, pois isso seria sintoma de profunda e perigosa “imaturidade política e moral”⁶. Apesar de reconhecer as sérias críticas feitas a esse ideal holístico-monista, Dworkin afirma que, contrariamente a Berlin, tentará defendê-lo: “Essas são palavras fortes [referência às palavras críticas que Berlin dirige ao ideal holístico-monista], e elas me acusam pelo que estou para dizer. Devo tentar, porém, defender o ideal holístico que Berlin condenou dessa grave maneira”.⁷

Antes de começar essa defesa propriamente dita, Dworkin comenta a afirmação de Berlin de que esse ideal holístico-monista é perigoso. Ele diz que os perigos não estão presentes apenas no monismo de valores. O pluralismo pode ser uma tese tão perigosa quanto: do mesmo modo que, para justificar perversidades, tiranos recorreram à ideia de que valores políticos e morais se integram harmonicamente, outras perversidades também foram justificadas pelo apelo à ideia de que importantes valores necessariamente conflitam. Como exemplo, Dworkin cita os próprios Estados Unidos. Apesar de ser um país próspero, muitos de seus cidadãos se encontram em situação indigna, pois não têm seguro-saúde, não têm casas adequadas e estão desempregados. Muitas vezes, em resposta a alguém que diz ser preciso fazer algo para remediar essa situação, brada-se o bordão de que tomar qualquer medida feriria a liberdade, e que liberdade e igualdade conflitam. Outro exemplo citado é o do Talibã, que adota uma política de negar cuidados médicos às mulheres. Segundo Dworkin, não são raras as vezes em que, diante dessa barbaridade, ouve-se como justificativa a afirmação de que diferentes culturas têm diferentes valores e que seria uma forma de imperialismo insistir que nossos valores são os certos⁸.

⁶ BERLIN, 2002, p. 217.

⁷ 2006, p. 106. O modo como Dworkin se expressa nessa passagem pode gerar no leitor a falsa ideia de que o “ideal holístico” por ele defendido é do mesmo tipo que o combatido por Berlin. Conforme destacarei em outro momento desta dissertação (cap. III), existem diferenças bastante importantes entre ambos.

⁸ DWORKIN, 2006, p. 106.

Os exemplos de Dworkin podem parecer ruins por dois motivos. Quanto ao primeiro exemplo, a barbárie pretensamente justificada pelo pluralismo é controversa no Ocidente, ao passo que os exemplos de barbárie pretensamente justificadas pelo monismo não são controversos. De fato, talvez se devesse aumentar impostos para acabar com o problema da desigualdade, tal como parece sugerir Dworkin. Contudo, essa política é controversa dentro das próprias *western liberal democracies*. Já os horrores pretensamente justificados pelo monismo não são controversos nessas sociedades; é incontroverso que não se deve sacrificar indivíduos em suas vidas e liberdade por um ideal holístico (Berlin tinha em mente os sacrifícios impostos tanto pelo fascismo como pelo stalinismo). Quanto ao segundo exemplo, a barbárie praticada pelo Talibã não poderia ser justificada pelo pluralismo propriamente entendido (não, ao menos, pelo pluralismo berliniano). Este não deve ser confundido com um relativismo (e o próprio Dworkin reconhece isso). Berlin combate explicitamente a posição dos que dizem que “valores são relativos e que cada sociedade elege seus valores, de forma a não podermos/devermos defender nossos valores quando eles se chocam com os de outra sociedade”. A penúltima frase do já citado *Two Concepts of Liberty* é reveladora: “notar a validade relativa das próprias convicções (...) e ainda assim defendê-las sem hesitação é o que distingue um homem civilizado de um bárbaro”⁹.

Isso não significa que Dworkin está construindo um espantalho do pluralismo de valores. É preciso, neste ponto, distinguir as ideias conforme concebidas pelos autores do modo como são instrumentalizadas no debate público¹⁰. Os perigos a que Dworkin e Berlin se referem parecem estar muito mais ligados a distorções e a espantalhos das ideias de monismo e de pluralismo do que a essas teses propriamente entendidas. É exatamente isso que Dworkin parece pressupor ao afirmar que o fato de o monismo poder ser instrumentalizado para justificar tiranias não constitui uma relação de necessidade entre monismo e tirania. Também não seria verdade afirmar que o pluralismo leva inevitavelmente ao egoísmo e à indiferença. O risco do uso das teorias para justificar algo ruim está presente dos dois lados do debate. Dworkin reconhece que, no tempo em que Berlin escreveu seu ensaio (final dos anos 1950),

⁹ BERLIN, 2002, p. 217.

¹⁰ Como exemplo, cito as apropriações “parciais” (e equivocadas) que muitos juristas fazem das ideias de Dworkin (Cf. MACEDO JR., 2013, p. 13 e 41-43).

tinha-se mais a temer do monismo. Entretanto, argumenta Dworkin, no pós-Guerra Fria, os perigos associados ao pluralismo parecem ser os que mais nos afetam¹¹.

De todo modo, Dworkin considera que a questão dos perigos e dos efeitos das teorias não é o problema central. O que interessa a ele é saber se o pluralismo de valores é uma tese correta. Um primeiro passo para tanto é distinguir a tese de Berlin de um relativismo, que, baseando-se na platitude antropológica de que sociedades diferentes se organizam por meio de valores diferentes, afirma não haver valores objetivos. Como dito, Dworkin reconhece que a posição berliniana é mais complexa do que isso. Ao dizer que existem conflitos irresolúveis entre valores, Berlin defendia que estes são objetivos. Em outras palavras, defendia não apenas que as pessoas divergem sobre qual é a verdade, mas que o conflito é parte da verdade sobre valores¹².

Para esclarecer a posição de Berlin, Dworkin recorre a dois exemplos: primeiro, o da pessoa que tenta imaginar uma vida que tenha tudo aquilo que uma vida ideal deveria ter; segundo, o da pessoa que tenta construir uma constituição política que respeita e aplica todos os valores políticos considerados importantes. Nos dois casos, ela estaria condenada ao fracasso — um fracasso não meramente contingente, mas conceitual: a tese defendida por Berlin, admite Dworkin, não é a de que os conflitos se dão de maneira contingente, mas sim a de que ocorrem em um sentido mais profundo. E é por isso que Berlin afirma que o ideal de harmonia holístico é não só irrealizável, mas também incoerente: proteger um valor necessariamente envolve o abandono ou o sacrifício de outro. Não se pode compatibilizar tudo o que se pensa ser essencial para uma boa vida, ou todos os valores políticos considerados importantes. O conflito é parte da verdade sobre valores e envolve uma perda ou dano genuínos¹³.

O conflito no âmbito moral e político diz respeito às responsabilidades que uma comunidade ou governo tem perante seus cidadãos — responsabilidades que, se desrespeitadas ou ignoradas, implicam não apenas mero desapontamento, mas uma injustiça,

¹¹ DWORKIN, 2006, p. 107.

¹² Ibid., p. 107.

¹³ Ibid., p. 107-08.

um erro moral. Assim, por exemplo: se, de um lado, entendo que a liberdade é violada quando impostos são instituídos para fins de redistribuição de renda, então penso que, caso isso ocorra, uma injustiça estará sendo feita (alguns cidadãos terão sua liberdade violada); se, por outro lado, entendo que a igualdade exige que todos os cidadãos tenham acesso a serviços médicos de qualidade, então penso que, se um país rico deixa parte de seus cidadãos falecer por simples falta do devido atendimento médico, esse país viola a igualdade e comete uma injustiça. Se entendo a liberdade e a igualdade dessa maneira, a consequência será que uma comunidade política necessariamente violará suas responsabilidades — quer escolha atender a demanda pela igualdade, quer escolha a demanda pela liberdade. Segundo Dworkin, é esse tipo de conflito trágico, aquele que traz em si a inevitabilidade da perda moral (*the inevitability of irredeemable moral stain*), que Berlin tem em mente quando faz referência ao conflito entre valores políticos¹⁴.

Sendo esse o conteúdo da posição de Berlin, torna-se importante distinguir entre ela e a posição que se limita a afirmar que, em alguns casos, há incerteza sobre o que os valores exigem¹⁵. Muitas vezes, as pessoas se encontram em uma posição de incerteza em relação a importantes temas políticos, chegando até mesmo a mudar de lado mais de uma vez. A posição de Berlin não é a de que em muitos casos não se sabe qual é a resposta certa (sua tese, segundo Dworkin, não diz respeito à incerteza), mas sim a de que em muitos casos sabe-se que nenhuma decisão é a correta. Enquanto a posição de incerteza é negativa — no sentido de não endossar nenhuma das posições em debate —, a posição atribuída a Berlin é positiva — no sentido de afirmar que nenhuma das posições em debate é correta. Dworkin caracteriza a posição que ele atribui a Berlin como extremamente ambiciosa, pois ela implica que, independentemente do que se faça, haverá algo moralmente errado. Se não existem respostas certas nesses casos, não há como escapar ao dilema e ao erro moral¹⁶:

“Ele [Berlin] afirma, não que frequentemente não sabemos qual é a decisão correta, mas sim que frequentemente sabemos que nenhuma decisão é correta — o que é algo bastante diferente. Quando temos o direito (*entitled*) (...) à afirmação positiva segundo a qual

¹⁴ Ibid., p. 109.

¹⁵ Essa caracterização que Dworkin faz da tese de Berlin se baseia em uma distinção entre incerteza e indeterminação, que será abordada em mais detalhes em outro momento desta dissertação (mais precisamente, no cap. IV).

¹⁶ DWORKIN, 2006, p. 110.

sabemos que nada do que fizermos será correto, porque, o que quer que façamos, faremos algo errado? (...) Será possível termos direito a uma afirmação assim tão ambiciosa?”¹⁷

Segundo Dworkin, saber se é possível endossar essa tese depende do modo como são concebidas nossas responsabilidades: como deveres independentes uns dos outros (provenientes de diferentes fontes igualmente impositivas), ou se, ao contrário, como deveres dependentes uns dos outros. Dworkin recorre a um exemplo bíblico para ilustrar o primeiro caso: ele propõe que nos imaginemos na posição de Abraão, que recebeu ordem divina para matar seu filho Isaac. Ele supõe que Abraão deve obediência a Deus, e, ao mesmo tempo, que tem o dever moral (também absoluto) de não ferir o próprio filho. Além disso, supõe que a autoridade de Deus não deriva da adequação moral de seus comandos, e a autoridade da moral não deriva do comando divino. Existem, portanto, duas fontes soberanas e distintas — Deus e a moralidade — que emitem comandos conflitantes. Nessa situação, estar-se-ia diante de um dilema e não haveria como evitar o erro e a injustiça¹⁸.

Dworkin vincula a possibilidade de endosso da tese positiva atribuída a Berlin a esse primeiro caso. Depois de delineá-lo, ele se pergunta se essa seria a situação com a qual alguém se depara quando está diante de uma questão política controversa. Para ele, estas são muito distintas do caso de Abraão, pois não se está encurralado entre comandos conflitantes provenientes de duas fontes igualmente soberanas. Nos conflitos morais, o que atrai alguém a uma das posições em debate são os argumentos mobilizados, de forma que, se os argumentos de um lado são aceitos como válidos e convincentes, esse alguém fica livre do compromisso com os argumentos opostos. Por exemplo: se realmente se acredita que os cidadãos têm o direito de se expressar livremente (mesmo que isso possa ofender outros cidadãos), então não se pode também acreditar que alguns cidadãos têm o direito de não ser ofendidos pelo que outros cidadãos dizem. É por meio da reflexão sobre a situação e os valores nela envolvidos que se chega a uma convicção política em casos como esse. Esse processo, diferentemente do exemplo de Abraão, não envolve duas fontes igualmente legítimas às quais se deve lealdade. E a única maneira de produzir o tipo de conflito que, segundo Dworkin, Berlin teria em mente, seria aceitar — simultânea e contraditoriamente — tanto a proposição de que cidadãos

¹⁷ Ibid., p. 110.

¹⁸ Ibid., p. 110-11.

têm direito a proferir insultos raciais, quanto a de que têm direito de que não sejam proferidos¹⁹.

Conforme o próprio Dworkin admite, Berlin poderia rejeitar essa explicação sobre o desacordo nos debates políticos. Bastaria dizer que há um compromisso prévio com os valores abstratos da liberdade e da igualdade, e que esse compromisso prévio delimita nossa experiência diante de controvérsias políticas específicas. Para Berlin, esses valores seriam independentes e soberanos, podendo exigir ações conflitantes. Portanto, seria errado dizer que o caso citado da liberdade de expressão ilustra uma situação diferente da de Abraão: em ambos os casos, estar-se-ia diante de duas fontes de comando igualmente legítimas e soberanas²⁰.

Em resposta a esse possível argumento, Dworkin afirma que a correção da tese positiva atribuída a Berlin (segundo a qual não importa o que se faça, será cometida uma injustiça/erro) depende do modo como se concebem liberdade e igualdade. Berlin concebe a liberdade como a ausência de interferência de outras pessoas no curso de ação de um indivíduo. Se assim a entende, prossegue Dworkin, é claro que haverá conflito com outros valores, principalmente com o valor igualdade (mesmo se este for entendido de forma bem restrita). Dworkin afirma que não há compromisso com o modo como Berlin concebe a liberdade, e outras possibilidades de entendê-la devem ser consideradas, como, por exemplo: “liberdade (...) é ser livre para fazer o que se quer, desde que se respeite os direitos morais, propriamente entendidos, de outras pessoas”²¹. Se entendida desse outro modo, é altamente improvável que a liberdade conflite com a igualdade. Diante do exemplo da cobrança de impostos para fins de redistribuição, por exemplo, seria possível dizer que a liberdade dos taxados não foi ferida — já que a propriedade que lhes foi tirada teve o intuito de respeitar os direitos morais dos outros, de forma que aquele dinheiro não lhes pertencia por direito²².

¹⁹ Ibid., p. 111.

²⁰ Ibid., p. 111-12.

²¹ Ibid., p. 112

²² Ibid., p. 112.

A esta altura da crítica, Dworkin diz que seria esperado que objetassem que seu argumento recorre a uma petição de princípio ao definir a liberdade de um modo que exclui, de antemão, a possibilidade de conflito. Ele responde a essa possível objeção dizendo que quem a fizer estará recorrendo a uma petição de princípio no sentido inverso. Estar-se-ia presumindo que o único modo possível de entender a liberdade seria independentemente de outros valores. Estar-se-ia pressupondo a ideia de que os valores são rivais e se comportam de maneira soberana e independente, sendo que é dessa pressuposição que o conflito inevitável deflui²³.

Esta seria, então, a grande questão que Berlin teria introduzido: os valores políticos são independentes uns dos outros, tal como sugere sua concepção de liberdade? Ou, alternativamente, eles são interdependentes? Dworkin argumenta que a resposta a essa questão não será dada pelo dicionário (critério semântico), nem por um eventual teste que aponte o “DNA” da liberdade (critério empírico). Trata-se de uma questão de moral substantiva e de filosofia política²⁴:

“De fato, podemos dizer que a grande questão (...) que Berlin introduziu é simplesmente a questão sobre se nossos valores políticos são independentes uns dos outros (tal como insiste sua definição de liberdade), ou se eles são interdependentes (tal como sugere a concepção rival de liberdade que eu esbocei). E essa é uma questão (...) não de definição de dicionário, ou de descoberta empírica, mas uma questão substantiva, de filosofia moral e política”²⁵.

Como, então, decidir entre diferentes concepções de liberdade? Dworkin diz que o recurso à história não resolve. Ela certamente pode mostrar que muitas sociedades monistas ruíram, mas não mostrará nada além disso. O ponto de Dworkin é que não se trata de uma questão histórica, mas normativa. Isso fica claro quando o problema é retomado em sua forma menos abstrata. Por exemplo: saber como se deve entender o valor liberdade, para então decidir se há algo errado em taxar os mais ricos para fins de redistribuição, é claramente uma questão que deve ser tratada normativamente (e não por meio do recurso à história)²⁶.

²³ Ibid., p. 112-13.

²⁴ Ibid., p. 113.

²⁵ Ibid., p. 113.

²⁶ Ibid., p. 113-14. Tratá-la por meio do recurso à história seria “comparável a apresentar uma descrição sociológica quando se pergunta sobre a moralidade de um comportamento. Seria análogo a traduzir a pergunta ‘a escravidão era considerada moralmente correta na Grécia do século V a.C.’ como ‘a escravidão era moralmente correta no século V a.C.’”. A primeira questão reporta-se à moral convencional (um fato) da época. Já a segunda se reporta a um valor ou um desvalor que se atribui à prática da escravidão” (MACEDO JR., 2013, p. 223).

Para Dworkin, deve-se proceder da seguinte maneira: em primeiro lugar, é necessária uma explicação (*account*) de nossos valores políticos que mostre por que violar algum deles implica a violação de um compromisso (violação que se dá ao se fazer injustiça ou lesar alguém ao negar-lhe algo que lhe é devido). A liberdade, a igualdade, a democracia e a justiça, que estão entre os principais valores políticos, são ideais gerais que todos endossam no abstrato. A concordância em abstrato em relação a esses valores é importante, pois dela deflui, por exemplo, que é essencial que cidadãos não sejam coagidos de maneira ofensiva pelo governo, ou que as pessoas devem ser tratadas com igual consideração. É importante que esse primeiro entendimento seja preservado e respeitado quando se for concretizá-lo — ao decidir, por exemplo, qual tipo de arranjo econômico trata as pessoas com igual consideração. É preciso, então, formular concepções mais concretas desses valores, tentando mostrar, mais precisamente, o que o valor identificado no abstrato realmente é. Essas concepções mais concretas precisam mostrar o que a liberdade ou a igualdade tem de bom, mostrar qual o valor desses valores, de forma que seja inteligível a afirmação de que qualquer sacrifício imposto a eles, mesmo que mínimo, implica não uma mera inconveniência, mas uma perda ou um erro moral²⁷:

“precisamos formular concepções mais precisas de nossos valores, de maneira a mostrar, mais rigorosamente, o que o valor que identificamos no abstrato realmente é. Precisamos de uma explicação (*account*) que nos mostre o que é bom a respeito da liberdade, da igualdade, da democracia, de modo a podermos ver por que qualquer concessão em detrimento desses valores não é meramente inconveniente, mas mau (*bad*)”²⁸.

Dessa maneira, torna-se possível testar diferentes concepções de um valor tendo como base as várias instâncias que a concepção testada definiria como violações do valor em questão. Uma concepção do valor liberdade, por exemplo, pode ser testada por meio das várias ações ou instâncias que, como decorrência da concepção, deveriam ser tomadas como violações dele. Se essas instâncias, que por força da concepção sob teste são tratadas como violações, não corresponderem ao que se considera ser errado ou mau (ou a uma real violação da responsabilidade que uma comunidade política tem perante seus cidadãos), então a concepção proposta é inadequada. Esse descompasso — entre o que a concepção afirma ser

²⁷ DWORKIN, 2006, p. 114.

²⁸ Ibid., p. 114.

uma violação da liberdade e o que realmente é tomado como uma violação — é o que faz a concepção sob teste ser inadequada: ela acusa uma violação quando uma ação não é tomada como errada/injusta. E, por isso, a concepção não mostra o valor do valor liberdade, a especial importância atribuída a ele²⁹.

Perguntando-se se a concepção de liberdade de Berlin sobreviveria a esse teste, Dworkin recorre a um exemplo para mostrar que ela trata como violação da liberdade uma situação que não é comumente assim tomada. Se a liberdade for entendida como ausência de interferência no curso de ação de um indivíduo, a lei, ao proibir alguém de matar seus desafetos, restringe e compromete a liberdade. Dworkin reconhece que Berlin concordaria que a lei não está errada ao restringir a liberdade dessa maneira. Ele diria que a violação é justificada por ser necessária para impedir uma violação ainda maior que seria cometida contra outras pessoas. Esse seria apenas um caso em que a liberdade estaria em conflito com outros valores, e em que esses outros valores devem prevalecer. Contudo, essa resposta não salva a concepção berliniana: ela ainda trata o evento descrito como uma situação em que o valor liberdade foi sacrificado, em descompasso com a convicção geral de que nada de errado ocorreu ao se instituir e aplicar a lei que criminaliza o homicídio³⁰. Para Dworkin, uma concepção de um valor é uma teoria interpretativa que visa mostrar por que algo ruim se dá quando se desrespeita esse valor, e uma concepção de um valor deve ser rejeitada se ela retrata algo que não é tomado como uma violação como se uma violação fosse:

“se nada de errado ocorreu quando fui impedido de matar meus críticos, então não temos razão alguma para adotar uma concepção de liberdade que descreve tal evento como um evento em que a liberdade foi sacrificada. Não somos obrigados, enfático, a descrevê-lo assim em virtude do que a palavra “liberdade” significa, ou em virtude de alguma descoberta científica a respeito da composição da liberdade. Uma concepção de liberdade é uma teoria interpretativa que almeja nos mostrar por que é mau (*bad*) quando a liberdade é negada, e uma concepção de liberdade é, portanto, mal-sucedida ao nos forçar a descrever um evento como uma invasão da liberdade quando nada de mau ocorreu”³¹.

Dworkin admite que alguns filósofos diriam que a liberdade é violada quando algumas pessoas são proibidas de matar seus desafetos, pois haveria uma perda quando pessoas extraordinárias são limitadas pelas leis que visam proteger os mais fracos. Mas isso, para

²⁹ Ibid., p. 114-15.

³⁰ Ibid., p. 115.

³¹ Ibid., p. 115.

Dworkin, não importa. O fato de alguém pensar assim (ou o mero fato de esse pensamento ser concebível) não é importante para a questão: o que importa é se nós, de fato, pensamos assim, se isso reflete ou não nossa experiência moral³². O fato de não se considerar que algo errado é feito quando se institui uma tal lei é uma razão para rejeitar a concepção de liberdade proposta por Berlin. Além disso, tem-se essa rejeição como um argumento para também se rejeitar sua tese do conflito inevitável entre liberdade e igualdade, já que ela depende do modo como Berlin concebe a primeira³³:

“Se você, como eu, pensa que nada de errado é feito ao se instituírem tais leis, então você terá essa razão para rejeitar a concepção de liberdade de Berlin. Se a posição de Berlin de que um conflito entre liberdade e igualdade é inevitável depende dessa concepção de liberdade, então você terá essa razão para rejeitar também essa posição”³⁴.

Dworkin reconhece ser perfeitamente possível pensar em concepções do valor liberdade que não sejam vulneráveis às críticas feitas, e que mostrem que conflitos entre esse valor e o valor igualdade podem ocorrer. Ele reconhece, portanto, que seu argumento não visa provar que conflitos entre liberdade e igualdade são sempre evitáveis. Suas intenções são mais limitadas: em primeiro lugar, ele tentou explicitar a tese de Berlin sobre o pluralismo de valores; em segundo, tentou mostrar como é difícil sustentá-la. Para ele, Berlin não teria conseguido defender a afirmação de que valores conflitam tragicamente, nem mesmo no caso que dizia ser o mais paradigmático: o do conflito entre liberdade e igualdade³⁵. Dworkin reconhece, por fim, que isso não significa que o pluralismo de valores seja indefensável; significa apenas que o argumento necessário para defendê-lo é mais complexo do que pode parecer inicialmente. Segundo ele, é preciso construir um argumento que mostre por que concepções conflitantes desses valores são as mais apropriadas. Dworkin termina dizendo que não há razão para descartar, de antemão, concepções de liberdade e igualdade em que ambas não conflitem, e que talvez sejam essas as concepções mais atraentes desses valores³⁶.

³² Nesse ponto, Dworkin apela para nossas convicções. Esse apelo é bastante importante na estrutura geral do argumento dworkiniano e será melhor explorado mais adiante.

³³ DWORKIN, 2006, p. 115-16.

³⁴ Ibid., p. 116.

³⁵ Ibid., p. 116.

³⁶ Ibid., p. 116.

3. Berlin, um arquimediano? A crítica no texto *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*

3.1. A caracterização do arquimedianoismo via Hart

No texto *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*, Dworkin tem como objetivo debater o posfácio do livro *The Concept of Law*, escrito por Herbert L. A. Hart. De acordo com Dworkin, Hart se propôs, nesse livro, a responder duas questões principais: o que é o direito? E como identificar o direito válido? Para Hart, na reconstrução de Dworkin, essa empreitada teria duas características importantes. Em primeiro lugar, trata-se de empreitada descritiva, em oposição a um projeto que seria moral ou eticamente valorativo (*evaluative*). Em segundo, trata-se de projeto filosófico, em oposição a um projeto meramente jurídico, que requer, portanto, método distinto do empregado cotidianamente por profissionais do direito³⁷.

Dworkin discorda dessas duas características. Quanto à primeira, ele afirma que o projeto que ambiciona oferecer uma teoria geral do direito é uma interpretação da prática jurídica, e que essa interpretação não é uma descrição neutra da prática. Ela objetiva não só descrevê-la, mas também justificá-la. Por “justificá-la”, entende-se que é uma interpretação que visa responder (a) por que a prática jurídica é valiosa? E (b) como devemos conduzi-la para promover esse valor? Por dizer respeito a interpretações que visam oferecer respostas a essas duas questões, o projeto hartiano baseia-se, em última instância, em juízos e convicções ético-morais. Quanto à segunda característica, Dworkin nega que o projeto filosófico de elaborar uma teoria do direito exija método diferente daquele empregado no cotidiano dos profissionais da área. Para ele, no cotidiano jurídico, os profissionais visam responder as mesmas perguntas — (a) e (b) — destacadas neste parágrafo. A diferença em relação ao projeto filosófico seria meramente de grau de abstração. Diante de uma controvérsia jurídica, o que uma juíza faz é tentar responder o que o direito exige naquele caso — e, para isso, interpreta-o com intuito de determinar quais princípios melhor o justificam, para então decidir o que esses princípios exigem no caso em questão³⁸.

³⁷ DWORKIN, 2006, p. 140.

³⁸ Ibid., p. 140-41.

Segundo Dworkin, Hart, em seu posfácio, insiste nas características de sua empreitada: trata-se de projeto puramente descritivo, que se dá a partir de um ponto externo, filosófico, desengajado. Essas características metodológicas que Hart atribui a seu projeto dão corpo a um modo de conceber a atividade filosófica que Dworkin chama de “arquimedianismo ou visão arquimediana da filosofia”. Esse modo de concebê-la não é restrito aos filósofos do direito, alcançando também filósofos de outras áreas. O movimento que todos fazem é do mesmo tipo: seja em relação ao direito, à moral ou à arte, eles traçam uma distinção entre um plano no qual a prática que estudam acontece e um plano no qual o “meta” discurso filosófico se dá. No plano prático, as pessoas refletem e discutem sobre o que é legal/ilegal, verdadeiro/falso, belo/não-belo, justo/injusto. No meta-plano filosófico, filósofos analisam e definem os conceitos mobilizados no plano prático, classificando as afirmações feitas nesse plano inferior ou ainda buscando responder o que cada um dos valores em debate realmente é. Cria-se um abismo entre as práticas argumentativas e a análise filosófica: filósofos em cima, não-filósofos embaixo; de cima, aqueles descrevem e analisam, de maneira filosófica e neutra, a prática argumentativa destes³⁹. Para Dworkin, as teorias arquimedianas desses filósofos são falhas. As análises filosóficas pretensamente neutras de conceitos como igualdade, liberdade e direito dizem respeito a uma atividade normativa. Elas são juízos de valor e são tão engajadas quanto os argumentos que as pessoas mobilizam no plano prático:

“definições ou análises dos conceitos de igualdade, liberdade, direito, dentre outros, são tão substantivas, normativas, e engajadas como qualquer das opiniões em disputa nas batalhas políticas envolvendo esses ideais. A ambição de Hart referente a uma solução puramente descritiva para os problemas centrais da filosofia do direito é equivocada, assim como o são as ambições semelhantes de muitos dos principais filósofos políticos [dentre os quais, Berlin]”⁴⁰.

Dworkin reconhece que sua posição poderia causar estranhamento. Isso porque projetos puramente conceituais são geralmente contrastados com projetos valorativos. Se ele reconhece estar diante de um projeto conceitual, em que sentido esse mesmo projeto é também tratado como valorativo (*evaluative*)?⁴¹

³⁹ Ibid., p. 141-43.

⁴⁰ Ibid., p. 143.

⁴¹ Ibid., p. 145.

3.2. Conceitos políticos: o sentido em que a descrição de um conceito político não pode ser separada de seu apelo normativo

Isaiah Berlin, de acordo com Dworkin, teria definido a liberdade negativa como “a capacidade de fazer o que se pode querer livre de interferências de outras pessoas”⁴². Uma consequência dessa definição é que qualquer lei que proíba alguém de fazer algo viola a liberdade. Todavia, como já argumentado na seção anterior, é altamente contra-intuitivo dizer que uma lei que criminaliza o homicídio, por exemplo, é indesejável. Como dito, Berlin explicaria esse descompasso dizendo que a lei, nesse caso, apesar de ser uma violação da liberdade, é plenamente justificável. A liberdade deve ser preterida em alguns casos em que outros valores tenham importância relativa maior. De acordo com Dworkin, Berlin consideraria como valorativo esse juízo que diz respeito à importância relativa dos valores. No entanto, ele insistiria que a definição de liberdade — definição esta da qual o conflito lei-liberdade deflui — não é um juízo de valor, mas uma definição neutra do que a liberdade realmente é. Em outras palavras: enquanto a escolha entre a lei e a liberdade ou entre a liberdade e a igualdade seria valorativa, a existência do conflito e a inevitabilidade da escolha seriam fatos ou verdades conceituais, não envolvendo, portanto, juízos de valor. É nesse sentido que, para Dworkin, Berlin teria adotado um método arquimediano em sua filosofia política⁴³. Apesar de dizer respeito a uma prática social argumentativa (aquela em que cidadãos discutem sobre conceitos políticos), a teoria de Berlin clama para si um status de teoria filosófica ou conceitual não-normativa, pretensamente limitando-se a descrever a prática argumentativa em questão, sendo neutra em relação às controvérsias que nela ocorrem:

“Berlin insistiu que a definição mesma [de liberdade] (...) não é um juízo de valor, (...) mas somente uma afirmação politicamente neutra do que a liberdade, propriamente entendida, realmente é. (...) A escolha entre [a liberdade e a igualdade] (...) é uma questão de valor sobre a qual as pessoas discordarão. Mas que elas necessariamente conflitam, de modo que uma tal escolha seja necessária, era para ele não uma questão de juízo político ou moral, mas um fato conceitual de algum tipo. Berlin era, portanto, um Arquimediano acerca da filosofia política: ele pensava que o projeto de analisar o que a liberdade realmente significa deve ser perseguido por meio de um tipo de análise conceitual que não envolve juízos, pressuposições ou raciocínios normativos”⁴⁴.

⁴² Dworkin usa a seguinte formulação: “the ability to do what you might want to do free from the constraint of others”. Atribuir essa definição a Berlin seria, a meu ver, um erro (Cf., cap. 2; e PLAW, 2004, n. 7, p. 108). De todo modo, ela se aproxima suficientemente da concepção berliniana e a precisão, para os fins do argumento de Dworkin, é desnecessária.

⁴³ DWORKIN, 2006, p. 145-47.

⁴⁴ Ibid., p. 146.

Essa pretensão da teoria berliniana esbarra, de acordo com Dworkin, em duas dificuldades. A primeira delas é que a prática argumentativa cotidiana tende a tratar teorias conceituais ou filosóficas como elementos centrais à própria prática. Elas não são tomadas como um ponto neutro a partir do qual a discussão normativa ocorre, mas sim como pontos importantes na própria controvérsia que ocorre no âmbito dessa prática. Portanto, as pessoas que participam da discussão não tratam tais teorias como se fossem externas ou neutras em relação à própria discussão⁴⁵.

A segunda dificuldade é que em nenhum dos múltiplos sentidos do termo “descrição” faria sentido dizer que uma teoria sobre essas práticas argumentativas é descritiva. Uma primeira possibilidade seria entender “descritivo” como um projeto de análise semântica. Nesse caso, tentar-se-ia descobrir os critérios que as pessoas utilizam ao recorrerem ao termo liberdade para avaliar um ato como violador desta. Enquanto Dworkin reconhece que alguns conceitos funcionam dessa maneira criterial, ele afirma que conceitos políticos não funcionam assim, pois não existem critérios desse tipo que poriam fim a discussões políticas⁴⁶. Um segundo sentido de “descritivo” consiste em tratar o projeto arquimediano como uma generalização estatística ou histórica. Assim, por exemplo, definir-se-ia o que é a liberdade ao se estabelecer o modo como as pessoas a trataram no passado. Todavia, se assim fosse, a tarefa da filosofia política coincidiria com a tarefa da história social ou da antropologia. Ademais, generalizações históricas também não são capazes de pôr fim a uma discussão política. Esse sentido de “descritivo”, portanto, também não permite entender como descritiva uma teoria que diz respeito às nossas práticas argumentativas⁴⁷. De acordo com um terceiro sentido de “descritivo”, as teorias arquimedianas seriam projetos estruturais que tentam desvendar os traços essenciais do conceito político em questão. O projeto se assemelharia ao que fazem cientistas ao determinar a estrutura genética de um cachorro por meio de testes de DNA, ou a essência do ouro por meio da análise de sua estrutura atômica. Não é possível, porém, tratar conceitos políticos como conceitos de tipo natural. Isso porque a estrutura destes é física — DNA, no caso do cachorro; estrutura atômica, no caso do ouro. No caso dos

⁴⁵ Ibid., p. 147.

⁴⁶ Ibid., p. 150-52.

⁴⁷ Ibid., p. 153-54.

conceitos políticos, essa estrutura física não está presente; o que mais se aproxima disso é o “núcleo normativo do conceito”⁴⁸. E é nesse sentido aproximado — de um projeto que busca determinar o núcleo normativo de um conceito político — que Dworkin diz que esse tipo de empreitada é, ao mesmo tempo, conceitual e normativa:

“[H]á semelhanças instrutivas entre tipos naturais e conceitos políticos (...). A diferença entre tipos naturais e valores políticos que eu enfatizei claramente permanece após notarmos essas semelhanças. A estrutura de fundo dos tipos naturais é física. A estrutura de fundo dos valores políticos não é física — é normativa. Mas, do mesmo modo que um cientista pode almejar, como sendo um tipo distinto de projeto, revelar a própria natureza de um tigre ou do ouro ao expor a estrutura física básica dessas entidades, um filósofo político pode almejar revelar a própria natureza da liberdade ao expor seu núcleo normativo (*normative core*). Em ambos os casos, podemos descrever a empreitada, se quisermos, como conceitual. (...) Não podemos razoavelmente afirmar que uma análise filosófica de um valor é conceitual, neutra e desengajada. Mas podemos razoavelmente afirmar que ela é normativa, engajada, e conceitual”⁴⁹.

O ponto de Dworkin é, portanto, que as controvérsias filosóficas sobre valores são controvérsias normativas, envolvendo juízos substantivos. Basta pensar nos debates envolvendo a liberdade enquanto valor político — como, por exemplo, os debates sobre impostos. As pessoas que neles se engajam não partem todas do pressuposto de que liberdade é “ausência de interferência de outras pessoas naquilo que alguém quer fazer”. Elas debatem sobre o que a liberdade realmente é: as que são a favor da instituição de novos impostos tendem a argumentar que eles não violam a liberdade, porque a liberdade enquanto valor político não significa simplesmente ausência de interferência — mas sim, por exemplo, ausência de interferências arbitrárias (e a instituição de impostos que visam diminuir a desigualdade seria um tipo de interferência não-arbitrária). Do mesmo modo, as pessoas que se opõem a novos impostos argumentam que eles são incompatíveis com a liberdade. Elas insistem que esta é simplesmente ausência de interferência, de forma que, mesmo que o imposto objetive minorar a desigualdade, há sacrifício de liberdade.

O que está em debate, portanto, é o próprio conceito de um valor, que filósofos arquimedianos (grupo no qual Dworkin insere Berlin) dizem ser possível estabelecer de maneira neutro-descritiva. A pergunta que Dworkin faz é: se o conceito de liberdade é realmente passível de ser definido neutro-descritivamente, de maneira a não ter implicações

⁴⁸ Ibid., p. 152-53 e 155.

⁴⁹ Ibid., p. 154-55.

no debate que se dá na prática argumentativa, por que as pessoas perdem tempo discutindo sobre esse conceito? Por que gastam energia debatendo-o, em vez de se concentrarem nas questões que, segundo os arquimedianos, seriam propriamente normativas (por exemplo, se a liberdade deve, em um caso concreto, ser preterida em favor da igualdade)? De acordo com Dworkin, poder-se-ia argumentar, em favor dos arquimedianos, que as pessoas se sentiriam atraídas pelas definições que mais se encaixassem em suas visões substantivas. Os que tendem a ver como necessária a introdução de novos impostos para minorar a desigualdade se sentiriam atraídos pela definição de liberdade que endossa essa posição. Eles adotariam, portanto, a definição que instrumentalmente favorecesse sua causa. Essa objeção, de acordo com Dworkin, meramente reafirma o que ele está defendendo; afinal, se as definições de conceitos políticos são neutras, por que pensar que uma das definições em jogo pode ser vista como mais vantajosa na prática argumentativa?⁵⁰

O argumento de Dworkin pode ser assim sintetizado: os filósofos que se amparam em uma metodologia arquimediana não captam corretamente o modo como conceitos políticos funcionam em nossas práticas argumentativas, em nossos debates políticos. Eles funcionam, de acordo com Dworkin, como “platôs abstratos de acordo” (*abstract plateaus of agreement*). Não no sentido de serem um ponto externo e neutro a partir do qual a prática argumentativa pode ser descrita, mas sim no sentido de as pessoas concordarem que os conceitos políticos em questão são de extrema importância⁵¹. Apesar do consenso sobre a relevância desses valores, há profundo desacordo sobre o que, mais precisamente, eles são, significam e/ou exigem:

“A estória arquimediana ignora o modo como conceitos políticos realmente funcionam na argumentação política. Eles servem como platôs abstratos de acordo. Quase todo mundo concorda que os valores em questão são de ao menos alguma importância (e talvez de muita importância), mas esse acordo deixa em aberto questões substantivas cruciais a respeito do que, mais precisamente, esses valores são ou significam”⁵².

Assim, por exemplo, quando as pessoas estão debatendo se uma medida do governo viola a liberdade, elas não debatem sobre a importância desse valor, ou sobre em que

⁵⁰ Ibid., p. 148.

⁵¹ Ibid., p. 148.

⁵² Ibid., p. 148.

instâncias ele deveria ser sacrificado em favor de outros valores. Elas debatem sobre o que a liberdade é, sobre qual das concepções de liberdade melhor expressa a importância ou o valor que todos atribuem a ela. Sendo assim, é um erro supor ser possível construir uma teoria sobre a liberdade a partir de um ponto arquimediano. Berlin teria errado ao não reconhecer que qualquer teoria que vise dizer o que a liberdade é impacta os debates políticos e as práticas argumentativas em que o valor liberdade está sendo debatido. Aqueles que se envolvem nessas práticas não aceitariam argumentos não-normativos como sendo decisivos para a questão debatida. O indivíduo que rejeita a criação de um novo imposto (sob o argumento de que sua liberdade seria violada) não mudaria de posição diante da afirmação descritiva de que a maioria das pessoas entende liberdade como ausência de interferências arbitrárias. Uma afirmação nesses moldes não capta corretamente o ponto do debate. A disputa é, essencialmente, normativa.

Para Dworkin, portanto, os conceitos políticos funcionam, nas nossas práticas argumentativas, como conceitos interpretativos de valor (*interpretive concepts of value*). São conceitos cujos diferentes sentidos são debatidos, e o debate se dá em torno de saber qual concepção do conceito melhor capta o valor a ele atribuído. É por estar assim conectada ao apelo normativo de nossos conceitos políticos que a tarefa de defini-los não pode ser tida como meramente descritiva⁵³. Em outras palavras: toda teoria que trata de um conceito político, ao se constituir como uma resposta à pergunta sobre como melhor captar o valor desse conceito político, é inevitavelmente dependente de argumentos normativos. É nesse sentido que a descrição de um conceito político não pode ser separada de seu apelo normativo:

“Os conceitos de liberdade, democracia e os demais [conceitos políticos] funcionam no pensamento e na fala comuns como conceitos interpretativos de *valor*: seu sentido descritivo é disputado, e a disputa diz respeito a qual *assignment* de um sentido descritivo melhor capta ou concretiza tal valor (*the contest turns on which assignment of a descriptive sense best captures or realizes that value*). O significado descritivo não pode ser despido (*peeled off*) de sua força valorativa (*evaluative*), porque o primeiro depende do último desse modo”⁵⁴.

Se o objetivo de uma teoria sobre um conceito político é oferecer uma explicação do conceito que melhor capta o valor a ele atribuído, a pergunta que segue é: como estabelecer

⁵³ Ibid., p. 149-50.

