

# **O pluralismo de valores e os diferentes tipos de monismo: uma questão preliminar ao embate Berlin-Dworkin**

**Autor:** Mateus Matos Tormin<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo aborda o embate entre o pluralismo de valores de Isaiah Berlin e a unidade do valor de Ronald Dworkin. Mais especificamente, o texto tem como foco uma questão preliminar: a da melhor delimitação das respectivas teses. O objetivo é ressaltar que, por trás dos rótulos, existem diferenças importantes entre o monismo que Berlin tinha em mente quando desenvolveu seu pluralismo e o monismo dworkiniano. Argumentarei que essas diferenças - que podem passar despercebidas diante de uma leitura apressada das passagens em que Dworkin contrasta sua unidade de valor com pluralismo associado a Berlin - são essenciais para uma adequada apreciação das diferentes posições que ambos defendem em relação ao modo como devemos entender os valores e conceitos políticos.

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

Artigo preparado para apresentação no VII Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, que ocorrerá entre os dias 08 e 12 de Maio de 2017.

**São Paulo  
2017**

---

<sup>1</sup> Mestrando (2017-19) em Ciência Política pelo DCP-USP, sob orientação do prof. Dr. Cicero Romão Resende de Araujo.

## I. Introdução

Dworkin abre seu último livro - *Justice for Hedgehogs* (2011) -, afirmando que pretende defender a tese filosófica da unidade do valor. Segundo essa tese, os valores éticos (aqueles que dizem respeito ao que é viver-bem e ao que é uma boa vida) e os valores morais (aqueles que dizem respeito ao que devemos e o que não devemos fazer em relação a outras pessoas) devem ser entendidos de maneira integrada. Em outras palavras, devemos entender a verdade acerca do viver-bem e a verdade acerca do que é bom como sendo não apenas coerentes, mas também como se suportando mutuamente. 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 Berlin (pp. 1-2 e nt. 2).

De acordo com a visão pluralista, devemos tratar valores como vinculantes por si mesmos (i.e., de maneira independente), ao passo que, de acordo com a unidade do valor, os valores devem ser lidos à luz de outros valores (i.e., de maneira integrada). Isso vai repercutir, por exemplo, no modo como cada um desses autores concebem conceitos políticos, tais como liberdade, igualdade, justiça, etc. Assim, enquanto Berlin defende uma concepção autônoma de liberdade - em que ela conflita, por exemplo, com o valor igualdade -, Dworkin defende uma concepção integrada de liberdade, em que esse conflito não ocorre.

O debate entre essas duas teses é bastante rico, podendo ser abordado de diferentes maneiras. Este artigo tem como foco uma questão que considero ser preliminar para uma boa apreciação das divergências entre Berlin e Dworkin: uma caracterização mais precisa e cuidadosa das duas teses.

Partindo do modo como Dworkin propõe que devemos entender o funcionamento de conceitos políticos (tais como liberdade, justiça, etc.), pretendo explorar o papel da convicção na teoria dworkiniana, buscando mostrar como ela é uma

importante especificidade de sua tese da unidade do valor (seção II). Ao fazer isso, pretendo delimitar qual é, mais especificamente, a tese de Dworkin, destacando que não se trata de uma tese que afirma que, de antemão, todos os valores pelos quais temos apreço podem/devem ser integrados de maneira holística.

Feito isso, apresentarei uma das principais críticas dworkinianas a Berlin: a de que o pluralismo de valores é arquimediano (seção III). Examinarei, então, a obra de Berlin, com intuito de reconstruir seu posicionamento, tentando mostrar como ele constrói seu pluralismo e a quais ideias e concepções ele está associado (seção IV).

Na parte final (seção V), ressaltarei que essa delimitação mais cuidadosa das duas teses é importante, pois o modo como Dworkin contrasta sua unidade de valor ao pluralismo associado a Berlin em trechos da obra supracitada pode induzir muitos intérpretes a erro: pode levá-los a ignorar que, apesar de existirem diferenças significativas entre as duas teses, o pluralismo de Berlin foi concebido em contraposição a um monismo de tipo diferente do de Dworkin. Essa nuance tem consequências importantes para a apreciação do debate, pois faz com que argumentos pluralistas berlinianos não se apliquem diretamente ao monismo dworkiniano; 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 seu.