⁵⁴ Ibid., p. 149-50.

esse valor? Como estabelecer, por exemplo, o valor do valor liberdade? A dificuldade emerge, diz Dworkin, porque parece intuitivo que será necessário recorrer à própria liberdade para responder à questão. Dir-se-ia, por exemplo, que o valor da liberdade consiste em fazer com que as pessoas sejam livres. Uma possível estratégia para evitar essa circularidade seria tentar definir o valor da liberdade em termos instrumentais. Assim, por exemplo, dir-se-ia que a liberdade é valiosa porque tende a produzir tolerância. Essa resposta, porém, é insatisfatória. O objetivo, segundo Dworkin, não é saber quais outros valores e bens são promovidos por um valor (no caso, a liberdade), mas saber qual seu valor específico⁵⁵. Dworkin diz que a maneira de fazer isso é identificar o lugar de um valor em uma rede mais ampla de convicções: “argumentarei que podemos ter esperança de [entender o que liberdade, ou democracia, ou direito, ou justiça realmente são] ao localizar o lugar desses valores em uma rede maior de convicções”⁵⁶.

Antes de aprofundar a explicação sobre esse ponto, Dworkin faz uma digressão sobre duas diferentes maneiras de tratar valores: a integrada e a separada (*detached*). Ao tratar um valor ético como separado do interesse em viver bem, dir-se-ia que se deve respeitar esse valor por ele ter, em si mesmo, um valor, de modo que, se ele não fosse reconhecido, estar-se-ia fazendo algo errado. Outra opção seria tratá-lo como se ele estivesse integrado ao interesse em viver bem. Ele seria um valor porque reconhecê-lo como tal se conecta com o que se considera ser uma boa vida. No primeiro caso, o valor desse valor ético está nele mesmo, seu valor não deriva do fato de uma boa vida consistir em respeitá-lo. Além disso, nesse primeiro caso, nega-se a possibilidade de melhor entendê-lo tendo por parâmetro o que se considera viver bem. Por outro lado, tratar os valores de maneira integrada implica aceitar que a correção ou a incorreção de uma concepção de um valor é sensível ao que se considera ser uma boa vida⁵⁷.

Para Dworkin, tratar valores éticos de maneira independente seria altamente implausível. Para afirmar essa implausibilidade, ele apela para o modo como se pensa sobre eles. A integridade, por exemplo, é tratada como valor ético por ser considerada um

⁵⁵ Ibid., p. 155-56.

⁵⁶ Ibid., p. 156.

⁵⁷ Ibid., p. 156-57.

componente de uma boa vida. Não se reconheceria essa importância se ela em nada contribuísse para isso⁵⁸. Do mesmo modo, Dworkin afirma que seria altamente implausível tratar valores políticos de maneira independente. Para ele, as teorias arquimedianas parecem supor que os valores políticos são separados, independentes de outros interesses e valores. Estes seriam relevantes apenas para definir a importância relativa de um dado valor (um debate que se daria no plano das práticas argumentativas), mas não para definir o que um dado valor é (algo que se daria no meta-plano filosófico). De acordo com Dworkin, esse pressuposto — de que valores devem ser tratados de maneira independente — é o que explica a tese de Berlin segundo a qual liberdade e igualdade são valores conflitantes, e que esse conflito é de natureza conceitual: “nada, a não ser essa pressuposição, poderia explicar a declaração confiante de Berlin (...) de que liberdade e igualdade, devido à própria natureza do caso, são valores conflitantes”⁵⁹.

Dworkin defende, como alternativa, que tratemos valores de maneira integrada⁶⁰. Como dito alguns parágrafos acima, deve-se identificar o lugar de cada um dos valores em uma rede mais ampla de convicções. Quando se trata um valor de forma integrada, sua importância depende de ele engrandecer nossa vida de alguma forma, de fazer uma contribuição em termos de outros valores — de modo que sua própria caracterização depende de se identificar essa contribuição⁶¹. Como identificar o valor, a importância, a contribuição de um valor?

Dworkin começa sua resposta a essa pergunta admitindo que alguns dos valores a ser integrados podem ter função exclusivamente instrumental. No entanto, os valores que ele diz ser mais interessantes não são instrumentais, e, dentre os exemplos que menciona, estão os valores políticos. Para explicar seu valor não-instrumental, poder-se-ia tentar estabelecer uma hierarquia. Dworkin descarta essa alternativa, pois, segundo ele, o tipo de contribuição que os valores integrados dão uns aos outros não é bem explicado por uma estrutura hierárquica. O

⁵⁸ Ibid., p. 157-58.

⁵⁹ Ibid., p. 158-59.

⁶⁰ Dworkin qualifica como um *insight* o ato de tratar os valores de maneira integrada: “if political philosophy is not comprehensive in its ambition it fails to redeem the crucial insight that political values are integrated, not detached” (2016, p. 161).

⁶¹ Ibid., p. 159.

que há é uma contribuição mútua, um suporte mútuo⁶². Assim, por exemplo, uma sociedade democrática, por ser democrática, pode ter maior capacidade de promover a igualdade e a liberdade; ao mesmo tempo, uma sociedade que promove a igualdade e a liberdade se torna cada vez mais democrática.

Para compreender tais valores, deve-se abordá-los de maneira holística e interpretativa, interpretando-os à luz dos outros valores pelos quais se preza. Ao fazer isso, poder-se-á testar uma concepção de um valor tendo como referência nossa explicação (*account*) provisória dos outros valores; poder-se-á testar uma concepção com base na explicação provisória do nosso conjunto integrado de valores⁶³. Os valores políticos devem ser inseridos nessa estrutura. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, tentar buscar concepções dos valores que os mostrem em uma relação de suporte mútuo. Assim, por exemplo, deve-se tentar propor uma concepção de liberdade que endosse outros valores pelos quais se preza, tais como a igualdade e a democracia. Do mesmo modo, deve-se buscar uma concepção de democracia que suporte tanto nossa concepção de liberdade, quanto nossa concepção de igualdade. Essas concepções, por sua vez, deveriam tentar se conectar a nossos valores éticos, de forma a se obter uma interpretação holística. A imagem que traduz essa integração é a de uma cúpula geodésica⁶⁴ (*geodesic dome*):

“devemos tentar entendê-los de maneira holística e interpretativa, cada um à luz dos demais, organizados não em hierarquia, mas à maneira de uma cúpula geodésica. (...) A filosofia política que almeja melhor entender os valores políticos precisa acrescentar seu trabalho nessa estrutura mais ampla. Ela precisa, em primeiro lugar, almejar construir concepções ou interpretações de cada um desses valores que reforcem as demais (...). Além disso, ela precisa almejar construir essas concepções políticas como parte de uma estrutura valorativa ainda mais inclusiva, que conecte a estrutura política não somente à moralidade em geral, mas também à ética”⁶⁵.

⁶² Ibid., p. 159-60.

⁶³ Dworkin ilustra isso por meio de duas metáforas: “In value as in science we rebuild our boat one plank at a time, at sea”. E “light dawns slowly over the whole” (2006, p. 161).

⁶⁴ Trata-se de estrutura esférica composta de elementos triangulares que são parte de uma rede integrada de círculos, que, por sua vez, estão na superfície de uma esfera. A “Spaceship Earth” do “Epcot Center” (Disney) é um exemplo conhecido de cúpula geodésica.

⁶⁵ DWORKIN, 2006, p. 160-61. De acordo com Dworkin, proposições morais dizem respeito ao modo como tratamos os outros (i.e., às obrigações, deveres e responsabilidades que temos em relação a eles). Já as proposições éticas dizem respeito ao que consideramos ser uma boa vida. Proposições éticas e morais devem ser interpretadas à luz umas das outras; em outras palavras: elas devem ser integradas, de modo que nossas concepções morais não só se encaixem bem em nossas concepções acerca da boa vida, mas também as suportem (e vice-versa) (DWORKIN, 2011, p. 5).

Uma objeção que poderia ser feita é que se trata de projeto demasiadamente holístico, irrealizável. A resposta que Dworkin oferece é que não há alternativa. Esse é o modo que se tem para entender nossos valores, tratando-se de projeto cooperativo (cada pessoa que nele se engaja assume um papel incremental na empreitada)⁶⁶. Ele não dá mais detalhes sobre essa maneira de conceber a filosofia política. Afirma, porém, que seu livro *Justice for Hedgehogs* (que ainda não tinha sido publicado) seria sua tentativa mais explícita de elucidar esse modo de conceber a filosofia política que vai na contramão do pluralismo de valores associado a Isaiah Berlin⁶⁷.

Antes de terminar, Dworkin afirma que seu projeto independe de dizer que a verdade, no âmbito da filosofia política ou da teoria do valor, tem como critério exclusivo a coerência. Teorias podem ser coerentes e, não obstante isso, serem falsas. O que se almeja, portanto, não é a coerência por si só, mas a convicção e, também, o máximo de coerência possível. Esses objetivos geralmente se reforçam. Podem, todavia, ir na contramão um do outro, quando concepções que inicialmente se têm de determinados valores resultam em conflito. Para Dworkin, não se deve descartar a possibilidade de concepções alternativas em que o conflito não se dá. Contudo, haverá um problema se elas não forem tão atraentes quanto as concepções iniciais. Nesse caso, não há alternativa senão acreditar, tal como Berlin, que os dois valores em questão inevitavelmente conflitam. Entretanto, o fato de se estar diante de concepções que mostrem tais valores em conflito não pode servir de pretexto para descartar, de antemão, o projeto de encontrar concepções desses valores que os mostrem em mútuo suporte. Não pode servir de pretexto para que, de antemão, pressuponha-se que valores conflitam de maneira trágica⁶⁸.

4. Liberdade para ouriços: a crítica em *Justice for Hedgehogs*

A concepção de liberdade berliniana, segundo Dworkin, peca especialmente por falhar em captar uma distinção importante: entre o que pode ser considerado coerção não-problemática e o que pode ser considerado coerção problemática. A diferença fica clara por

⁶⁶ Ibid., p. 161 e 168.

⁶⁷ E também do liberalismo rawlsiano. Ibid., p. 284 (n. 14) e p. 161-62.

⁶⁸ Ibid., p. 162.

meio de exemplos. Conforme já citado, não se pensa ser ilegítimo que um governo criminalize o homicídio. Do mesmo modo, não parece ser problemático que regras de trânsito sejam estabelecidas coletivamente. Essas medidas contrastam, por exemplo, com tentativas de impor uma determinada religião, ou com tentativas de restringir os posicionamentos políticos que podem ser veiculados em uma sociedade. No primeiro caso, não ocorre uma perda a se lamentar, não há uma perda ou sacrifício do valor liberdade. Já no segundo caso, há nítida perda a ser lamentada, de modo que essas medidas seriam consideradas ilegítimas e não se teria o dever de obedecê-las. Uma concepção de liberdade precisa captar essa relevante distinção, sob pena de não fazer jus ao modo como experimentamos essas diferentes situações⁶⁹:

“[U]ma decisão coletiva que impõe um dever de não matar (...) não é em si mesma um insulto à dignidade dos indivíduos. (...) Não é degradante (*demeaning*) para você aceitar que uma maioria de concidadãos tenha o direito de estabelecer e fazer cumprir regras de trânsito (...). Ou que eles tenham o direito de definir quem tem o direito a qual propriedade e quais direitos e proteções esse direito tem. No entanto, seria certamente degradante para você aceitar que uma maioria (mesmo que grande) tenha o direito de ditar suas convicções ou práticas religiosas, ou quais opiniões você deve ou não expressar em debates políticos. (...) A equação de Berlin não capta a diferença entre esses dois tipos de restrição (*constraint*). Precisamos de uma interpretação mais complexa que o faça”⁷⁰.

Sob a concepção berliniana, a liberdade é sacrificada em ambos os casos. Isso porque Berlin define liberdade negativa, segundo Dworkin, como o poder de agir conforme se deseja, não sendo impedido por obstáculos ou ameaças impostos por outros indivíduos ou pela comunidade política. De acordo com essa definição, qualquer interferência é vista como impondo um sacrifício do valor liberdade. Dworkin se propõe, então, a buscar uma concepção que reflita a diferença de situações mencionada no parágrafo anterior, e que sirva como alternativa à concepção problemática de Berlin. Para tanto, ele traça uma distinção entre *liberty* e *freedom*. Esta é equiparada à concepção berliniana de liberdade negativa, ao passo que aquela é mais restrita: ela corresponde à área de liberdade individual que uma comunidade política não pode infringir sem causar um dano ao indivíduo, comprometendo sua dignidade (seja por negar-lhe a igual consideração que lhe é devida, seja por desrespeitar uma área de responsabilidade pessoal do indivíduo):

⁶⁹ DWORKIN, 2011, p. 367-68.

⁷⁰ Ibid., p. 367-68.

“A liberdade total (*freedom*) de alguém é seu poder de agir de qualquer maneira que possa desejar, não impedido por obstáculos ou ameaças impostas por outros ou por uma comunidade política. Sua liberdade negativa (*liberty*) é a área de sua liberdade total (*freedom*) que uma comunidade política não pode violar sem lhe causar dano de um modo especial: comprometendo sua dignidade ao lhe negar igual consideração ou uma característica essencial da responsabilidade que ele tem sobre sua própria vida”⁷¹⁷².

Nesse ponto, é interessante notar como o foco da análise empreendida por Dworkin acaba sendo deslocado da liberdade para a dignidade⁷³. Esse movimento é, em grande medida, natural, dado que sua estratégia teórica consiste justamente em buscar concepções integradas de nossos valores. Na tentativa de refinar sua concepção de liberdade, ele recorre então a dois princípios da dignidade: o respeito próprio e a autenticidade. O respeito próprio consiste em reconhecer a importância objetiva de se viver bem. Aquele que não se importa com o modo que vive incorre em erro. A autenticidade consiste em buscar viver de um modo que pareça apropriado para si (aí inclusa a circunstância em que se vive). Isso porque, como decorrência do respeito próprio, conclui-se que viver bem significa imprimir uma marca ou expressão própria em sua vida. A autenticidade, por sua vez, demanda responsabilidade (no sentido de o indivíduo se responsabilizar pelo que faz) e independência ética (que diz respeito às decisões relativas ao modo como uma vida deve/vai ser vivida — decisões estas que devem ser feitas pelo próprio indivíduo)⁷⁴.

A independência ética é respeitada (i) quando decisões éticas fundamentais (*foundational*) são tomadas pelo próprio indivíduo, não lhe sendo impostas pelo uso do poder coercitivo, e (ii) quando o uso do poder coercitivo não recorre a justificativas éticas para impor restrições aos indivíduos. Quanto ao primeiro ponto, é preciso dizer, mais especificamente, o que são decisões éticas fundamentais. Dworkin exemplifica mencionando escolhas religiosas e decisões envolvendo questões de foro íntimo e pessoal, questões centrais para a dignidade e a autonomia de alguém. O poder coercitivo não pode ser usado para infringir a independência ética de um indivíduo, a não ser para assegurar a independência

⁷¹ Ibid., p. 366-67.

⁷² A meu ver, a distinção entre *freedom* e *liberty* acaba por conceder que a igualdade limita a liberdade (ao menos no sentido de *freedom*, que é mais amplo). Ademais, é interessante notar como a distinção de Dworkin lembra a distinção entre liberdade natural (que seria equivalente ao que ele chama de *freedom*) e liberdade civil (equivalente a *liberty*), ponto que o aproxima de certos neo-republicanos. Cf., por exemplo, PETTIT, 2009, p. 45-46: “The tradition had recognized that natural liberty, sometimes described as license, might be reduced by laws. But the liberty that mattered, civil liberty, was established by the laws, and not put in jeopardy by them”.

⁷³ DWORKIN, 2011, p. 368.

⁷⁴ Ibid., p. 202-13.

ética de outras pessoas. Quanto ao segundo ponto, é importante frisar o “éticas”. Isso porque restrições inaceitáveis (se justificadas por meio de juízos éticos) podem ser aceitáveis (desde que justificadas por razões não-éticas — por exemplo, por razões morais)⁷⁵. Em outras palavras, o que o segundo ponto veda é que o poder coercitivo seja utilizado para restringir a liberdade recorrendo a justificativas *éticas*, pressupondo a superioridade ou a popularidade de um conjunto de valores ou posições éticas controversas. O problema existe apenas a partir do momento em que o uso do poder coercitivo implica usurpação do poder que o indivíduo tem de identificar e eleger a vida que considera bem sucedida⁷⁶.

É assim, portanto, que a independência ética delimita a área em que se aceita a interferência coletiva. A concepção de liberdade proposta, então, é um tipo de liberdade negativa: a que diz respeito à área que uma comunidade política não pode infringir sem incorrer em violação da independência ética do indivíduo — aqui entendida como o poder de tomar decisões éticas fundamentais, e o direito de não ter sua liberdade limitada pelo uso do poder coercitivo que recorre a justificativas que pressupõem a superioridade de posições ou valores éticos controversos. Essa é uma possível formulação da alternativa que Dworkin oferece à concepção de Berlin. Diferentemente desta, ela não implica conflito necessário entre liberdade e igualdade, ou mesmo entre liberdade negativa e liberdade positiva. Ela é compatível, por exemplo, com medidas políticas redistributivas, bastando pensar na instituição de um sistema tributário progressivo: se, de acordo com a concepção berliniana, a instituição desse sistema (apesar de justificável) implicaria um dano ao valor liberdade, de acordo com a concepção dworkiniana, ela não implicaria dano à liberdade (desde que não fosse justificada por premissas éticas). A pergunta que fica é: essa nova concepção é mais atraente que a concepção proposta por Berlin?

⁷⁵ Dworkin recorre a uma imagem para retomar sua distinção entre ética e moral: pessoas nadando em suas próprias raías, de modo a poder cruzá-las (invadindo, assim, a raia de outra pessoa) apenas para poder ajudá-la, nunca para poder prejudicá-la. A moralidade diz respeito à demarcação das raías que separam os nadadores, sendo responsável por estipular os casos em que alguém pode cruzar uma raia para ajudar e os casos em que alguém é proibido de fazê-lo. Já a ética diz respeito ao modo como alguém deve nadar em sua própria raia para ter nadado bem. Quando medidas políticas estão em debate, a moralidade tem prioridade sobre a ética — no sentido de definir as oportunidades e os recursos aos quais as pessoas têm direito, e, desse modo, de estabelecer a liberdade a que têm direito. É por isso que algumas medidas que não seriam aceitáveis se justificadas eticamente, podem ser aceitas se justificadas em bases morais (2011, p. 371).

⁷⁶ Ibid., p. 368-70.

5. Conclusão: os dois problemas que a crítica de Dworkin a Berlin introduz

Como dito na introdução deste capítulo, delimitar mais exatamente o modo como o embate entre Isaiah Berlin e Ronald Dworkin se deu é de extrema importância para este trabalho. Tendo em vista que o embate surgiu de críticas que Dworkin fez a Berlin, propus-me a identificá-las, com o intuito de saber, mais precisamente, quais as críticas feitas e em quais argumentos elas se baseiam. A divisão em seções espelhou três diferentes momentos da crítica. Assim sendo, para além da introdução e desta conclusão (seções 1 e 5, respectivamente), o capítulo foi dividido em três seções — cada uma delas dedicada, especificamente, a um texto em que Dworkin critica Berlin: *Moral Pluralism* (seção 2), *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy* (seção 3), e *Justice for Hedgehogs* (seção 4). Após a reconstrução das críticas e argumentos feitos por Dworkin, a pergunta a ser enfrentada nesta última seção é: para onde ou para o quê essas críticas apontam?

Os três textos apontam tanto para um problema aparentemente mais filosófico (o pluralismo de valores se sustenta?), quanto para um problema que, aparentemente, tem seu lugar na teoria política (qual é a concepção mais adequada de liberdade?). Apesar de poderem ser esquematicamente separados, ambos estão intimamente ligados. O problema da liberdade é apenas em aparência um problema exclusivamente de teoria política. Isso porque ele esconde uma questão mais profunda: como conceituar valores? Esta, por sua vez, remete a uma outra: como dar conta de nossas atitudes e experiências ético-morais? Esta, por fim, conduz-nos ao embate entre pluralismo de valores e monismo de valor, e, conseqüentemente, ao problema aparentemente mais filosófico para o qual os textos apontam — bastando lembrar que, para Dworkin, o pluralismo não raro está conectado ao ceticismo moral⁷⁷. Assim sendo, os próximos capítulos explorarão essas duas dimensões: (i) qual das concepções de liberdade é a mais convincente?; e (ii) qual teoria melhor concebe nossas atitudes e experiências ético-morais, o pluralismo berliniano ou a unidade do valor dworkiniano?

O capítulo 2 será dedicado à questão das diferentes concepções de liberdade. Para poder arbitrar a disputa entre as concepções dos dois autores, retornarei à obra de Berlin,

⁷⁷ Ibid., p. 10. No início do capítulo IV, retomo e explico mais detalhadamente essa associação.

visando reconstruir sua caracterização da liberdade. Assim, estarei apto a fazer uma melhor apreciação das duas concepções em seus devidos contextos, para então compará-las.

Como dito, essa apreciação e comparação me levará à questão de fundo sobre como conceber conceitos e valores políticos, e, assim, ao debate meta-ético para o qual a crítica de Dworkin aponta. O capítulo 3 explora o contraste entre duas teorias que concebem nossas atitudes e experiências ético-morais de maneiras distintas: o pluralismo de valores berliniano e a unidade do valor dworkiniana. Essa diferença será demarcada ao mesmo tempo em que tentarei caracterizar ambas as teorias em contraste com um outro tipo de monismo: aquele que Berlin tinha como adversário ao conceber seu pluralismo. Sendo assim, o capítulo 3 enfrenta o problema em uma chave mais histórica do que filosófica, inserindo-se em um registro de reconstrução dessas teorias nas respectivas obras de Dworkin e Berlin. Já o capítulo 4 encara o mesmo problema de uma perspectiva mais filosófica, tomando parte no debate sobre o ceticismo moral (isto porque, como dito, Dworkin o associa ao pluralismo de valores). Assim, neste último capítulo, visando defender o pluralismo berliniano, será elaborada uma resposta às críticas que Dworkin faz ao “ceticismo interno”, e será apontado um problema na crítica feita por ele ao “ceticismo externo”⁷⁸.

⁷⁸ Os termos “ceticismo interno” e “ceticismo externo” são do próprio Dworkin e serão oportunamente explicados.

II. O problema da liberdade: qual das concepções é a mais convincente?

1. Introdução

No capítulo 1 deste trabalho, esmiucei a crítica de Ronald Dworkin a Isaiah Berlin, e concluí que ela introduz dois problemas principais: (i) qual das concepções de liberdade é a mais convincente?; e (ii) qual teoria melhor interpreta nossas atitudes e experiências ético-morais? Este capítulo é dedicado ao primeiro. Pretendo retomar e esmiuçar o conceito de liberdade na obra de Isaiah Berlin, para então tentar dar uma resposta ao primeiro problema que a crítica de Dworkin a Berlin coloca.

Além disso, a reconstrução cuidadosa do trabalho de Berlin é essencial por dois outros motivos. Primeiro, porque o modo como ele concebeu os dois conceitos de liberdade ainda gera interpretações equivocadas¹. Segundo, porque evidencia a natureza eminentemente histórica (e não analítica) do projeto intelectual de Berlin. Em vez de uma exposição analiticamente bem delimitada desses conceitos, o que essa reconstrução deixa evidente é um desenvolvimento conceitual ocorrido ao longo de uma rica história do pensamento, em que tais conceitos foram se associando, em diferentes momentos, a diferentes conjuntos de ideias. O conceito de liberdade negativa, por exemplo, adequa-se e tende a se associar à tese do pluralismo de valores. Esse par vai se contrapor, na obra de Berlin, ao conceito de liberdade positiva — que, por sua vez, pode estar associado a um monismo de valor. Quem se debruça sobre os textos de Berlin não deve, portanto, buscar uma definição exata de cada um desses

¹ Vide, por exemplo, a associação que alguns fazem entre a liberdade positiva (Berlin) e a liberdade dos antigos (B. Constant). Dworkin é um dos que cometem esse erro (2011, p. 364-65), assim como P. Pettit (1997, p. 18 e 2011, p. 715). Mesmo que esse erro seja alimentado por Berlin, que parece fazer essa associação em trecho do ensaio *Two Concepts of Liberty* (2002, p. 209), uma leitura atenta dos textos seria suficiente para concluir que fazê-la é um erro. Outro erro, também cometido por Pettit, é apontar imprecisões nas definições dadas por Berlin. Essas imprecisões, a meu ver, são naturais, pois se relacionam ao tipo de projeto que Berlin tinha diante de si: ele não visava dar uma definição específica do que seria a liberdade negativa ou a liberdade positiva, mas apenas identificar quais elementos conceituais foram e são comumente a elas associados. A preocupação de Berlin não era de fornecer uma definição analiticamente precisa da liberdade negativa, mas sim de contrastá-la ao (e separá-la do) conceito positivo de liberdade. Nesse sentido, o argumento de Pettit no texto *The Instability of Freedom as Non-Interference* se baseia em uma má-compreensão do projeto de Berlin. E, mesmo que não se baseasse, é um argumento que se autoderrota: o próprio Pettit, ao tentar mostrar que os textos de Berlin dão margem para entendermos que ele concordaria com a concepção republicana de liberdade, admite que Berlin certamente discordaria das implicações institucionais desse conceito (2011, p. 716). Ora, se Berlin discordaria das implicações do conceito, certamente ele não o endossaria. Coser chega a fazer tal aproximação, dizendo que está presente em Berlin a ideia de que “submission to oppressive interference, whether the latter is intentional or not, violates the exercise of liberty”. Mas pondera, a meu ver corretamente, que “[The] neo-republican theory qualifies intervention in a manner that had not been formulated by Berlin” (2014, p. 61-62).

termos, mas tentar identificar os elementos principais aos quais eles se associaram e por meio dos quais vieram a se caracterizar.

A reconstrução dos conceitos de liberdade de Berlin terá como foco os ensaios precursores do seminal *Two Concepts of Liberty* (1958), quais sejam: *The Idea of Freedom* e *Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal*, ambos publicados no livro *Political Ideas in the Romantic Age* (PIRA). No prefácio deste, Henry Hardy compara os textos que o compõem aos *Grundrisse* de Marx, com o intuito de denotar a relevância do livro para a obra posterior de Berlin. Do mesmo modo que os *Grundrisse* de Marx podem ser considerados o esboço de seu projeto intelectual, os textos de *PIRA*, escritos por Isaiah Berlin entre 1950-52, podem ser considerados como aqueles que deram origem a seus textos posteriores². É por terem essa importância que os tomarei como base.

Para além desta introdução, este capítulo conta com quatro seções. A seção 2 é dedicada à liberdade negativa, e está dividida em duas subseções: uma focada na reconstrução deste conceito tendo como base os textos precursores de *Two Concepts of Liberty*, e outra que tem como objetivo conectá-lo a outros elementos da obra de Isaiah Berlin. A seção 3 é dedicada à liberdade positiva. Nela, busco sintetizar as ideias às quais esse conceito se associou, dando enfoque aos autores que, segundo Berlin, contribuíram significativamente para o desenvolvimento do conceito (Rousseau, Kant, Fichte e Schelling). Na seção 4, tento avançar na análise do embate, dando tanto uma resposta direta, quanto uma resposta indireta ao primeiro problema que a crítica de Dworkin nos coloca —sobre saber qual das concepções de liberdade é mais convincente, a sua ou a de Isaiah Berlin. A seção 5 é dedicada à conclusão, na qual retomo os principais pontos do capítulo.

2. A liberdade negativa

2.1. A liberdade negativa nos textos precursores do *Two Concepts of Liberty*

² HARDY, 2014b, p. xxv-xxvi. Essa reconstrução, porém, não se baseia somente nesses ensaios precursores (seção 2.1). A seção 2.2. considera vários outros textos de Berlin, notadamente os publicados no livro *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty* (2002).

No texto *The Idea of Freedom*, Berlin faz um recorte que não deve ser ignorado: ele trata da liberdade em seu sentido social e político. No começo do texto, define o que para ele é a liberdade em seu significado mais óbvio:

“o desejo de liberdade é, em primeiro lugar, o desejo, por parte de indivíduos ou grupos, de não sofrer interferência de outros indivíduos ou grupos. Esse é seu significado mais óbvio e todas as outras interpretações dele tendem a parecer artificiais ou metafóricas”³.

Para entender melhor essa afirmação, abordá-la-ei por partes. Em primeiro lugar, é preciso definir quais tipos de obstáculos são relevantes. Existem aqueles que são provenientes da natureza (o fato de humanos, por exemplo, não poderem voar), obstáculos psicológicos (quando alguém, por exemplo, não consegue amar seus inimigos), dentre outros. No geral, obstáculo é tudo aquilo que impede um ser humano de concretizar seus desejos, inclinações e impulsos. Para a correta concepção da liberdade em seu sentido social e político, os obstáculos psicológicos e naturais não importam; são relevantes apenas os advindos da ação humana. Há ausência ou diminuição de liberdade, portanto, quando uma ou mais pessoas impede (*prevent*) uma ou mais pessoas de fazer ou se tornar algo que deseja fazer ou tornar-se. Esse impedir se dá por um ato ou comportamento, de forma que a pessoa que limita a liberdade de outra poderia agir ou se comportar diferentemente, caso assim desejasse. Essa ação não precisa ter a intenção específica de obstar a ação de outros indivíduos. Ela é obstáculo relevante para o sentido de liberdade aqui definido, mesmo que tenha apenas o efeito não-intencional de limitar a liberdade de alguém⁴.

Em resumo, a liberdade em seu sentido social e político é um conceito negativo, pois é concebida em referência à ausência de ações que limitam ou frustram as ações, propósitos e desejos de alguém. Para Berlin, esse seria o sentido primário de liberdade; as discussões gerais que tratam do assunto sempre pressupuseram, de maneira consciente ou subentendida, esse significado do termo. Berlin reconhece que a palavra liberdade foi utilizada com outros significados. Por exemplo, quando se diz que alguém não é livre ao agir irracionalmente, ou quando se diz que alguém é escravo de uma paixão ou que age de maneira iludida. Esses outros significados do termo liberdade, apesar de fazerem parte dos usos a ele conferidos

³ BERLIN, 2014b, p. 112.

⁴ Ibid., p. 112-14.

pelas línguas europeias modernas, são, em alguma medida, metafóricos ou analógicos⁵. Esse caráter metafórico pode ser percebido pelo contraste entre as frases “Tibério é escravo do barão José Lins” e “Jay Gatsby é escravo do amor que sente por Daisy Buchanan”. O segundo sentido é, em relação ao primeiro, metafórico, analógico. O primeiro sentido é, nas palavras de Berlin, mais básico que o segundo:

“A liberdade é, portanto, em seu sentido primário, um conceito negativo; demandar liberdade é demandar ausência de atividades humanas que se cruzam com a minha; e a discussão geral desse tópico sempre pressupõe, consciente ou inconscientemente, esse significado do termo. (...) A luta contra um homem que quer impor sua vontade a outros seres humanos, e, de outro lado, aquilo que é chamado de luta interior dentro de si — seja entre minhas próprias paixões, seja entre minhas inclinações menos nobres e minha “melhor natureza” — não são lutas no mesmo sentido da palavra, e a segunda é assim chamada por uma extensão *quasi*-metafórica do termo”⁶.

No texto *Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal*, Berlin faz uma distinção entre os muitos sentidos que o termo liberdade tem e o seu sentido nuclear, central, que é comum a todos os outros sentidos do termo. Liberdade nesse sentido nuclear significa ausência de restrição/limitação/interferência, e, mais especificamente, ausência de coerção por parte de outras pessoas. Berlin recorre a mais uma distinção (já destacada anteriormente) entre liberdade no sentido político e liberdade em sentidos não-políticos (por exemplo, quando se diz que alguém é livre de dor, ou que o filósofo é aquele que é livre das correntes da vida mundana). Nesses sentidos não-políticos do termo, a liberdade não é usada necessariamente no seu sentido central. Para fins da liberdade no sentido político — cujo uso reflete o sentido nuclear do termo —, esses outros sentidos são como se fossem metafóricos⁷:

“Há, é claro, um sentido [do termo liberdade] (...) segundo o qual o escravo Epicteto é mais livre do que seu senhor ou mais livre do que o Imperador que o forçou a morrer no exílio; ou ainda segundo o qual “paredes de pedra não são uma prisão”. No entanto, essas afirmações retiram sua força retórica do fato de que há um sentido mais familiar [do termo liberdade] segundo o qual um escravo é o menos livre dos homens, e paredes de pedra e barras de ferro são sérios obstáculos à liberdade; nem liberdade moral e liberdade física ou política ou jurídica são meros homônimos. A não ser que se mantenha um núcleo de sentido comum em mente — seja uma única característica comum ou uma “semelhança de família” —, há o perigo de que um ou outro desses sentidos [metafóricos] seja representado como fundamental, e que os outros sejam manipulados para se conformarem a ele, ou que sejam descartados como triviais ou superficiais.”⁸

⁵ Ibid., p. 114-15.

⁶ Ibid., p. 114-15.

⁷ BERLIN, 2014b, p. 195-96 e p. 201.

⁸ BERLIN, 2013b, p. 253.

Além disso, Berlin, como já mencionado, restringe o tipo de obstáculo que é relevante para o sentido político de liberdade às intervenções deliberadas de outras pessoas — excluindo, assim, obstáculos físicos (provenientes da natureza ou da biologia) e obstáculos psicológicos. Por “deliberadas”, entende-se a possibilidade de as pessoas terem agido de outro modo, e não o fato de elas terem tido a intenção de limitar a ação de alguém. Mesmo que essa limitação ocorra de forma indireta ou não-intencional, ela é relevante para a definição de Berlin. Isso é assim porque obstáculos naturais e psicológicos não dizem respeito a questões políticas ou de princípio político. Para Berlin, os obstáculos que dizem respeito à política são os arranjos criados deliberadamente pelas pessoas, arranjos esses que estabelecem o grau de interferência que é permitido a cada pessoa (e também à comunidade política) na vida das demais⁹.

Ainda de acordo com Berlin, esse sentido básico de liberdade é o defendido por muitas das grandes personalidades que a promoveram, seja por meio do pensamento, seja por meio da ação. A formulação clássica-moderna da liberdade tem origem no século XVIII, e tem como importante resultado a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Na interpretação dele, ambos os documentos, quando declaram direitos, referem-se a possíveis invasões ou restrições a determinadas áreas da vida humana que não devem ser violadas. A função desses documentos é justamente a de impedir que isso aconteça, a de impedir que a liberdade de alguém se expressar, por exemplo, ou de exercer o direito de propriedade, seja violada. A lei, ao proibir interferência nessas esferas, é um instrumento a prevenir que certos limites sejam ultrapassados. A liberdade política é, portanto, um conceito negativo: “demandá-la [liberdade em seu sentido político e social] é demandar que, dentro de uma certa esfera, um homem não seja proibido de fazer o que ele desejar, que ele não seja proibido de fazê-lo — quer ele possa fazê-lo, quer não”¹⁰.

Berlin diz que esse sentido central de liberdade pode ser ilustrado por meio do recurso a outros usos do termo que parecem ser corretos, mas que carregam em si certa ambiguidade. O exemplo explorado é o uso do termo na expressão “liberdade econômica” (*economic freedom*). Em síntese, as pessoas que a usam se referem aos meios econômicos necessários

⁹ BERLIN, 2014b, p. 197-98.

¹⁰ Ibid., p. 196-97 e p. 199.

para que a ausência de interferência seja útil, aos recursos necessários para fazer uso da liberdade negativa (por exemplo, para comprar algo que todos são, em tese, livres para comprar). Nesse sentido econômico, as pessoas sem os devidos recursos teriam sofrido restrições em sua liberdade? Os que se opõem a esse uso da expressão dizem que o fato de a lei não proibir algo é uma liberdade genuína, um valor em si, independentemente da questão relativa aos recursos necessários para se concretizá-la. Por sua vez, os que defendem esse uso da expressão dizem que a má distribuição de recursos é fruto de uma organização social ruim, que permite que os indivíduos façam algo sem lhes dar os meios materiais para tanto. Em outras palavras: o debate sobre a adequação da expressão “liberdade econômica” gira em torno de saber se essa expressão é compatível com o sentido de liberdade política conforme definido nos parágrafos anteriores. Os que pensam que limitação de recursos é limitação de liberdade pressupõem que a limitação econômica é causada pela ação humana (seja pela ação de indivíduos específicos, seja pela ação de indivíduos em instituições), enquanto os que rejeitam tal uso tendem a dizer que ela é causada por fatores naturais, psicológicos ou sociológicos (porém, politicamente irrelevantes)¹¹.

A liberdade entendida como ausência de interferência foi ora concebida por um viés mais empírico ou positivista, ora por um viés metafísico. Como exemplos do primeiro caso, segundo Berlin, pode-se citar Bentham e Mill. Para eles, a liberdade assim concebida era um meio, uma condição que possibilitaria o desenvolvimento de atividades voltadas à otimização da felicidade. Como exemplos do segundo caso, Berlin cita Paine e Condorcet. Em trajes metafísicos, essa noção de liberdade geralmente se associa à ideia teleológica de uma natureza que converge para um único fim, ou ainda à noção teológica de natureza humana e à função do homem na ordem divina ou natural. Nesses casos, a liberdade é descrita como um direito natural, inalienável. Algumas vezes, apesar de originalmente estar vestida em trajes metafísicos, essa noção de liberdade como direito inalienável tenta descolar-se desse caráter metafísico e, mesmo assim, continuar a ser descrita como um direito eterno e imprescritível do homem — o que faz com que algumas formas de interferência sejam consideradas erradas

¹¹ Ibid., p. 199-200. O que Berlin chama de “obstáculos sociológicos” é uma categoria intermediária (*borderline case*) entre obstáculos politicamente irrelevantes e politicamente relevantes. Esses obstáculos são assim considerados por não se ter certeza se o que lhes dá causa são causas naturais ou atos humanos. Caso haja uma pessoa que não consiga, em virtude de um obstáculo desse tipo, fazer algo que queira, não há certeza se ela teve sua liberdade limitada no sentido político do termo (Ibid., p. 198). No mesmo sentido, 2002, p. 110 e 121.

a priori e eternamente¹². Independentemente do modo como é concebida, essa noção de liberdade continua sendo, para o liberal, um ideal negativo que diz respeito aos meios que devem ser assegurados para que as pessoas não sejam impedidas de realizar ideais positivos (tais como a obtenção de prazer, de conhecimento, o estado de beatitude, etc.): “ser livre é não ser obstruído, é poder fazer o que quer que se queira¹³”. Ausência de interferência, de obstáculos: esse é o núcleo, a ideia central por trás de qualquer concepção mais específica de liberdade em seu sentido negativo (inclusive, como se verá, da de Dworkin).

2.2. A liberdade negativa no conjunto da obra de Berlin

Na seção anterior, retomei, de maneira mais analítica, o modo como Isaiah Berlin concebe a liberdade. Porém, como dito na introdução, penso que seu projeto não tem como marca essa característica mais analítica (no sentido de buscar uma definição precisa do que seja a liberdade em seu sentido negativo). Em verdade, e parte do esforço deste capítulo visa mostrar isso, sua preocupação se centra muito mais em delinear o desenvolvimento do conceito de liberdade (tanto em seu sentido negativo, quanto em seu sentido positivo), mostrando a quais conjuntos de ideias ele se associou e como isso impactou seu uso¹⁴. Nesta seção, volto-me ao conjunto mais amplo da obra de Berlin, com o intuito de mostrar como essa concepção de liberdade negativa se associa a outros aspectos de seus escritos (tema que ainda será retomado no próximo capítulo, em que abordarei seu pluralismo de valores).

De acordo com Berlin, ao se observar a história, nota-se que o que pode mudar de um período para outro não é o mundo exterior em si, mas sim as categorias ou padrões empregados para entendê-lo, os óculos utilizados para enxergá-lo. Essas mudanças, porém, não são tão recorrentes. Para Berlin, tais categorias ou padrões apresentam baixo grau de mutabilidade. São características centrais de nossa experiência, estando pressupostas no próprio modo como concebemos o mundo exterior. No caso da percepção dos objetos

¹² BERLIN, 2014b, p. 203-08.

¹³ Ibid., p. 208.

¹⁴ Como assevera Williams, citando Nietzsche: “‘The only things that are definable are those that have no history’.(...) The values that we are concerned with here(...)all have a very significant history, and that history stands in the way of their simply having a definition. (This, incidentally, is why, when Isaiah used to say that in studying such concepts he had turned from philosophy to the history of ideas, he did not state his own position quite accurately. Rather, he turned from a form of philosophy which ignored history to a form of philosophy which did not ignore history”(2001, p. 91-92).

naturais, elas são mais evidentes: a tridimensionalidade do espaço e a irreversibilidade da ordem do tempo são algumas das características centrais que conformam nossa experiência, são categorias em termos das quais pensamos e agimos, e que estão pressupostas no próprio modo como formulamos nossa experiência empírica¹⁵.

Para Berlin, há, no âmbito moral e político, equivalentes da tridimensionalidade do espaço e da irreversibilidade da ordem do tempo. Essas categorias que permeiam nosso modo de pensar e agir nos âmbitos valorativos talvez não sejam tão estáveis ou universais quanto as que incidem sobre objetos naturais¹⁶. De todo modo, elas estão igualmente pressupostas no próprio modo como formulamos nossa experiência nesses âmbitos, sendo condição de possibilidade de qualquer comunicação intersubjetiva¹⁷. Valores ou conceitos políticos nada mais são do que parte desse conjunto de categorias que informam modos de viver e pensar, de forma que só seriam modificados por meio de mudanças radicais da realidade, ou, alternativamente, pela loucura (caso em que o indivíduo se desvincula da realidade)¹⁸.

Essas categorias, seja no âmbito da natureza, seja no âmbito moral, são tomadas por Berlin como “fatos brutos” (e não como a-prioris que remeteriam a uma concepção metafísica). Sendo tomadas como fatos brutos, seria concebível que fossem alteradas ou que existissem de outro modo. Caso isso acontecesse, todo nosso aparato conceitual (e, segundo Berlin, nossa própria natureza) não nos seria compreensível¹⁹. Em outras palavras, a própria possibilidade de comunicação entre as pessoas depende do fato de muitas delas (em diferentes tempos e lugares) aceitarem ou terem aceitado constelações de valores que, se não são idênticas, podem ser facilmente sobrepostas (*overlapping constellations of values*), mesmo que as pessoas não as sigam estritamente ou que sejam hostis a elas. Essa aceitação é

¹⁵ BERLIN, 2013b, p. 215-16.

¹⁶ Berlin diz que a estabilidade das categorias é uma questão de grau. Na n. 1 (2002, p. 144), ele parece associar tal estabilidade à ideia de objetividade. Quanto mais estável é uma categoria, mais ela tende a ser tida como “objetiva”.

¹⁷ BERLIN, 2002, p. 25 e p. 44-45.

¹⁸ BERLIN, 2013b, p. 216.

¹⁹ Basta pensar, por exemplo, na seguinte hipótese: suponha-se que a tese determinista de que não existe liberdade de escolha seja provada. Essa seria uma mudança fática radical que alteraria completamente as categorias pressupostas em nossos modos de pensar e agir. Grande parte da maneira como concebemos algumas questões jurídicas bastante relevantes — como, por exemplo, a noção de responsabilidade individual e a legislação penal — tornar-se-ia obsoleta. As noções de culpa, mérito, remorso, também se tornariam irracionais ou obsoletas (BERLIN, 2013b, p. 240).

condição para que se possa conceber e compreender, de maneira inteligível, não só outras sociedades e pessoas, mas nós mesmos — e é nesse sentido que, segundo Berlin, valores podem ser descritos de forma objetiva²⁰.

Para Berlin, o ser humano é concebido por meio de várias categorias, como, por exemplo, liberdade, sofrimento, felicidade, certo e errado, escolha, dentre outras. Berlin distingue, então, uma definição meramente verbal do que seria uma pessoa — definição que pode ser facilmente modificada —, e uma definição intrínseca de pessoa — definição associada às categorias mencionadas. Assim, por exemplo, se é dito que uma pessoa é totalmente indiferente à ideia de verdade, ou que a possibilidade de escolha não significa nada para ela, ela é vista, no mínimo, como excêntrica, por ir na contramão de algo que é considerado intrínseco a seres humanos (no caso, um interesse pela noção de verdade e pela possibilidade de escolha). Se algo se distancia muito dessa noção intrínseca de pessoa, considera-se esse algo como não-humano ou como não completamente humano²¹.

Não se chega a essa noção intrínseca de ser humano por meio de uma análise empírica, nem por meio de uma análise formal. Daí a importância da capacidade de julgamento, de esforço imaginativo e do *Verstehen* (termo ao qual, ecoando Weber, Berlin recorre)²². É essa capacidade que nos permite acessar quais noções da natureza do ser humano estariam incorporadas em diferentes visões de mundo, permitindo, assim, que se entenda tanto as sociedades passadas, como a sociedade contemporânea²³.

Berlin afirma que um dos principais pressupostos perceptíveis no modo como normalmente pensamos e usamos a linguagem é de que a liberdade é a principal característica

²⁰ Ibid., p. 279-80. Além de “fatos brutos”, Berlin também recorre à expressão “*quasi-empirical*” para descrever essas categorias (2002, p. 45). De acordo com Gray, “these statements suggest that, for Berlin, the common human framework of moral categories is neither a priori in the full Kantian sense nor an empirical generalization of supposedly universal substantive moral norms, but something in between these two things. It is best understood, perhaps, in terms of the later philosophy of Wittgenstein, as a matter of family resemblances among the moral judgments members of different cultures are apt to make” (2013, p. 104).

²¹ BERLIN, 2013b, p. 217 e p. 317.

²² Ver, por exemplo, BERLIN, 2013b, p. 324.

²³ Ibid., p. 219.

que distingue o ser humano do que é não-humano (liberdade, aqui, entendida como liberdade de escolha, assegurada pela ausência de impedimentos ou obstáculos à ação)²⁴:

“A pressuposição central do pensamento e da fala comuns me parece ser que a liberdade é a característica principal que distingue o homem de tudo aquilo que é não-humano; de que existem graus de liberdade, graus constituídos pela ausência de obstáculo ao exercício da escolha; a escolha é considerada como não sendo propriamente determinada por condições antecedentes, ao menos como não sendo totalmente assim determinada”²⁵.

Uma pergunta que não tem resposta clara é: que tipo de afirmação Berlin pretende fazer quando diz isso? Apesar de ser um trecho importante de seu argumento, ele não deixa isso claro. Não se sabe se é uma afirmação de tipo histórico-sociológica que se baseia em uma grande constatação de como o termo foi empregado, ou se é uma afirmação analítica que visa revelar os critérios que subjazem o emprego do termo. Berlin parece focar bastante na análise dos usos. Ele utiliza o termo “*use*” reiteradamente e recorre a distintos usos do termo liberdade, com o intuito de especificar seu sentido central e político²⁶.

De todo modo, a concepção de liberdade de Berlin, a meu ver, não é fruto de uma análise empírica da história, ao menos não no sentido de uma história concebida como neutro-descritiva. O modo como Berlin a concebe é mais rico, opondo-se a uma concepção positivista ao conferir centralidade à noção de *Verstehen*, tal como dito acima. Sendo assim, a concepção de liberdade berliniana não pode ser entendida como fruto de um mero resgate de como filósofos e teóricos do passado a entendiam, pois está conectada à ideia de categoria,

²⁴ Ibid., p. 248-49 e 2002, p. 30 e p. 210-11.

²⁵ BERLIN, 2013b, p. 248.

²⁶ Os artigos *Verification*, *Empirical Propositions and Hypothetical Statements* e *Logical Translation*, todos publicados no livro *Concepts and Categories*, fornecem pistas, mas nenhuma delas definitiva. A que mais se aproxima disso, encontra-se nas últimas páginas do ensaio *Logical Translation*, em que Berlin afirma: “Words mean, not by pinning down bits of reality, but by having a recognised use, that is when their users know how and in what situations to use them in order to communicate whatever they may wish to communicate” (2013b, p. 103-04). Ver também: 2002, p. 16. Gray descarta essa hipótese, dizendo que Berlin “would never suppose that philosophical puzzlement could be overcome by the analysis of the uses of words: his lifelong conviction that philosophical questions are *not* primarily linguistic in character is sufficient to show this” (2013, p. 53).

aos usos que elas têm em nossa linguagem, e a uma concepção do ser humano²⁷ — afastando-se, nesse ponto, da caracterização que Dworkin faz de seu argumento.

Em síntese, Berlin afirma que ser livre é poder escolher entre distintos caminhos e possibilidades de maneira não forçada. Nesse sentido, ser cada vez mais racional (na medida em que a racionalidade exclui todos os caminhos e possibilidades não-rationais) não necessariamente leva alguém a ser mais livre. Ao contrário, já que quanto mais possibilidades estiverem em aberto, maior é o grau de liberdade de uma pessoa. Para Berlin, portanto, afastando-se de formulações anteriores em que empregava o termo “desejo/querer” (*to do whatever you wish*), há uma distinção importante entre liberdade entendida como “ausência de obstáculos para fazer o que eu desejo” e liberdade entendida como um “conjunto de possibilidades que tenho em aberto, independentemente de serem por mim desejadas”. O exemplo mais radical é o do escravo Epictetus, que aprendeu a amar e a desejar as próprias correntes. O fato de querer ser escravo pode fazer de alguém uma pessoa menos frustrada e até contente em sua situação, mas não faz dela uma pessoa mais livre. O fato de eu querer agir racionalmente e me ater apenas ao caminho racional, excluindo outras possibilidades de conduta, não me torna alguém livre simplesmente porque quero agir desse modo e não tenho obstáculos para me impedir. O que mede o grau de liberdade de uma pessoa são as possibilidades que de fato ela tem em aberto²⁸.

Essas mudanças e as pequenas diferenças existentes nas várias formulações do conceito de liberdade negativa na obra de Berlin evidenciam, a meu ver, o caráter não-analítico e eminentemente histórico-filosófico de sua empreitada: sua preocupação não era, repito, a de fornecer uma definição precisa de liberdade, mas destacar o desenvolvimento do conceito, seu núcleo, as diferentes ideias a que se associou e as distorções a que esteve sujeito.

²⁷ Sobre o modo como Berlin concebe o ser humano, faço menção à carta que ele escreveu à Beata Polanowska-Sygulska. Nela, ele responde se endossa uma natureza humana fixa em sua obra. A resposta, de que ele não endossa uma natureza humana fixa, mas endossa uma natureza humana comum, pode ser sintetizada pela seguinte passagem: “Wittgenstein once explained the concept of ‘family face’ — that is, among the portraits of ancestors, face A resembles face B, face B resembles face C, face C resembles face D etc., but there is not a central face, the ‘family face’, of which these are identifiable modifications. Nevertheless, when I say ‘family face’ I do not mean nothing, I mean precisely that A resembles B, B resembles C and so on, in various respects, and that they form a continuum, a series, which can be attributed to family X, not to family Y. So with the various natures of cultures, societies, groups etc. This is what I mean: that there is not a fixed, and yet there is a common human nature” (2013c, p. 322-33).

²⁸ BERLIN, 2013b, p. 250-53.

Se for possível falar em uma versão “final”, a liberdade negativa seria medida pelo conjunto de possibilidades de ação e de escolhas que tenho em aberto (independentemente de serem ou não por mim desejadas)²⁹. Esse sentido de liberdade é, para Berlin, o sentido central do termo. E, para ele, é esse sentido central que é importante estabelecer, sob o risco de um sentido mais específico ou periférico do termo ser representado como fundamental, fazendo com que os outros sentidos forçosamente se conformem a ele ou sejam tidos como banais³⁰. A ênfase nesse sentido central é justificada pelo fato de esse risco ter se concretizado, conforme se verá na próxima seção (dedicada à liberdade positiva) e no capítulo seguinte (em que será caracterizada a tese monista combatida por Isaiah Berlin).

3. A liberdade positiva: as ideias e teses a que se associou e seu impacto nos sécs. XIX e XX

O contraste entre liberdade positiva e negativa pode ser esquematicamente explicitado pelas perguntas a que cada um desses conceitos se relaciona:

“o sentido ‘negativo’ está envolvido na resposta à questão “Qual é a área dentro da qual o sujeito — uma pessoa ou um grupo de pessoas — é ou deveria ser deixado livre para fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem interferência de outras pessoas?” (...) [O] sentido ‘positivo’ está envolvido na resposta à questão ‘O que, ou quem é a fonte de controle ou interferência que pode determinar que alguém seja ou faça isso em vez daquilo?’”³¹

No contexto da obra de Berlin, a liberdade positiva é especificada e discutida sobretudo com base nas ideias de “auto-domínio”, “auto-realização” e congêneres (*self-realisation, self-sufficiency, self-containment, self-fulfilment, self-mastery, etc.*)³²; com base, portanto, em um desenvolvimento do conceito que, à pergunta “O que, ou quem é a fonte do

²⁹ Cf., Berlin’s Last Interview, disponível on-line em: < <https://vimeo.com/216293769> >; e 2002, p. 32. Berlin detalha essa definição, afirmando que: “The extent of my freedom seems to depend on: (a) how many possibilities are open to me (...); (b) how easy or difficult each of these possibilities is to actualise; (c) how important in my plan of life, given my character and circumstances, these possibilities are when compared with each other; (d) how far they are closed and opened by deliberate human acts; (e) what value not merely the agent, but the general sentiment of the society in which he lives, puts on the various possibilities” (2002, p. 177, n. 1). Ver também: GRAY, 2013, p. 51-52.i

³⁰ BERLIN, 2013b, p. 253.

³¹ BERLIN, 2002, p. 169.

³² Cf., por exemplo, seções III e IV do ensaio *Two Concepts of Liberty*, nas quais Berlin desenvolve o conceito de liberdade positiva com base nessas noções.

controle?”, dá como resposta “o eu” (*the self*)³³. Nesta seção, apresentarei o desenvolvimento do conceito de liberdade positiva tendo em vista a distorção a que foi submetido, que implicou uma subversão do conceito de liberdade e, em última instância, grandes perdas de liberdade em nome da própria, “verdadeira”, liberdade. Cabe ressaltar que, apesar de ser crítico dessa distorção, há um consenso recente de que Berlin não era totalmente hostil à liberdade positiva enquanto ideal³⁴. O que está sendo criticado não é a liberdade positiva em si, mas sua transformação em uma doutrina autoritária, sobretudo quando esse ideal se desloca da esfera do indivíduo e passa a ser incorporado por entes supra-individuais (a Nação, a Igreja, o Partido), como se verá³⁵.

De acordo com Berlin, a separação mencionada na seção anterior (entre um sentido mais básico e um sentido mais metafórico do termo liberdade) foi desfeita principalmente nas obras de platonistas, de estóicos e de filósofos cristãos, e, posteriormente, nas obras de Spinoza e de alguns idealistas alemães. O argumento por meio do qual essa confusão foi perpetrada tem como premissa fundamental a existência de um propósito ou fim único no universo. Ser racional significa entender esse propósito, bem como o papel que a cada um é atribuído na harmonia universal. Os desejos racionais são apenas aqueles que se conformam ao propósito do universo, já que esse propósito é dado. Sendo assim, é racional apenas aquele que persegue fins que estão em harmonia com o universo. A verdadeira liberdade, identificada à verdadeira auto-realização (*self-fulfillment*), nada mais é que a capacidade de auto-adaptação à harmonia universal. A liberdade é inconcebível sem a submissão a esse propósito, já que qualquer desejo contrário a ele está fadado a ser frustrado. É assim que a liberdade passa a ser referida como uma espécie de submissão racional ao plano, fim, ou propósito do

³³ Outros teóricos e filósofos políticos (dentre os quais se inclui Dworkin, cf. 2011, p. 364-65) relacionam essa pergunta ao conceito de democracia e à ideia de participação nas decisões do poder coercitivo governamental.

³⁴ CROWDER, 2016, p. 12. No mesmo sentido: “(...) Berlin is not criticising positive liberty as a whole, but its transformation into an authoritarian doctrine” (COSER, 2014, p. 45).

³⁵ Como observação a guiar o leitor, vale notar que Berlin tende a apresentar a liberdade negativa em contraste com a liberdade positiva, explicitando o modo como ambas não só podem, como vieram a conflitar. A crítica de Dworkin a Berlin, porém, não diz respeito a esse contraste, mas sim ao conflito “liberdade negativa vs. igualdade”. Há, aqui, certo deslocamento. Berlin elenca esse conflito como um paradigma a exemplificar sua tese pluralista, mas não desenvolve sua noção de liberdade negativa tendo-o em mente. Os conflitos “liberdade negativa vs. liberdade positiva”, e “liberdade negativa vs. igualdade” são, portanto, conflitos distintos. O primeiro é importante para a caracterização berliniana de liberdade negativa, ao passo que o segundo é importante para a crítica dworkiniana a Berlin (e, consequentemente, para o modo como Dworkin desenvolve sua concepção de liberdade).

universo³⁶. Por oposição, qualquer conduta que seja contrária a esse propósito é atribuída à ignorância e ao desconhecimento:

“esse é o coração da doutrina de que a virtude é conhecimento, de que o criminoso, o pecador e o estúpido são o que são apenas porque buscam satisfazer seus desejos de maneiras que, por princípio, não conduzem a sua satisfação, dada a natureza fixa do universo”³⁷.

Nessa linha de pensamento, liberdade, virtude, felicidade e conhecimento se confundem. As pessoas que agem em desconformidade com o propósito do universo são tidas como irracionais ou ignorantes (portanto, sem conhecimento). Por terem seus desejos frustrados — desejos esses que, por serem incompatíveis com o propósito universal, não podem por princípio ser realizados —, não são felizes; frustradas, não são livres; sendo essa frustração advinda de um descompasso entre o que desejam e o que o universo estabelece, elas não são virtuosas. Assim sendo, a pessoa virtuosa é aquela que tem conhecimento sobre o funcionamento do universo e age em conformidade com ele; por assim agir, tem seus desejos realizados; por não ter frustrações, é livre e feliz. Virtude é conhecimento, que é liberdade, que é felicidade³⁸.

Nesse modo de pensar, portanto, a liberdade coincide com a percepção ou o entendimento de uma necessidade ou propósito inevitável. De acordo com Berlin, esse tipo de pensamento, que nos pensadores alemães tendeu a se expressar de maneira mais metafísica, também se encontra presente nos escritos dos *philosophes* franceses e dos moralistas britânicos (com um viés empírico, porém)³⁹. Na raiz de todo esse desenvolvimento, está o sentido metafórico ou analógico de liberdade, e expor essa conexão é essencial para combater esse pensamento segundo o qual a virtude é conhecimento, que é liberdade, que é felicidade. Ele se baseia em um jogo de palavras que embaralha o sentido do termo liberdade com o sentido dos termos paz interior, felicidade e segurança. Segundo Berlin, em sua forma estoica — que afetou profundamente o cristianismo —, essa confusão se dá da seguinte maneira: diz-se que o homem sábio é aquele que não se deixa afetar por fatores externos a si, por fatores

³⁶ BERLIN, 2014b, p. 115-16.

³⁷ Ibid., p. 116.

³⁸ Ibid., p. 116-17.

³⁹ Ibid., p. 127-28.

materiais e pelo mundo a sua volta, sobre o qual ele não tem controle. Ao não se deixar afetar por esses fatores, ele alcança a paz interior, que é identificada à verdadeira liberdade, que passa a ser concebida como ausência de frustração. Essa ausência de frustração é obtida não pela satisfação de um desejo ou vontade, mas sim pela eliminação do próprio desejo. Assim, por exemplo, se alguém consegue não se deixar afetar pelos bens materiais que possui (sendo totalmente indiferente às suas posses), esse alguém não teria sua liberdade violada — pois não se sentiria frustrado — quando uma outra pessoa o impedisse de gozar de suas posses. Essa política de autocontenção (*self-containment*) ou autossuficiência (*self-sufficiency*) propiciaria a verdadeira liberdade, aquela que é totalmente desvinculada do mundo exterior, residindo na cidadela interior, na cidadela do espírito⁴⁰.

Essa mistura, para Berlin, é capciosa, pois há diferença importante entre a satisfação e a eliminação de um desejo. Ser livre para satisfazer um desejo ou uma vontade é muito diferente de ser livre por meio da eliminação desse desejo. Eliminar desejos, optando por uma vida retraída, traduzir-se-ia melhor, para Berlin, como uma busca por segurança ou paz interior do que como uma busca por liberdade⁴¹. Portanto, esse sentido “positivo” de liberdade se baseia em uma confusão, em um jogo de palavras. Dá-se o nome de liberdade a um bem — à segurança, à paz interior ou à felicidade interna — que não é propriamente a liberdade, e que com ela não deveria se confundir:

“essa doutrina (...) parece se basear em um jogo de palavras (*a play upon meaning of words*). Paz é uma coisa e liberdade é outra. Paz pode até ser preferível a liberdade e até mesmo ser possível sem um certo grau dela, mas ambas não são idênticas”⁴².

Além de se basear nesse jogo de palavras, essa mistura também se baseia em uma confusão entre dois diferentes sentidos de “lei”. Essa confusão se dá da seguinte maneira: parte-se do pressuposto de que é impossível (no sentido de ser contra a razão) saber como o universo funciona (i.e., detectar a harmonia universal) e, ao mesmo tempo, agir de maneira contrária a essa harmonia. Se esse conhecimento determina como se deve agir (pois agir de outro modo seria irracional, ilógico), confundem-se dois diferentes sentidos de lei: lei no

⁴⁰ BERLIN, 2014b, p. 209-11.

⁴¹ Ibid., p. 212-13.

⁴² Ibid., p. 212.

sentido de regularidades que governam o comportamento de pessoas e coisas (ou ainda no sentido de registros da uniformidade desses comportamentos) e lei no sentido de dever-ser moral ou político. Essa confusão afeta vários pensadores até o século XVIII: segundo Berlin, a maioria deles pressupunha que a correção de uma regra de conduta moral ou ética poderia ser demonstrada somente por meio do recurso a fatos⁴³⁴⁴.

Essa confusão imperou até meados do século XVIII, quando teria ocorrido uma transformação no aparato conceitual empregado. A mudança a que Berlin se refere se deu no modo como valores são concebidos: se antes eram vistos como algo a ser descoberto, eles passaram, a partir do Romantismo, a ser vistos como algo que é criado. Apesar de essa mudança ter se consolidado apenas no século XIX, ela tem sua semente já no pensamento de Rousseau: “sem dúvida, isso começa com Rousseau, bem como muito do que era novo no século XIX”⁴⁵. O pensamento de Rousseau é a ponte entre o velho e o novo modo de pensar. E o principal conceito que ele transformou foi justamente o da liberdade humana⁴⁶.

Segundo Berlin, há um dilema que perpassa todo o pensamento rousseauiano. Por um lado, a liberdade é vista como um bem absoluto: as pessoas desejam (e devem desejar) o máximo de liberdade que puderem ter. A liberdade, nesse sentido, é o que constitui o homem enquanto ser humano, enquanto um ser capaz de conduta moral. Por outro lado, algum tipo de ordem social e moral é necessária, ordem essa que, além de derivar da natureza social do homem, estabelecerá o jeito correto de se viver. Para Rousseau, segundo a reconstrução de Berlin, nem a liberdade, nem essa ordem podem ser sacrificadas. Visando evitar esse resultado, ele propõe encontrar o ponto em que os desejos do indivíduo e a autoridade social

⁴³ Ibid., p. 128-29. Na verdade, segundo Berlin, essa confusão teria afetado quase todo o pensamento político e moral europeu por cerca de dois milênios. As exceções seriam a tradição hebraica em seus primórdios e as linhas de pensamento cristão não-escolásticas e não-rationais (Ibid., p. 130). Vale notar que isso é diferente de dizer que o dever-ser pode ser logicamente deduzido do ser, tanto é que Berlin atribui essa confusão até mesmo a Hume. Este, apesar de ter demonstrado ser falacioso deduzir logicamente um dever-ser de um ser, também recorria a fatos (tais como a propensão humana para a segurança ou para o prazer, e os sentimentos de aversão e simpatia, etc.) para demonstrar a correção de afirmações éticas e morais (Ibid., p. 126).

⁴⁴ Não cabe aqui discutir a correção ou a plausibilidade de todas as teses históricas defendidas por Berlin. É relevante mencionar, porém, que ele é bastante criticado enquanto historiador, seja por ser impreciso, seja por generalizar em excesso. Como se verá, Berlin, ao fazer história das ideias, elaborava suas próprias teses filosóficas — o que pode explicar parte das imprecisões. Para as críticas, ver, por ex.: BLATTBERG, C., 2017. Ver também: HARRIS, 2002, p. 356; CHERNISS, 2014b, p. lxiv; CROWDER, 2018, p. 229.

⁴⁵ BERLIN, 2014b, p. 244-45.

⁴⁶ Ibid., p. 130-31.

coincidem. Nesse ponto, a liberdade de um não conflita com a de outro, e o bem da sociedade consiste em ações voluntárias dos indivíduos que a compõem. Nesse ponto, a liberdade passa a ser identificada com uma conformidade desejada a essa ordem social⁴⁷.

Essa solução consiste na doutrina da vontade geral, exposta n’o *Contrato Social* (1762). Ao desenvolvê-la, Rousseau trata a ética e a política como disciplinas descritivas, no sentido de terem como objetivo revelar e descrever verdades morais e políticas, entendidas como fatos na natureza. Esses fatos e verdades morais seriam descobertos por meio de uma visão moral interna, da qual toda pessoa é dotada. Essa visão interna se manifesta com maior facilidade quando se está longe dos fatores que a obscurecem: as paixões, a corrupção das cidades, as armadilhas e ilusões das artes e da ciência e de outras formas de sofisticação civilizacional. Ademais, a solução para um problema ético e moral é única, de forma que o que é correto para uma pessoa não pode conflitar com o que seria correto para outra pessoa que estivesse na mesma situação. Se todos escutarem suas vozes interiores, a harmonia social será garantida; isso porque essa ordem será composta pelas corretas ações individuais das pessoas. Tais ações seriam não só compatíveis, mas estariam mutuamente implicadas umas nas outras⁴⁸. A liberdade e a autoridade não são incompatíveis; verdadeiramente entendidas, elas coincidem.

Segundo Berlin, os filósofos e poetas românticos alemães, ao desenvolverem essa linha de pensamento, são os herdeiros políticos de Rousseau, assim como o são teóricos jacobinos e totalitários. É por meio dela que se justifica conferir poder ilimitado a qualquer pessoa ou ente (o Estado, a Igreja, o Partido, etc), desde que este incorpore a solução correta, aquela que é desejada e está de acordo com a voz interior de todas e cada uma das pessoas “racionais”⁴⁹.

Além de se basear em um sentido metafórico de liberdade e de se associar a uma confusão entre dois sentidos de “lei”, a concepção positiva de liberdade também se associou à ideia da existência de dois mundos — o mundo interior (o mundo do espírito, da alma) e o

⁴⁷ Ibid., p. 138-42.

⁴⁸ Ibid., p. 147-48.

⁴⁹ Ibid., p. 177 e p. 179-81.

mundo exterior (o mundo da matéria, do corpo). Enquanto este é o mundo da necessidade, dos objetos passivos e da causalidade, aquele é o da liberdade, dos sujeitos ativos e do propósito. Esse mundo exterior ou empírico é cruel e injusto, trazendo sofrimentos inevitáveis e arbitrários; em oposição a ele, concebe-se o mundo interior, em que tudo que antes era ininteligível, desarmonioso e desagradável passa a ser harmonioso, inteligível e coerente. O mundo interior passa então a ser visto como superior ao exterior. Como a realidade não pode ser vista como incoerente, o mundo interior passa a ser visto como mais verdadeiro (*real*). Daí surge a noção de um verdadeiro-eu (*real self*) ou eu-ideal (*ideal self*), que tem sua origem, de acordo com Berlin, em Kant. Este concebera o Eu como um ser ativo organizador, que impõe categorias (formas e relações) ao mundo exterior. Elas tornam a própria experiência empírica possível, ao torná-la perceptível. Esse Eu é claramente diferente do Eu empírico, pois não faz parte do mundo exterior⁵⁰.

Chega um momento em que esse Eu passa a ser visto como capaz de gerar não só a experiência empírica ordinária, mas também propósitos, ideais, princípios políticos e morais. Isso ocorre com o desenvolvimento do Romantismo, sobretudo em Schelling e Fichte. Este, de acordo com Berlin, concebe esse Eu como um Super-Eu, uma entidade transcendental que é o impulso criativo do mundo. No seu pensamento mais maduro, esse princípio criativo, que em seus primeiros escritos materializava-se em indivíduos heróicos, passa a ser encarnado em uma organização social, à qual os indivíduos são subordinados. Pelo fato de os homens serem concebidos como seres sociais, eles poderiam criar, desenvolver sua personalidade e realizar sua natureza apenas nessa organização social. É assim que o Eu vem a se encarnar na Sociedade, no Estado (que seria a forma mais organizada e auto-consciente da sociedade), e então na Nação (que envolve as noções de raça, cultura, língua comum, hábitos e instituições)⁵¹: “a transição fatal de conceitos individuais para conceitos sociais se dá de maneira quase imperceptível”⁵².

Segundo Berlin, essa linha de pensamento teve papel relevante nas revoluções e acontecimentos políticos dos séculos XIX e XX, tendo deixado marcas sobretudo no

⁵⁰ Ibid., p. 220-23.

⁵¹ Ibid., p. 223-24.

⁵² BERLIN, 2002, p. 196.

pensamento europeu da primeira metade do século XIX⁵³. Uma dessas marcas é o contraste entre uma noção positiva de liberdade e uma noção negativa. Enquanto esta última é definida como a ausência de interferências de indivíduos ou grupos na atividade de outros, aquela é concebida como a imposição da vontade sobre um meio (pessoas ou objetos) maleável. Essa imposição da vontade constitui tanto as ciências da natureza, quanto o mundo moral; ambos são frutos dos padrões, formas ou categorias que os indivíduos impõem por meio da imaginação, invenção ou reflexão. Essa atividade de imposição, que confere valor a um indivíduo ao constituí-lo enquanto sujeito, imprime outra marca no pensamento europeu do século XIX. A figura admirada não é mais a do sábio (aquele que tem as respostas certas para as questões relevantes), mas sim a do indivíduo que segue seu ideal interior sem titubear. Se antes o herói era aquele sujeito admirado por ter lutado em nome de uma causa considerada verdadeira ou justa, a partir do século XIX ele passa a ser aquele que é admirado por lutar e dar a vida pelo seu ideal interior, independentemente de esse ideal ser tido como verdadeiro ou justo pelos outros. O herói romântico é o puro de coração, o incorruptível, que não se vende nem sacrifica seu ideal (que é por ele gerado, louvado e pelo qual está disposto a se sacrificar). O heroísmo deixa, então, de ser uma expressão da sabedoria — que pregava a adaptação ao padrão racional da realidade —, e passa a ser a expressão da visão interior, do poder da vontade⁵⁴.

Em todas suas manifestações, a concepção de liberdade positiva é oposta à concepção liberal ou negativa:

“A noção de ‘liberdade positiva’ é certamente fundada em uma confusão, e uma confusão que custou vidas demais, pois ela significa que todos os homens têm fins positivos, e se sentem infelizes ou não-realizados ou abandonados ao cruel destino ou a mestres cruéis a não ser que esses fins positivos não colidam tão violentamente entre si (...); e que remover obstáculos para a realização desse ou daquele fim é de pouca valia para aqueles que não sabem quais fins buscam, ou que buscam fins irrealizáveis, ou que estão em conflito muito violento com os fins de outros”⁵⁵.

A liberdade em seu sentido positivo se baseia, portanto, em um erro: ela pressupõe que as pessoas têm fins positivos que não podem conflitar tragicamente, sob pena de elas se

⁵³ BERLIN, 2014b, p. 177 e p. 179-81.

⁵⁴ Ibid., p. 242-48.

⁵⁵ Ibid., p. 257.

sentirem não-realizadas ou abandonadas ao acaso. Os que a propõem pensam que remover obstáculos em um cenário em que as pessoas não sabem exatamente quais fins perseguem, ou em que elas perseguem fins conflitantes não é algo que teria valor. O argumento pela liberdade positiva pressupõe, portanto, o conhecimento de um fim ao qual o ser se dirige, um fim realizável, harmonioso, não raro desembocando em um monismo de valor. É em resposta a esse tipo de pensamento que Berlin desenvolve sua concepção de liberdade negativa. Sua preocupação era sobretudo a de distingui-la da liberdade positiva, chamando a atenção para o risco que se corre ao se perder de vista a referida distinção.

4. Qual concepção de liberdade é a melhor?

4.1. Resposta direta: argumentos que poderiam ser levantados por um berliniano

Retomada a crítica de Dworkin a Berlin, bem como pontos importantes da própria obra berliniana, levantarei alguns argumentos a que se poderia recorrer em defesa da concepção de liberdade negativa de Berlin. Conforme visto no primeiro capítulo, as objeções não se limitam a esta, dando-se também em relação ao pluralismo de valores. Neste ponto do trabalho, porém, não abordarei tanto as últimas, que serão objeto dos próximos capítulos. No momento, limito-me, dentro do possível, às primeiras.

Quanto ao texto *Moral Pluralism*, dois pontos levantados por Dworkin atacam mais diretamente a concepção de liberdade berliniana. O primeiro consiste em mostrar que uma definição alternativa de liberdade é plenamente possível, e que, segundo essa nova definição, liberdade e igualdade não necessariamente conflitam. O segundo ponto consiste em propor] um teste que visa mostrar que a concepção de liberdade de Dworkin melhor se adequa a nossas intuições morais, sendo este um argumento a seu favor.

Em relação ao primeiro ponto, Dworkin afirma que não há um compromisso necessário com o modo como Berlin concebe a liberdade. Como alternativa, diz que se poderia entendê-la como “ser livre para fazer o que se quer, desde que se respeite os direitos

morais, propriamente entendidos, de outras pessoas”⁵⁶. Segundo Dworkin, nessa concepção, liberdade e igualdade não necessariamente conflitam. Como exemplo, tem-se o caso da instituição de um imposto progressivo, que taxa especialmente os mais ricos. Apesar de um berliniano poder argumentar que uma tal restrição é justificável, a concepção de liberdade negativa de Berlin toma essa situação como um caso em que há perda moral. Já a alternativa de Dworkin sugere que não há perda: a liberdade dos taxados não foi ferida, pois a medida tomada teve o intuito de respeitar os direitos morais de outros cidadãos, de modo que o dinheiro referente ao imposto não lhes pertencia por direito. Se acusado de recorrer a uma petição de princípio (ao estabelecer uma definição que exclui, de antemão, o conflito), Dworkin responderia dizendo que Berlin faz o mesmo ao optar por uma concepção de liberdade que pressupõe o conflito.

O ponto principal de Dworkin parece ser de que uma concepção em que o conflito não ocorre é possível, não havendo compromisso prévio com a concepção berliniana. A meu ver, porém, a alternativa proposta por Dworkin não é bem sucedida. Sua definição não exclui o conflito, mas apenas o reformula ou o adia⁵⁷. No exemplo do imposto, o conflito entre liberdade e igualdade certamente reapareceria na interpretação da expressão “direitos morais, propriamente entendidos”. Além disso, a mera redefinição não altera nossa experiência moral. Independentemente de uma mudança de termos, pessoas não abririam mão de dizer que houve uma perda moral (mesmo se tomassem o imposto como justificável). É importante ressaltar que não estou simplificando o argumento de Dworkin, dizendo que ele está meramente “gerrymandering with values”⁵⁸. O que estou dizendo é que: (i) a concepção por ele proposta não resolve o problema que diz resolver; e que (ii) ela não reflete nossa experiência ético-moral. Por isso, esse ponto de Dworkin não constitui uma objeção forte à noção de liberdade de Berlin.

Em relação ao segundo ponto, Dworkin diz que decidir entre as duas concepções de liberdade é uma questão substantiva, moral, e propõe testá-las tendo como base nossas intuições morais. O teste reprovava a concepção berliniana, pois ela trata como violadora da

⁵⁶ DWORKIN, 2006, p. 112.

⁵⁷ Nagel faz um argumento nesse sentido (2001, p. 108).

⁵⁸ Abreu atribui essa simplificação a Williams (2015, p. 64-65).

liberdade uma situação que não é comumente tomada como tal. Como visto, o exemplo utilizado por Dworkin é o de uma lei que o proíbe de matar seus críticos. Segundo ele, ninguém diria que há uma perda nesse caso. Apesar disso, um berliniano, mesmo admitindo que a restrição é justificável, ainda a estaria tratando como uma situação em que há sacrifício do valor liberdade — em contraste com a convicção geral de que nada de errado ocorreu ao se instituir essa lei. A concepção de Berlin, por implicar que se declare uma tal perda, seria inadequada. A concepção alternativa, ao dar margem para que essa situação não seja vista como um caso de perda, adequa-se melhor a nossas intuições morais. Por isso, deveria ser preferida.

Entretanto, o apelo às nossas intuições morais não necessariamente favorece Dworkin⁵⁹. Mesmo que se considere a liberdade como “ser livre para fazer o que se quer, desde que se respeite os direitos morais, propriamente entendidos, de outras pessoas”, nossa experiência moral aponta para perdas. As pessoas comumente reconhecem que há perda de liberdade mesmo quando alguém sofre restrição em face dos legítimos direitos de outros. Não é o conceito que deve moldar a experiência, mas sim o contrário. Mesmo que se mude o conceito, permitindo uma redescrição da situação, a experiência da perda permanece⁶⁰. Não só no caso do imposto, como visto, mas também no caso da lei que proíbe Dworkin de matar seus críticos. A lei que criminaliza o homicídio, apesar de desejável e perfeitamente justificável, implica uma perda de liberdade. O fato de ela ser justificável, por se traduzir em

⁵⁹ Nesse sentido, PLAW, 2004, p. 110: “Berlin’s understanding of liberty, and his case for its potential (and sometimes tragic) incompatibility with equality, captures our intuitions and ideals at least as well as Dworkin’s alternative”.

⁶⁰ Fazendo uma objeção ao apelo de Williams à ideia de perda moral e de ressentimento (*regret*), Abreu diz que “o ressentimento, a meu ver, está em grande parte ligado à história pessoal, do grupo ou da sociedade a que pertencem as pessoas — e já vimos na seção anterior que a história não oferece um *argumento* para a defesa de concepções de valor político. Sem contar que o sentimento de perda de valor parece estar relacionado a algum tipo de experiência psicológica, o que tornaria necessário um argumento que aproximasse a psicologia da política e da moral” (2015, p. 77). Trata-se de argumento que, a meu ver, confunde explicação e justificação. Certamente a história pessoal explica o porquê de alguém sentir *moral regret*. (Noto que a convicção, essencial no argumento de Dworkin, é igualmente explicada, em parte, pela história de alguém). Mas não é à história pessoal que nos referimos quando falamos em perda moral, mas sim a argumentos morais que justificam o sentimento de perda. O mesmo se aplica à “experiência psicológica”. Ela pode explicar tanto um sentimento de perda, quanto um sentimento de convicção. Mas não é esse tipo de explicação que está aqui em jogo, e, portanto, o argumento de Abreu me parece fora de lugar.

Abreu também argumenta que “as melhores concepções, as concepções verdadeiras, são aquelas que contam para a verificação da existência de conflito” [e, consequentemente, da perda]. Mas o que dizer se as pessoas, em suas respectivas experiências ético-morais, reportarem que suas crenças são genuínas, que estão convictas da perda, mesmo após o devido escrutínio? Deve-se simplesmente ignorá-las? Dizer que estão erradas e confusas sobre o que os valores, “verdadeira e propriamente entendidos”, são? Nesses casos, não vejo alternativa a não ser reconhecer a perda.

uma preservação agregada maior de liberdade (refiro-me à liberdade das pessoas que seriam atingidas em sua liberdade caso a lei não existisse)⁶¹, não impede que se reconheça a perda.

Para tanto, é útil pensar em outro caso ao qual a lei se aplique (o exemplo de Dworkin, que faz menção à proibição de matar críticos, banaliza a questão e nos induz a pensar que não há perda genuína de liberdade)⁶². Há pouco tempo, era comum em algumas localidades (pensemos nos sertões brasileiros) a “justiça de sangue”. Um pai que teve seu filho morto só se sentia reparado ao matar o assassino ou alguém de sua família. Em casos como esse, a lei que criminaliza o homicídio, apesar de desejável, acarreta perda moral. Para pessoas que vivem ou viviam em comunidades cujo código moral demanda esse tipo de retribuição, a punição estatal não faz jus ao esperado. Diante da obrigação moral de retribuir o mal sofrido por sua família, é plausível que esse pai se sinta genuinamente “morally wronged” por essa lei. Contrariamente ao que supunha Dworkin, nossas intuições morais reconhecem essa perda de liberdade. Diante de um caso como esse, não há como negá-la; não há como negar esse “resto moral” a ser lamentado. Mesmo que não seja obviamente ressentida, e mesmo que a restrição seja justificável (e até desejável), a perda permanece:

“O que a definição de liberdade de Berlin de fato mostra, (...) em oposição à de Dworkin, é que há uma restrição real da liberdade quando Dworkin é proibido de matar [seus críticos], mesmo que essa restrição possa ser amplamente justificada. As pessoas de fato geralmente reconhecem que há uma perda de liberdade, mesmo quando alguém é restringido em nome dos legítimos direitos, propriamente entendidos, de outros. E, portanto, a definição de Berlin melhor corresponde a nossas intuições⁶³.”

“Parece-me que toda lei restringe algum grau de liberdade, apesar de poder ser um meio para aumentar alguma outra [liberdade]. (...) Mesmo uma lei que prescreva

⁶¹ Plaw usa essa preservação agregada maior de liberdade como um argumento para dizer que o exemplo a que Dworkin recorre é ruim (2004, p. 118).