## **II. A convicção e a unidade de valor**

### **a. A crítica do modo de funcionamento dos conceitos políticos**

Segundo Dworkin, Isaiah Berlin trata a definição de conceitos políticos como um problema neutro-descritivo, ignorando o modo como os debates políticos se dão. Neles, as pessoas discutem sobre os próprios conceitos de liberdade, igualdade, democracia, etc. Os sujeitos engajados na prática normativo-argumentativa, portanto,

não tomam esses conceitos como se não tivessem consequências para o debate substantivo no qual tomam parte (DWORKIN, 2006, pp. 147-49).

Para Dworkin os conceitos políticos funcionam, nesses debates, como conceitos interpretativos de valor: o que está em jogo é justamente saber qual descrição do conceito melhor capta o valor em questão, não sendo possível separar totalmente o projeto descritivo do valorativo (2011, pp. 6-7 e 2006, p. 150). Como dito, para Dworkin, uma definição de um valor político visa explicitar o valor que ele tem; ela deve tentar explicitá-lo em sua melhor forma (*in its best light*). Assim, por exemplo, uma definição do valor político liberdade deve tentar explicitar o valor da própria liberdade, em sua melhor forma. Trata-se, então, de identificar o valor de um valor, e isso seria possível por meio do encaixe do valor político em uma rede de convicções. Essa rede de convicções não se limita ao âmbito dos valores políticos: Dworkin propõe que tratemos a moralidade política como um ramo da moralidade pessoal, que, por sua vez, seria um ramo da ética - o que implica conectar nossas concepções dos valores políticos a uma teoria que apresenta uma interpretação do que é viver-bem. Resta saber como identificar o valor do valor político em questão e identificar como ele se insere na ideia mais abrangente de uma boa vida ou do viver-bem (no sentido ético) (2006, pp. 155-60) (2011, p. 1 e p. 5).

Segundo Dworkin, para tanto, é preciso tentar entender esses valores - dentre os quais, os valores políticos - de maneira holística e interpretativa. É preciso entender cada valor à luz dos outros valores, que formam com ele um conjunto integrado; a imagem que Dworkin utiliza é a de uma cúpula geodésica. É preciso determinar, por exemplo, o que liberdade, igualdade, democracia, justiça, etc. são e o quanto esses valores são importantes. Isso é feito por meio da busca pela melhor concepção desses conceitos e pela busca do grau de importância que a cada um desses valores será conferido, de forma a se chegar no melhor encaixe entre eles e o que consideramos viver-bem. Só será possível entendê-los, quando se entende o modo como cada um deles forma um conjunto integrado, de maneira que cada um possa ser testado tendo

como referência nossa descrição ou explicação provisória desse conjunto (2006, pp. 160-61)<sup>2</sup>. As concepções ou interpretações de cada um desses valores devem reforçar os demais.

A pergunta que surge, então, é: como saberemos se estamos diante do melhor encaixe? Como saberemos se estamos diante da interpretação correta de determinado valor? Dworkin afirma que seu projeto independe da adoção de uma teoria da verdade baseada na coerência: o alvo não é a coerência, por si mesma, mas a convicção e o máximo de coerência que for possível (2006, p. 162). A convicção parece, portanto, ter papel chave para a unidade de valor dworkiniana, sendo bastante importante na determinação da melhor interpretação. É o que defenderemos na próxima sub-seção.

#### **b. O papel da convicção na teoria de Dworkin**

Como dito, Dworkin recorre à imagem de uma cúpula geodésica para retratar o modo como nossos valores devem estar integrados. Essa imagem pode sugerir que a coerência é o principal (ou único) critério para dizer se estamos diante de uma concepção correta de determinado valor. Todavia, essa não seria uma boa interpretação do argumento de Dworkin. Para ele, mais do que uma questão de coerência, trata-se de uma questão de convicção. Em outras palavras: a coerência por si só (i.e., desacompanhada da convicção) não é um critério suficiente para se testar a plausibilidade ou veracidade de uma concepção que temos acerca de um valor. O critério parece ser: partindo do pressuposto de que o indivíduo examinará suas convicções com responsabilidade, levando a situação a sério e se submetendo a um rigoroso escrutínio, ele estará diante da resposta certa se, após esse exame responsável, sua convicção se mantiver incólume (1996, p. 118).