⁶² Williams, em resposta a esse argumento dworkiniano, afirma que a perda de liberdade a ser lamentada restringe-se aos casos cujo ressentimento é *razoável em um Estado liberal*. E o Estado, ao proibir o homicídio, não estaria violando uma liberdade que pudesse ser razoavelmente lamentada. Sendo assim, o argumento de Dworkin perderia toda sua força (pois um berliniano simplesmente poderia reconhecer que não há perda a ser lamentada).

A meu ver, essa resposta, que condiciona a perda à razoabilidade atinente a um Estado liberal, traz dois problemas: (i) ela desloca o debate para a expressão “ressentimento *razoável em um Estado liberal*”; e (ii) conforme diz Abreu, Williams não teria o que dizer a pessoas que sentem a perda de liberdade em casos cujo ressentimento não é razoável em um Estado liberal — o que, segundo ela (a meu ver, com razão), seria um ponto vulnerável da posição de Williams (2015, p. 78). A meu ver (*contra* Williams), a experiência da perda e a verdade do pluralismo independem de sua adequação a um Estado liberal: “the fact that given examples of negative freedom (...) may, in many cases, be wholly undesirable, and should in any sane or decent society be curtailed or suppressed, does not render them genuine freedoms any the less; nor does that fact justify reformulating the definition of freedom (...)” (BERLIN, 2002, p. 49).

⁶³ PLAW, 2004, p. 118.

que ninguém deve coagir outras pessoas dentro de uma certa esfera — por mais que ela obviamente aumente a liberdade da maioria —, é ainda uma infração na liberdade de potenciais agressores e policiais. A infração pode, como nesse caso, ser altamente desejável, mas ela permanece uma infração⁶⁴.”

No capítulo *Liberty*, do livro *Justice for Hedgehogs*, Dworkin insiste em sua crítica, e reafirma que a concepção berliniana não se adequa a nossas intuições morais. Ao não captar uma distinção importante — entre coerção não-problemática e coerção problemática —, ela nos obriga a ver do mesmo modo situações que são tomadas como nitidamente distintas. O exemplo utilizado por Dworkin se baseia no contraste entre duas situações: diante de interferências como leis de trânsito ou leis que criminalizam o homicídio, não se sente uma perda moral em relação ao valor liberdade; diante de outras interferências, porém, essa perda é sentida, bastando pensar na imposição de uma religião, por exemplo. Sua concepção, ao captar a distinção entre essas duas situações, seria mais adequada e deveria, por isso, ser preferida.

Para além do já dito nos parágrafos anteriores, acrescento que a concepção de Berlin dá conta da diferença entre os dois casos. É óbvio que uma violação à liberdade religiosa é mais sentida do que uma interferência banal relativa a uma lei de trânsito. Isso porque a primeira tende a ser algo central na vida de muitos indivíduos, podendo ser vista como um valor último, um fim em si mesmo. Há gradações de perda: a importância relativa menor do segundo caso não implica que não haja perda — mesmo que ela não seja lamentada como no primeiro. Basta pensar em algumas polêmicas geradas em torno desses casos mais “banais”. Muito se argumentou que, ao exigir que o cidadão use o cinto de segurança ou ande de moto usando o capacete, ocorreu uma perda de liberdade. É claro que existem outras perdas que podem ser mais ressentidas e que constituem infrações mais graves à liberdade. Mas não se trata de uma questão de tudo ou nada, de perda ou não-perda. A questão admite graus. Mesmo que algumas interferências sejam vistas como justificáveis e/ou como mais “banais”, o conjunto de possibilidades que se tem em aberto (quer sejam desejadas, quer não) vê-se

⁶⁴ BERLIN, 2002, p. 41, n. 1. No mesmo sentido: 2002, p. 195.

reduzido⁶⁵. Visando obter uma definição de liberdade que seja compatível com outros valores, Dworkin incorre em abstrações excessivas, distanciando-se dos valores conforme experimentados pelas pessoas e com os quais elas se debatem na vida real, e, especialmente, na vida política⁶⁶.

4.2. Resposta indireta: a questão mais profunda que o debate sobre as concepções de liberdade esconde

É possível, apenas a partir dos argumentos debatidos, responder definitivamente à questão proposta? Penso que não. Tanto o argumento de Berlin, quanto o de Dworkin são conceituais, no sentido de que se ganha em clareza ao aceitar as distinções propostas — entre liberdade negativa e liberdade positiva no caso do primeiro, e entre *freedom* e *liberty* no caso do segundo. No caso de Berlin, o objetivo era chamar a atenção para o risco que se corre ao perder de vista a referida distinção — já que, em muitas ocasiões (e, sobretudo, em meados do século XX), o conceito de liberdade negativa teria perdido espaço para o de liberdade positiva, acarretando diversas violações à primeira: “a liberdade espiritual (...) deve ser distinguida de um sentido mais fundamental de liberdade (...). [D]o contrário, haverá perigo de uma confusão na teoria e justificação de opressão na prática, em nome da própria

⁶⁵ Dworkin poderia objetar dizendo que “‘Making people wear seatbelts’ doesn’t undermine our ethical independence or our authenticity. We are not denied any foundational choices if we think that our life will be better if we court danger, as those with ‘seatbelt convictions’ might think” (GUEST, 2012, p. 176). A meu ver, essa resposta não vai ao ponto. Não estou dizendo que esse tipo de restrição “mais banal” afeta uma “escolha fundacional” do indivíduo. Só estou dizendo que, apesar de ela não ser como outros casos mais graves de restrição, há uma perda que deve ser reconhecida. Se ela não é sentida, por que pessoas se voltam contra essas interferências “mais banais”? Certamente, não é pelo prazer de serem ironizadas como pessoas com “seatbelt convictions”.

⁶⁶ Williams faz argumento nesse sentido: cf. 2001, p. 102. Williams (2001, p. 98-99) e Gray (2000, p. 14) apresentam uma variação dessa crítica, dizendo que Dworkin interpreta valores políticos sob a ótica do direito constitucional.

Em defesa de Dworkin, Abreu afirma que “as concepções *corretas* de liberdade e igualdade, as que mostram o seu valor, não estão relacionadas àquilo que uma autoridade que decide um conflito entre liberdade e igualdade diz que é, mas às melhores reconstruções desses valores”. A meu ver, essa resposta não basta. O ponto da crítica de Williams não é dizer que Dworkin vincula as concepções corretas de liberdade e igualdade ao que uma autoridade decide, mas sim que Dworkin parte do pressuposto de que a interpretação de valores político-morais deve seguir um ideal, um modelo constitucional de unidade e de harmonia.

Para Williams, diferentemente de uma Constituição (que deve prezar por sua coerência e unidade), a política deve reconhecer a divergência e a perda. Simplesmente dizer que as concepções corretas de valores estão relacionadas às suas melhores reconstruções, tal como faz Abreu, não basta para refutar esse argumento. Para Williams, Dworkin trata a liberdade como se fosse um direito, a ser harmonizado a outros. Todavia, como diz o próprio Williams: “a pessoa que sente que sua liberdade foi ferida pode sentir isso por causa de outras razões, mesmo razões de princípio, que ela não supõe que justificariam um apelo de direito no fórum judicial” (*apud*. Abreu, p. 82).

liberdade”⁶⁷. A distinção de Berlin, portanto, visa jogar luz sobre o valor que há na não-restrição e na clara delimitação da liberdade negativa. No caso de Dworkin, conforme visto, o intuito era fazer um ponto conceitual com o objetivo de ilustrar que há algo de valor na não-restrição da liberdade negativa apenas *em determinadas circunstâncias*, e não em outras (algo que se perde de vista quando se trata *liberty* por *freedom*)⁶⁸.

Como decidir qual é a melhor concepção? A meu ver, essa questão remete inevitavelmente a outra: como definir valores ou conceitos políticos? Isso porque, em defesa de suas respectivas concepções, tanto Dworkin como Berlin dizem que elas refletem nossa experiência e atitudes ético-morais. A crer em Dworkin, Berlin diz que estabelecer a definição de um valor é tarefa neutro-descritiva; apenas a escolha envolvendo valores é que teria natureza substantiva. Como decorrência disso, conclui que, se alguém disser ser possível integrar valores (de forma que liberdade e igualdade, por exemplo, não conflitem), esse alguém não estaria falando de *nossos* valores, de *nossa* experiência ético-moral⁶⁹. Dworkin, por sua vez, defende que estabelecer a definição de um valor é tarefa interpretativa (tendo, assim, natureza substantiva). Segundo ele, sua concepção reflete o modo como esses conceitos funcionam nos debates políticos.

Nossas atitudes éticas são trágicas? Em nossa experiência ético-moral, sentimos que há sempre uma perda diante de questões controversas? Se sim, é defeituosa a teoria ético-moral que não reflete de maneira satisfatória esse caráter trágico, já que não capta devidamente a complexidade de nossa experiência ética. Alternativamente, é possível partir do fato de que, diante de questões éticas e morais controversas, elaboramos argumentos e razões em favor de uma posição. Pressupõe-se, assim, que há uma melhor resposta (ou, dito de outro modo, que há uma resposta certa). Seria esse um traço fundamental de nossa experiência ética? Se sim, é falha a teoria que não capta esse aspecto (uma teoria, por exemplo, cética em relação à possibilidade de um juízo moral ser verdadeiro). É Dworkin quem ofusca o caráter trágico de nossa experiência? Ou é Berlin quem dramatiza excessivamente nossas escolhas ético-morais? A questão inicial sobre saber qual melhor

⁶⁷ BERLIN, 2002, p. 32. Ver também: p. 48-49.

⁶⁸ Vide, por exemplo, DWORKIN, 2013b, p. 383-84.

⁶⁹ BERLIN, 2013c, p. 12-14.

concepção de liberdade conduz, assim, a um problema mais profundo que a crítica de Ronald Dworkin a Isaiah Berlin coloca: teorias ético-morais devem refletir nossas atitudes e experiências ético-morais; como melhor fazê-lo? As teses que ambos propõem para responder essa questão são objeto dos próximos capítulos.

5. Conclusão

No capítulo 1 deste trabalho, retomei a crítica de Ronald Dworkin a Isaiah Berlin, e concluí que ela coloca dois problemas: (i) qual das concepções de liberdade é a mais convincente?; e (ii) qual teoria melhor concebe nossas atitudes e experiências ético-morais? Este capítulo se dedicou à questão das diferentes concepções de liberdade. Retomei a obra de Berlin, com o objetivo de reconstruir sua caracterização da liberdade, tanto em seu sentido negativo quanto em seu sentido positivo. A retomada dessa caracterização é um pressuposto para responder à questão: afinal, qual das concepções de liberdade é mais convincente, a de Berlin ou a de Dworkin?

Na seção 2, examinei o modo como Berlin concebe a liberdade negativa, e as ideias que a ela se associaram. Na seção 3, fiz o mesmo para o conceito de liberdade positiva. A principal conclusão do exame é que não há *o* conceito de liberdade, seja ela negativa, seja positiva. O projeto de Berlin não era um projeto eminentemente analítico, mas sim um projeto de reconstrução histórica. Conforme fica evidente em seus textos, ele não está preocupado em oferecer *uma* definição precisa do que seria a liberdade, mas sim em recuperar diferentes ideias, pressupostos e teses que se associaram a ela, levando a múltiplos desenvolvimentos do conceito. Isso é mais evidente no caso do conceito de liberdade positiva, que foi sendo desenvolvido e modificado ao se associar a várias ideias e pressupostos, em uma história que vai de sentidos metafóricos do termo liberdade já registrados desde a Antiguidade ao Romantismo alemão. Todavia, apesar de ser mais recente, o mesmo se dá com o conceito de liberdade negativa. Conforme visto na seção 2.2, Berlin o associa a várias outras teses e ideias em sua obra. Apesar de reconhecer que tanto a liberdade negativa quanto a positiva são passíveis de serem distorcidas e instrumentalizadas, sua preocupação era chamar a atenção

para uma perversão do conceito de liberdade (positiva) que, tendendo a se associar a um monismo de valor, teria sido frequentemente instrumentalizada para justificar a coerção⁷⁰.

O monismo combatido por Berlin (que denominarei “forte”) tende a se associar à liberdade positiva. Do mesmo modo, há certa afinidade entre o pluralismo de valores e a liberdade negativa. Estes últimos são a resposta de Berlin para os primeiros. Sua tentativa cuidadosa de caracterizar e explicitar esse monismo e esse outro conceito de liberdade tinha como objetivo justamente combatê-los, evidenciando como o pluralismo e o conceito negativo de liberdade são ideais políticos preferíveis — não só por serem mais fiéis ao modo como nos expressamos e concebemos o homem, mas também por serem mais compatíveis com uma sociedade liberal contemporânea:

“O pluralismo, com a medida de liberdade negativa que ele implica, parece-me um ideal mais verdadeiro e mais humano do que os objetivos daqueles que buscam, nas grandes estruturas autoritárias e disciplinadas, o ideal “positivo” do auto-domínio. (...) Ele é mais verdadeiro, porque ele ao menos reconhece o fato de que os objetivos humanos são vários, e que nem todos eles são comensuráveis, estando em rivalidade perpétua uns com os outros. (...) Ele é mais humano, porque ele não (...) priva os homens, em nome de um ideal remoto ou incoerente, daquilo que eles consideram indispensável para suas vidas⁷¹.”

De todo modo, é verdade que, no caso da liberdade negativa, Berlin se preocupa em identificar uma característica ou sentido central do termo, que reside no número de possibilidades que alguém tem, de fato, em aberto (independentemente de querê-las): quanto maior esse número, maior a liberdade de que alguém goza. Nesse sentido, o núcleo da liberdade negativa consiste na ausência de interferência de um indivíduo ou grupo de indivíduos no conjunto de possibilidades que alguém tem, de fato, em aberto.

Na seção 4, por fim, dediquei-me ao problema que motivou o retorno à obra de Berlin. Tentei oferecer uma resposta direta às críticas feitas por Dworkin à sua concepção de liberdade, levantando argumentos a que um berliniano poderia recorrer para se defender. Além disso, tentei mostrar que uma resposta mais definitiva ao embate passa por um problema de fundo, o de saber como melhor definir conceitos políticos e de qual teoria, pluralismo berliniano ou unidade do valor, faz mais jus à nossa experiência ético-moral.

⁷⁰ BERLIN, 2002, p. 37.

⁷¹ Ibid., p. 126-27.

Antes de terminar, gostaria de chamar a atenção para uma semelhança entre as concepções de liberdade oferecidas por Berlin e Dworkin: apesar das diferenças, ambas são, em seu núcleo, negativas. Conforme visto, Dworkin traça uma distinção entre *liberty* e *freedom*. Esta é equiparada à liberdade total, à liberdade negativa em seu máximo grau. Aquela, por sua vez, corresponde à área de liberdade individual que uma comunidade política não pode infringir sem causar um dano ao indivíduo, comprometendo sua dignidade (seja por negar-lhe a igual consideração que lhe é devida, seja por desrespeitar uma área de responsabilidade pessoal do indivíduo)⁷². O fato de Dworkin eleger o conceito de liberdade negativa berliniano como inimigo pode fazer com que não se note que o núcleo da definição dworkiniana de *liberty* é uma ausência de interferência em uma determinada área. A reconstrução empreendida neste capítulo, se não permite chegar a uma resposta definitiva sobre saber qual é a melhor concepção, ao menos ajuda a enxergar o que acabo de destacar. Conforme o fluxograma a seguir deixa evidente, a concepção de *liberty* dworkiniana está muito mais próxima da liberdade negativa de Berlin do que de uma concepção positiva. Talvez esse seja mais um indício de que a diferença entre os dois autores se dá em relação a uma questão mais profunda. Passo, assim, ao próximo capítulo.

⁷² DWORKIN, 2011, p. 366-67.

⁷³ Fluxograma de elaboração alheia: < <http://philosophicaldisquisitions.blogspot.com.br/2015/01/a-guide-to-skinners-genealogy-of-liberty.html> >. O fluxograma se baseia em uma aula homônima de Quentin Skinner: < <https://www.youtube.com/watch?v=PjQ-W2-fKU8> >. Acessos em: 26/02/2018.

III. Como conceber valores políticos? O embate entre o ouriço e a raposa¹

1. Introdução

No capítulo 1, reconstruí a crítica de Ronald Dworkin a Isaiah Berlin, com intuito de saber quais argumentos foram feitos contra a concepção de liberdade negativa berliniana e contra o pluralismo de valores. No capítulo 2, detalhei o modo como Berlin concebe a liberdade em seus textos, com o objetivo de comparar sua concepção com a de Dworkin, e de ver em que medida a crítica procede. Em resposta direta a ela, levantei argumentos em defesa de Berlin. Em resposta indireta, argumentei que o desacordo sobre saber qual é a melhor concepção do valor liberdade esconde a questão mais profunda sobre como conceber valores políticos. Este capítulo e o próximo lidam com ela. Neste, pretendo caracterizar, mais cuidadosamente, as respostas dadas por Berlin e Dworkin a essa questão. Enquanto o primeiro diz que o pluralismo de valores é a tese que melhor dá conta de nossa experiência e atitudes ético-morais, o segundo diz que o pluralismo resulta de uma má compreensão das questões sobre valores, propondo como alternativa uma tese monista — a unidade do valor². Feita essa caracterização, levantarei, no próximo capítulo, argumentos que visam contestar a crítica de Dworkin ao pluralismo de valores. Mais especificamente, farei isso tentando refutar a crítica por ele feita ao ceticismo moral, posição que associa ao pluralismo de Berlin.

Dworkin abre seu penúltimo livro, *Justice for Hedgehogs* (Justiça para Ouriços), afirmando que pretende defender a tese filosófica da unidade do valor. De acordo com ela, valores éticos (aqueles que dizem respeito ao que é viver bem e ao que é uma boa vida) e valores morais (aqueles que dizem respeito ao que se deve e ao que não se deve fazer em relação a outras pessoas) devem ser entendidos de maneira integrada. Deve-se entender a verdade acerca do viver bem e a verdade acerca do que é moralmente correto como sendo não apenas coerentes entre si, mas também como estando em uma relação de mútuo suporte.

¹ A origem do embate entre o ouriço e a raposa remonta a um fragmento do poeta grego Arquíloco, que é mote de um ensaio de Berlin intitulado *The Hedgehog and the Fox*. Retomo essa origem no capítulo conclusivo.

² Essa caracterização é importante, primeiro, pois permite a melhor apreciação do embate entre ambos. Segundo, no caso de Berlin, porque, diferentemente da unidade do valor de Dworkin, seu pluralismo não é claramente elaborado em sua obra: “value pluralism permeates Berlin’s work but in a scattered, diffuse way. There is no single, extended discussion that can be regarded as the definitive statement” (CROWDER, 2018, p. 230). Delimitar os contornos de sua tese é uma contribuição importante, independentemente de seu embate com a tese dworkiniana.

Segundo Dworkin, essa tese é impopular, especialmente na tradição anglófona, que estaria dominada por uma tese rival: a de um pluralismo de valores associado principalmente a Isaiah Berlin³. De acordo com a visão pluralista, valores devem ser tratados como vinculantes por si mesmos (a importância de um valor reside nele mesmo, independentemente de outros valores). Essa divergência repercute no modo como cada um desses autores articula conceitos políticos, tais como liberdade e igualdade. Como visto, enquanto Berlin defende uma concepção autônoma de liberdade, em que ela conflita com o valor igualdade, Dworkin defende uma concepção integrada desses valores, em que esse conflito não ocorre.

Ao proceder à caracterização mais cuidadosa das duas teses, terei uma preocupação em mente: diferenciar a unidade do valor de Dworkin, que caracteriza um monismo que qualificarei como “sutil” ou “fraco”, do monismo “forte” contra o qual Berlin concebe seu pluralismo. Isso é importante, pois o modo como Dworkin contrasta sua tese ao pluralismo berliniano pode induzir a erro. Esse contraste ocorre não só em trechos (e no próprio título) de *Justice for Hedgehogs*, mas também em outros textos. A título de exemplo, menciono o ensaio *Moral Pluralism*, em que, após citar a última frase do ensaio *Two Concepts of Liberty* (em que Berlin critica duramente um holismo-monista), Dworkin afirma que: “essas [as palavras de Berlin] são palavras fortes, e elas me acusam do que estou para dizer. Devo tentar, porém, *defender o ideal holístico que Berlin condena* dessa grave maneira”⁴ (grifei). Esse contraste pode levar muitos leitores a não notar que o ideal holístico ou monista que Dworkin defende difere, em aspectos fundamentais, do criticado originalmente por Berlin⁵.

Essa nuance tem consequências importantes para a apreciação da divergência entre os dois autores, pois faz com que alguns argumentos pluralistas berlinianos não se apliquem diretamente à unidade do valor. Do mesmo modo, faz com que alguns argumentos mobilizados por Dworkin contra o pluralismo de Berlin pareçam, em alguns casos, deslocados — já que o pluralismo de Berlin visava, originalmente, um monismo bastante diferente do

³ DWORKIN, 2011, p. 1-2 e n. 2 (p. 425).

⁴ DWORKIN, 2006, p. 106. É importante deixar claro que Dworkin não utiliza o termo “monismo” para caracterizar sua tese. Ele fala, porém, em “value holism” (cf., p. ex., 2011, p. 120). De todo modo, sua tese alinha-se a um holismo-monista, conforme deixa claro o trecho citado. Sendo assim, e visando obter maior clareza esquemática, empregarei tanto o termo “monismo” (sutil/fraco) como a expressão “unidade do valor” para me referir à tese dworkiniana.

⁵ Para uma expressão clara do contraste entre o pluralismo de Berlin e o tipo de monismo que ele combateu, vide: BERLIN, 2013b, p. 125-26 e p. 199-200.

seu. Além disso, permite enxergar inimigos comuns que, pluralismo berliniano e monismo dworkiniano, lado a lado, combatem.

O capítulo está dividido em 5 seções. Nas próximas duas, reconstruirei a tese pluralista de Isaiah Berlin (seção 2) e a tese monista “forte” que ele tinha em mente ao concebê-la (seção 3). Na seção 4, caracterizarei mais precisamente a tese monista de Dworkin, a unidade do valor. Por fim, na seção 5, concluirei, sintetizando a tese pluralista e as duas teses monistas, conectando-as ao debate sobre o ceticismo moral (objeto do próximo capítulo).

2. Raposas: o pluralismo de valores de Isaiah Berlin

2.1. A diferença entre pluralismo no sentido político e pluralismo no sentido de tese ontológica acerca do domínio valorativo

Antes de dar prosseguimento, cabe evitar um possível mal entendido. O termo “pluralismo” tem não só um sentido ontológico (sentido em que o termo é aqui empregado), mas também um sentido político. Em seu sentido político, o termo está associado às ideias de diversidade, de aceitação da diferença e à ideia da tolerância em uma comunidade política. Em seu sentido ontológico, “pluralismo de valores” diz respeito a um modo de conceber nossa experiência ético-moral⁶. O emprego do termo “pluralismo”, nesse caso, expressa a tese de que nossos valores são independentes e soberanos, de forma a poderem demandar atitudes incompatíveis, conflitando de maneira irremediável. O termo, portanto, é empregado em contraste à tese monista, que afirma a possibilidade de eles não conflitarem, sendo possível sua integração em um todo coerente. Trata-se, portanto, de tese ontológica acerca de nossos valores e nossas atitudes ético-morais — diferentemente do sentido político em que o termo é mais comumente empregado. Evitar essa confusão é bastante importante. Tanto Isaiah Berlin quanto Ronald Dworkin endossariam o pluralismo no sentido político. Apenas o primeiro, porém, defende o pluralismo nesse sentido ontológico.

⁶ Por “ontológico”, quero dizer que o mesmo que Crowder quando afirma que “pluralism in Berlin’s sense involves a meta-ethical thesis about the nature of value” (2018, p. 236), por mais que, como se verá, considerações meta-éticas não estivessem no horizonte de Berlin.

Salvo indicação em contrário, sempre que o termo “pluralismo” for utilizado, refiro-me ao pluralismo no sentido ontológico. Cabe destacar que pluralismo no sentido ontológico e pluralismo no sentido político não decorrem um do outro. Na seção seguinte, retomarei a interpretação de Berlin que aponta Maquiavel como um precursor do pluralismo de valores no sentido ontológico. Apesar de ser plausível atribuir a Maquiavel um compromisso com o pluralismo ontológico de valores, seria implausível classificá-lo como um pluralista no sentido político. Do mesmo modo, monismo no sentido ontológico não implica uma posição política não-pluralista, bastando pensar em Dworkin. Arriscando uma tipologia, pode-se dizer que: Isaiah Berlin é pluralista no sentido ontológico e no sentido político; Maquiavel é pluralista no sentido ontológico e não no sentido político; Dworkin é monista ontológico e pluralista político⁷; os monistas combatidos por Berlin, como se verá, eram monistas no sentido ontológico e também no sentido político.

2.2. A caracterização do pluralismo de valores por meio de uma releitura de Maquiavel

Isaiah Berlin afirma que a teoria política ocidental clássica se baseia em três pressuposições fundamentais. A primeira é a de que questões éticas e morais são genuínas. Sendo genuínas, devem existir, para elas, respostas verdadeiras, objetivas, universais, eternamente válidas e passíveis de serem descobertas (ao menos em princípio). A segunda é a de que essas respostas, sendo verdadeiras, não conflitam entre si. A terceira, por fim, consiste na afirmação de que o ser humano tem uma natureza passível de ser descoberta e descrita, e ela é essencialmente social. Esses três pilares do pensamento político clássico ocidental foram atacados, historicamente, na ordem reversa em que foram apresentados. O último foi atacado já no final do século IV a.C.; o segundo, durante o período renascentista na Itália; e o primeiro, no final do século XVIII na Alemanha. Os atores são, respectivamente: as escolas gregas que passaram a predominar poucas décadas depois da morte de Aristóteles,

⁷ Apesar de a tipologia ser de minha autoria, ressalto que Dworkin foi recentemente tratado como um monista-pluralista por Crowder. A expressão usada foi um monista que “turn monism in a liberal direction” (2018, p. 231). Além disso, gostaria de destacar que a tipologia ilumina divergências entre os próprios herdeiros de Berlin, que divergem sobre se há conexão entre pluralismo no sentido ontológico e liberalismo (e, caso haja, em que ela consiste). Enquanto Galston afirma que eles estão ligados pelo valor da tolerância, Crowder diz que a ligação se dá pelo valor da autonomia, constituindo um “‘Enlightenment’ liberalism in which personal autonomy usually takes precedence over the toleration of group practices (...)” (2016, p. 10). O pluralismo de Galston, portanto, aproxima-se mais de um pluralismo político (que, como disse, está associado a uma maior importância conferida à tolerância) do que o de Crowder.

especialmente o epicurismo e o estoicismo; Maquiavel; e os pensadores alemães românticos. Cada um desses ataques representa uma crise, um ponto de inflexão no pensamento político do Ocidente, um momento em que ao menos uma categoria central do pensamento político sofreu uma alteração irreversível⁸.

O segundo desses ataques, que tem por ator central a figura de Maquiavel, marca o abalo da confiança na tese de que as respostas para as questões éticas e morais são necessariamente coerentes entre si. A proposição responsável por abalar essa confiança é aquela que afirma ser possível não existir solução definitiva para os dilemas ético-morais, e que alguns valores podem ser incompatíveis com outros. Maquiavel, aponta Berlin, teria a introduzido. Seria ele o primeiro pluralista? Melhor dizendo: considerando que a associação dessa tese ao rótulo “pluralismo de valores” é uma construção de Berlin, seria Maquiavel um precursor, um pluralista *avant la lettre*?

É no ensaio *The Originality of Machiavelli* que Isaiah Berlin propõe sua interpretação de Maquiavel. Ele começa ressaltando a impressionante divergência que existe entre os intérpretes sobre qual seria o ponto central ou a atitude política básica do pensador florentino. O contínuo horror, a estupefação e as múltiplas e divergentes interpretações geradas pelos textos maquiavelianos chamam sua atenção. Apesar de Maquiavel escrever de maneira clara e enxuta, seus intérpretes divergem radical e profundamente⁹. O que explica isso?

Para responder essa pergunta, Berlin descarta como falsa a ideia de que Maquiavel é o autor que teria separado a política da moral, ao recomendar e louvar ações que seriam nitidamente condenáveis diante da moralidade comum¹⁰. O ponto chave, segundo Berlin, seria notar que Maquiavel diferencia dois ideais de vida que são incompatíveis entre si. De um lado, a moralidade pagã; de outro, a moralidade cristã. Enquanto a primeira tem como valores centrais a coragem, o vigor, a fortitude na adversidade, a ordem, a disciplina, a força e a justiça, a segunda tem como valores a caridade, a misericórdia, o sacrifício, a resiliência no sofrimento, o amor a Deus, o perdão a inimigos, o desprezo pelas coisas mundanas, a fé na

⁸ BERLIN, 2002, p. 290-94 e 1999, p. 168-70.

⁹ BERLIN, 2013a, p. 45 e 48.

¹⁰ Ibid., p. 55-56.

vida pós-morte e a crença na salvação da alma¹¹. De um lado, o cidadão virtuoso de Atenas ou da República Romana em seu auge; de outro, o monge e o asceta.

O problema identificado por Maquiavel é que esses valores centrais do cristianismo vetam a possibilidade de que a sociedade vigorosa por ele almejada (aquela baseada em valores pagãos) se erija. Diante dessa incompatibilidade, é preciso fazer uma escolha: escolher uma vida cristã é relegar-se à impotência política; escolher a vida do cidadão virtuoso é renunciar à vida cristã¹². É importante ressaltar que, para Berlin (e também para o Maquiavel berliniano), ambos os conjuntos conflitantes de valores são válidos. Ou seja: ambas as moralidades — a cristã e a pagã — são capazes de atrair¹³ as pessoas, exigindo sua lealdade, não havendo como compatibilizá-las¹⁴. Diante dessa incompatibilidade, o que resta é apenas a escolha¹⁵ e a renúncia que inevitavelmente a acompanha. Afirma-se a existência de duas moralidades distintas, ambas igualmente definitivas (*ultimate*) e que conflitam entre si¹⁶:

“Os ideais do cristianismo são a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, o desprezo em relação aos bens deste mundo, a fé na vida após a morte, a crença na salvação da alma individual como sendo de valor incomparável — mais elevado que, de fato totalmente incomensurável com qualquer objetivo político ou social (...). Maquiavel diz que, de homens que acreditam nesses ideais e os praticam, nenhuma comunidade humana satisfatória, no sentido romano, pode em princípio ser construída”¹⁷.

¹¹ Ibid., p. 56.

¹² Ibid., p. 57-58.

¹³ O termo “atrair” tem aqui um sentido forte. Ele traduz a validade desses valores, mencionada na frase anterior. Denota, portanto, a verdade intrínseca e independente desses valores, no sentido de eles serem valores genuínos, que valem a pena ser expressos e vivenciados.

¹⁴ BERLIN, 2013a, p. 58.

¹⁵ O modo como se dará essa escolha divide os intérpretes de Berlin. Para Berlin, o que a caracterizará, diante do conflito entre valores últimos, é a incomensurabilidade — entendida como a impossibilidade de uma arbitragem racional entre as “grandezas” envolvidas, no sentido de não ser possível obter, por meio da razão, a resposta definitiva, certa. Partindo desse ponto, John Gray confere um caráter voluntarista à escolha. Para ele, esta seria, diante da incomensurabilidade, *groundless*, uma escolha radical (*radical choice*) (2013, p. 97 e p. 191-92). Outros pluralistas, porém, destacam que a incomensurabilidade implica apenas que a razão não é capaz de dar uma solução *definitiva* — o que é bem diferente de dizer que ela não exerce papel algum na escolha. Para eles, esta pode se dar mediante um compromisso prático dentro de contextos específicos (Cf. CROWDER, 2018, p. 237; 2013, p. 353).

Não há, na obra de Berlin, um refinamento do conceito de “incomensurabilidade”. De todo modo, cabe ressaltar que Gray recorre ao conceito de Raz, argumentando que ele estaria implícito nos textos de Berlin. Diferenciando-a da indeterminação (que se daria quando não é verdadeiro nem falso que uma opção seja melhor que outra, ou que ambas tenham o mesmo valor), e da equiparação (que consistiria em um juízo que afirma a igualdade das grandezas envolvidas), Raz afirma que “to say of two values that they are incommensurable is to say that they cannot be the subject of comparison. (...) Two valuable options are incommensurable if 1) neither is better than the other, and 1) there is (or could be) another option which is better than one but is not better than the other” (*apud*, GRAY, 2013, p. 85-86).

¹⁶ 2013a, p. 73.

¹⁷ BERLIN, 2013a, p. 56-57.

A perplexidade que Maquiavel causou em seus críticos e comentadores tem origem precisamente no fato de ele ter defendido a moralidade pagã em tempos não-pagãos. Segundo Berlin, ao pregar o conjunto de valores pagãos mil anos após o triunfo do Cristianismo, Maquiavel estaria forçando as pessoas a fazer uma escolha consciente entre esses dois mundos¹⁸. Sua originalidade está em ter reconhecido a impossibilidade de se encontrar a solução objetivamente correta para a questão sobre o que é uma boa vida:

“Se Maquiavel está certo, (...) então uma conclusão de primeira ordem se segue: a crença segundo a qual é possível, em princípio, descobrir a solução correta, objetivamente válida para a questão sobre como se deve viver não é, ela mesma em princípio, verdadeira”¹⁹.

Essa originalidade advém do contraste dessa posição com uma das mais importantes pressuposições do pensamento político ocidental: a de que existe algum princípio único, que ditaria o comportamento e o lugar de cada indivíduo, de forma a encaixá-lo perfeitamente em um todo harmônico²⁰. De acordo com essa linha de pensamento, seria possível, em tese, encontrar a resposta definitiva para todas as questões sobre como se deve viver. Maquiavel foi um dos primeiros a dizer que isso era não só impossível, mas incoerente. A tese berliniana em *The Originality of Machiavelli* é justamente a de que Maquiavel foi o responsável, mesmo que de maneira não-intencional, por dar um golpe fatal nessas tendências monistas. Ele as teria negado ao afirmar a existência de ao menos dois conjuntos de valores, um pagão e um cristão, que são conceitualmente (e não apenas materialmente) incompatíveis:

“Se Maquiavel está certo, essa tradição — a corrente central do pensamento ocidental — é falaciosa. Se sua posição é válida, então é impossível construir até mesmo a noção de uma tal sociedade perfeita, pois existem ao menos dois conjuntos de virtudes — denominemo-los cristão e pagão — que são incompatíveis não só na prática, mas em princípio”²¹.

“(...) nem todos os valores últimos são necessariamente compatíveis uns com os outros — (...) é possível que exista um obstáculo conceitual (que costumava ser chamado de ‘filosófico’), e não meramente material, à noção de uma solução única e última (...) que estabeleceria a sociedade perfeita”²².

¹⁸ Ibid., p. 79.

¹⁹ Ibid., p. 83-84.

²⁰ Ibid., p. 84.

²¹ Ibid., p. 86.

²² Ibid., p. 89.

A explicitação desse conflito (e a afirmação de que ele não seria excepcional, mas parte normal da condição humana) e o desconforto moral que o acompanha teriam sido as causas das várias interpretações que buscaram caracterizar Maquiavel como “maquiavélico”, como um cínico, ou como uma figura diabólica²³. O reconhecimento da possibilidade desse conflito, bem como a incomensurabilidade que resulta na situação trágica do indivíduo que se vê dividido entre valores conflitantes, são características básicas do pluralismo de valores associado a Isaiah Berlin. Ao identificá-los, Maquiavel teria sido um pluralista *avant la lettre*:

“A principal conquista de Maquiavel é (...) sua descoberta de um dilema insolúvel (...). Ele se origina de seu reconhecimento de que fins igualmente últimos, igualmente sagrados podem contradizer uns aos outros; de que sistemas inteiros de valor podem entrar em colisão sem possibilidade de uma arbitragem racional; e de que isso ocorre não apenas em circunstâncias excepcionais, (...) mas (e isso era certamente novo) como parte da situação normal do homem”.²⁴

A interpretação berliniana de Maquiavel é bastante interessante e original. Entretanto, a meu ver, ela peca em dois aspectos. Primeiro, Berlin me parece errar ao dizer que Maquiavel teria sido completamente franco quando trata de valores — reconhecendo que o mal é, de fato, mal (apesar de, em alguns casos, ser justificável) e que o bem é, de fato, o bem²⁵. Segundo, Berlin parece ignorar algumas nuances dos escritos de Maquiavel, visando encaixá-los em sua interpretação. É importante notar isso, porque Berlin formula e defende sua tese pluralista de um modo particular. Nas palavras de Williams: “esse ‘pluralismo de valores’ irreduzível pode ser a contribuição mais original [de Isaiah Berlin] à filosofia, *apesar de ele o propor por meio do exemplo e da ilustração histórica*, em vez de fazê-lo em termos semânticos ou epistemológicos”²⁶ (grifei).

Para ilustrar esse segundo “erro” interpretativo, destaco a passagem *d’O Príncipe* em que Maquiavel relaciona a incompatibilidade entre, de um lado, a liberdade e o ideal de sociedade republicanos e, de outro, *uma interpretação específica* da moralidade cristã²⁷. Ele é

²³ Ibid., p. 88 e p. 94.

²⁴ Ibid., p. 94.

²⁵ Quanto a esse ponto, limito-me a dizer ser curioso que Berlin interprete Maquiavel como alguém franco em relação aos valores (como alguém que “*never called evil good or good evil*”) (2013a, p. 60 e 79). Essa interpretação vai na contramão da tendência contemporânea de interpretar Maquiavel como um autor que se insere na tradição retórica (como fazem, por exemplo, Victoria Khan e Quentin Skinner).

²⁶ WILLIAMS, 1998, p. 911.

²⁷ MAQUIAVEL, 1998, p. 131.

claro nesse ponto: a incompatibilidade surge de uma interpretação que considera equivocada; a melhor interpretação da religião então dominante mostraria que ela é compatível com o amor e a defesa da pátria. Berlin não ignora essa afirmação, mas a interpreta como desimportante para seu argumento. De acordo com ele, Maquiavel poderia tê-la escrito apenas para evitar a censura clerical²⁸. Essa razão, porém, é meramente especulativa, já que nenhuma prova é apresentada a seu favor. De todo modo, Berlin diz que, mesmo se esse trecho for tomado literalmente, o mais correto seria entender que Maquiavel não estava preocupado em buscar a interpretação ideal do cristianismo. O importante seria notar o modo como a religião de fato se manifestou e a escolha trágica que ela impunha por ser incompatível com um modo de vida que seria almejado por qualquer pessoa que contemplasse a grandeza e a virtude dos povos antigos²⁹. Esse argumento não me parece convincente. Se Maquiavel afirma ser possível interpretar a religião então dominante de maneira a compatibilizá-la com as virtudes republicanas, o conflito irresolúvel narrado por Berlin parece ser muito mais fruto de um acaso — do fato de uma interpretação baseada na inação (*idleness / ozio*) ter prevalecido — do que de uma incompatibilidade conceitual e última entre os dois modos de vida, o cristão e o pagão.

Dado que Berlin expressa e defende seu pluralismo por meio do exemplo e da história, é precisamente ao notar esse tipo de detalhe que é possível perceber como, ao fazer história das ideias, Berlin elabora também um pensamento próprio — a ponto de interpretar Maquiavel sob um viés bastante específico. Ao encaixá-lo em sua interpretação, Berlin “cria” um precursor³⁰, e coloca em evidência aspectos fundamentais de seu pluralismo — a afirmação da possibilidade do conflito entre valores últimos, bem como a incomensurabilidade que resulta na situação trágica do indivíduo que se vê dividido entre eles.

²⁸ BERLIN, 2013a, p. 59. Vale ressaltar que Berlin não se refere especificamente a essa passagem d’*O Príncipe*, mas sim a passagem semelhante dos *Discursos*. O que importa aqui é que, em ambos os casos, Maquiavel afirma que a incompatibilidade entre a moralidade pagã e a cristã surge de uma interpretação *específica* desta.

²⁹ *Ibid.*, p. 62.

³⁰ Isso me remete a uma fala de Borges: “O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro” (Kafka y sus precursores). Para outros importantes precursores, cf. GRAY, 2013, p. 16-17. Os principais são Maquiavel, Vico e Herder (CROWDER, 2018, p. 229). Essa “mistura” entre história das ideias e o desenvolvimento de uma filosofia própria é comum em Berlin: “The capacity for empathic identification that made him such a brilliant expositor of the history of ideas sometimes made it hard to determine where his subject’s thoughts left off and his own began” (GALSTON, 2018, p. 256).