---

<sup>2</sup> Em termos metafóricos: *in value as in science we rebuild our boat one plank at a time, at sea* (2006, p. 161).

A coerência é importante, portanto, no seguinte sentido: é por meio do nosso compromisso com a coerência que identificamos concepções ou interpretações de valores ou conceitos políticos que precisam ser revistas, por não se encaixarem tão bem em nossa rede de convicções (ou, na metáfora de Dworkin, em nossa “cúpula geodésica”).

A exigência de que a convicção sobreviva ao processo do escrutínio responsável amplia o requisito da coerência: uma mera coerência no plano do discurso não basta; é preciso uma coerência entre o plano do discurso e o plano do engajamento/ação. Não no sentido de que o indivíduo deve se engajar politicamente para promover a interpretação que ele espousa sobre determinado valor, mas, sim, no sentido de que ele deve sentir certo compromisso com aquela interpretação - de modo que ele queira e consiga viver em conformidade com ela. Portanto, além da coerência interna (no plano do discurso), exige-se uma coerência entre aquilo em que se diz acreditar e a conduta de vida que se adota. O argumento é que, se levamos nossas convicções a sério, não podemos defender certo conjunto de concepções no plano discursivo e conduzir nossas vidas de forma contrária a elas.

De uma perspectiva pluralista, a pergunta que segue é: e se, após o escrutínio responsável que é exigido, não for possível alcançar uma resposta “certa”? Não são raros os casos em que, diante de um dilema envolvendo diferentes valores, não atingimos uma conclusão sobre qual é a resposta mais razoável. É plenamente concebível que uma pessoa, após se submeter a sério escrutínio, não atinja um grau de convicção suficiente para se comprometer com uma das respostas possíveis a um dilema. Se esse estado de não-convicção em relação a uma das respostas ao dilema é algo comum e recorrente, pergunta-se: seria a tese de que podemos e devemos integrar nossos 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 experimentamos esses conflitos?

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 atinjamos um ponto de convicção. Nesses casos, diríamos que estamos indecisos. A indeterminação, porém, é diferente, e enfrenta um ônus argumentativo maior que a mera incerteza, pois ela vai além: trata-se de uma tese que toma uma posição no debate, defendendo que as respostas possíveis não são nem verdadeiras, nem falsas (1996, pp. 130-31).

A posição de incerteza é plenamente compatível com a proposição de que uma das posições em questão é a correta: se estou incerto quanto à correção da posição de dois indivíduos sobre a questão do aborto, ainda posso dizer que um dos dois está correto - apesar de eu não ter formado uma posição sobre a questão. Já a posição de indeterminação é incompatível com a ideia de que uma das duas partes está correta. Ela vai além da posição de incerteza, tomando uma terceira posição em relação ao 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 pessoa que afirma que a questão é indefinível precisa apresentar razões para que alguém se comprometa com essa posição. Se estamos, como no caso do aborto, diante de uma controvérsia moral, a afirmação de que nenhuma das posições sobre a questão é correta precisa ser amparada pelo mesmo tipo de argumentos que suportam as 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 um problema de moralidade política, não é nem verdadeira nem falsa. Em outras palavras, para se dizer que a resposta correta é que não há resposta correta, é preciso tomar uma posição interna ao debate, oferecendo razões morais para se adotar essa terceira posição (1996, pp. 130-33).

Esse é um ponto importante do argumento de Dworkin, pois, segundo ele, apesar de defender a tese da indeterminação, Berlin não teria cumprido o ônus argumentativo que o compromisso com essa tese exige. Ele acusa Berlin de não oferecer razões internas ao debate para que adotemos sua tese de que os valores, em última instância, são incompatíveis. Para Dworkin, Berlin teria cometido um erro, limitando-se a oferecer razões externas (razões não substantivas) ao debate para defender o pluralismo de valores. Oferecer razões que sejam externas ao debate é, para Dworkin, recorrer a um argumento que ele chama de arquimediano: trata-se de uma posição que se pretende externa ao debate, mas que, na verdade, toma um lado na disputa ao defender que a resposta correta é que não há resposta correta.