2.3. A relação da tese pluralista de Berlin com sua concepção de filosofia e de teoria política

O pluralismo de valores de Isaiah Berlin está intimamente ligado a seu modo de conceber a filosofia, que, em sua obra, caracteriza-se por lidar com um conjunto específico de questões: aquelas que não se enquadram nem no grupo das disciplinas empíricas (como, por exemplo, a química, a física e a história), nem no das disciplinas formais (como a matemática e a lógica). O ponto dessa distinção é que, tanto no caso das disciplinas formais como no caso das disciplinas empíricas, sabe-se onde buscar uma resposta adequada, sabe-se quais métodos serão relevantes para se obter uma resposta³¹. A peculiaridade das questões filosóficas reside no fato de não haver caminho claro por meio do qual se possa ou se deva buscar suas respostas. Nesse sentido, questões filosóficas são aquelas que não podem ser claramente respondidas pelos métodos próprios das disciplinas empíricas, nem pelos métodos próprios das disciplinas formais. É justamente por isso que, não raro, questões filosóficas causam certa perplexidade em quem se depara com elas³².

Apesar de muitas das disciplinas que já foram consideradas filosóficas terem se emancipado, inúmeras questões filosóficas permanecem. Ao se perguntar o porquê, Berlin recorre a uma importante distinção que, segundo ele, foi primeiro pensada por Kant: entre questões de fato e questões envolvendo os padrões, categorias ou formas de experiência por meio dos quais se avalia e se reflete sobre os fatos. Diferentemente de questões sobre fatos, as questões envolvendo tais categorias não podem ser objeto de uma ciência natural empírica, nem de uma disciplina formal³³.

Para Berlin, quando se observa a história, percebe-se que o que muda de época a época não é tanto o mundo exterior em si, mas as categorias usadas para concebê-lo e classificá-lo, as lentes utilizadas para enxergá-lo. A tarefa específica da filosofia é justamente a de desvendar essas categorias usadas para conceber o mundo (*the external world*), identificando conflitos e eventuais contradições que elas possam implicar. Ao fazer isso, a filosofia abre o

³¹ BERLIN, 2013b, p. 1-3.

³² Ibid., p. 4.

³³ Ibid., p. 9-10.

caminho para a elaboração de categorias e modelos mais adequados para organizar e explicar o mundo exterior. Em um nível mais elevado, caberia a ela examinar-se, buscando identificar os modelos e categorias que estariam escondidos no próprio modo de operar da disciplina³⁴. O propósito dessa atividade (de tentar desvendar as categorias implícitas nos modos de pensar e conceber o mundo) é o de conseguir captar o que é específico, peculiar a uma determinada época, a um processo, a uma situação ou a um modo de pensar, aquilo que o caracteriza e o diferencia dos demais³⁵.

Identificar essas categorias é uma tarefa que — apesar de ser controlada pela capacidade de raciocínio lógico, bem como por modelos científicos e leis que informam nossa experiência — exige uma habilidade particular: a capacidade de julgamento, uma forma de pensar que envolve acúmulo de experiência e imaginação; que envolve saber distinguir o que combina com o quê, o que se encaixa em uma determinada época. Trata-se de habilidade que envolve, em última instância, uma capacidade de entender maneiras de pensar e agir que estão intimamente ligadas às atitudes e ao comportamento humano — algo que Berlin chama de *the sense of reality, knowledge of life*³⁶. Isso é possível porque se diz saber o que um ser humano essencialmente é, por se pressupor que suas ações são inteligíveis ao se assemelharem às nossas e às de outras pessoas com quem se convive. Em outros termos, é essencial a capacidade de *verstehen*, que deriva do fato de nós mesmos sermos humanos; a capacidade de compreender determinada ação que se insere em um contexto conhecido ou passível de ser imaginado de maneira inteligível³⁷.

A explicação que essa atividade busca será satisfatória precisamente na medida em que esteja de acordo com a vida conforme conhecida ou passível de ser imaginada. Nesse sentido, investigar essas categorias que permeiam o modo de se pensar e conceber o mundo é bastante diferente de simplesmente obter um conjunto de informações empíricas, bem como de uma análise lógico-dedutiva. Trata-se de uma espécie de senso que estaria por trás, por

³⁴ Ibid., p. 11-13.

³⁵ Ibid., p. 164.

³⁶ Ibid., p. 162 e p. 167. “[The sense of reality] is a sense of what fits with what, of what cannot exist with that; and it goes by many names: insight, wisdom, practical genius, a sense of the past, an understanding of life and of human character” (BERLIN, 2013d, p. 71).

³⁷ BERLIN, 2013b, p. 167-68 e 2014a, p. 15.

exemplo, da ideia de que o romance *Iracema* de José de Alencar não só não foi, como não poderia ter sido um produto da China de Mao. Esse senso é derivado da capacidade de perceber a interdependência entre os diversos fenômenos que compõem nossa experiência e sua singularidade³⁸.

Isso é importante porque Berlin considera que a teoria política lida com questões filosóficas: as perguntas de que trata não apontam para um método claro que permita encontrar suas respostas. Além disso, para Berlin, a ausência de acordo sobre a análise de conceitos e valores políticos não raro está também ligada a diferenças filosóficas mais profundas. Isso fica claro quando se nota que conceitos como o de liberdade, igualdade, justiça variam demasiadamente, bastando pensar no contraste entre os modos como marxistas, cristãos ou irracionais-românticos concebem tais valores³⁹. A própria atividade da teoria política, para Berlin, só é possível em uma sociedade em que diferentes fins e propósitos estão em debate, pois, em última instância, as perguntas de que trata estão intimamente conectadas com essa colisão de diferentes fins⁴⁰. Em uma sociedade em que um só fim é aceito ou imposto (ou em que todos os fins são concebidos como uma unidade harmônica), a única discussão possível é sobre meios. Esta nada mais é que uma questão técnica, que pode ser resolvida empiricamente e que não é, portanto, uma questão filosófica. Sendo assim, a própria possibilidade de levantar as questões da teoria política depende de um pluralismo de valores, no sentido de haver diferentes fins últimos que podem se colocar em rota de colisão, impondo escolhas trágicas⁴¹.

3. Ouriços: o ouriço durão — o monismo “forte” contra o qual Berlin escreve

De acordo com Berlin, a distinção entre questões de fato e questões normativas era largamente ignorada até meados do século XVIII, e a maioria dos pensadores pré-Kant pressupunha que todas as perguntas, desde que fossem genuínas, seriam necessariamente

³⁸ BERLIN, 2013b, p. 173, 175 e 182.

³⁹ Ibid., p. 194-95.

⁴⁰ Berlin está se referindo à teoria e filosofia política em seu “sentido tradicional”, “that is, an enquiry concerned not solely with elucidation of concepts, but with the critical examination of presuppositions and assumptions, and the questioning of the order of priorities and ultimate ends” (Ibid., p. 195). A teoria política assim entendida é possível, segundo ele, apenas em uma sociedade em que não há aceitação total de um único fim.

⁴¹ Ibid., p. 195-98.

questões relacionadas a fatos. Isso incluía até mesmo aquelas que são atualmente tomadas como intrinsecamente normativas. Se elas fossem realmente genuínas, poderiam ser respondidas do mesmo modo que questões fáticas do tipo “qual a distância entre Paris e São Paulo?”⁴²

Podia até ser o caso, como não raro o era, que fosse difícil encontrar as respostas a essas questões. Apesar disso, pressupunha-se que a resposta era possível, que em algum lugar seria possível encontrar os dados relevantes para determiná-la. Mesmo que não fossem encontradas, as soluções eram, em princípio, existentes, precisando apenas ser descobertas⁴³. O desacordo se dava apenas em relação a onde encontrá-las e/ou em relação a saber quem seria o experto que poderia dizê-las. Alguns apontavam para a Igreja, outros para a consciência individual, alguns apelavam para a intuição metafísica, e ainda outros as buscavam nos cálculos matemáticos⁴⁴. Todavia, era evidente para todos que as normas políticas e os direitos e deveres que delas defluem eram parte do mundo, assim como outros fatos o eram: “toda questão genuína era genuína precisamente na medida em que era capaz de uma resposta genuína; a resposta, para ser ‘objetivamente verdadeira’, precisa consistir em fatos”⁴⁵.

Essa ideia estava ligada a outra, segundo a qual o universo tinha um propósito e cada ser tinha seu papel. Cabia a cada um encontrar seu lugar e seu propósito, encontrar o modo pelo qual se encaixa no universo, e assim, indo ao encontro de sua natureza, determinar o que deve e não deve ser e fazer. Especificamente para os pensadores racionalistas do século XVII e para seus pares do século XVIII, o mundo era visto como um sistema harmônico, e deveria assim ser visto, pois pensar o contrário seria ir contra a própria razão. Sendo assim, e considerando que todas as proposições atualmente tomadas como normativas eram vistas

⁴² BERLIN, 2014b, p. 27-28 e p. 129-30. Ver também: HARRIS, 2002, p. 350. Repito aqui uma nota do capítulo anterior: para os fins deste trabalho, não cabe discutir a correção ou a plausibilidade de todas as teses históricas defendidas por Berlin. É relevante mencionar, porém, que ele é bastante criticado enquanto historiador, seja por ser impreciso, seja por generalizar em excesso. Para as críticas, ver, por ex.: BLATTBERG, C. , 2017. Ver também: HARRIS, 2002, p. 356; CHERNISS, 2014b, p. lxiv; CROWDER, 2018, p. 229.

⁴³ Essa visão, segundo a qual valores poderiam ser “descobertos”, só é abalada, segundo Berlin, a partir do Romantismo — período a partir do qual ganha força a ideia de que valores não são descobertos, mas criados (1997, p. 170).

⁴⁴ BERLIN, 2014b, p. 147 e 151.

⁴⁵ Ibid., p. 28-30.

como dizendo respeito ao “mundo real”, segue-se que essas proposições também deveriam estar integradas em um sistema harmônico. Para eles, seria contrário à razão pensar que, no âmbito das questões morais, não seria possível encontrar respostas tão certas quanto aquelas encontradas no domínio da física⁴⁶.

Os conflitos entre valores, os paradoxos e todos os dilemas que impunham escolhas trágicas eram atribuídos ao simples desconhecimento, a uma falta de entendimento ou de capacidade mental⁴⁷. De acordo com Berlin, alguns dos *philosophes* (racionalistas franceses do século XVIII) chegaram até mesmo a pensar que era inevitável um progresso em direção à realização integrada dos valores pelos quais se preza⁴⁸. Para eles, a razão seria capaz de descobrir a resposta para as questões relativas a fins. Descoberta a resposta, todas as pessoas racionais seriam capazes de reconhecê-la, pois é precisamente isso que significa ser racional⁴⁹.

Conforme já destacado no capítulo 2, esse modo de pensar está intimamente relacionado a uma distorção do conceito de liberdade apresentada por Berlin. Se, conforme afirmado, todas as pessoas racionais seriam capazes (ao menos em tese) de reconhecer as respostas certas, então não há espaço para a ideia de coerção. Isso porque liberdade não significa liberdade para fazer o irracional. Impor a alguém a resposta certa não é coerção, mas, sim, libertação. Negar a resposta racionalmente certa seria apenas ir contra o “verdadeiro eu”, aquele que, em oposição ao eu empírico, age apenas em conformidade com a razão. Impor a alguém o que o eu verdadeiro, o eu racional e superior, demanda não seria, portanto, coerção, mas sim libertação⁵⁰.

É contra esse tipo de pensamento de base monista que Berlin desenvolve seu pluralismo de valores. Ele tem em mente principalmente os racionalistas e enciclopedistas do século XVIII e seus discípulos saint-simonianos e positivistas do século XIX, mas se opõe também a qualquer monismo que comungue das mesmas premissas. De fato, conforme resta

⁴⁶ Ibid., p. 35-36 e p. 38.

⁴⁷ Ibid., p. 70.

⁴⁸ Ibid., p. 99.

⁴⁹ Ibid., p. 104.

⁵⁰ BERLIN, 2002, p. 17-20.

claro pela passagem seguinte, Berlin não tem em mente apenas os racionalistas do século XVIII:

“Para onde quer que olhemos (...) encontramos a mesma pressuposição comum: as respostas a todas as grandes questões devem necessariamente concordar umas com as outras; porque elas devem corresponder à realidade, e a realidade é um todo harmônico”⁵¹.

“O monismo assumiu várias formas no pensamento ocidental, observa Berlin. Sócrates, Platão, judeus, cristãos, muçulmanos — todos subscreviam a diferentes concepções da boa vida ideal. Nos séculos XVII e XVIII, racionalistas e empiristas divergiam acerca do método por meio do qual a verdade última deveria ser encontrada, mas não questionavam a existência de uma tal verdade”⁵².

Opto pelo exemplo específico dos pensadores racionalistas do século XVIII apenas para fins de clareza expositiva e pelo fato de, a meu ver, Berlin ter dado destaque ao monismo por eles esposado. Esse destaque fica evidente, por exemplo, no texto *Two Concepts of Liberty*, quando Berlin recorre ao personagem Sarastro, da ópera “A Flauta Mágica” de Mozart, para simbolizar o monismo⁵³. Sarastro representa o Iluminismo racionalista ao governar sua seita com base nos princípios da razão e da natureza. Nessa interpretação da ópera, a trama representaria a educação da humanidade, que sairia do caos e da escuridão (simbolizados pela serpente e pela rainha da noite) para atingir a luz e o equilíbrio racionalistas (encarnados por Sarastro e sua seita). Dessa maneira, conforme diz o próprio texto da ópera, representando o otimismo em relação à razão iluminista, fazer-se-ia da Terra um reino celestial, e dos mortais, deuses (“Dann ist die Erd' ein Himmelreich, und Sterbliche den Göttern gleich”).

Independentemente de suas especificidades, os monistas que Berlin tinha em mente afirmavam que não só as questões que debatem meios, mas também as que envolvem o debate de fins poderiam ser resolvidas por meio do método científico. Tais fins, em última instância, não seriam incompatíveis, nem incomensuráveis. Ao perseguir empreitadas científicas, de maneira paciente e desinteressada, seria possível definir quais são as necessidades últimas do ser humano, e, assim, resolver os dilemas relacionados a eles⁵⁴.

⁵¹ BERLIN, 2014b, p. 70.

⁵² CROWDER, 2018, p. 233.

⁵³ BERLIN, 2002, p. 191-92.

⁵⁴ BERLIN, 2014b, p. 3.

No ensaio *The Pursuit of the Ideal*, Berlin afirma que essa ideia de uma unidade perfeita não só é impossível de ser obtida (sendo, no limite, ingênua), mas chega a ser conceitualmente incoerente. Para ele, o conflito inevitável e de dimensões trágicas entre valores é uma verdade derivada dos próprios conceitos desses valores⁵⁵ — afirmação que pode ser melhor compreendida quando se tem em mente que, para Berlin, valores são objetivos. Em sua investigação sobre o valor liberdade, por exemplo, ele se propõe a identificar como tal valor é concebido. Ao identificar o que denomina sentido central da liberdade, ele estabelece o conceito desse valor. O conflito inevitável entre valores deriva desse conceito, na medida em que, conforme explicitado, Berlin adota um pluralismo de valores. Para ele, a liberdade é definida independentemente de qualquer outro valor. O conflito inevitável está intimamente vinculado, portanto, ao endosso dessa tese ontológica sobre valores, que, para Berlin, parece ser evidente. Ademais e por fim, ele chama a atenção não só para o caráter conceitualmente inverídico da unidade do valor, mas também para os potenciais perigos que dela podem derivar. Esses perigos, ressaltados por meio do recurso à história, consistem no uso de doutrinas holísticas por governos opressores para justificar a imposição de seu poder coercitivo aos indivíduos⁵⁶. De todo modo, o principal ponto que gostaria de ressaltar é que o monismo combatido por Berlin, em suas diferentes configurações, endossa certas premissas que, como se verá, diferenciam-no do monismo dworkiniano.

4. Novamente, ouriços: a unidade do valor de Ronald Dworkin, o monismo “sutil”

Pode-se dizer, de maneira esquemática, que o mundo moral de Isaiah Berlin é fragmentado, e o de Ronald Dworkin é unitário, intacto. E é curioso notar como isso se reflete na obra dos dois autores. No caso do primeiro, é preciso pinçar ideias e teses de diversos ensaios, como se juntássemos cacos para reconstituir um objeto que se espatifara. Do mesmo modo, fazendo também jus à sua visão, unitária, Dworkin oferece um livro que sintetiza e conecta, de maneira articulada e coerente, suas posições sobre os mais diversos temas. É

⁵⁵ Ibid., p. 13-14.

⁵⁶ BERLIN, 2002, p. 166-67.

como se fosse possível enxergar a estrutura de vidro intacta, vendo sua cúpula geodésica por completo.

Esse livro é *Justice for Hedgehogs*, principal texto em que Dworkin propõe e defende sua tese da unidade do valor. O grande truque ou a grande coisa que sabe o ouriço dworkiniano é que as verdades acerca do viver bem, do ser bom, e do que é belo são coerentes e se suportam mutuamente. Em seu livro, Dworkin se propõe a ilustrar essa tese, argumentando pela unidade, ao menos, dos valores éticos e morais. Essa tese, alerta Dworkin, é filosoficamente complexa, e exige que se trate de diversos temas filosóficos importantes, tais como questões meta-éticas, sobre o caráter da verdade, sobre a natureza da interpretação, dentre outros⁵⁷.

Fazendo jus à complexidade da tese, e tendo em mente os aspectos dela que são mais relevantes para o propósito deste trabalho, reconstruirei os principais traços da unidade do valor dworkiniana, dando destaque para: (i) sua defesa da independência metafísica do valor (*metaphysical independence of value*) e sua interpretação do que ele denomina “princípio de Hume”; (ii) sua teoria da responsabilidade moral; e (iii) sua teoria da interpretação. Ao fazer isso, enfatizarei os critérios de verdade e os padrões de investigação que essas duas últimas teorias ditam para o domínio ético-moral.

4.1. A incursão meta-ética: a independência metafísica do valor e o princípio de Hume

A primeira parte de *Justice for Hedgehogs* é intitulada *Independence*, referindo-se à tese que Dworkin pretende defender acerca dos domínios valorativos. Segundo ele, tais domínios são filosoficamente independentes dos domínios da ciência e da metafísica. Assim sendo, as respostas às perguntas do domínio ético-moral devem ser buscadas por meio de padrões e critérios de investigação próprios aos domínios valorativos, e não por meio de padrões e critérios próprios a outros domínios. Assim, por exemplo, eventos ou fatos históricos, bem como as opiniões e emoções das pessoas não são os critérios que determinam a correção de juízos ou proposições éticas e morais⁵⁸. Diante de questões dessa natureza,

⁵⁷ DWORKIN, 2011, p. 1.

⁵⁸ Ibid., p. 29.

chega-se a uma resposta por meio de bons argumentos. Isso porque as questões dos domínios valorativos apenas podem ser respondidas por boas razões que mostrem por que se deve agir de determinada maneira⁵⁹. Para que se possa dizer que uma proposição ética ou moral é verdadeira, são necessários argumentos substantivos que embasem essa proposição⁶⁰. Nisso consiste sua defesa da independência metafísica do valor (*metaphysical independence of value*)⁶¹.

A independência dos domínios valorativos defendida por Dworkin se conecta à interpretação que propõe do que denomina “princípio de Hume”. A passagem da obra de Hume que deu origem a esse princípio pode ser assim explicada:

“Hume reconhecidamente termina a seção do *Tratado* que argumenta contra o racionalismo moral observando que outros sistemas de filosofia moral, procedendo de acordo com a maneira ordinária de raciocinar, em algum ponto fazem uma transição não-assinalada: de premissas cujas partes estão ligadas somente por “é” para conclusões cujas partes estão ligadas por “deve” (expressando uma nova relação) — uma dedução que parece a Hume ‘completamente inconcebível’ (T3.1.1.27). Atenção a essa transição ‘subverteria todos os sistemas vulgares de moralidade, e nos deixaria ver que a distinção entre vício e virtude não é fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão (ibid.)’”⁶².

Dworkin trata o princípio de Hume como um princípio de epistemologia moral, que afirma que não se pode transitar de premissas que dizem respeito ao que é (sejam elas premissas científicas, sejam premissas metafísicas) para uma conclusão a respeito do que deve ser. Para chegar a uma conclusão acerca do que deve ser, é preciso ao menos uma premissa valorativa. Dworkin toma como corolário desse princípio sua afirmação, já destacada, de que

⁵⁹ Ibid., p. 24.

⁶⁰ Ibid., p. 26.

⁶¹ O termo “metafísica”, empregado pelo próprio Dworkin, pode causar dúvidas. Ele é empregado em diversos momentos pelo autor, inclusive para nomear teses centrais de sua teoria — como é o caso da *metaphysical independence of value*. Apesar de assim nomeá-la, trata-se de uma tese “ontológica”: valores são ontologicamente independentes em relação ao domínio dos fatos naturais e ao domínio da metafísica. Neste ponto, é preciso cuidado: não se deve interpretar o termo “ontológica” em um sentido forte. Dworkin não afirma que valores existem *out there*, esperando que alguém os “descubra”. De fato, parece-me que sua intenção é precisamente a de se contrapor a dois conjuntos de filósofos morais: os que, no debate meta-ético, endossam a tese de que existe, no mundo (*out there*), uma realidade moral que certificaria a correção de proposições morais (os *moral realists*); e os que pressupõem que a existência dessa realidade moral seria necessária para que o discurso moral fizesse sentido, e que, ao atestarem sua inexistência, concluem que a empreitada moral não tem fundamento (caso de alguns céticos morais) (Cf. 2011, p. 9).

⁶² COHON, 2010, p. 17.

apenas argumentos ou premissas morais podem conferir valor de verdade a uma afirmação moral; apenas bons e adequados argumentos morais podem justificar convicções morais⁶³.

A independência metafísica do valor faz parte do que Dworkin denomina visão ordinária (*ordinary view*) do domínio valorativo. De acordo com essa visão, juízos morais podem ser verdadeiros ou falsos, a depender de um argumento moral. Essa visão afirma ainda que uma proposição moral verdadeira é objetivamente verdadeira, independentemente de outras pessoas assim pensarem ou sentirem. Os juízos morais são tomados pelo seu valor de face: se algo é errado, esse algo é *realmente, objetivamente* errado, de forma que isso é uma importante razão para que não se faça esse algo e para que se desaprove a conduta de quem o faz. Aponta-se, portanto, para a necessidade de coerência entre aquilo que se acredita ser certo e a conduta de vida que se adota. Por fim, segundo essa visão ordinária endossada por Dworkin, questões gerais acerca do fundamento da moralidade (questões, por exemplo, acerca dos critérios de verdade de um juízo moral) são tratadas como sendo questões morais, e não como questões meta-éticas ou meta-filosóficas, que se pretendem não-substantivas⁶⁴.

Portanto, ao reconhecer plenamente a independência dos domínios valorativos, conclui-se que: (i) a correção de um juízo moral é dada por um argumento moral adequado que mostre que o juízo é verdadeiro; (ii) o que faz com que um argumento moral seja adequado é outro argumento moral que mostre sua adequação, e assim sucessivamente; e que (iii) as razões substantivas que se tem para tomar uma proposição moral como verdadeira são as mesmas que se tem para pensar que se está certo em relação a essa proposição. Das afirmações (i) e (ii), não se deve concluir que um juízo moral é verdadeiro simplesmente porque um argumento moral foi levantado para sustentá-lo. Conforme destacado, é necessário que esse argumento moral seja adequado. Do mesmo modo, também não se deve concluir que um juízo moral é verdadeiro pelo simples fato de ele ser coerente com outros juízos morais. A coerência é uma condição necessária, mas não suficiente, da verdade nos domínios valorativos. Por meio da afirmação (iii), Dworkin reforça a ideia de que não é possível verificar a correção de uma proposição moral por meio de critérios independentes ou externos ao domínio moral. O que se pode fazer, segundo ele, é nos perguntarmos se refletimos sobre a

⁶³ DWORKIN, 2011, p. 44-46.

⁶⁴ Ibid., p. 26-28 e p. 34.

questão moral de maneira adequada. O que nos dá essa resposta é também um argumento moral: a teoria da responsabilidade moral proposta por Dworkin, que detalharei adiante. Quando os argumentos passam por esse filtro da responsabilidade moral, e ainda assim parecem adequados, ganha-se o direito de conduzir nossas vidas de acordo com eles⁶⁵.

4.2. Por uma epistemologia moral integrada: a teoria moral da responsabilidade

Dworkin propõe uma epistemologia moral integrada, em oposição a uma epistemologia moral arquimediana (que exige e apela para critérios e padrões externos ao domínio valorativo). Conforme visto, uma teoria sobre o que são boas razões nos domínios valorativos e sobre como se chega a elas deve apelar para outros juízos valorativos, almejando uma teoria substantiva integrada. Ao se recorrer a outras convicções e argumentos morais para justificar um juízo moral, é natural que se encontrem pessoas que endossam um conjunto de valores radicalmente diferente, levando-as a rejeitar o juízo moral endossado. É próprio do domínio moral (dado seus critérios e padrões de investigação) que não seja possível demonstrar para essas pessoas, tal como são demonstradas proposições científicas ou lógicas, que se está certo. Entretanto, é possível convencê-las de que se agiu de maneira responsável ao se endossar esse juízo moral. Essa distinção, entre estar certo e respeitar a responsabilidade moral, é outro traço da visão ordinária endossada por Dworkin⁶⁶.

O modo como se deve refletir sobre questões valorativas baseia-se na ideia crucial de responsabilidade moral enquanto virtude. Pessoas que são moralmente responsáveis agem com base nos princípios que professam, independentemente da conveniência e de outros fatores arbitrários, como interesses e inclinações. Além disso, esses princípios também orientam sua ação em todas as ocasiões, e não apenas em casos isolados — o que implica reconhecer, como um atributo da responsabilidade moral, não só a coerência discursiva, mas também a coerência entre aquilo em que se diz acreditar e a conduta de vida que se adota⁶⁷.

⁶⁵ Ibid., p. 37-39.

⁶⁶ Ibid., p. 100.

⁶⁷ Ibid., p. 103-05.

Ao demandar que se aja com base em princípios, a responsabilidade moral assegura o respeito devido a outros indivíduos⁶⁸.

Para ilustrar o papel que a responsabilidade exerce, Dworkin recorre à imagem de um filtro. Segundo essa imagem, as convicções morais sobre as quais refletimos e que endossamos formam um filtro pelo qual uma eventual decisão tem de passar. Esse filtro isola e molda as influências e inclinações que se tem (emoções, gostos, preferências e preconceitos), de forma a deixar passar apenas o que é pertinente. O que a responsabilidade moral demanda é que se tente fazer com que esse filtro seja o mais efetivo possível, para que convicções morais prevaleçam sobre as influências e inclinações não pertinentes. Isso demanda uma apurada coerência de valor entre convicções (requisito da coerência), bem como convicções morais que sejam fortes o suficiente para que se queira agir em conformidade com elas (requisito que Dworkin chama de autenticidade). A responsabilidade moral demanda que se interpretem criticamente as convicções que nos pareçam inicialmente mais naturais ou convincentes, para então buscar, tendo os requisitos da coerência e da autenticidade em mente, interpretações e especificações dessas convicções. Para tanto, deve-se, como dito, buscar interpretá-las à luz umas das outras, e também levando em conta aquilo que nos parece uma maneira adequada de conduzir nossas vidas⁶⁹:

“a responsabilidade demanda que interpretemos criticamente as convicções que nos parecem inicialmente mais convincentes ou naturais — que busquemos entendimentos e especificações delas com aqueles dois objetivos (da autenticidade e da integridade) em mente. Interpretamos cada uma dessas convicções, o quanto pudermos, à luz uma das outras e também à luz do que nos parece naturalmente ser o jeito mais adequado de viver nossas vidas. Desse modo, almejamos tanto expandir quanto engrossar o filtro efetivo⁷⁰”.

Dworkin diz que boa parte de seu livro pode ser lido como uma ilustração de como seguir esse projeto⁷¹. É o que se vê, por exemplo, na interpretação que ele oferece da liberdade, em que busca integrá-la a outros valores, propondo uma concepção que seja coerente com eles e que os reforce (do mesmo modo que estes dão suporte a ela). Para ele, há

⁶⁸ Ibid., p. 107.

⁶⁹ Ibid., p. 107-09.

⁷⁰ Ibid., p. 108-09.

⁷¹ Ibid., p. 109.

um valor nisso: o valor da integridade é uma razão para que concepções não-conflitantes de nossos valores sejam preferidas⁷².

Dworkin reconhece que as demandas da responsabilidade moral são bastante exigentes, de forma a ser impossível atingi-la completamente. A pessoa responsável é aquela que despende esforço razoável nesse projeto, aceitando a integridade moral e a autenticidade como ideais apropriados a guiá-la. Para Dworkin, a responsabilidade moral deve ser almejada, e alcançá-la é um projeto sempre contínuo de reinterpretação de conceitos. Nesse sentido, trata-se de projeto social e coletivo, que também está sujeito à divisão do trabalho. Ao filósofo, por exemplo, cabe organizar as diversas inclinações morais e tradições da sociedade, tentando construir sistemas articulados de valores e princípios, de maneira a estabelecer conexões e eliminar inconsistências⁷³. Nesse sentido, a filosofia exerce importante papel, não só na medida em que influencia as pessoas, inspirando-as a serem indivíduos mais responsáveis, mas também ao contribuir para que a sociedade desenvolva suas instituições e arranjos coletivos em conformidade com esse projeto de responsabilidade moral⁷⁴.

De acordo com Dworkin, é mais fácil entender a ambição da filosofia (e testar o quanto ela consegue atingir) sob o prisma da responsabilidade do que sob o prisma da verdade. Citando a filosofia de Kant como exemplo (e especificamente o imperativo categórico), ele afirma que ser capaz de universalizar a máxima de nossa conduta não é um teste para determinar a veracidade de juízos e proposições morais, mas sim um teste de responsabilidade. Diferentes indivíduos podem chegar a respostas distintas por meio do teste, mas as terão atingido de maneira responsável, na medida em que o teste proposto por Kant demanda a coerência e a autenticidade que a responsabilidade exige⁷⁵. Dworkin diz que, apesar disso, não se deve deixar de almejar a verdade. Conforme se verá na seção seguinte, sua proposta é interpretar a teoria moral da responsabilidade como uma concepção de verdade adequada ao domínio moral.

⁷² LILLA, DWORKIN & SILVERS, 2001, p. 127.

⁷³ DWORKIN, 2011, p. 109.

⁷⁴ Ibid., p. 110.

⁷⁵ Ibid., p. 110.

4.3. A “Interpretação” como um dos grandes domínios do conhecimento, e a verdade como conceito interpretativo

Dworkin afirma que o ponto central da responsabilidade é a integridade, e que é interpretativa a epistemologia moral daquele que é responsável. Assim sendo, a responsabilidade moral é respeitada na medida em que nossas interpretações sobre as mais diversas questões valorativas atinjam um grau de integração, de modo que cada uma reforce as demais, formando uma rede ou conjunto integrado de valores endossados autenticamente. Quanto maior proximidade desse ideal, maior é o grau de respeito à responsabilidade moral que se atinge:

“eu argumento que o ponto central da responsabilidade é a integridade e que a epistemologia de uma pessoa moralmente responsável é interpretativa. (...) Somos moralmente responsáveis na medida em que nossas várias interpretações concretas atinjam uma integração total, de modo que cada uma suporte as demais em uma rede de valores que abraçamos autenticamente”⁷⁶.

Para Dworkin, o raciocínio moral (*moral reasoning*) é melhor entendido como um exercício de interpretação de conceitos morais, sendo, portanto, um caso mais específico de um método mais geral de interpretação. Sendo assim, ele busca caracterizar tanto esse método mais geral de interpretação, quanto a natureza dos conceitos que estão no centro do raciocínio moral. Quanto aos conceitos, Dworkin propõe que sejam entendidos como conceitos interpretativos, que são aqueles que não podem ser explicados a não ser por argumentos normativos⁷⁷. As pessoas que usam conceitos interpretativos têm seu comportamento melhor entendido como se estivessem interpretando não apenas o conceito que têm diante de si, mas também a prática argumentativa em que o conceito se insere⁷⁸. Como toda definição de um conceito interpretativo é um exercício de interpretação valorativa, toda e qualquer definição minimamente útil será inevitavelmente controversa⁷⁹.

⁷⁶ Ibid., p. 101.

⁷⁷ Ibid., p. 102. Os conceitos interpretativos têm importante papel na defesa de Dworkin da unidade do valor (2011, p. 163). Eles são aqueles cujos conteúdos não são dados puramente pelos acordos sociais de uso da expressão. Na obra de Dworkin, cf. principalmente 2011, p. 160-70 e 1986, cap. 2 (p. 45-87).

⁷⁸ DWORKIN, 2011, p. 164. MACEDO JR., 2013, p. 214-28.

⁷⁹ Ibid., p. 170.

Dworkin propõe tratar a interpretação em geral como um dos dois grandes domínios da atividade intelectual (sendo o outro a ciência):

“argumento que todos esses gêneros e tipos de interpretação compartilham importantes características que fazem com que seja apropriado tratar a interpretação como um dos dois grandes domínios da atividade intelectual, estando ao lado da ciência como uma parceira completa em um envolvente dualismo do entendimento”⁸⁰.

Segundo Dworkin, a atividade interpretativa é essencialmente argumentativa e almeja a verdade (*truth-seeking*)⁸¹. O que há de comum entre os diversos gêneros de interpretação é ser natural reportar conclusões interpretativas em termos de intenções ou propósitos⁸². Para Dworkin, quando se interpreta um objeto ou um evento em particular, interpreta-se também a prática interpretativa do gênero de interpretação a que o objeto ou evento pertence. Interpreta-se um gênero ao atribuir a ele um propósito que se acredita que lhe seja próprio, um propósito que reflete o valor que o gênero nos fornece. A interpretação será verdadeira quando ela concretizar da melhor maneira possível os propósitos propriamente atribuídos à prática interpretativa na qual se insere o evento ou objeto interpretado⁸³. A interpretação é holística, é uma prática em que o intérprete busca integrar um conjunto de valores mais abstratos a visões interpretativas concretas⁸⁴.

Dworkin propõe tratar o conceito de verdade como interpretativo, e as diferentes teorias da verdade propostas por filósofos como candidatas à melhor concretização do conceito de verdade para um domínio específico do conhecimento:

“trataríamos as várias teorias da verdade que os filósofos propuseram (...) como tentativas de aplicar um *account* mais abstrato da verdade a algum ou alguns domínios particulares (...). Um teórico da verdade poderia então afirmar que sua teoria preferida fornece a melhor aplicação daquela teoria mais abstrata a um domínio particular, como a ciência, sem afirmar, ao fazer isso, que essa mesma teoria também é bem-sucedida enquanto uma aplicação daquela ideia abstrata de verdade a outros domínios”⁸⁵.

⁸⁰ Ibid., p. 123.

⁸¹ Ibid., p. 128.

⁸² Ibid., p. 125.

⁸³ Ibid., p. 131.

⁸⁴ Ibid., p. 134-35.

⁸⁵ Ibid., p. 175.

Muitos filósofos incorrem no erro de pensar que sua concepção, que talvez se encaixe muito bem em um domínio específico, aplica-se a todos os demais domínios. Essa aplicação inadequada levou muitos deles a concluir erroneamente que proposições valorativas não são passíveis de serem tidas como verdadeiras. Isso porque, ao emitir tal juízo, eles se baseiam em uma concepção de verdade que se encaixa bem no domínio científico, mas que não leva em conta as peculiaridades do domínio moral⁸⁶. Dworkin defende, então, a necessidade de desenvolver concepções do conceito de verdade que sejam específicas para cada um dos diferentes domínios do conhecimento. A teoria mais abstrata sobre o conceito de verdade o associa à ideia de investigação, sendo a verdade o objetivo intrínseco desta. A verdade é então definida como *the uniquely successful solution to a challenge of inquiry*⁸⁷. É dessa formulação abstrata que surgem as especificações que se aplicam a cada um dos específicos domínios do conhecimento.

Dworkin propõe que se trate sua teoria da responsabilidade moral, abordada na subseção anterior, como a concepção de verdade adequada ao domínio ético-moral:

“A teoria do valor seria uma candidata para explicar a noção de sucesso por todo o domínio da interpretação, e a teoria da responsabilidade moral que eu descrevi no capítulo 6 seria uma candidata para a aplicação da teoria do valor ao domínio interpretativo mais específico da moralidade. Uma teoria diferente de sucesso, e portanto de verdade, seria oferecida para a ciência”⁸⁸.

Conforme dito no capítulo I, essa teoria coloca a convicção acompanhada do máximo de coerência possível como critérios de verdade⁸⁹. Ela é a concepção de verdade que se deve aplicar aos domínios específicos da ética e da moral, que são parte do grande domínio da “Interpretação”. Segundo Dworkin, há uma continuidade natural entre uma concepção de verdade que se aplica em um domínio do conhecimento e os métodos mais específicos considerados adequados para a investigação nesse domínio. A maneira como se deve proceder diante de uma questão moral, submetendo argumentos e convicções a um escrutínio

⁸⁶ Ibid., p. 176.

⁸⁷ Ibid., p. 177.

⁸⁸ Ibid., p. 177.

⁸⁹ Ibid., p. 120.

responsável, é uma especificação metodológica da teoria da responsabilidade moral enquanto concepção da verdade que se aplica ao domínio valorativo⁹⁰.

Uma outra concepção de sucesso na empreitada investigativa (i.e., uma outra concepção de verdade) teria de ser desenvolvida e apresentada especificamente para o domínio científico⁹¹. Dworkin não desenvolve essa concepção, mas traça duas diferenças entre fatos físicos e juízos valorativos. A primeira é que, enquanto fatos físicos podem ser simplesmente verdadeiros (no sentido de que eles “estão simplesmente lá”, da mesma forma como, por exemplo, tropeça-se em uma rocha), esse não é o caso de juízos valorativos. Essa diferença é um corolário da rejeição de Dworkin da ideia de que existem fatos ou partículas morais. Para que um juízo moral seja verdadeiro, é necessário que haja uma razão que diga por que ele é verdadeiro; ao contrário de fatos físicos, ele não pode ser simplesmente verdadeiro (*barely true*)⁹².

A segunda diferença, que é explicada pela primeira, consiste no seguinte: no domínio científico, buscam-se evidências que indicam a existência de um fato que permita dizer que uma proposição é verdadeira; no domínio moral, não se busca essa evidência, mas se faz uma defesa argumentativa (*a case*) para dizer que uma proposição é verdadeira. No caso do domínio científico, é possível separar a evidência que indica a existência de um fato do próprio fato. É o fato (e não a evidência que indica sua existência) que faz com que uma proposição científica seja verdadeira. No caso do domínio moral, não é possível separar a defesa argumentativa de uma proposição daquilo que faz com que ela seja verdadeira: a defesa argumentativa é parte do que faz a proposição ser verdadeira⁹³. Essa defesa necessariamente incluirá, como decorrência da interpretação dworkiniana do princípio de Hume, juízos valorativos. Do mesmo modo, estes não podem ser simplesmente verdadeiros, também necessitando, por sua vez, de uma defesa argumentativo-valorativa que mostre que são verdadeiros, e assim sucessivamente. O argumento termina apenas quando se completa o círculo formado por um grande conjunto de valores e princípios interdependentes. Só é

⁹⁰ Ibid., p. 179.

⁹¹ Ibid., p. 177.

⁹² Ibid., p. 114.

⁹³ Ibid., p. 116.

possível defender uma parte desse todo citando outra parte que o compõe, até que cada parte esteja justificada por todas as outras⁹⁴. A verdade de um juízo valorativo consistirá na verdade de um conjunto de outros juízos valorativos:

“o melhor que podemos dizer é: o argumento termina quando encontra ele mesmo, se é que ele se encontra. (...) Se você organizou todas suas convicções morais em um filtro idealmente efetivo que encapsula sua vontade, elas formariam um grande, interconectado e interdependente sistema de princípios e ideias. Você poderia defender qualquer parte dessa rede apenas ao citar alguma outra parte, até que você conseguisse, de algum modo, justificar todas as partes em termos das demais. (...) A verdade sobre qualquer juízo de valor consiste na verdade sobre um número indefinido de outros juízos morais”⁹⁵.

5. Conclusão: quem melhor concebe conceitos e valores políticos, a raposa ou o ouriço?

Como conceber valores políticos? Enquanto Berlin diz que a melhor maneira de concebê-los implica endossar seu pluralismo de valores, Dworkin discorda, oferecendo sua unidade do valor como alternativa. A melhor caracterização dessas duas teses foi o que almejei fazer neste capítulo. Ao fazê-lo, também me preocupei em delimitar um outro tipo de monismo, que chamei de “forte” para diferenciá-lo do monismo “sutil” ou “fraco” de Dworkin. Com isso, visei chamar atenção para um fato importante: a tese pluralista de Berlin foi concebida em oposição a uma tese monista que difere da de Dworkin em aspectos centrais. Nos parágrafos seguintes, como conclusão: (i) sintetizarei cada uma dessas teses, destacando as características que diferenciam a tese monista-forte da tese monista-sutil; (ii) ressaltarei a importância de essa distinção estar clara; e, por fim, (iii) classificarei as teses monistas em relação à tese cética moral externa, conectando este capítulo ao próximo.

5.1. Síntese: pluralismo de valores, monismo forte e monismo sutil

Conforme dito na introdução, o objetivo principal deste capítulo era caracterizar, com precisão, as teses que estão por trás do “embate entre a raposa e o ouriço”. Na seção 2, busquei caracterizar a tese associada às raposas: o pluralismo de valores. Para tanto, chamei atenção, primeiramente, para a diferença entre o pluralismo de valores enquanto tese ontológica sobre o domínio moral e o pluralismo de valores no sentido político. Feito isso,

⁹⁴ Ibid., p. 116-17.

⁹⁵ Ibid., p. 117.

ressaltei que o pluralismo de valores (cujo sentido aqui pertinente é o de uma tese ontológica sobre valores) é tomado por Berlin como um ponto de inflexão na história da filosofia política ocidental. Na interpretação de Berlin, Maquiavel teria sido um dos primeiros (se não o primeiro) a apontar, mesmo que implicitamente, para o pluralismo de valores. E a caracterização dessa tese está, como visto, intimamente conectada ao modo como Isaiah Berlin concebe a filosofia e a teoria política.

Diante de tudo que foi dito, a tese pluralista pode ser assim sintetizada: nossa experiência moral é marcada pela ocorrência de conflitos irremediáveis e trágicos entre valores. Preza-se por diversos e irreduzíveis valores que nos colocam, em alguns casos, diante de conflitos que não têm resposta definitiva: independentemente da escolha feita, haverá uma perda moral, passível de ser lamentada:

“Nada se ganha com uma confusão dos termos (...): liberdade é liberdade, não igualdade, justiça ou justiça (...). Se eu limito ou perco minha liberdade com o objetivo de minorar a vergonha provocada por uma desigualdade, e, ao fazê-lo, não aumento materialmente a liberdade individual de outros, uma perda absoluta de liberdade ocorre. Isso pode ser compensado por um ganho em justiça ou em felicidade ou em paz, mas a perda permanece”⁹⁶.

Liberdade e igualdade, justiça e compaixão, lealdade e honestidade: esses são exemplos de pares de valores que podem produzir conflitos irremediáveis. São valores incomensuráveis: não há régua que permita medir a perda e resolver o conflito⁹⁷. O pluralismo de valores nega, portanto, que seja possível compatibilizar todos os valores pelos quais se preza. Essa impossibilidade não é meramente contingencial ou material, mas filosófica ou conceitual — a tese monista é não só ingênua, mas conceitualmente incoerente⁹⁸.

⁹⁶ BERLIN, 2002, p. 172.

⁹⁷ Cabe destacar que Berlin não distingue entre diferentes tipos de conflitos valorativos, refinamento que possivelmente poderia fortalecer sua tese. Ele faz afirmações, como visto, sobre conflitos individuais de valores (liberdade vs. igualdade, por exemplo), sobre conflitos entre conjuntos de valores e formas de vida (o ideal de vida pagão vs. o ideal de vida cristão, por exemplo), etc. Conforme destaca Crowder (citando trechos de Nagel), mesmo conflitos não contingentes podem assumir formas mais ou menos fortes: “In its weaker sense it [value conflict] may be a matter of ‘incompatibility’, meaning ‘the impossibility in principle of realising one value while realising the other, or without frustrating the other’ — as in the [a life in the] city versus [one in the] country example: both kinds of life may be valuable, but their respective natures prevent them from being lived simultaneously. In its stronger form, non-contingent conflict becomes ‘opposition’, where ‘each value actually condemns the other, rather than merely interfering with it’. An example is Machiavelli’s opposition ‘between the virtues of Christian humility and the pagan virtues of assertion and power’” (2018, p. 236).

⁹⁸ BERLIN, 2002, p. 43. O pluralismo assim caracterizado tem aplicações em três níveis: entre diferentes culturas, dentro de uma mesma sociedade, e dentro de um único indivíduo (BERLIN, 2013b, p. 126; HARDY, 2002, p. x). Segundo Williams (2013b, p. xxv), a maior preocupação de Berlin não era com conflitos entre pessoas ou entre sociedades, mas o conflitos de valores que se dá na consciência de um indivíduo.

Na seção 3, busquei caracterizar uma das teses associadas aos ouriços: o monismo de tipo forte, aquele que necessariamente endossa as seguintes premissas:

- (i) sabe-se, a priori, que a realidade é um todo coerente e harmonioso (a possibilidade de conflito é excluída de antemão), sendo o desacordo fruto da ignorância⁹⁹;
- (ii) a política e a ética são disciplinas descritivas, que têm o acordo/convergência e a clareza/universalidade como critérios de objetividade/verdade¹⁰⁰.

O adjetivo “forte” visa contrapor esse tipo de monismo ao monismo dworkiniano, que não comunga dessas premissas. Estas, aliadas ao pressuposto da racionalidade, dão margem para que se justifique a imposição da “verdade moral” a outros indivíduos. É essa diferença que faz com que o monismo dworkiniano seja “suave”, “sutil” ou “fraco” em relação ao monismo que Berlin atacou.

Ocasionalmente, esse monismo forte também se associou a alguma(s) das seguintes premissas: (iii) à existência de um propósito no universo, como se vê, por exemplo, na metáfora da orquestra universal e do papel que nela cabe a cada um; (iv) a uma confusão entre lei como generalização e lei como injunção, de modo que a correção de ambas fosse tomada como sendo dada por meio de algo no mundo¹⁰¹; (v) à pressuposição de uma categoria metafísica, o eu verdadeiro, e da existência de fins racionais que todas as pessoas racionais reconheceriam; (vi) a um apelo a concepções metafóricas de liberdade, em que esta é entendida, por exemplo, como realização dos desejos compatíveis com a harmonia universal¹⁰².

⁹⁹ BERLIN, 2013a, p. 97-98.

¹⁰⁰ “The proposition that there must be a generally accepted ‘objective’ truth about behaviour, which is attainable, as there are generally accepted truths about the external world or in geometry, presupposes that ethics and politics are descriptive sciences” (BERLIN, 2014b, p. 171).

¹⁰¹ A divergência ocorria apenas quanto ao modo de se descobrir esses fatos: alguns recorriam à intuição e ao insight metafísicos, outros à razão, outros à observação e ao experimento, outros à revelação divina (BERLIN, 2013a, p. 4).

¹⁰² BERLIN, 2014b, p. 114-15.

Cabe observar que, ao construir seu pluralismo em oposição a esse tipo de monismo, Berlin também se preocupa em não incorrer em um relativismo. É para se diferenciar dessa segunda posição que ele descreve sua teoria como um pluralismo objetivo¹⁰³. Apesar de afirmar que valores são objetivos, Berlin não desenvolve esse ponto. Entendo a objetividade de seu pluralismo em conexão com o uso que faz do termo “categoria” em seus ensaios. Como já destacado, Berlin afirma que essas categorias ou padrões são características centrais de nossa experiência, sendo onipresentes e apresentando baixo grau de mutabilidade. É por meio delas que se concebe o mundo exterior. Valores ou conceitos políticos, apesar de serem menos estáveis que as categorias da física, nada mais são do que parte desse conjunto de categorias que informam nossos modos de viver e pensar. Para Berlin, a própria possibilidade de comunicação entre as pessoas depende do fato de muitas delas (em diferentes tempos e lugares) aceitarem ou terem aceitado constelações de valores que, se não são idênticas, podem ser facilmente sobrepostas. Essa aceitação é condição para que se possa conceber e compreender, de maneira inteligível, não só outras sociedades e pessoas, mas nós mesmos — e é nesse sentido que, segundo Berlin, valores podem ser descritos de forma objetiva¹⁰⁴. Seu pluralismo de valores ocupa uma terceira posição, localizando-se entre dois extremos: entre um relativismo e um monismo forte.

Na seção 4, por fim, caracterizei um segundo tipo de monismo: a unidade do valor ou monismo dworkiniano. Conforme visto, Dworkin defende a “independência metafísica do valor” e uma interpretação própria do que ele denomina “princípio de Hume”. Além disso, faz uma defesa de uma epistemologia moral integrada, propondo sua teoria da responsabilidade moral como a concepção de verdade adequada ao domínio moral. Essa proposta é uma especificação de duas outras: a de tratar a interpretação, ao lado da ciência, como um dos dois grandes domínios do intelecto, tendo seus critérios e padrões próprios de investigação; e a de tratar a verdade como conceito interpretativo.

¹⁰³ HARDY, 2000. Crowder atribui certa confusão a Berlin neste ponto, dizendo que seu tratamento dos valores é “ambiguous between seeing values as subjective and local — values are whatever particular individuals or groups happen to value — and seeing them as objective and universal (...)” (2018, p. 234). Contrariamente, penso que não há dúvidas quanto à objetividade que Berlin atribui aos valores, mas apenas em relação a como caracterizar essa objetividade (algo que abordo no corpo do texto).

¹⁰⁴ BERLIN, 2013b, p. 215-16; p. 279-80.

Das características centrais da unidade do valor dworkiniana, duas são mais relevantes para diferenciá-la do monismo forte. A primeira é que ela se ampara na coerência e na convicção como critérios de verdade:

“Podemos buscar a verdade sobre a moralidade somente ao perseguirmos a coerência endossada pela convicção. Não podemos querer abraçar alguma convicção apenas porque ela se encaixa e unifica o resto de nossas convicções. Precisamos também acreditar nela ou encontrar outra coisa que se encaixe no que realmente acreditamos. Do mesmo modo, não podemos nos contentar com convicções em que acreditamos se elas não se encaixam. Precisamos encontrar convicções em que acreditamos e que se encaixam¹⁰⁵.

A segunda é que ela não é uma tese forte e *ex ante* no sentido de que, de antemão, todos nossos valores são, necessariamente, reconciliáveis, podendo/devendo se integrar holisticamente. A tese é bem menos ambiciosa: ela simplesmente afirma que não se deve, de antemão, descartar a possibilidade de uma melhor interpretação de nossos valores em que eles não conflitem. Para Dworkin, o pluralismo associado a Isaiah Berlin, ao pressupor conflitos trágicos, descarta, de antemão, essa possibilidade — e, ao fazer isso, erra.

Quanto a essa segunda característica, o monismo forte se diferencia do monismo dworkiniano por assumir que há uma garantia a priori de que nossos valores se integram holisticamente. O monismo sutil de Dworkin é uma tese que claramente não se compromete com essa garantia a priori, limitando-se a dizer que não se deve descartar a possibilidade de uma integração entre os valores pelos quais se preza. Apesar de nem sempre deixar isso nítido, Dworkin não vai além de dizer que não se deve descartar essa possibilidade¹⁰⁶.

Quanto à primeira característica, a objetividade que Dworkin alega para as questões referentes ao domínio moral, conforme visto, é bastante distinta da objetividade que tem como critérios a clareza e a universalidade. Ao adotar critérios de verdade distintos, a unidade do valor dworkiniana torna-se bastante diferente daquela que Berlin combateu. Enquanto o monismo forte endossa a tese de que verdades morais podem ser descobertas no mundo, que elas estão *out there*, Dworkin a rejeita ironicamente. Para ele, seria destituída de qualquer potencial ofensivo aquela refutação de sua tese que se limitasse a apontar a inexistência de

¹⁰⁵ DWORKIN, 2011, p. 120-21.

¹⁰⁶ Cf. LILLA, DWORKIN & SILVERS, 2001, p. 126.

morons (partículas morais que seriam o equivalente moral dos prótons) que viessem a constituir algo como “fatos morais”¹⁰⁷.

Ao negar a universalidade e a clareza como critérios de correção no domínio ético-moral, Dworkin afirma que, para uma afirmação moral ser tomada como verdadeira, não é necessário que as outras pessoas se convençam de que ela é verdadeira. A simples inexistência de convergência e a impossibilidade de se demonstrar (em um sentido forte do termo) a veracidade de uma proposição moral, não podem nos levar a concluir, apenas por isso, que não há resposta certa neste domínio¹⁰⁸. Para Dworkin, ao se estabelecer esse tipo de critério, estar-se-ia promovendo uma colonização indevida do domínio moral por critérios e expectativas pertinentes ao domínio científico¹⁰⁹, ponto em que o monismo dworkiniano claramente difere do monismo forte. Segundo Dworkin, no domínio moral, diferentemente do domínio científico, não necessariamente há uma expectativa de convergência — não há demonstração formal, nem empírica capaz de a gerar. O que se pode exigir é o melhor argumento, aquele que, após reflexão e pensamento, é o mais plausível. Na unidade do valor de Dworkin, a convicção é inescapável:

“Se você não pode deixar de acreditar em algo, de forma firme e sincera, é melhor acreditar nisso, não porque o fato de sua crença seja um argumento para sua verdade, mas porque você não pode pensar que qualquer argumento é uma refutação decisiva de uma crença que ele não afrouxa. No começo e no fim está a convicção. A luta pela integridade está no meio”¹¹⁰.

Portanto, do mesmo modo que Berlin construira sua tese pluralista como uma terceira via entre monismo forte e relativismo, Dworkin adiciona mais uma alternativa: um tipo diferente de monismo, sua unidade do valor.

5.2. A importância de distinguir claramente entre os dois tipos de monismo

Essa distinção entre tipos diferentes de monismo é relevante, em primeiro lugar, porque permite afastar um importante argumento pluralista contra o monismo de tipo forte.

¹⁰⁷ DWORKIN, 1996, p. 119-20.

¹⁰⁸ DWORKIN, 2011, p. 48 e p. 121.

¹⁰⁹ Ibid., p. 9 e p. 122.

¹¹⁰ Ibid., p. 86.

Alguns defensores do pluralismo berliniano dizem que uma das principais contribuições da visão pluralista seria justamente a de nos fazer reconhecer e tolerar formas de vida diferentes das nossas, em vez de se adotar a posição fanática que acompanharia o monismo (de tipo forte), que visaria impor uma forma correta de vida aos demais. O reconhecimento de que valores podem conflitar de maneira irremediável e trágica, inexistindo resposta definitiva para o dilema, faria com que se endossassem a tolerância e a liberdade de escolha:

“O nacionalismo agressivo e triunfalista, e a maioria das formas convencionais de religião (especialmente, mas não somente, em forma fundamentalista) devem ser rejeitadas, com base no pluralismo berliniano, como sendo radicalmente equivocadas, elaboradas como elas são com base na pressuposição antipluralista (ou ‘monista’) de que há apenas um caminho certo, superior a todos os outros”¹¹¹.

Esse tipo de argumento não vai afetar a tese de Dworkin. Conforme dito, se apenas Isaiah Berlin endossa o pluralismo de valores enquanto tese ontológica aplicável ao domínio valorativo, tanto este quanto Ronald Dworkin endossam o pluralismo no sentido político do termo¹¹². O mesmo não poderia ser dito daqueles que se associam ao monismo forte que Berlin (e Hardy) visavam atacar. A intolerância que se associa ao monismo forte, portanto, não pode ser utilizada como um argumento contra Dworkin. Uma defesa do pluralismo berliniano necessita de outros argumentos.

Em segundo lugar, a distinção entre os dois tipos de monismo é importante, porque possibilita que se apreciem com maior clareza não só as especificidades da unidade do valor dworkiniana, como também os traços principais do pluralismo de valores associado a Berlin (tendo em vista que este foi concebido em oposição ao monismo de tipo forte). Assim, penso trazer maior clareza para o embate entre as duas teses, o que se faz necessário para a devida avaliação do pensamento dos dois autores, em suas semelhanças e diferenças. Se já enfatizei muitas diferenças, menciono algumas semelhanças que são ofuscadas pelo modo como

¹¹¹ HARDY, 2000.

¹¹² O fato de ambos endossarem um pluralismo político não significa que inexistem diferenças significativas entre os pluralismos políticos de cada um deles. Parece-me que a unidade do valor dworkiniana, dependendo de como for interpretada, pode conduzir a uma relação mais tensa com o pluralismo político, sobretudo no modo como encara a divergência: “the dangerous tendency of monist orientations to dismiss competing opinions is, I think, well evidenced in Dworkin’s answer to those who complain that his redistributive schemes curtail their liberty. In spite of their claims being reasonable and having an honorable historical pedigree, he simply dismisses them as ‘mistaken about what liberty is’” (PLAW, 2004, p. 123). Não pretendo desenvolver esse tópico neste trabalho. Apesar disso, voltarei a ele brevemente no capítulo seguinte, na defesa que farei do “ceticismo interno” (cf., n. 43, cap. IV e o parágrafo correspondente). No mesmo sentido, noto que os pluralismos políticos de Berlin e Dworkin resultam em liberalismos bastante distintos (Cf., GRAY, 2013, p. 44, p. 70-71 e p. 179).

Dworkin recoloca o debate. Já destaquei uma delas: tanto o pluralismo berliniano quanto o monismo dworkiniano conduzem a um pluralismo político que se associa aos valores do respeito e da tolerância¹¹³. Além disso, enquanto o monismo de tipo forte não raro se associou a um conceito positivo de liberdade, tanto a tese pluralista de Berlin quanto a unidade do valor de Dworkin associam-se a um conceito negativo de liberdade¹¹⁴. Por fim, uma semelhança ainda não mencionada: cada um a seu modo, monismo dworkiniano e pluralismo berliniano, combatem a “colonização indevida dos domínios valorativos pelo domínio científico”. No caso de Berlin, esse combate está associado ao fato de o monismo de tipo forte se basear nessa colonização; no de Dworkin, ao fato de o ceticismo moral que ele chama de externo pressupor essa colonização para então negar a possibilidade de verdade nos domínios valorativos¹¹⁵.

5.3. A classificação dos monismos em relação ao “ceticismo moral externo”

Essa última semelhança (a colonização indevida que tanto Dworkin quanto Berlin combatem) me conduz a um ponto que conecta este capítulo ao próximo, que tratará do ceticismo moral. Para fins de clareza quanto às semelhanças e diferenças entre as teses aqui discutidas, penso ser importante classificar os dois tipos de monismo em relação ao que Dworkin denomina “ceticismo moral externo”.

Visando se diferenciar de outros filósofos que têm teorias sobre a verdade nos domínios valorativos, Dworkin recorre a duas hipóteses: a do impacto causal (CI) e a da dependência causal (CD). A primeira é entendida como uma proposição que diz respeito a um fato científico, e a segunda como uma proposição moral acerca do que é uma razão adequada para se endossar uma convicção moral¹¹⁶.

¹¹³ Cf. tópico 3.1. deste capítulo.

¹¹⁴ Conforme dito no capítulo II, a concepção de liberdade proposta por Dworkin, ainda que crítica à de Berlin, pode ser classificada como uma concepção que parte da liberdade em seu sentido negativo.

¹¹⁵ Vide DWORKIN, 2011, p. 9 e BERLIN, 2013a, p. 102-04 e 2014a, p. 10. Vale ainda notar que, ao combater essa colonização indevida, ambos recorrem à distinção entre “explicação” e “compreensão” — entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* (no caso de Berlin) (cf., 2013a, p. 104), e entre o domínio da ciência e o domínio da interpretação (no caso de Dworkin) (cf., 2011, p. 152).

¹¹⁶ DWORKIN, 2011, p. 70.

De acordo com a hipótese do impacto causal, fatos morais podem fazer com que as pessoas desenvolvam convicções morais que correspondam a esses fatos. Essa hipótese é rejeitada tanto por Dworkin, quanto pelo cético de tipo externo¹¹⁷. Como visto, ela pode ser atribuída ao monismo que Berlin combatera. Segundo os monistas de tipo forte, é possível, ao menos em princípio, descobrir a verdade moral, seja por meio de fatos morais, ou por meio de pressuposições metafísicas, ou ainda por meio da visão ou intuição moral que permite que as pessoas tenham contato com a “verdade moral”. A rejeição da hipótese do impacto causal por parte da unidade do valor dworkiniana é um dos fatores que a diferenciam do monismo de tipo forte.

De acordo com a hipótese da dependência causal, as pessoas não têm nenhuma razão para pensar que juízos morais são verdadeiros a não ser que a hipótese do impacto causal seja verdadeira¹¹⁸. Em outras palavras: segundo a hipótese da dependência causal, um juízo moral só pode ser tido como verdadeiro se existirem fatos morais que certifiquem a veracidade desse juízo, fazendo com que as pessoas desenvolvam tal juízo à medida que tomem contato com a verdade moral. Essa hipótese, também rejeitada por Dworkin, é endossada tanto pelo ceticismo de tipo externo, quanto pelo monismo forte.

Portanto, essas duas hipóteses podem ser utilizadas para diferenciar ceticismo externo, monismo forte e monismo fraco (ou dworkiniano): o monismo forte endossa ambas; o ceticismo externo, apenas CD; a unidade do valor, nenhuma delas. Dworkin rejeita, portanto, não só o ceticismo externo, mas também o monismo de tipo forte, na medida em que ambos estão comprometidos com CD¹¹⁹. Essa questão me leva ao próximo capítulo. Isso porque, conforme se verá, Dworkin associa o pluralismo de valores ao ceticismo moral. A tese berliniana seria fruto de uma má compreensão acerca das questões sobre valores. Uma defesa do pluralismo passa, portanto, por um exame das críticas que Dworkin faz ao ceticismo moral. Esse exame é objeto do próximo capítulo. Esquemáticamente, os monismos e o ceticismo externo podem ser classificados conforme os dois fluxogramas a seguir:

¹¹⁷ Ibid., p. 70.

¹¹⁸ Ibid., p. 70.

¹¹⁹ “(...) I mean my arguments in the next few chapters to embrace all forms of external skepticism and, indeed, all forms of what might seem the opposite view: that we can have external, nonmoral reasons for believing that our moral opinions can be true” (DWORKIN, 2011, p. 37)

(*): pontos criticados por Dworkin

Fluxograma 03: Ceticismo externo e monismos – comparando monismo forte e monismo fraco

(*): pontos criticados por Dworkin

Fluxograma 04: Ceticismo externo e monismos -- comparando ceticismo externo e monismo forte

IV. Como conceber valores políticos? Uma resposta à crítica de Ronald Dworkin ao ceticismo moral

1. Introdução

No capítulo anterior, caracterizei, mais detalhadamente, as teses do pluralismo de valores e dos monismos forte e fraco. Dworkin associa o primeiro ao ceticismo moral, tanto à sua vertente externa, quanto à sua vertente interna (que abordarei adiante). Uma eventual defesa do pluralismo berliniano deve passar, portanto, por uma resposta à crítica dworkiniana ao ceticismo moral. Neste capítulo, farei exame mais detido dessa crítica, buscando levantar eventuais respostas que um pluralista poderia dar a Dworkin.

O texto está dividido em quatro outras partes. Primeiramente, exporei um problema da crítica (seção 2): ela não é suficientemente clara. Não se sabe ao certo que tipo de ceticismo Dworkin associa ao pluralismo de Berlin. Ressalvada essa dificuldade, apresentarei as principais críticas que Dworkin faz a dois importantes inimigos filosóficos: o cético externo (seção 3.1) e o cético interno (seção 3.2). Tentarei, então, responder às críticas, apresentando argumentos em defesa do ceticismo interno (seção 4.1) e apontando um problema na crítica feita ao ceticismo externo (seção 4.2). Para o debate ficar mais claro, tentarei, sempre que possível, ilustrar os argumentos por meio de exemplos. Na última seção (5), recapitulo os principais pontos do texto.

2. Ceticismo interno ou externo: qual tese Dworkin associa ao pluralismo de Berlin?

São os textos *Moral Pluralism* e *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*, ambos retomados no primeiro capítulo desta dissertação, que colocam o problema de como classificar, mais precisamente, a crítica de Dworkin a Isaiah Berlin. No primeiro deles, Dworkin tem apenas Berlin como objeto, e parece tomá-lo como um cético de tipo interno¹. Ele é retratado como um teórico comprometido com a tese de que valores são independentes, podendo demandar, muitas vezes, atitudes incompatíveis. Nesses casos, não

¹ A caracterização do ceticismo moral na obra de Dworkin será abordada mais detalhadamente neste capítulo. Por ora, farei uso dos rótulos, com o intuito de expor o problema mencionado.

importa a decisão tomada, haverá erro moral. O exemplo de Abraão, ao qual Dworkin recorre para caracterizar o modo como Berlin compreende valores, deixa essa atribuição evidente². Nesse exemplo específico, Berlin parece ser associado a um tipo de ceticismo interno em que haveria erro por haver demasiada determinação (*too much determinacy*).

Além disso, Berlin é ainda retratado como comprometido com a defesa da indeterminação, tese segundo a qual não há resposta certa em casos morais controversos. Para Dworkin, ele teria defendido que a indeterminação é a posição padrão ou automática (*default*) em questões morais controversas:

“A tese de Berlin não tem nada a ver com a incerteza (...). O que ele afirma não é que comumente não sabemos qual a decisão certa, mas sim que comumente sabemos que nenhuma decisão é correta, o que é algo bastante diferente. [Não se trata simplesmente] da ideia negativa de que não sabemos o que é certo a se fazer, mas da afirmação positiva de que sabemos que nada que faremos é certo, porque, independentemente do que fizermos, faremos algo errado³.”

Conforme se verá, essa tese é associada a uma espécie de ceticismo interno, caracterizada pelo compromisso com o par indeterminação-incomensurabilidade⁴ nos casos de controvérsia ético-moral.

No segundo texto mencionado, *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*, a “posição arquimediana” — associada por Dworkin ao que ele denomina “ceticismo externo” — é caracterizada via Hart. Em dado momento do texto, tal posição é atribuída também a Isaiah Berlin, de modo que as críticas ali presentes (que se dirigem ao arquimedianismo em geral) são dirigidas também a ele. O arquimedianismo é caracterizado como um método argumentativo que se baseia na separação entre dois planos do discurso: um primeiro plano engajado-substantivo, em que se debatem questões propriamente ético-morais, e um segundo

² DWORKIN, 2006, p. 110-11.

³ Ibid., p. 109.

⁴ A incomensurabilidade (termo utilizado por Berlin para caracterizar sua tese pluralista) é aqui entendida como a impossibilidade de uma arbitragem racional entre os valores envolvidos, no sentido de não ser possível obter, por meio da razão, a resposta definitiva nos casos de conflito entre valores últimos. Já a indeterminação é um termo utilizado por Dworkin para descrever a posição do que ele denomina “cético interno”. Conforme se depreende do trecho citado, a indeterminação afirma que, em casos de conflitos de valores, é comum que não haja uma decisão correta. Para mais detalhes, cf. cap. III, n. 15 (sobre a “escolha”, e os termos “incomensurabilidade” e “indeterminação” em Berlin).

plano neutro-descritivo, em que se debatem questões filosóficas, meta-éticas. A atribuição desse tipo de argumento a Berlin fica clara no seguinte trecho:

“(...) [Segundo Berlin], a definição mesma [de liberdade] não é um juízo de valor, (...) mas uma afirmação politicamente neutra do que a liberdade, propriamente entendida, realmente é. Algumas importantes conclusões se seguem dessa afirmação supostamente neutra: em particular, que os dois valores políticos, a liberdade e a igualdade, devem inevitavelmente conflitar na prática. Quando conflitarem, a escolha entre eles, diria Berlin, é uma questão de valor a respeito da qual as pessoas divergirão. Mas que eles devem conflitar, de modo que uma escolha seja necessária, era para ele não uma questão de juízo moral ou político, mas um fato conceitual de algum tipo. Berlin era, portanto, um arquimediano a respeito da filosofia política: ele pensava que o projeto de analisar o que a liberdade realmente significa deve ser perseguido por algum tipo de análise conceitual que não envolve juízos, pressuposições e raciocínios normativos.”⁵

Dworkin diz que, para Berlin, a definição de liberdade que implica o conflito com a igualdade não é um juízo de valor, mas sim uma definição neutra do que a liberdade realmente é. Apesar de Berlin reconhecer que a escolha entre liberdade e igualdade é valorativa (dando-se, portanto, no referido nível substantivo), ele afirmaria que a existência do conflito e a inevitabilidade da escolha que o acompanha é um fato ou verdade conceitual (dando-se, portanto, no referido plano neutro-descritivo). Para Dworkin, Berlin teria adotado, assim, um método arquimediano em sua filosofia política, um método característico do ceticismo externo⁶.

Diante disso, como classificar propriamente a crítica de Dworkin a Berlin? Estaria este sendo caracterizado como um cético interno? Como um cético externo? Como ambos? Sabê-lo é importante, uma vez que os diferentes tipos de ceticismo implicam, como se verá, compromissos com teses filosóficas distintas e, por vezes, incompatíveis. Basta lembrar que, segundo a caracterização de Dworkin, o cético externo não aceita que proposições morais possam ser objetivamente verdadeiras, ao passo que o cético de tipo interno precisa aceitar a veracidade de alguma ou algumas delas. Além disso, só é possível apurar precisamente se a crítica procede (e, eventualmente, levantar argumentos para uma defesa da posição berliniana) se houver clareza a respeito de qual rótulo está sendo atribuído a Berlin.

⁵ Ibid., p. 146. No mesmo sentido: 2011, p. 23-24, onde Dworkin associa o arquimedianoismo às “raposas” (i.e., aos pluralistas).

⁶ DWORKIN, 2006, p. 145-47.

Dworkin elabora sua caracterização do ceticismo moral (refiro-me, mais especificamente, à divisão entre ceticismo interno e ceticismo externo) já no livro *Law's Empire*, de 1986. Essa classificação reaparece, em 1996, no texto *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, e é posteriormente retomada, em 2011, na primeira parte do livro *Justice for Hedgehogs*. Apesar da longa distância temporal entre esses textos, parece-me que a caracterização que Dworkin faz do ceticismo moral é relativamente homogênea. Ela não é alterada substantivamente, apenas ganhando em detalhamento com o passar do tempo. Como detalhe relevante para este trabalho, cabe ressaltar que a crítica de Dworkin a Berlin foi feita principalmente em textos publicados em 2001, 2004 e em 2011 — ponto em que a caracterização do ceticismo moral já estava relativamente bem desenvolvida. A caracterização completa pode ser sintetizada conforme esquema abaixo:

*2001, 2004 e 2011: data dos textos em que Dworkin critica Isaiah Berlin

Fluxograma 1: A evolução da caracterização do ceticismo moral na obra de Ronald Dworkin

A reconstrução do modo como Dworkin caracteriza o ceticismo moral é importante na medida em que possibilita uma resposta mais informada a duas questões: que tipo de ceticismo está sendo atribuído a Berlin? E em qual desses rótulos Berlin se encaixa, se é que se encaixa?

Como tentei evidenciar nos parágrafos acima, Dworkin parece transitar entre os dois rótulos quando se trata de descrever Berlin. Essa indefinição talvez se explique pelo argumento dworkiniano de que todo ceticismo externo deve ser propriamente entendido como um ceticismo interno. Ele chama a atenção para o fato de o ceticismo que se apresenta como externo (de forma a obter mais apelo) só se sustentar como ceticismo interno. Isso porque posições céticas, segundo Dworkin, só são defensáveis a partir do compromisso com alguma posição moral-substantiva (mesmo que mais geral e implícita)⁷. Uma hipótese, portanto, é que, dada a insustentabilidade teórica do ceticismo externo, Dworkin faz um esforço para interpretar Berlin como um cético interno. Se a leitura mais caridosa que pode ser feita de um cético externo é lê-lo como interno, Dworkin estaria aplicando isso à obra de Berlin, descrevendo-o como cético externo em algumas passagens, mas o tratando sobretudo como cético interno.

Uma outra hipótese (que não exclui a primeira) é que a confusão de Dworkin deriva da própria ambiguidade que nos assola quando se interpreta Berlin tentando encaixá-lo em algum desses rótulos — o que me leva à resposta à segunda questão: tenho a impressão de que Berlin não se encaixa muito bem em nenhum deles. Nesse ponto, é importante destacar que questões meta-éticas não faziam diretamente parte do escopo de seus textos⁸. Há apenas pistas de qual seria a visão berliniana a respeito. Enquanto alguns trechos de sua obra dão a impressão de se tratar de um cético interno, outros me levariam a classificá-lo como cético externo — ora como um cético externo não-sofisticado (que se limita a basear seu ceticismo em uma separação entre dois planos do discurso moral), ora como cético externo do status⁹.

⁷ DWORKIN, 1986, p. 84.

⁸ WILLIAMS, 1998, p. 912. Dentre os intérpretes, destaco que Gray rejeita a possível associação entre pluralismo e ceticismo moral, qualificando a posição de Berlin como uma variante de um “realismo ético” que “asserts a moral reality that is underdetermined, in that although its contents are highly determinate, as are their conflicts, there is no ‘right answer’ when these conflicts are among incommensurables” (2013, p. 98) (Ver também p. 107, onde Gray qualifica o realismo de Berlin como “internal realism”, aproximando-o da noção de objetividade do último Wittgenstein). (Para breves comentários sobre posições meta-éticas de Berlin, ver: GALSTON, 2014b, p. xx-xxi; CHERNISS, 2014b, p. lxix-lxxiv; CHERNISS, 2013, p. 11-12).

⁹ Para o cético do status, dizer que uma proposição moral é verdadeira é entender de maneira equivocada o projeto moral, é não entender o que proposições morais expressam. Elas não são candidatas às categorias de verdadeiro ou falso, mas sim comandos (Richard Hare), expressões de emoções (A. J. Ayer), ou ainda compromissos em relação ao modo como se deve viver (Allan Gibbard) (Cf., DWORKIN, 2011, p. 32-33).

Os trechos da obra de Berlin que dão a impressão de que se trata de um ceticismo interno são principalmente aqueles em que faz insistente defesa da incomensurabilidade de valores últimos. Além do ceticismo circunscrito comprometido com o duo “incomensurabilidade/indeterminação”, a posição cética interna de demasiada determinação (*too much determinacy*) — exemplificada pelo caso de Abraão — também poderia ser atribuída a Berlin¹⁰. Ele chega a falar explicitamente em conflitos “trágicos” entre valores, de forma que qualquer escolha que se faça, incorre-se em erro. Os valores seriam como divindades independentes e soberanas.

Em outros trechos de seus textos, porém, Berlin parece fazer um argumento cético-externo, ao apelar para a observação histórico-filosófica para obter a definição de um valor¹¹. A partir dessa definição obtida de maneira descritiva, Berlin faz juízos substantivos, o que para Dworkin seria um movimento nitidamente arquimedianamente de separação em dois planos ou níveis de discurso.

Por fim, em texto publicado como apêndice de uma de suas obras, Berlin parece flertar com uma posição cético-externa do status. Refiro-me, mais especificamente, a uma posição prescritivista, que afirma que proposições morais são, na verdade, comandos. Sendo assim, atribuir-lhes propriedades de verdadeiro ou falso seria um erro categorial; como comandos, seriam apenas válidas ou inválidas¹².

Como, então, classificar o pensamento de Berlin acerca da moralidade? Trata-se de ceticismo interno? Externo? De qual subtipo? A conclusão a que chego é que se deve aplicar a essas questões a mesma sugestão que Dworkin dá àqueles que pretendem interpretar seu

¹⁰ Dworkin associa esse caso à situação de Antígona (2011, p. 90). Semelhantemente a Abraão, poder-se-ia dizer que ela tinha diante de si dois deveres conflitantes. Associar esse subtipo de ceticismo interno ao pluralismo de valores seria, a meu ver, um erro. Vide, por exemplo, BERLIN, 2013a, p. 94, em que o caso de Antígona é afastado da caracterização do pluralismo, por ser um episódio que resulta de circunstâncias extraordinárias. Para Berlin, o pluralismo é parte da situação normal do ser humano.

¹¹ Esse apelo fica mais claro na leitura que Bernard Williams faz de Isaiah Berlin: “[O]ne who properly recognises the plurality of values is one who understands the deep and creative role that these various values can play in human life. (...) What we understand is a truth about human nature as it has been revealed — revealed in the only way in which it could be revealed, *historically*. The truthfulness that is required is a truthfulness to that historical experience of human nature. We can see then that in Berlin’s central conception of values and, connectedly, of humanity, there is an implicit appeal, once more, to *historical understanding*” (2013b, p. xxxviii) (grifei).

¹² BERLIN, 2014b, p. 329-31.

posicionamento acerca da moralidade: devemos simplesmente esquecer os rótulos¹³. De todo modo, como a crítica de Dworkin a Berlin associa o pluralismo a tais posições, examinarei, nos próximos tópicos, a crítica que ele faz ao ceticismo moral, e farei objeções a ela¹⁴.

3. A crítica de Dworkin ao ceticismo moral

Nesta seção, apresento as principais críticas que Dworkin faz, respectivamente, ao ceticismo moral interno e ao ceticismo moral externo. Contra este, ele afirma não ser possível, de uma perspectiva externa à moralidade, defender uma proposição moral. O cético externo diz não haver verdade no domínio moral, qualificando tal afirmação como neutra, filosófica e/ou meta-ética. Ao fazer isso, recorre a um argumento que Dworkin chama de “arquimediano”. Para ele, esse tipo de argumento é impossível, pois apenas argumentos morais são razões para se endossar uma proposição moral (aqui inclusa a proposição de que não há verdade no domínio moral). Por sua vez, o principal argumento de Dworkin contra o cético interno é que há uma diferença importante entre incerteza e indeterminação. Ao confundi-las, o cético interno teria errado ao pressupor que a posição de indeterminação é a posição *default* nos debates morais; segundo Dworkin, a posição padrão não é a de indeterminação, mas sim a de incerteza.

3.1. A crítica de Dworkin ao ceticismo moral interno

Um cético de tipo interno, diante da exposição que fiz da unidade do valor dworkiniana no capítulo anterior, poderia levantar a seguinte objeção: não são raros os casos em que, diante de um dilema envolvendo diferentes valores, não se atinge uma conclusão sobre qual é a resposta certa. É plenamente concebível que uma pessoa, mesmo após submeter suas razões a um sério escrutínio, não atinja um grau de convicção suficiente para se comprometer com uma das respostas possíveis a uma questão ético-moral. Se esse estado de não-convicção é algo comum e recorrente, seria a tese de que se pode e se deve integrar

¹³ “Please forget the pigeonholes as you read this book” (2011, p. 11).

¹⁴ Não estou identificando Berlin como um cético moral (ao menos, não nos termos de Dworkin). Como mostrei nesta seção, Berlin não se encaixa perfeitamente em nenhum desses rótulos. De todo modo, como a crítica de Dworkin ao pluralismo berliniano pressupõe uma associação deste a um ceticismo moral, faz-se necessário examinar a crítica de Dworkin ao último.

valores na forma de uma cúpula geodésica fiel à nossa experiência? Não seria o pluralismo de valores (e a ideia de que alguns de nossos valores, em última instância, conflitam de maneira trágica) uma concepção mais fiel ao modo como esses conflitos são experimentados?

Dworkin, ao considerar essa objeção, traça uma distinção entre incerteza e indeterminação. Para ele, é natural que, diante de questões difíceis e controversas, a posição padrão seja a incerteza. É bem possível que, após analisar vários argumentos, não se atinja um ponto de convicção. Nesses casos, segundo ele, dir-se-ia que se está incerto. A indeterminação é diferente, e enfrenta um ônus argumentativo maior que a mera incerteza, pois vai além: trata-se de tese que toma posição no debate, defendendo que as respostas possíveis não são nem verdadeiras, nem falsas¹⁵.

A posição de incerteza é plenamente compatível com a proposição de que uma das posições em questão é a correta. Assim, por exemplo, se estou incerto quanto à correção da posição de dois indivíduos sobre o problema do aborto, ainda posso dizer que um dos dois está certo (mesmo que eu não tenha formado uma opinião a respeito). Já a posição de indeterminação é incompatível com a ideia de que uma das duas partes está correta. Ela vai além da mera incerteza, tomando uma terceira posição no debate: a de que não há resposta certa. Enquanto a pessoa em dúvida não precisa dizer nada para sustentar sua posição (ela pode se limitar a dizer que não conseguiu ainda chegar a uma conclusão), a que afirma que a questão é indeterminada precisa apresentar razões para que alguém se comprometa com essa posição. Em uma controvérsia moral, a afirmação de que nenhuma das posições sobre a questão é correta precisa ser amparada pelo mesmo tipo de argumento que dá base às posições que ela diz não serem corretas: ou seja, por razões substantivas. É preciso, portanto, oferecer razões substantivas para que se defenda que a tese “A”, referente a uma questão moral, não é nem verdadeira nem falsa. A indeterminação demanda mais do que a mera incerteza¹⁶.

O cético interno, portanto, falha. Ao não reconhecer a distinção entre incerteza e indeterminação, ele pressupõe erroneamente que a indeterminação é a posição *default* nos casos de controvérsia ético-moral. Ao pressupor isso, ele não oferece os argumentos

¹⁵ DWORKIN, 1996, p. 130-31.

¹⁶ Ibid., p. 130-33.

substantivos que seriam necessários para amparar sua defesa (que, segundo Dworkin, seria substantiva) da indeterminação. Portanto, o argumento do cético interno — que se supunha neutro — não o é. Mesmo quando corretamente interpretado como sendo uma posição substantiva, ele não se sustenta, pois a posição verdadeiramente *default* é a de incerteza, e não a de indeterminação. Mesmo que esta (e não aquela) fosse a posição *default*, o cético interno não fornece os argumentos de tipo substantivo necessários para a defesa dessa tese:

“a tese *default* é patentemente equivocada, porque ela confunde duas diferentes posições — incerteza e indeterminação — que são essenciais de se distinguirem. Confissões de incerteza são de fato teoricamente menos ambiciosas que afirmações positivas; a incerteza é de fato uma posição *default*. (...) [A] indeterminação difere da incerteza. “Eu estou incerto sobre se a proposição em questão é verdadeira ou falsa” é obviamente consistente com “É uma ou outra”, ao passo que “A proposição em questão não é nem verdadeira, nem falsa” não é. (...) Apesar da reticência ser geralmente apropriada quando se está incerto, ela é totalmente inadequada para qualquer pessoa que esteja convencida de que a questão não é incerta, mas indeterminada. (...) Ao distinguir incerteza de indeterminação, vemos que precisamos de uma defesa argumentativa (*case*) tão forte e positiva para afirmações de indeterminação quanto para afirmações mais positivas. (...) Um tal argumento não é fornecido somente ao se citar o óbvio fato de que existem muitos valores que não podem ser todos concretizados em uma só vida. Pois a questão permanece — como um desafiador problema abstrato para filósofos, e como um agonizante problema prático para as pessoas —, qual escolha é, apesar de tudo, a melhor? (...) De todo modo, pareceria ao menos prematuro supor que argumentos positivos para a indeterminação estão sempre disponíveis quando as pessoas estão profundamente incertas (...), e é portanto surpreendente que filósofos que declaram uma ampla indeterminação ética ofereçam tão poucos argumentos para a transição da incerteza para a indeterminação”¹⁷.

3.2. A crítica de Dworkin ao ceticismo moral externo

O ceticismo que Dworkin chama de “externo” é diferente. Enquanto o cético interno aceita a empreitada moral (dizendo que, a princípio, há verdade no domínio moral), o cético externo a rejeita. Para ele, não há possibilidade de verdade nesse domínio, pois não há nada “no mundo” (*out there*) que faça com que uma proposição moral seja verdadeira. Essa afirmação é por ele descrita como “meta-ética”, e qualificada como neutra, externa ao debate moral-substantivo. A posição do cético externo é bastante particular: ele concorda com afirmações morais universais do tipo “a escravidão é moralmente errada”; discorda, porém, que a escravidão seja “realmente” errada, defendendo que afirmações desse tipo são, por exemplo, fruto de projeções morais que se faz na realidade, sendo meras invenções. Tal raciocínio pressupõe a existência de dois planos ou níveis diferentes do discurso: um plano

¹⁷ DWORKIN, 2011, p. 91-94

interno e um plano externo, sendo que as afirmações de um não afetam as de outro. Ao concordar que “a escravidão é moralmente errada”, mas negar que “a escravidão seja *realmente, objetivamente* errada”, o cético de tipo externo considera a primeira afirmação como um juízo de valor (plano interno) e a segunda como uma afirmação filosófica ou metafísica, não-moral (plano externo). Isso o permite ser cético em relação à possibilidade de se dizer que “a escravidão é *realmente, objetivamente* errada” sem afetar a afirmação substantiva segundo a qual “a escravidão é errada”. É essa pressuposição que faz com que o ceticismo externo pretensamente não pressuponha juízo moral, nem tome posição em disputas morais¹⁸.

Em outras palavras, para o cético externo, defender a objetividade de afirmações morais é um erro, dado que não há uma realidade moral objetiva que permita a correspondência entre ela e uma afirmação moral. Do fato de uma pessoa dizer que a “escravidão é errada”, não se deve concluir que a escravidão seja objetivamente errada, e que seja possível obter uma resposta certa para problemas morais. É necessário separar claramente o plano interno do debate do plano externo, filosófico. Enquanto o primeiro faz afirmações *no* debate, dele participando, o segundo faz afirmações *sobre* o debate, dele não participando¹⁹. É essa distinção, friso uma vez mais, que permite ao cético externo afirmar que uma dada proposição moral é errada sem ter de abrir mão da afirmação de que não é possível obter uma resposta certa para problemas morais:

“A afirmação de que torturar bebês é imoral é de primeira ordem, substantiva. A afirmação de que essa opinião é quase universalmente acatada seria uma afirmação de segunda ordem, uma meta-afirmação. (...) O ceticismo externo (...) diz se basear inteiramente em afirmações de segunda ordem, em afirmações externas acerca da moralidade. Alguns céticos externos se baseiam em fatos sociais (...): eles dizem que a diversidade histórica e geográfica das opiniões morais mostra que nenhuma tal opinião pode ser objetivamente verdadeira, por exemplo. Mas o mais sofisticado tipo de cético externo se baseia (...) em teses metafísicas sobre o tipo de entidades que o universo contém. Eles pressupõem que essas teses metafísicas são afirmações externas sobre a moralidade, em vez de serem juízos internos de moralidade. Assim, como sugere a metáfora, (...) o ceticismo externo é supostamente arquimediano: ele se coloca acima da moralidade e a julga de fora”²⁰.

¹⁸ DWORKIN, 1996, p. 92-93.

¹⁹ Ibid., p. 95-97.

²⁰ DWORKIN, 2011, p. 31.

Para Dworkin essa divisão em dois planos do discurso não se sustenta. Não há interpretação plausível das proposições ditas externas que as mostre como proposições de segunda ordem, não morais, externas ao debate. As tentativas dos céticos externos de mostrar que suas afirmações são de segunda ordem são falhas: a estratégia de interpretá-las como proposições metafísicas sobre questões como a da existência de propriedades morais no universo não se sustenta²¹; do mesmo modo, a estratégia de interpretá-las à luz da divisão entre características primárias e características secundárias também não se sustenta²²; é igualmente falha a tentativa de interpretar proposições ditas externas como sendo proposições sobre a correspondência entre convicções morais e fatos morais²³. É perfeitamente possível reformulá-las para mostrar que são juízos de valor, proposições de tipo interno. Sendo assim, restam apenas proposições internas; a distinção entre dois planos do discurso (e a pretensa neutralidade cética que a acompanha) mostra-se mera ilusão. O ceticismo externo, portanto, não pode ser neutro. Ele é, ao contrário, moralmente engajado²⁴.

A crítica de Dworkin ao ceticismo externo é bastante ambiciosa, pois consiste em afirmar que toda a metaética se baseia em um erro: o de pensar que a questão sobre a possibilidade de verdade/objetividade no domínio ético-moral não é uma questão ético-moral. Para Dworkin, não há questão ou afirmação metaética. Todas as afirmações pretensamente “externas”, “metaéticas” ou “neutras” são simplesmente afirmações ético-morais, substantivas, internas ao debate²⁵.

3.3. Um exemplo que ilustra as críticas de Dworkin ao ceticismo moral

Um exemplo talvez ilumine o modo como a posição cética (seja interna, seja externa) toma parte nos debates ético-morais. Suponha-se que uma pessoa esteja pensando em abortar, e se encontra diante do dilema sobre se isso seria o certo a se fazer. Na agonia do dilema, ela

²¹ DWORKIN, 1996, p. 99-101.

²² Ibid., p. 101-03.

²³ Ibid., p. 103-05, 105-08.

²⁴ Ibid., p. 95-97.

²⁵ DWORKIN, 2011, p. 67-68. “O próprio critério do que faz uma justificação melhor do que a outra é, ele mesmo, interpretativo, razão pela qual jamais saímos completamente do ‘jogo da argumentação e da interpretação’. (...) O jogo da interpretação não tem exterior. A objetividade apresentada por Dworkin (...) não é definida (...) a partir de um ponto de vista arquimediano, mas é antes um empreendimento compreensível apenas a partir de seu aspecto interno, isto é, de dentro do próprio jogo argumentativo” (MACEDO JR., 2010).

decide pedir conselho a uma amiga que, por acaso, é professora de Ética em uma universidade de renome.

Em um primeiro cenário, a professora diz à amiga que ela não deveria abortar, pois isso seria moralmente errado. Diante da resposta, se a pessoa ainda assim optar pelo aborto, ela terá de carregar o peso de ter feito algo moralmente errado. Esse peso é decorrente da pretensão de verdade da afirmação moral “abortar é moralmente errado”.

Em um segundo cenário, a professora adota posição cética em relação à verdade no domínio ético-moral e diz à amiga que não há resposta certa ao dilema que enfrenta, pois não há objetividade nesse domínio. Nesse caso, a amiga não terá de lidar com o mesmo peso que teria de carregar no primeiro cenário. Optando pelo aborto, ela não teria a seu favor a afirmação de que aquilo é objetivamente o certo a se fazer. Todavia, ela teria a seu favor a impossibilidade de se afirmar que abortar é objetivamente errado, já que, de acordo com a posição da professora, inexistiria verdade/objetividade nesse domínio.

Em um terceiro cenário, a professora diz à amiga que não há resposta certa para o dilema, mas oferece uma justificativa diferente. Em vez de dizer que abortar não é *realmente* certo, nem *realmente* errado (uma vez que não há objetividade no domínio moral), ela diz que a questão é indeterminada. Segundo ela, existem bons argumentos tanto a favor, quanto contra o aborto; valores igualmente importantes e incomensuráveis estão em confronto. Esse seria um caso de indeterminação: não há resposta certa para a questão sobre saber se o aborto é de fato certo ou errado. Nesse caso, se a pessoa decidir abortar, ela uma vez mais não poderá contar a seu favor a afirmação de que o aborto é moralmente aceitável. Contudo, assim como no cenário anterior, ela conta ao menos com a impossibilidade de ser censurada, pois igualmente não há a possibilidade de se afirmar que o aborto é objetivamente errado.

O segundo e o terceiro cenários representam, respectivamente, o ceticismo externo e o ceticismo interno, e eles diferem significativamente do primeiro cenário (não-cético). Se no segundo e terceiro cenários a conduta da pessoa que aborta não pode ser censurada, no primeiro cenário, caso ela resolva abortar, sua ação será descrita como moralmente errada. Se

a posição cética (seja em sua versão externa, seja em sua versão interna) tem implicações no modo como se concebem ações, ela está longe de ser uma posição neutra ou metaética, que não toma parte de uma decisão moral. Portanto, de acordo com Dworkin, tanto o ceticismo externo (que nega a possibilidade de objetividade no domínio moral), quanto o ceticismo interno (que pressupõe a indeterminação como posição *default*) são posições substantivas, moralmente engajadas.

4. Uma resposta à crítica de Dworkin ao ceticismo moral

4.1. Uma defesa do ceticismo moral interno

Em defesa do ceticismo moral interno, levantarei três argumentos. O primeiro apela para o modo caricatural por meio do qual Dworkin o retratou. A meu ver, ele não só não retrata fielmente o argumento cético-pluralista, como também imputa a ele uma tese implausível. O segundo argumento apela para a artificialidade da distinção entre incerteza e indeterminação. Argumentarei que, ao traçar essa distinção, Dworkin exige mais do cético interno do que das pessoas que afirmam haver uma resposta certa para um dilema moral. O terceiro argumento tem caráter mais substantivo. Recorrendo às noções de *moral remainder* e *rational regret* (mencionadas também no primeiro argumento) e aos limites da razão humana, esboço um argumento substantivo em defesa da indeterminação. Esse argumento está centrado no valor da “modéstia epistêmica” — valor que prezamos e que nos conduz à posição de indeterminação.

4.1.1. Caricatura, *moral remainder* e *rational regret*

A esta altura, o leitor — assim como eu — pode estar desconfiado. Será que se está diante de uma caricatura do argumento do cético interno? Volto minha atenção para um exemplo, que tem como base uma passagem do próprio Dworkin:

“Agora suponha que alguém diga que ela [uma mulher que está diante de um dilema sobre saber se ela deve buscar uma vida como uma advogada em Nova Iorque ou como uma pessoa vivendo em um kibutz em Israel] é boba por se

preocupar com isso, porque, já que essas duas vidas são valiosas, não há resposta certa à questão sobre qual delas é, considerando-se tudo, a melhor²⁶.”

Essa passagem, a meu ver, mostra como é caricatural o retrato que Dworkin faz dos céticos internos. Os que defendem a indeterminação não diriam que é “besteira” se preocupar com a questão. Pelo contrário, eles provavelmente repassariam os argumentos a favor e contra cada uma das escolhas e diriam que, independentemente da escolha que se faça, haverá uma perda moral a ser racionalmente lamentada. Em outros termos, haverá um resto moral, um *moral remainder*²⁷: independentemente de qual seja a escolha, valores pelos quais se preza serão preteridos em nome de outros valores pelos quais também se preza. Isso está longe de ser um truísmo²⁸. Trata-se de afirmação derivada de um exercício responsável, pois se chega à posição de indeterminação após um rigoroso escrutínio dos argumentos a favor e contra cada uma dessas vidas²⁹.

De todo modo, Dworkin continua seu argumento e enfatiza que, apesar de a indeterminação ser substantivamente defensável, ela não tem nenhuma prioridade lógica ou epistêmica em relação a outras posições substantivas que defendem a existência de uma resposta certa para um dilema ético-moral. O problema parece ser, então, certa prioridade lógica ou epistêmica que o cético interno pretensamente clama para sua posição. Mas quem clama essa prioridade? Dworkin não cita; no máximo, ele aponta genericamente para os que defendem um pluralismo de valores e para um tipo de pensamento popular nas faculdades de direito³⁰.

Dworkin está errado ao atribuir essa tese ao ceticismo interno (ao menos nessa formulação forte, e se pretende associá-lo ao pluralismo de valores). O pluralista não faz

²⁶ DWORKIN, 1996, p. 136 e DWORKIN, 2011, p. 93.

²⁷ Martha Minow e Joseph Singer apelam exatamente para essa perda, esse resto moral (2010, p. 916). Além deles, Michael Stocker e Bernard Williams fizeram o mesmo argumento, acrescentando que seria racional dizer que, em alguns casos — mesmo quando se segue a opção moralmente correta — há uma perda moral a ser racionalmente lamentada (MASON, 2015).

²⁸ Dworkin retrata esse argumento como um truísmo nesta passagem: “[Antigone’s dilemma] is an ethical question, and the third answer — that neither [choice] is [best] — needs, not truisms about the pluralism of value, but an ethical defense of the kind it almost never receives” (1996, p. 136).

²⁹ Cabe destacar que, a meu ver, a posição de indeterminação não implica inação, nem necessariamente uma escolha arbitrária. O fato de não haver uma resposta *definitiva* ou *certa* não implica que não se possa atingir um compromisso prático, provisório, entre os valores em jogo e chegar a uma escolha — que implicará perda ou resto moral (Cf., n. 40 e 41 deste capítulo).

³⁰ DWORKIN, 1996, p. 135-37 e DWORKIN, 2011, p. 91.

necessariamente a afirmação de que a indeterminação é a posição *default* no âmbito ético-moral. Tendo em vista nossa experiência e atitudes ético-morais, essa tese é altamente implausível. Conduzimos nossa vida moral sem experimentar dilemas constantemente. Estes, apesar de serem qualitativamente mais interessantes do que os casos em que não se titubeia, são muito mais raros. Se é possível formar juízos morais sobre muitas questões cotidianas, por que alguém diria que a indeterminação é a posição *default* no âmbito ético-moral? Isaiah Berlin, por exemplo, defende que em *alguns* casos *alguns* de nossos valores *podem* conflitar de maneira trágica. Ora, não se trata da tese implausível de que a indeterminação é a posição *default* no âmbito ético-moral. Essa implausibilidade se mantém mesmo se a atribuição feita por Dworkin for entendida como estando limitada aos casos de conflito — i.e., caso Dworkin esteja atribuindo ao cético-pluralista a tese de que a indeterminação é a posição padrão ou automática *nos casos de conflito moral*. O pluralista não está necessariamente comprometido com essa tese. Em muitos casos, admitiria Berlin, o conflito existente pode ser resolvido (a indeterminação não é afirmada automaticamente); em outros, porém, haverá conflito genuíno e trágico³¹.

Essa caricatura da tese fica evidente na seguinte passagem, em que Dworkin torna praticamente impossível a defesa da tese que ele imputa aos céticos internos (e, conseqüentemente, a Berlin):

“O que seria necessário para mostrar, a priori, que independentemente de quão minuciosa e imaginativamente sejam sondados os muitos problemas complexos que estão em jogo, nenhuma defesa argumentativa pode ser construída que mostrará, mesmo que apenas de modo marginal e controverso, que um lado ou o outro é melhor?”³²

O problema é justamente este: Dworkin não diz quem, especificamente, está defendendo que a indeterminação vale a priori. Os que fazem afirmações de indeterminação não o fazem necessariamente de maneira a priorística. O que se afirma é simplesmente que existem casos em que há um conflito genuíno de valores últimos. Ao se experimentar um conflito desse tipo, e se sentir convicto de que não há melhor argumento para um dos lados

³¹ Ver, por exemplo, *Berlin's Last Interview*, disponível on-line em: < <https://vimeo.com/216293769> >

³² DWORKIN, 2011, p. 95.

(ou que, independentemente da escolha, ainda restará uma perda, algo a se lamentar), tem-se o direito à posição de indeterminação.

Mesmo se aceitasse essa formulação mais restrita do argumento cético-pluralista, Dworkin poderia objetar dizendo que: *de todo modo, pareceria ao menos prematuro supor que argumentos positivos para a indeterminação estão sempre disponíveis quando as pessoas estão profundamente incertas*³³. Dado o caráter limitado da razão humana (algo que será retomado nas sub-seções seguintes), replico: *de todo modo, pareceria ao menos prematuro supor que argumentos definitivos (i.e., coerentes e geradores de convicção) para uma das teses não-céticas em questão estão sempre disponíveis quando as pessoas estão profundamente incertas*. Por que o ônus deve estar com o cético-pluralista, dado os limites da razão humana?³⁴

No parágrafo anterior, formulei o argumento dworkiniano de maneira caricatural. Dworkin não necessariamente afirma que argumentos definitivos “estão sempre disponíveis” quando as pessoas estão profundamente incertas. Com tal formulação, porém, visio evidenciar que o argumento que ele atribui ao cético interno também é artificial. Por que o cético interno suporia que “argumentos definitivos para a indeterminação estão *sempre disponíveis* quando as pessoas estão profundamente incertas”? O ponto aqui é: não faz sentido pressupor que argumentos definitivos estarão *sempre disponíveis* — seja para a indeterminação, seja para um dos lados. Dado que essa pressuposição não faz sentido, pergunta-se: por que se deve partir do pressuposto de que é possível uma resposta certa, e reconhecer a indeterminação apenas quando se encontrar um “argumento positivo” para ela? Por que não fazer o contrário: pressupor a indeterminação e reconhecer uma resposta certa apenas diante de um argumento convincente para um dos lados (reconhecendo-se, quando pertinente, as devidas perdas morais)? Em outras palavras: por que o ônus deve estar com o cético interno, com o pluralista,

³³ Ibid., p. 94.

³⁴ Berlin é um dos que parecem apelar para esses limites, ao dizer que o monismo de valor (e a ideia de que é possível encontrar soluções verdadeiras para todos os problemas políticos e sociais que nos afligem) é “not merely not realisable, but not clearly conceivable, given the mental capacities with which all men are endowed” (2013b, p. 283; ver também: p. 213-14) (Grifei). No mesmo sentido, GRAY, 2013, p. 23: “(...) Dworkin has argued that we cannot know when conflicts of value are irresolvable: if we go on inquiring, we may find reasons that settle dilemmas that Berlin believes are rationally insoluble. But the idea that such reasons will always be discoverable assumes a realm of value that is independent of human experience”.

e não com Dworkin? Essa questão me leva ao segundo argumento em defesa do ceticismo interno.

4.1.2. O fardo imposto ao cético interno e o problema da distinção entre incerteza e indeterminação

Retomo o exemplo da professora de Ética e de sua amiga grávida. De acordo com Dworkin, caso a amiga ouça argumentos favoráveis ao aborto e se sinta convencida por eles, ela terá o direito de adotar a posição substantiva “abortar não é moralmente errado”. Do mesmo modo, caso ouça argumentos contrários e se sinta convencida por eles, ela terá o direito de adotar a posição substantiva “abortar é moralmente errado”. Imaginemos agora um terceiro cenário, em que ela ouve argumentos favoráveis e se convence de que eles não são bons; ouve, então, os argumentos contrários e igualmente se convence de que eles não são bons, oferecendo razões para tanto. Ou seja, ela está convicta de que os argumentos substantivos tanto a favor quanto contra o aborto são ruins, e ela é capaz de oferecer razões para justificar sua falta de convicção. Segundo Dworkin, nesse último caso, ela não tem direito a adotar uma posição substantiva (a indeterminação), mas somente a “verdadeira posição *default*”, a incerteza. A pergunta que se faz é: por que nos dois primeiros casos a convicção (o fato de ela estar convencida de que os argumentos de um dos lados é melhor) é suficiente para que ela tenha o direito de adotar uma posição substantiva, e, no último caso, a mesma convicção (o fato de ela estar convencida de que nenhum dos lados tem o melhor argumento) não é suficiente para que ela tenha o direito de adotar a posição de indeterminação?

Dado que Dworkin considera a indeterminação como uma posição substantiva, ele provavelmente diria que estou pressupondo a necessidade de argumentos positivos para se defender uma das posições no primeiro e segundo cenários, ao mesmo tempo em que pressuponho que a mera inexistência desses argumentos seria uma razão suficiente para defender a posição de indeterminação no terceiro cenário. Essa mera inexistência, insistiria

Dworkin, não basta; o cético interno precisa de um argumento igualmente positivo para que tenha o direito de adotar a posição de indeterminação³⁵.

Em resposta, volto ao ponto de partida desta seção: o cético interno pode examinar os argumentos dos dois lados, oferecendo razões para acreditar que não são decisivos; que, ao optar por um dos lados, não se vê livre dos argumentos contrários. Poderia dizer, por exemplo, que vê valor em uma vida mais planejada, na autonomia da mulher de optar pelo aborto, em uma dedicação maior à carreira; e que, do mesmo modo, reconhece o valor da maternidade e da vida da criança em formação. Sendo assim, descrever sua experiência ético-moral, ao se optar por um dos lados, como livre de conflito e perda seria falseá-la. Se ele faz esse exercício de maneira responsável (do mesmo modo que a pessoa que afirma, por exemplo, que o aborto é errado), por que ele não tem direito a essa terceira posição “substantiva”, a indeterminação? Que tipo de argumento Dworkin espera? Como afirma J. Raz:

“[P]odemos ter razões adequadas para acreditar que as razões-baseadas-em-valores (*value-based reasons*) para ação em um caso particular são incomensuráveis, mesmo quando ainda não temos uma explicação de por que elas o são. Em alguns casos, a natureza do problema e dos valores que o impactam, aliados à falha em encontrar quaisquer fundamentos para se defender que as razões que suportam alguma opção são conclusivas (mesmo depois da devida investigação), podem justificar a conclusão de que as razões são incomensuráveis”³⁶.

A meu ver, Dworkin impõe um maior fardo à pessoa que adota a posição de indeterminação do que às outras duas que estão fazendo afirmações igualmente substantivas. Essa impressão é reforçada pela artificialidade da distinção entre indeterminação e incerteza. Ao se pressionar a pessoa que Dworkin diz estar incerta, e pedir para ela escolher entre as três posições (quais sejam: “o aborto é errado”, “o aborto não é errado”, e “a questão é indeterminada”), ela muito provavelmente adotará a posição de indeterminação. Se ela analisou e escrutinou os argumentos de maneira responsável e nenhum deles lhe pareceu definitivo, por que ela não tem o direito de adotar a posição de indeterminação? Se ela realmente levou a questão a sério e não chegou à conclusão de que “o aborto é errado” ou à de que “o aborto é correto”, ela não está incerta; ao contrário, está convicta (e tem razões para

³⁵ DWORKIN, 2011, p. 90-91.

³⁶ RAZ, 2014, p. 16.

tanto) que a questão é indeterminada. Exigir mais do que isso é demandar mais de uma das posições substantivas, a de indeterminação, do que das demais.

4.1.3. Um argumento substantivo em defesa da indeterminação

Diante dos argumentos das seções anteriores, Dworkin talvez dissesse que eles não apelam de maneira suficientemente explícita a um valor ético-moral, demandando um argumento de caráter mais substantivo em defesa da indeterminação. O pluralismo de valores, que vai na contramão da unidade do valor dworkiniana, visa dar suporte teórico a essa posição. Os pluralistas, porém, não oferecem, segundo Dworkin, os argumentos substantivos que qualquer defesa de uma teoria moral demandaria³⁷. Nesta subseção, argumento que a posição de indeterminação pode ser defendida com base no valor da “modéstia epistêmica”³⁸, que é violado quando a possibilidade de indeterminação nos é negada. Esse valor se baseia em um juízo referente à nossa condição de seres cuja razão tem limites, bem como nas noções de *moral remainder* e *rational regret*.

Retomo o exemplo do aborto e proponho que nos coloquemos no lugar da mulher que, além de professora de Ética, é amiga íntima da pessoa que pensa em abortar. No passado, sendo uma professora de Ética responsável, não tivemos preguiça³⁹ e realmente pensamos a respeito dos argumentos a favor e contra o aborto. Após escrutinar responsabilmente esses argumentos, simplesmente não alcançamos o estado de convicção necessário para nos comprometermos definitivamente com a afirmação “o aborto é errado”, nem com a afirmação

³⁷ Isso não seria verdadeiro no caso de Isaiah Berlin. Seu pluralismo de valores e sua concepção de liberdade negativa são defendidos com base no valor da escolha — “not the rational choice among genuine goods and worthwhile options that is designated by autonomy, but choice *simpliciter*” (GRAY, 2013, p. 65. Ver também: p. 57, p. 64-65 e p. 193). (Cf. *A Letter to George Kennan*, in BERLIN, 2002, p. 336-44; BERLIN, 2002, p. 51-52; 2013b, p. 213-14). (Plaw faz uma defesa normativa complementar, mas com muitas ressalvas, com base na conexão entre pluralismo e a produção de obras transformadoras, cf. 2009, p. 123).

³⁸ Talvez fosse mais adequado falar aqui em “virtude”, e não em “valor”. Opto, porém, pelo último por ser este o termo empregado por Dworkin em seus textos.

³⁹ Menciono a preguiça por provocação. Em alguns momentos, parece-me que o que mais incomoda Dworkin no pluralismo é o tipo de “preguiça” que ele pode gerar: “First it is important to notice: what doesn’t follow from the unity of values? Namely: indolence, laziness and excuse. The ideal of pluralism functions very often as an excuse. You can’t have both liberty and equality. I like liberty, therefore I am against taxation of people as rich as I am” (Podcast - Philosophy bites. Interview with Ronald Dworkin. Available at: < <http://philosophybites.com/2012/03/ronald-dworkin-on-the-unity-of-value.html> >). No mesmo sentido: LILLA, DWORKIN & SILVERS, 2001, p. 124-25. O fato de o pluralismo poder ensejar esse comportamento não é uma razão para rejeitá-lo. Muitos endossam um pluralismo e, não obstante, fazem um esforço hercúleo para defender suas posições substantivas.

“o aborto não é errado”. Sabemos que a questão é complexa. No passado, endossamos a tese de que o aborto não é errado, e apenas recentemente mudamos de opinião. Atualmente, tendemos a considerá-lo errado, apesar de reconhecermos o dilema envolvido na questão. Como responderíamos à nossa amiga? Sabemos que ela não só leva nossa opinião muito em conta (de forma que nosso conselho pode ser decisivo), mas também que essa escolha é de suma importância para a vida dela. Diríamos — peremptoriamente — que o aborto é errado e que ela não deve abortar? Penso que não.

De todo modo, o aborto é uma questão delicada, e talvez seja benéfico pensar em outro exemplo para melhor ilustrar o argumento. Retomo o caso daquela outra mulher que está profundamente dividida entre uma vida comunitária em um kibutz e uma vida como advogada de sucesso em Nova Iorque. Afirmaríamos, peremptoriamente, que uma dessas vidas é a resposta certa para o dilema? Penso que, assim como eu, você ao menos hesitaria e se recusaria a dar uma resposta definitiva. Provavelmente revisitaríamos os aspectos relacionados a uma vida como advogada de sucesso em Nova Iorque, comparando-os com os de uma vida comunitária em um kibutz. Concluiríamos, então, que, apesar de ambas valerem a pena, essas duas vidas servem a diferentes valores e propósitos. Estes, sendo incomensuráveis⁴⁰, não permitem uma resposta definitiva ou correta acerca de saber qual seria a melhor vida em termos ético-morais. O mesmo ocorreria no exemplo anterior (do aborto), e em muitos outros dilemas desse tipo. Se fôssemos a professora de nosso exemplo, provavelmente diríamos à nossa amiga que tendemos a considerar o aborto errado; todavia, diante da complexidade da questão, certamente reconheceríamos que existem outros valores importantes em jogo (a autonomia da mulher, o valor de uma vida profissional bem-sucedida,

⁴⁰ Berlin não refinou os conceitos de “incomensurabilidade” e de “incompatibilidade”. Entendo que o primeiro é utilizado em sua obra sobretudo com o intuito de designar a impossibilidade de, por meio da razão, atingir-se a resposta certa ou definitiva para um conflito moral envolvendo valores últimos. (Pluralistas divergem sobre as implicações disso para a escolha (cf. nota seguinte)). Por sua vez, o termo “incompatibilidade”, a meu ver, está ligado ao conceito de conflito. Este, porém, também não foi refinado por Berlin, que fala de conflito sem maiores especificações. É claro, porém, que existem diferentes tipos de conflito (e me parece que o explorado neste exemplo — vida no kibutz vs. vida em NY — é diferente do conflito, por exemplo, entre a moralidade cristã e a moralidade pagã). O primeiro me parece um conflito “mais fraco” que o último (no sentido de não implicar uma oposição forte, em que os valores envolvidos não só interferem uns com os outros, mas também condenam uns aos outros) (Cf. cap. III, n. 15 e n. 97). Para o par “incomensurabilidade” e “indeterminação”, cf. n. 4 deste capítulo.

dentre outros)⁴¹. Assim sendo, mesmo considerando que não abortar é o certo a se fazer, reconhecer-se-ia que ainda é racional dizer que, independente da decisão que se tome, haverá uma perda moral, haverá algo a ser racionalmente lamentado.

Mesmo supondo que, após a conversa, estivéssemos na posição de incerteza (tal como quer Dworkin), se fôssemos pressionados, muito provavelmente optariamos pela indeterminação. Isso porque, diante de questões ético-morais notoriamente complexas (diante de casos difíceis, se preferir), fica claro que temos apreço por um valor: a modéstia epistêmica. Se fôssemos oniscientes, talvez não houvesse espaço para a posição de indeterminação. Esse, contudo, não é nosso caso: não temos escolha a não ser reconhecer os limites da razão humana. Ao insistir na noção de verdade diante de conflitos que envolvem valores últimos, o monismo — mesmo em sua versão fraca (refiro-me à unidade do valor de Dworkin) — mostra-se problemático. Isso porque, ao fazer isso, indiretamente ataca o desacordo razoável. Se é possível falar em uma resposta certa mesmo nesses casos de valores últimos conflitantes, ainda resta margem, mesmo que pequena, para certa intolerância (na

⁴¹ A posição pluralista não implica que, nesses casos de conflito irremediável, não haja nada de razoável a ser dito: “In his talk of “underdetermination by reason”, Crowder seems unsure of two quite different views about potentially conflicting values he is ascribing to the pluralist: that it is not a requirement of reason that there should be one value which in all cases prevails over the other; or that in each particular case, reason has nothing to say (that there is nothing reasonable to be said) about which should prevail over the other. Pluralists — we pluralists, at any rate — see the first of these views as obviously true, and the second as obviously false” (WILLIAMS & BERLIN, in 2013b, p. 328). Isso implica tomar posição acerca de como entender a “incomensurabilidade”, algo que divide intérpretes de Berlin. Segundo Crowder (2018, p. 237; 2013, p. 353), há dois caminhos principais: o da escolha não-racional (incomensurabilidade em sentido forte) e o da *reasoned choice* dentro de contextos específicos. Alinho-me a esta última interpretação, que, a meu ver, faz mais jus ao pensamento de Berlin: “Hence, things being what they are, we are compelled to adjust claims, compromise, establish priorities, engage in all those practical operations that social and even individual life has, in fact, always required” (2002, p. 53; no mesmo sentido: p. 173).

medida em que não se reconhece a posição daquele que, *de maneira razoável*⁴², encontra-se do outro lado do embate moral)⁴³.

Dworkin diz pensar que a maioria dos casos de indeterminação é, em verdade, exemplo de ignorância, no sentido de que, se fôssemos oniscientes, não haveria espaço para a indeterminação⁴⁴. No entanto, ele não endossa a conclusão a que cheguei. Ao contrário, insiste em negar o conflito de valores e em apelar para a noção de verdade no domínio ético-moral, independentemente dos limites de que padece a razão. A despeito disso, ao ler o capítulo 6 do livro *Justice for Hedgehogs* (intitulado *Moral Responsibility*), tenho a impressão de que, em última instância, a ênfase de Dworkin não parece ser tanto no caráter objetivo/verdadeiro de proposições ético-morais, mas sim no processo por meio do qual uma tal proposição é feita⁴⁵. Esse processo, segundo ele, deve ser feito de maneira responsável, devendo se constituir como uma interpretação que almeje os valores da integração e da autenticidade-convicção. O ponto é: sendo impossível uma pessoa demonstrar para outra a correção de suas opiniões ético-morais (principalmente para alguém que tem opiniões morais radicalmente diferentes das dela), essa pessoa pode, ao menos, dizer que chegou às suas opiniões de maneira responsável.

⁴² O desacordo razoável é parte importante da vida moral, ética e política das democracias ocidentais. Caracterizá-lo não é algo simples. Para os fins deste trabalho, pode-se dizer que ele se dá sob as seguintes condições: se uma proposição moral *P* foi examinada e debatida (i) por um período razoável de tempo, (ii) por um número grande de pessoas inteligentes, (iii) dotadas de certa competência epistêmica, (iv) sob circunstâncias favoráveis, e (v) se essas pessoas não chegaram a um acordo significativo a respeito de *P*, constitui-se um desacordo razoável. Trata-se de definição que, a meu ver, é bastante exigente. Ressalto que, mesmo sob essa definição “exigente”, o desacordo razoável se daria em relação a vários debates ético-morais que marcam as democracias ocidentais.

⁴³ “[A]ll forms of liberalism founded on a rationalist metaphysics are less or more watered-down versions of this creed” [that knowledge liberates] (BERLIN, 2002, p. 195). “What can have led to so strange a reversal — the transformation of Kant’s severe individualism into something close to a pure totalitarian doctrine on the part of thinkers some of whom claimed to be his disciples? (...) It is true that Kant insisted, following Rousseau, that a capacity for rational self-direction belonged to all men; that there could be no expert in moral matters, since morality was a matter not of specialised knowledge (as the Utilitarians and *philosophes* have maintained), but of the correct use of a universal human faculty. (...) But even Kant, when he came to deal with political issues, conceded that no law, provided that it was such that I should, if I were asked, approve it as a rational being, could possibly deprive me of any portion of my rational freedom. With this the door was opened wide to the rule of experts” (Ibid., p. 198). Dworkin não deixa essa mesma porta aberta? A tese da unidade do valor não poderia ser interpretada, mesmo que essa não fosse sua melhor interpretação, como uma versão contemporânea das teorias iluministas da moral?

⁴⁴ 2011, p. 93, nt. 5.

⁴⁵ Isso fica claro em suas definições de correção que têm a responsabilidade por parâmetro: “we are entitled to think them right *if we have reflected on them responsibly enough*” (2013a, p. 19) (grifei).

Isso me leva à questão: se o que importa, em última instância, é a responsabilidade moral, será realmente necessário apelar para a noção (controversa) de verdade?⁴⁶

Dworkin afirma que, se abrisse mão da noção de verdade, estaria pagando um preço muito alto para evitar potenciais críticas, justificando-se por meio de duas razões. Primeiro, porque renunciar explicitamente a ela passaria a impressão de endosso do ceticismo moral. Segundo, porque insistir na noção de verdade “mantém diante de nós o mais profundo desafio filosófico desse domínio: o de fazer sentido da ideia de que há sucesso único a se obter na investigação, mesmo quando essa investigação não admite demonstração e não promete convergência”⁴⁷.

Essas razões, infelizmente, não são mais desenvolvidas por Dworkin. Elas não são, a meu ver, suficientes para justificar um apelo à verdade. Não vejo por que renunciar à noção de verdade passaria a impressão de endosso das teses do ceticismo moral. Isso poderia ser evitado por uma rejeição explícita a elas (tal como Dworkin, a propósito, faz). Ou ainda pela simples rejeição das consequências indesejáveis que ele associa ao ceticismo moral (por exemplo, pela rejeição da ideia de que não há sucesso a ser obtido na investigação moral, ou da de que não importa qual decisão se tome e o modo como se fazem essas escolhas). São principalmente essas ideias associadas ao ceticismo moral que Dworkin visa negar.

Do mesmo modo, não vejo por que se precisa da noção de verdade para fazer sentido da ideia de que há sucesso a ser obtido na investigação moral. Será que esse sucesso não poderia ser equiparado ao diligente esforço de concretizar o que Dworkin chamou de “responsabilidade moral”? Não vejo como, ao afirmar que tem como foco a responsabilidade

⁴⁶ O artigo de Zipursky (2010), apesar de caracterizar inadequadamente a posição de Dworkin (cf. DWORKIN, 2011, p. 455, nt. 17), é ilustrativo dos inúmeros debates e controvérsias que esse apelo traz consigo. No mesmo sentido, a seguinte fala de H. L. A. Hart, citada por S. Guest: “Hart disse, e eu acredito que é verdadeiro, que se a teoria de Dworkin não conseguir aceitação será porque as pessoas não aceitarão a ideia de que possa haver respostas corretas a questões jurídicas [e, acrescento, ético-morais] quando não há nenhum meio de *mostrar* ou *demonstrar* quais são as respostas certas” (*apud*, MACEDO JR., 2013, p. 43-44 (n. 73)).

Ao caracterizar sua tese, Dworkin recorre tanto à noção de verdade, quanto à de objetividade e à de uma “resposta certa”. Comparado à noção de “verdade”, o termo “objetividade” pode ser menos problemático, dependendo do modo como é concebido. Dworkin parece usá-los de maneira intercambiável (esse uso fica evidente, por exemplo, no texto de MACEDO JR. (p. 47-48)). Apesar disso, não me parece óbvio que são termos intercambiáveis. Dizer que dada afirmação moral “é *objetiva*” me parece menos problemático do que dizer que ela “é *verdadeira*”. Sobre as diferentes maneiras de se conceber a “objetividade”, bem como suas possíveis relações com a “verdade”, cf. GAUKROGER, 2012.

⁴⁷ DWORKIN, 2011, p. 121.

moral (e não a veracidade de proposições morais), Dworkin enfraqueceria sua posição em relação a esses pontos. Sua teoria certamente atrairia menos atenção, mas evitaria críticas e ganharia muito em potencial de aceitação⁴⁸. Em vez de ser justificado por uma necessidade teórica, seu apelo à verdade parece ser retórico, no sentido de ser um dispositivo que amplifica suas afirmações. Esse apelo fornece a eloquência que um simples recurso à noção de responsabilidade moral não tem — uma eloquência que parece ser traço característico da própria escrita dworkiniana⁴⁹.

Antes que se levante a objeção, afirmo: não estou baseando meu argumento no simples fato de a razão humana ser limitada, para então defender a posição substantiva de indeterminação. Chego a essa conclusão sobre o valor da modéstia epistêmica por meio de um juízo de valor acerca desse fato. Em outras palavras, o argumento foi desenvolvido em resposta à questão: “uma vez reconhecidos os limites da razão humana, como devemos nos portar diante de questões ético-morais complexas?”. O valor da modéstia epistêmica pode ser entendido como uma concepção mais específica da modéstia, um valor que já é endossado no geral, e que se encaixa nas convicções de como se deve agir e de como se deve tratar outras pessoas. A modéstia é endossada enquanto valor, porque se pensa que ela nos torna pessoas melhores. Tornamo-nos pessoas melhores e fazemos jus às nossas atitudes e experiências ético-morais ao reconhecer que existem casos em que valores últimos conflitam irremediavelmente, de forma que, qualquer escolha que se faça, haverá uma perda, um resto moral a ser racionalmente lamentado.

⁴⁸ Em artigo apresentado no VIII seminário discente do departamento de ciência política da USP, propus que a teoria da responsabilidade moral de Dworkin fosse interpretada como uma teoria construtivista. Fariamos sentido da noção de sucesso na empreitada moral não por meio da noção de verdade, mas pela de responsabilidade e pelo diligente esforço de concretizá-la (Cf. *Entre Rawls e Dworkin: em busca da concretização de dois importantes insights da teoria política liberal contemporânea*). Zipursky parece apontar nessa mesma direção (cf. 2010, p. 531).

⁴⁹ Seria possível objetar dizendo que, na prática, as pessoas usam o conceito de verdade no domínio ético-moral e que, portanto, caberia tentar salvá-lo. Mas, pergunto, a que custo? Para salvá-lo, incorre-se em uma mudança significativa do conceito, fazendo com que ele difira bastante do modo como as pessoas que o usam o entendem. Poder-se-ia objetar, dizendo que essa diferença é pouco importante, dado que as pessoas podem não ser as melhores intérpretes da prática em que estão inseridas. Mas, pergunto, o que justifica essa afirmação? Se pressuponho que as pessoas não são as melhores intérpretes da prática em que se inserem, por que me preocupar inicialmente em salvar os conceitos que escolhem usar na prática? Agradeço ao amigo Pedro de Castro por ter me apresentado essas objeções.

Alguém poderia ainda objetar, dizendo que essa interpretação (bem como a da nota anterior) é contrária às intenções teóricas de Dworkin, e que ela solapa o sentido mais profundo da tese da existência de uma resposta verdadeira no domínio moral (MACEDO JR. faz objeção semelhante àqueles que preferem falar em uma resposta “razoável” para “salvar Dworkin da tão contraintuitiva ideia [de que há uma resposta certa]” (2013, p. 47)). Em resposta, friso que, neste ponto, não estou buscando interpretar, da melhor maneira possível, a obra de Dworkin, mas sim demarcar, justificadamente, uma divergência teórica.

4.2. Um problema na crítica de Dworkin ao ceticismo moral externo

A maioria dos céticos externos busca rebater a crítica de Dworkin tentando encontrar um modo de descrever suas afirmações pretensamente metaéticas como realmente não-substantivas, neutras. Assim, por exemplo, tentam encontrar em proposições do tipo “o aborto é *realmente, objetivamente*, errado” algo que faça com que possam ser entendidas como não-substantivas. Como já dito, Dworkin replica dizendo que nenhuma das defesas do ceticismo externo que tentaram esse caminho é forte o suficiente. Todas falham em mostrar que as proposições supostamente metaéticas e externas são não-substantivas.

Ao afirmar que não há ponto externo à moralidade a partir do qual um discurso metaético seja possível, e ao limitar seu argumento a essa afirmação, Dworkin parece descartar o ceticismo moral externo de maneira apressada (como ele mesmo admite)⁵⁰. No entanto, penso que ele tem razão quando afirma que proposições supostamente neutras e metaéticas (tal como “não há objetividade no domínio moral”) têm um impacto no modo como concebemos ações, e, nesse sentido, estão longe de ser externas ao debate. Elas são, ao contrário, de natureza substantiva, e o exemplo da seção 3.3., *supra*, ilustra isso. Não é possível revisitar esse debate nas últimas páginas deste capítulo. Nesta subseção, o problema que eu gostaria de apontar na crítica de Dworkin ao ceticismo externo é o da circularidade (mais exatamente, o da ausência de um bom argumento que justifique o porquê de a circularidade do argumento moral não ser problemática). Explico.

Dworkin afirma que a veracidade de uma proposição moral não depende de as pessoas pensarem que ela é verdadeira; ela pode ser verdadeira, mesmo que ninguém pense que seja. Contrariamente ao que a maioria dos filósofos pensam, afirmar que a veracidade das proposições morais é *mind-independent* não significa que se tenha que sair da moralidade e ir buscar algo “no mundo” (*out-there*) que dê condições para que uma proposição moral seja verdadeira. A veracidade de proposições morais depende somente de argumentos morais. Ao afirmar isso, Dworkin nega que fatos sejam determinantes para a correção de uma proposição

⁵⁰ DWORKIN, 2011, p. 76.

moral, e proclama a independência do domínio moral em relação ao domínio científico⁵¹. Algum crítico poderia pensar que se trata de argumento circular: se apenas argumentos morais podem determinar a veracidade de uma proposição moral, e se esse argumento moral se ampara em outro argumento moral e assim sucessivamente, tem-se um argumento circular⁵². Dworkin se esquia dessa possível crítica dizendo que seu argumento é circular apenas em um sentido não-problemático: a epistemologia moral é circular do mesmo modo que a epistemologia científica o é⁵³.

Todavia, existem diferenças (reconhecidas pelo próprio Dworkin) entre o domínio moral e o domínio científico que impactam, a meu ver, a circularidade em ambos. Com razão, Dworkin afirma que o método científico pressupõe, por exemplo, a veracidade de crenças sobre a ótica e a biologia, e é esse mesmo método científico que se usa para confirmar essas crenças⁵⁴. Entretanto, essa circularidade parece ser menos problemática na ciência do que no âmbito moral. As teorias científicas estão baseadas em fatos, diferentemente das teorias morais (que, segundo Dworkin, estão baseadas em argumentos morais). É isso que faz com que, como o próprio Dworkin diz, a já mencionada hipótese da dependência causal seja plausível na ciência, mas seja implausível no domínio moral⁵⁵. Além disso, há outra importante diferença entre a empreitada científica e a empreitada moral: enquanto o propósito que justifica a primeira é irrelevante para a correção de uma proposição científica, o propósito que justifica a última é relevante para a correção de uma proposição moral. Essas diferenças explicam por que se pode esperar convergência no domínio científico, e não no domínio

⁵¹ DWORKIN, 1996 e DWORKIN, 2011, nt. 4 e p. 9.

⁵² “We are always guilty of a kind of circularity. There is no way I can test the accuracy of my moral convictions except by deploying further moral convictions” (DWORKIN, 2011, p. 100).

⁵³ “Is it reasoning in a circle to answer the question of reasons in that way? Yes, but no more circular than the reliance we place on part of our science to compose a theory of scientific method to check our science” (DWORKIN, 2011, p. 38). “We must rather find our epistemology as part of an overall search for broad harmony (...) among our opinions as a whole, and none of these can be given an automatic or antecedent veto over the rest. It is true that, in a different and less troubling sense, this equilibrium epistemology also begs the question. We assume along the way whatever standards for reliable belief we take the process ultimately to justify. *That is as much true for physical or scientific epistemology as for any other* — the ‘best explanation’ test assumes that the various psychological hypotheses about perception and belief that give us reason to accept the test themselves meet it. In the end the whole intellectual structure stands or falls together like the struts of a geodesic dome” (1996, p. 119) (grifei).

⁵⁴ DWORKIN, 2011, p. 82-83.

⁵⁵ Ibid., p. 82. Relembrando: essa hipótese (endossada, segundo Dworkin, pelos céticos externos) “supposes that unless moral facts can cause people to form moral convictions that match those moral facts, people can have no sound reason to think that any of their moral judgements is a correct report of moral truth” (Ibid., p. 70).

moral. Neste, as pessoas divergem, e esse desacordo está relacionado, em parte, aos diferentes propósitos que cada uma delas atribui à empreitada moral.

Dadas essas diferenças, a circularidade científica parece ser menos problemática do que a circularidade moral, de forma que Dworkin não pode se esquivar dessa crítica simplesmente dizendo que a epistemologia moral é circular do mesmo modo que a epistemologia científica. Como dito, as diferenças entre os dois domínios fazem com que a circularidade em cada um deles seja específica. Em última instância, há algo externo ao discurso científico que permite certificá-lo, os fatos. O mesmo, como própria decorrência da tese dworkiniana da *metaphysical independence of value*, não pode ser dito do domínio moral.

Em resposta, Dworkin certamente diria que estou recolonizando o domínio moral. Estaria exigindo algo que não é próprio desse domínio (a existência de algo “no mundo” que faça com que uma proposição moral seja verdadeira, a convergência, etc.), para então dizer que não há verdade moral. Em suma: eu não estaria levando a independência do domínio moral a sério, e estaria violando a interpretação dworkiniana do princípio de Hume⁵⁶. Esse não é, porém, o caso. Estou meramente apontando que Dworkin não pode nos pedir para reconhecer a independência do domínio moral (entendendo-o como um domínio separado do conhecimento, que tem seus próprios padrões de investigação e de justificação), e — quando acusado de fazer um argumento circular — replicar dizendo que a epistemologia moral é circular do mesmo modo que a epistemologia científica. Como destacado, há diferenças entre

⁵⁶ DWORKIN, 2011, p. 17. Entendo que minha objeção vai no mesmo sentido da feita por Sharon Street: ao falar de “non-trivially question-begging reasons” no domínio científico, em oposição a “trivially question-begging reasons” no domínio moral, Street estaria apontando, de maneira mais sofisticada, para o mesmo problema que tento identificar nesta sub-seção. Dworkin não a responde, a meu ver, adequadamente, limitando-se a reafirmar sua tese (Cf. 2011, p. 446-48, n. 9). Após citar um trecho da autora, diz que “this paragraph reveals a hidden premise in Street’s argument: the causal dependency hypothesis. It supposes that if there is no internal causal reason to think our convictions true, it follows that there is no good internal reason at all. (...) [I]f Hume’s principle is true, then the causal dependency thesis *must* be false” (2011, p. 447-48, n. 9).

Talvez se esteja diante de um “impasse” (*standoff*). Destaco uma passagem em que Dworkin assim caracteriza sua divergência com o cético externo: “I will not have convinced some of you. You will think that if all we can do to defend value judgments is appeal to other value judgments, and then finally to declare faith in the whole set of judgments, then our claims to objective truth are just whistles in the dark. But this challenge, however familiar, is not an argument against the religious worldview. It is only a rejection of that worldview. It denies the basic tenets of the religious attitude: *it produces, at best, a standoff. You just do not have the religious point of view*” (2013a, p. 21) (grifei). Ora, trata-se apenas de uma questão de diferentes atitudes? Essa passagem é curiosa, pois, ao dar a entender isso, parece conceder que é impossível arbitrar entre ambas. O embate entre o cético moral e o “ateu-religioso” (i.e., aquele que defende a unidade do valor) leva a um impasse — de modo a ser impossível arbitrar entre as diferentes (e incomensuráveis?) atitudes? Seria essa uma confirmação posterior da verdade do pluralismo de valores, na medida em que a própria posição cética, para Dworkin, é uma posição substantiva?

os dois domínios que desautorizam essa afirmação. Para que seu argumento contra o ceticismo externo se sustente, Dworkin precisa oferecer uma outra explicação para a circularidade moral — uma explicação que não use a circularidade não-problemática da ciência como muleta. Ou, alternativamente, precisa endossar uma tese ambiciosa que diga que o domínio científico funciona do mesmo modo que o domínio moral: de maneira holística e com os mesmos critérios de verdade (quais sejam: coerência e convicção). Dado que ele não faz isso, seu argumento contra o ceticismo externo é falho nesses termos.

5. Conclusão

Como dito na seção introdutória, este capítulo tinha como objetivo fazer um exame crítico das objeções de Dworkin ao ceticismo moral, já que essa posição é por ele associada ao pluralismo de valores berliniano. Nesta última seção, retomarei os principais pontos do texto.

Contrariamente ao que é defendido pelo ceticismo moral, Dworkin argumenta pela existência de verdade nos domínios da ética e da moralidade. Como visto em outro momento desta dissertação, a convicção acompanhada do máximo de coerência que for possível atingir são os critérios de verdade que ele propõe para esses domínios. Esses critérios são associados à defesa da independência do domínio moral, uma tese que afirma que apenas argumentos morais constituem razões definitivas para a correção de uma proposição moral.

Na seção 2, retomei a associação que Dworkin faz entre o pluralismo de valores e posições cético-morais, com o intuito de saber qual é, mais precisamente, a crítica que ele dirige a Berlin. Após retomar trechos de sua crítica, bem como passagens em que ele caracteriza diferentes tipos de ceticismo, voltei-me a textos de Berlin com o intuito de ver se a crítica procede. Afirmar que parece haver certa confusão na crítica dworkiniana: não é claro se ele atribui a Berlin um ceticismo interno ou um ceticismo externo. Especulei ser possível que Dworkin faça uma leitura caridosa de Berlin, lendo-o como um cético interno, apesar de identificar argumentos berlinianos que seriam típicos de um cético externo. Além disso, afirmar que tal confusão pode estar associada à própria obra de Berlin, que dá poucas pistas a

respeito de suas posições metaéticas. A meu ver, a ausência de reflexões desse tipo é um argumento para não se ler Berlin com esses rótulos em mente. De todo modo, como Dworkin associa o pluralismo a um ceticismo moral, tentei, nas seções que se seguiram, fazer objeções às críticas por ele feitas a essa posição.

Na seção 3, foram apresentadas as principais críticas que Dworkin faz ao ceticismo moral. Opondo-se ao tipo de ceticismo que denomina “externo” (seção 3.1), Dworkin aponta para seu caráter “aquimediano”. Em outras palavras, ele acusa os cétricos externos de defenderem a correção de proposições morais a partir de um ponto de vista externo à moralidade — um tipo de argumento que Dworkin considera ser impossível. Para ele, somente argumentos morais contam como razões para se endossar uma proposição moral, aí inclusa a proposição de que não há verdade nos domínios da ética e da moralidade. As tentativas dos cétricos externos de descrever essa proposição como neutra, filosófica, externa ou metaética falham (tal como os exemplos mencionados na seção 3.3 pretenderam demonstrar). Contrariamente ao tipo de ceticismo que denomina “interno” (seção 3.2), Dworkin traça uma distinção, entre incerteza e indeterminação, que o cético moral falha em não perceber: enquanto a indeterminação é uma posição moral-substantiva, a incerteza não é. Seu erro consiste em pressupor que a indeterminação é a posição *default* nos domínios da ética e da moralidade, sem oferecer argumentos substantivos que suportem essa pressuposição. Segundo Dworkin, a posição *default* não é a indeterminação, mas sim a incerteza.

Na seção 4, esbocei uma resposta à crítica de Dworkin ao ceticismo moral. Em defesa do ceticismo moral interno (seção 4.1), três argumentos foram levantados: primeiro, tentei mostrar a artificialidade da caracterização dworkiniana da tese do cético interno — não só seus argumentos não foram retratados fielmente por Dworkin, como este também atribui àquele uma tese implausível. Segundo, apontei para a artificialidade da distinção entre incerteza e indeterminação. Argumentei que, ao apelar para essa distinção, Dworkin impõe ao cético interno um ônus maior do que às pessoas que afirmam existir uma resposta certa para dilemas morais. Por fim, propus um argumento de caráter mais substantivo em defesa da chamada posição de indeterminação. Centrada no valor da modéstia epistêmica, essa defesa

também recorre às noções de *moral remainder* e de *rational regret*. Ao fazer isso, tentei fazer jus a uma importante intuição pluralista que a teoria de Dworkin exclui: experimentamos escolhas ético-morais que envolvem inevitável perda moral.

Em relação ao ceticismo moral externo (seção 4.2), foi apontado um problema na crítica dworkiniana: a ausência de uma justificativa adequada para o caráter circular do argumento moral. O objetivo foi mostrar que existem importantes diferenças entre o domínio moral e o domínio científico que afetam a circularidade em cada um desses domínios. Dadas essas diferenças, parece-me implausível afirmar, tal como faz Dworkin, que a epistemologia moral é circular do mesmo modo que a epistemologia científica. Termino essa seção concluindo que Dworkin precisa de um argumento melhor para explicar a circularidade pretensamente não-problemática de sua tese.

V. Conclusão

“A raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe uma grande coisa”¹. É a partir deste fragmento de um texto do poeta grego Arquíloco que se origina o embate entre o ouriço e a raposa. É Berlin quem o retoma em seu ensaio *The Hedgehog and the Fox*, no qual o excerto é interpretado figurativamente, sendo utilizado para classificar indivíduos em dois grupos: o dos ouriços e o das raposas. Os primeiros são aqueles que se apegam a um princípio ou sistema único, universal e relativamente coerente, ao qual relacionam todas as coisas, sendo ele que organiza e confere sentido a tudo que são e dizem. Os segundos são aqueles que, ao contrário dos primeiros, perseguem fins diversos que, não raro, não têm uma relação clara entre si, podendo ser até mesmo contraditórios. Esses diferentes fins, quando conectados, não estão assim em virtude de um princípio que a eles confere articulação, mas apenas por uma questão de fato. Enquanto as ideias e atos dos ouriços poderiam ser concebidos como se fizessem um movimento centrípeto (cujo eixo é o princípio único que confere unidade a seu mundo), as ideias e atos das raposas poderiam ser concebidas como se fizessem um movimento centrífugo².

Quando a classificação foi proposta, Berlin tinha intenção meramente classificatória e analítica. Ele não visava sugerir que as raposas são superiores aos ouriços, nem vice-versa³. De toda forma, para além de disputas acerca da melhor tradução e interpretação do fragmento⁴, fica a pergunta: no embate entre o ouriço e a raposa, quem vence?

Berlin menciona algumas vezes em sua obra uma imagem a que Bertrand Russell recorria para se referir à ideia central de um autor: a da cidadela interior⁵. Para Russell, as convicções mais profundas de um filósofo raramente podem ser captadas pela análise de seus argumentos. Elas são como cidadelas protegidas do inimigo. A inteligência do autor é utilizada para gerar argumentos que visam cercar e fortificar essa ideia central, protegendo-a

¹ BERLIN, 2013d, p. 1.

² Ibid., p. 2.

³ Ibid., p. 113.

⁴ Cf. Ibid., p. 1-2 e 108.

⁵ Para evitar confusão, cabe observar que Berlin usa a mesma expressão, mas com sentido bastante diferente, no texto *Two Concepts of Liberty* (Cf., 2002, p. 181).

de eventuais ataques e objeções. Para que se compreenda um autor, não basta entender esses argumentos e defesas, por mais brilhantes e convincentes que sejam. Para compreendê-lo, é preciso furar essa espécie de bloqueio, chegando àquilo que o autor está realmente visando defender, sua cidadela interior. Esta, na maioria dos casos, por mais que esteja protegida por argumentos e defesas sofisticadas, consiste em uma ideia comparativamente simples, uma percepção ou tese fundamental que permeia todo seu pensamento e que conforma sua visão de mundo⁶.

Certamente, várias ideias importantes permeiam os textos de Berlin e Dworkin, e muitas delas teriam sala própria em suas respectivas cidadelas interiores. É igualmente certo que uma das principais salas seria dedicada ao modo como cada um tenta fazer jus às nossas experiências e atitudes ético-morais. A ideia comparativamente simples, a percepção ou tese fundamental de Dworkin é a de que devemos buscar interpretar nossos valores à luz uns dos outros. Sua concepção de liberdade, sua teoria da interpretação, seu embate com o ceticismo moral, e muitos dos sofisticados argumentos que apresenta em seu livro *Justice for Hedgehogs* podem ser lidos como muros, defesas construídas em torno desta ideia: nossos valores não necessariamente conflitam de forma irremediável, é preciso almejar a unidade do valor. Se no centro da cidadela interior dworkiniana reside uma cúpula geodésica, integrada e intacta, o mundo moral de Berlin é quebrado, fragmentado. Os vários argumentos que mobiliza contra o monismo e suas diatribes contra aqueles que distorceram o conceito de liberdade podem ser lidos como uma fortaleza erguida em torno de sua ideia central, que também visa fazer jus à nossa experiência moral e ética: alguns de nossos valores conflitam de maneira trágica e irremediável. Eis o embate entre as duas ideias centrais: a raposa versus o ouriço⁷, a fragmentação versus a integração, o pluralismo versus o monismo.

Esse embate, presente nas obras desses dois importantes filósofos e teóricos políticos, foi objeto desta dissertação. Mais especificamente, tratei de duas questões, uma mais concreta e outra mais abstrata: (i) qual das concepções de liberdade é a melhor, a de Berlin ou a de Dworkin? (ii) Como tratar valores e conceitos políticos: de forma independente (Berlin) ou integrada (Dworkin)? Como se viu ao longo do trabalho, essas questões não podem ser

⁶ BERLIN, 2002, p. 245-46 e p. 288; 2014a, p. 3.

⁷ “Dworkin é o porco-espinho [*hedgehog*] que enfrenta as objeções da raposa Berlin (...)” (MACEDO JR., 2010).

completamente separadas. Elas estão intimamente relacionadas, na medida em que a primeira nos remete à segunda: tomar uma posição acerca de qual é a melhor concepção de liberdade implica se posicionar acerca de como tratar valores políticos. Em última instância, tratou-se de saber qual teoria melhor elucida nossa experiência ético-moral: o pluralismo de valores ou o monismo de valor⁸.

Para tomar uma posição nesse embate, foi primeiro necessário entendê-lo e delimitá-lo. No capítulo I, retomei três textos de Dworkin em que são feitas críticas a Berlin (tanto a sua concepção de liberdade, quanto a seu pluralismo de valores). Isso porque é Dworkin quem se contrapõe a Berlin, e é dessa contraposição que surge o embate que foi objeto desta dissertação. Retomei, então, os argumentos de Dworkin nos textos *Do Liberal Values Conflict?* ou *Moral Pluralism* (seção 2, I), *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy* (seção 3, I), e o capítulo *Liberty* de *Justice for Hedgehogs* (seção 4, I). Na seção 5, por fim, destaquei os dois problemas que a crítica de Dworkin a Berlin introduz — sobre saber qual concepção de liberdade é a mais adequada, e se o pluralismo de valores se sustenta —, e argumentei que as duas questões estão intimamente ligadas. Feito esse trabalho preparatório de identificação dos argumentos e dos problemas em torno dos quais se dá o embate, os próximos capítulos visaram arbitrá-lo. No capítulo II, dediquei-me à questão acerca da liberdade. Nos dois últimos, ao embate entre o pluralismo de valores e o monismo de valor.

Visando dar uma resposta ao problema que diz respeito à liberdade, retomei, no capítulo II, os textos em que Berlin a caracteriza. Essa retomada foi importante por dois motivos: primeiro, paralelamente ao objetivo central desta dissertação, porque o modo como Berlin concebeu os dois conceitos de liberdade ainda gera interpretações equivocadas (vide, n. 1, do capítulo II); segundo, porque ela evidenciou que o projeto de Berlin era de natureza predominantemente histórica (e não analítica). Sendo assim, seria um equívoco buscar uma definição precisa e analiticamente refinada da liberdade nos textos de Berlin. Sua preocupação

⁸ “The best reason for rejecting any theory is that it does not account for certain elements of one’s experience[,] or conversely describes something which one cannot recognise as capable of occurring in one’s own experience” (Berlin, apud, CHERNISS, 2013, p. 11). “For the only thing which convinces in matters not capable of proof, in the sense in which the propositions of mathematics or logic, or even those of empirical science, can be said to be so, is a direct appeal to experience, a description of what we think right or true” (BERLIN, 2014b, p. 16).

era sobretudo em deixar evidente certo desenvolvimento histórico-conceitual ocorrido ao longo de uma rica e complicada história do pensamento, em que o conceito de liberdade foi se associando, em diferentes momentos, a diferentes conjuntos de ideias. Não se compreende perfeitamente a concepção de liberdade negativa de Berlin simplesmente pelas fórmulas “ausência de interferências” ou “liberdade é poder fazer o que se quer, sem interferências de terceiros”. São fórmulas possíveis, mas incompletas. Se se quer uma fórmula, a formulação mais precisa seria: “a liberdade negativa consiste no conjunto de possibilidades que alguém tem, de fato, em aberto (independentemente de querê-las); quanto maior esse número, maior a liberdade de que alguém goza”. Identificar essa formulação, bem como conectá-la ao conjunto mais amplo da obra de Berlin foi o que fiz na seção 2 do capítulo II. Na seção 3, retomei brevemente o tratamento que Berlin confere à chamada “liberdade positiva”, pelo fato de a liberdade negativa ter sido concebida e delimitada, na obra berliniana, em oposição a ela.

Parece-me que é apenas por meio dessa abordagem mais completa da concepção negativa de liberdade que se torna possível compreender o ponto de Berlin: seu objetivo era ressaltar o valor que há na não-restrição e na clara delimitação da liberdade negativa. Para ele, há um risco em se perder de vista essa delimitação, bem como a distinção entre esta e a chamada liberdade positiva (bastando lembrar que, em muitas ocasiões, e sobretudo no tempo em que Berlin escrevia, o conceito de liberdade negativa teria perdido espaço para o de liberdade positiva, acarretando diversas violações à primeira).

Após essa retomada, respondi, na seção 4 (ainda do capítulo II), a questão “qual concepção de liberdade é a melhor?”. Como dito, responder essa questão já envolveu, em alguma medida, um posicionamento acerca das questões mais abstratas que foram mencionadas: “como tratar valores e conceitos políticos?” e “o pluralismo de valores se sustenta? Ele elucida adequadamente nossa experiência ético-moral?”. As duas sub-seções em que essa seção foi dividida refletem isso. Na sub-seção 4.1., ofereci uma resposta direta aos argumentos de Dworkin contrários à concepção de liberdade de Berlin — argumentos que foram retomados, como dito, no capítulo I. A meu ver, a crítica se baseia em dois passos: o primeiro consiste em dizer que uma definição alternativa de liberdade é plenamente possível, e que, de acordo com essa nova definição, liberdade e igualdade não necessariamente

conflitam. O segundo, consiste em propor um teste que mostre que a concepção de liberdade de Dworkin melhor se adequa a nossas intuições morais (sendo assim, portanto, uma concepção mais adequada do que a de Berlin). Em resposta, tentei argumentar que a concepção de Dworkin não exclui o conflito, tal como promete, mas apenas o adia ou reformula. Além disso, tentei mostrar que ela não reflete nossa experiência ético-moral tão bem quanto a de Berlin. Feito isso, na seção 4.2., conectei esse debate às supramencionadas “questões mais abstratas”, que foram principalmente tratadas nos dois capítulos restantes (III e IV).

No capítulo III, propus-me, então, a caracterizar, de maneira cuidadosa, o pluralismo de valores berliniano (seção 2) e a unidade do valor dworkiniana (seção 4). É por meio dessas teses, afinal, que cada um deles responde à questão “como tratar valores e conceitos políticos?”. Ao fazer essa caracterização, diferenciei a unidade do valor de Dworkin (uma tese monista que qualifiquei como “sutil”) do monismo (que qualifiquei como “forte”) ao qual Berlin propriamente se contrapôs ao elaborar sua tese pluralista (seção 3).

Caracterizei o pluralismo de valores como uma tese que afirma que nossa experiência ético-moral é marcada por conflitos irremediáveis e trágicos. Não são raros os casos em que estamos diante de conflitos que não têm resposta definitiva. Diante deles, independentemente da escolha feita, haverá uma “perda”, um “resto moral” a ser lamentado. Os valores envolvidos são incomensuráveis. Não há régua que permita medir a perda e resolver o conflito. Dessa maneira, a tese pluralista nega que seja possível compatibilizar todos os valores pelos quais se preza — uma impossibilidade não meramente contingencial, mas filosófica ou conceitual.

A unidade do valor dworkiniana, por sua vez, foi caracterizada como uma tese que se compromete com o que Dworkin denomina “independência metafísica do valor” e com uma interpretação própria do que ele chama de “princípio de Hume”. Esses compromissos se associam à defesa de uma “epistemologia moral integrada” e de uma “teoria da responsabilidade moral”, sendo a coerência e a convicção os critérios de verdade adequados a esse domínio. Disse que a unidade do valor não é uma tese forte e *ex ante* no sentido de que,

de antemão, todos nossos valores são, necessariamente, compatíveis, podendo e devendo se integrar holisticamente. Apesar de nem sempre deixar isso claro, parece-me que Dworkin apenas afirma que não se deve, de antemão, descartar a possibilidade de uma melhor interpretação de nossos valores, em que eles não conflitem. Para ele, o pluralismo de Berlin, ao tratar valores de forma independente e pressupor conflitos trágicos, erra.

Essa oposição ao pluralismo de Berlin foi tratada sobretudo no capítulo IV. Nas críticas de Dworkin a Berlin, retomadas no capítulo I, Dworkin associa a tese pluralista a um compromisso com a “tese da indeterminação”, segundo a qual a indeterminação (e não a mera incerteza) seria a posição *default* nos casos de controvérsia moral. Essa tese, conforme mostrei no capítulo IV, é atribuída por Dworkin ao que ele denomina “ceticismo interno”. Ao mesmo tempo, Dworkin também associou a tese pluralista de Berlin a um compromisso com o “arquimedianismo”. Berlin, ao recorrer à história, teria pensado ser possível uma definição neutra de conceitos políticos, e teria se pautado em uma pretensa separação entre dois planos do discurso: um plano prático-argumentativo e um plano filosófico-descritivo. Essa posição, conforme mostrei, é atribuída por Dworkin ao que ele denomina “ceticismo externo”. Dessa maneira, Dworkin associa a defesa que Berlin faz do pluralismo a posições céticas. Por isso, por mais que Berlin não se encaixe devidamente nesses rótulos (conforme mostrei na seção 2, IV), uma defesa da tese pluralista de Berlin teria de passar por uma resposta à crítica de Dworkin ao ceticismo moral. Elaborar essa resposta foi o que fiz no capítulo IV.

Após reconstruir as críticas que Dworkin faz ao cético externo (seção 3.1.) e ao cético interno (seção 3.2.), tentei respondê-las. Na seção 4.2., apontei um problema na crítica feita ao ceticismo externo. Conforme tentei argumentar, parece-me que há uma inconsistência na elaboração teórica de Dworkin: ao mesmo tempo em que ele endossa a independência do domínio moral em relação ao domínio científico, ele justifica o caráter pretensamente não-problemático da circularidade do argumento moral com base na circularidade não-problemática do domínio científico. Na seção 4.1., respondi a crítica de Dworkin ao chamado “ceticismo interno” (se o pluralismo se associa a algum desses rótulos, é ao de cético interno — não necessariamente como Dworkin o define, porém). Três foram os principais argumentos. Primeiro, apontei o caráter caricatural da caracterização dworkiniana do “cético

interno” (ao menos se se pretende associá-lo ao pluralismo de valores). Feito isso, argumentei que Dworkin pretende, injustificadamente, impor um maior fardo ao cético interno (e, consequentemente, ao pluralista) sem ter uma devida justificativa para tanto. Junto a isso, tentei mostrar a artificialidade da distinção entre incerteza e indeterminação — distinção a que Dworkin recorre para caracterizar a posição cética interna. Por fim, elaborei um argumento de caráter mais substantivo em defesa da indeterminação (e da posição cético-pluralista) com base nas noções de *moral remainder*, *rational regret*, no caráter limitado da razão humana e na modéstia epistêmica enquanto valor/virtude. Desse modo, enfrentei as questões mais abstratas que eram — ao lado da questão sobre saber qual a melhor concepção de liberdade — objeto desta dissertação.

Conforme fica evidente, tentei defender a concepção de liberdade de Berlin e seu pluralismo de valores (o que foi feito sobretudo na seção 4, cap. II e na seção 4, cap. IV), mas seria um engano pensar que essa é a única contribuição deste trabalho. A meu ver, independentemente da força que se atribua aos argumentos que levantei, esta dissertação traz contribuições relevantes. Nos capítulos I e III, encontra-se uma detalhada reconstrução do embate Berlin-Dworkin (não só foram retomadas as críticas deste ao primeiro, mas também foram caracterizadas, no contexto da obra de cada um deles, as teses do pluralismo de valores e da unidade do valor). Apesar de ter como foco as divergências de ambos, nas seções 5, cap. II e 5.2, cap. III, identificam-se semelhanças importantes entre suas obras — seja em relação a suas concepções de liberdade, ambas negativas, seja em relação a inimigos que o pluralismo berliniano e a unidade do valor dworkiniana têm em comum. Além disso, na seção 2.1, cap. III, foi feita uma relevante distinção: entre “pluralismo no sentido político” e “pluralismo no sentido de tese ontológica acerca do domínio valorativo”, com base na qual se elaborou uma tipologia própria. Por sua vez, no capítulo III, identificam-se e caracterizam-se dois diferentes tipos de holismos-monistas, aquele combatido por Berlin e aquele proposto por Dworkin — detalhe que, apesar de ser relevante para o embate entre a raposa e o ouriço, não é óbvio à primeira vista (e que não raro passa despercebido). Por fim, foram apontadas e exploradas certas limitações na caracterização do pluralismo feita por Berlin: não há devido refinamento de noções que seriam importantes para uma delimitação mais precisa da tese (refiro-me à noção de “conflito”, e à ausência de diferenciação clara entre as noções de

“incomensurabilidade”, “incompatibilidade” e “indeterminação”) (vide n. 15 e 97, III; e n. 4, 40, 41, IV).

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Jacqueline de S. *Igualdade e Liberdade em Conflito? A Controvérsia entre Ronald Dworkin e Bernard Williams*. Relatório final de iniciação científica realizado junto à Faculdade de Direito da USP e sob orientação do prof. Ronaldo Porto Macedo Jr. São Paulo. **2015**.

BRELIN, I. *Appendix: Subjective versus Objective Ethics*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **325-32**.

_____. *Appendix to the Second Edition*, in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013c**, p. **279-334**.

_____. *Berlin's Last Interview*, disponível on-line em: < <https://vimeo.com/216293769> >.

_____. *Does Political Theory Still Exist?*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **187-225**.

_____. *Equality*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **106-34**.

_____. *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. [s.l.] Princeton University Press, **2014a**.

_____. *From Hope and Fear Set Free*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **226-59**.

_____. *Historical Inevitability*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **94-165**.

_____. *Introduction*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **3-54**.

_____. *Is Philosophy of History Possible?*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **318-24**.

_____. *John Stuart Mill and the Ends of Life*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **218-51**.

_____. *Liberty*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **283-86**.

_____. *Logical Translation*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **72-105**.

_____. *My Philosophical Views*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **277-83**.

_____. *Politics as a Descriptive Science*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **21-111**.

_____. *Prologue*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **1-20**.

_____. *The Birth of Greek Individualism*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **287-21**.

_____. *The Concept of Scientific History*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **135-86**.

_____. *The Counter-Enlightenment*, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013a**, p. **1-32**.

_____. *The Divorce between the Sciences and the Humanities*, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013a**, p. **101-39**.

_____. *The Hedgehog And The Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. [s.l.] Princeton University Press, **2013d**.

_____. *The Idea of Freedom*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **112-94**.

_____. *The Originality of Machiavelli*, in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013a**, p. **33-100**.

_____. *The Purpose of Philosophy*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **1-14**.

_____. *The Pursuit of the Ideal*, in *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013c**, p. **1-20**.

_____. *The Rationality of Value Judgements*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **315-17**.

_____. *The Romantic Revolution: A Crisis in the History of Modern Thought*, in *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, New York, Farrar, Straus and Giroux, **1997**, p. **168-93**.

_____. *Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **195-260**.

_____. *Two Concepts of Liberty*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **166-217**.

BLATTBERG, C. *Review of Isaiah Berlin and the Enlightenment*. 23 mar. **2017**. Disponível on-line em: < https://ndpr.nd.edu/news/isaiah-berlin-and-the-enlightenment/?utm_medium=feed >. Acesso em: 23 de Jan. de 2018.

BORGES, J. L. *Kafka y sus Precursores*. Disponível on-line em: < <http://www.galeon.com/kafka/borges2.htm> >.

CHERNISS, J. L. *A Mind and Its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*. [s.l.] OUP Oxford, **2013**.

_____. *Isaiah Berlin's Political Ideas: From the Twentieth Century to the Romantic Age*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **xliii-xcii**.

COHON, R. *Hume's Moral Philosophy*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), **2010** URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>].

COSER, I. *The Concept of Liberty: the Polemic between the Neo-Republicans and Isaiah Berlin*, in *Brazilian Political Science Review*, 8, 3, **2014**, p. **39-65**.

CROWDER, G. *After Berlin, The Literature since 2002*, in *The Isaiah Berlin Virtual Library*, **2016**.

_____. *Pluralism, Relativism and Liberalism*, in The Cambridge Companion to Isaiah Berlin, ed. Joshua L. Cherniss and Steven B. Smith, Cambridge University Press, **2018**, p. **228-49**.

_____. *Pluralism*, in GAUS, G.; D'AGOSTINO, F. (eds.). The Routledge Companion to Social and Political Philosophy, New York and London, Routledge, **2013**, p. **353-63**.

DWORKIN, R. *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*, in Justice in Robes. [s.l.] Harvard University Press, **2006**, p. **140-86**.

_____. *Interview with Ronald Dworkin*. Philosophy Bites. Available at: < <http://philosophybites.com/2012/03/ronald-dworkin-on-the-unity-of-value.html> >

_____. *Justice for Hedgehogs*. [s.l.] Harvard University Press, **2011**.

_____. *Law's Empire*. [s.l.] Harvard University Press, **1986**.

_____. *Moral Pluralism*, in Justice in Robes [s.l.] Harvard University Press, **2006**, p. **105-16**.

_____. *Objectivity and Truth: You'd Better Believe it*, in Philosophy and Public Affairs, vol. 25, N. 2, **1996**, p. **87-139**.

_____. *Religion without God*. [s.l.] Harvard University Press, **2013a**.

_____. *Taking Rights Seriously*. [s.l.] A&C Black, **2013b**.

FURQUIM, Lilian de Toni. *O liberalismo abrangente de Ronald Dworkin*. Tese de Doutorado — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, **2010**.

GAUKROGER, S. *Objectivity: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, **2012**.

HARDY, H. *Editor's Preface*. in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**.

_____. *Editor's Tale* in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **ix-xxxiii**.

_____. *Isaiah Berlin's Key Idea*, in the *Philosophers' Magazine* 11 (Summer **2000**), p. **15-16**.

GALSTON, W. *Foreword*, in *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. [s.l.] Princeton University Press, **2014b**, p. **xi-xxii**.

_____. *Liberalism, Nationalism, Pluralism: The Political Thought of Isaiah Berlin*, in *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*, ed. Joshua L. Cherniss and Steven B. Smith, Cambridge University Press, **2018**, p. **249-62**.

GRAY, J. *Isaiah Berlin — an interpretation of his thought*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, **2013**.

_____. *Two Faces of Liberalism*, The New Press, New York, **2000**.

GUEST, S. *Ronald Dworkin*, 3 ed., Stanford, Stanford University Press, **2012**.

HARRIS, I. *Berlin and his Critics*, in *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. [s.l.] Oxford University Press, **2002**, p. **349-66**.

LILLA, Mark; DWORKIN, R.; SILVERS, Robert. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: The New York Review of Books, **2001**.

MACEDO JR., R. *Como levar Ronald Dworkin a sério ou como fotografar um porco-espinho em movimento*, in GUEST, Stephen, “Ronald Dworkin”, Rio de Janeiro, Elsevier, **2010**, *Apresentação* (sem paginação).

_____. *Do xadrez à cortesia: Dworkin e a teoria do direito contemporânea*. São Paulo, Editora Saraiva, **2013**.

MACHIAVELLI, N., *The Prince*, trans. by Harver C. Mansfield, 2 ed., University of Chicago Press, **1998**.

MASON, E. *Value Pluralism*, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), **2015**, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/value-pluralism/>>.

MINOW, M.; SINGER, J. *In Favor of Foxes: Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice*, in Symposium: Justice for Hedgehogs: A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book (special issue), Boston University Law Review 90, no. 2 (April **2010**).

NAGEL, T. *Pluralism and Coherence*, in DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: The New York Review of Books, **2001**, p. **105-12**.

PLAW, A. *Conflict, Identity, and Creation: Isaiah Berlin and the Normative Case for Pluralism*, in Journal of Literature and the History of Ideas, Vol. 7, n. 1, **2009**, p. **109-32**.

_____. *Why Monist Critiques Feed Value Pluralism: Ronald Dworkin's Critique of Isaiah Berlin*. Social Theory and Practice, v. 30, n. 1, p. 105–26, jan. **2004**.

PETTIT, P. *Law and Liberty*, in Samantha Besson & José Luis Martí (eds.), *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford University Press. **2009**.

_____. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. [s.l.] OUP Oxford, **1997**.

_____. *The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin*. *Ethics*, v. 121, n. 4, p. 693–716, **2011**.

RAZ, J. *A Hedgehog's Unity of Value*, Public Law & Legal Theory working Paper Group, Paper Number 14-396, Columbia Law School, **2014**.

SKINNER, Q. *A Genealogy of Liberty*. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=PjQ-W2-fKUs> >.

WILLIAMS, B. *Berlin, Isaiah (1909–97)*, in “Routledge Encyclopedia of Philosophy”, Taylor and Francis, **1998**, disponível on-line em: < <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/berlin-isaiah-1909-97/v-1> >. Acesso em: 04 de janeiro de 2019.

_____. *Introduction*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **xxix-xxxix**.

_____. *Liberalism and Loss*, in DWORKIN, Ronald; LILLA, Mark; SILVERS, Robert. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York: The New York Review of Books, **2001**, p. **91-104**.

_____ & BERLIN, I. *Pluralism and Liberalism*, in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Second Edition. [s.l.] Princeton University Press, **2013b**, p. **325-330**.

ZIPURSKY, B. *Two Takes on Truth in Normative Discourse*, in 90 *Boston Univ. L. Rev.*, **2010**, p. **525-33**.