Até aqui, traçamos duas características importantes da unidade de valor dworkiniana ou monismo dworkiniano que a diferenciará do monismo que chamaremos de “forte”: (i) ela se ampara na coerência e na convicção como critérios de verdade; e (ii) 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 devemos, de antemão, descartar a possibilidade de uma melhor interpretação de nossos valores em que eles não conflitem. Para Dworkin, o pluralismo associado a Berlin descarta essa possibilidade de antemão ao pressupor conflitos trágicos - e, ao fazer isso, erra. Nas próximas seções, analisaremos mais a fundo a crítica de Dworkin a Berlin exposta no parágrafo anterior, e, então, reconstruiremos a posição de Berlin tendo como base seus próprios textos.

### **III. Pluralismo de valores: uma tese arquimediana?**

#### **a. Estrutura geral do arquimediano**

Dworkin expõe os contornos da posição arquimediana e apresenta críticas a ela em seu texto *Objectivity and Truth: You'd better believe it*. A posição arquimediana, que



ele atribui, em outros textos, a Berlin, está intimamente conectada ao debate acerca da (in)existência de afirmações que possam ser consideradas objetivamente verdadeiras. O arquimediano se associa a um ceticismo que, segundo Dworkin, dominava o cenário intelectual da época (1996) - e que ainda goza de força atualmente -, pregando a impossibilidade de se falar em respostas certas. Esse ceticismo se apresenta em duas versões: uma mais geral (que defende não haver verdade objetiva) e uma mais específica (que confere valor de verdade a afirmações “descritivas”, negando-o a afirmações “valorativas” - i.e., a afirmações relacionadas ao domínio da moral, da ética, da estética, etc.) (1996, pp. 87-88).

Dworkin classifica ambas as versões como arquimedianas pelo fato de ambas pretenderem que seus discursos sejam tomados como estando numa posição externa às práticas que pretendem descrever e/ou avaliar. Ambas as versões do ceticismo, portanto, estão sujeitas à mesma crítica: não é possível ser cético a ponto de negar validade objetiva a toda e qualquer afirmação, pois, nesse caso, a própria posição cética não passaria de mera preferência subjetiva. Em suma: não é possível fazer afirmações sobre determinadas práticas de uma posição externa a elas, já que a própria afirmação de que não existe resposta certa é uma das posições possíveis, internas à prática que se pretende descrever-avaliar (1996, p. 88).

O sucesso da posição cética implica a disseminação da afirmação segundo a qual não há verdade possível nos domínios da política, da moral, do direito, da arte, etc. Em outras palavras, dissemina-se a ideia de que não é possível encontrar uma resposta certa para questões que envolvam interpretação (1996, p. 89). Não seria possível saber, por exemplo, se o direito brasileiro, corretamente interpretado, requer que se estenda a homossexuais o direito de se casarem, ou se o Choro n. 1 de Villa-Lobos é melhor que o The Lazy Song de Bruno Mars, ou se as brilho boxes de Andy Warhol são melhores que o Abaporu de Tarsila do Amaral, etc. Para Dworkin, essa condenação da verdade, da resposta certa, traz sérios prejuízos aos debates público e acadêmico. Em alguns casos, a

posição cética fornece ao indivíduo uma posição de conforto, que o permite evitar o ônus de buscar a resposta correta a questões difíceis.

Dworkin foca sua crítica na forma mais limitada de ceticismo-arquimediano - aquela que confere valor de verdade ao domínio descritivo, negando-o ao domínio valorativo. Essa posição defenderia que o conceito de liberdade, por exemplo, pode ser descrito objetivamente - digamos, pelo recurso à observação histórica. Apesar disso, diria não ser possível afirmar que há resposta certa (objetiva) em alguns casos em que esses valores conflitam de maneira trágica. Ou seja: confere valor de verdade a essa primeira etapa descritiva, mas nega valor de verdade a afirmações normativas referentes a esses valores.

Ao negar valor de verdade às afirmações valorativas, o ceticismo que Dworkin chama de interno pressupõe - apesar de não o admitir ou perceber - a verdade de um ou alguns juízos de valor. Para dar um exemplo: atualmente, é comum ouvir que o que é certo ou errado em termos morais é relativo a uma determinada cultura - que o que é certo na Arábia Saudita pode ser errado na Europa, etc. Geralmente, essa visão vem acompanhada da rejeição a qualquer afirmação moral que se pretenda universal. Essa afirmação, todavia, pressupõe uma afirmação moral: a de que afirmações morais universais são imperialistas e não conferem o devido respeito a outras culturas que não a da pessoa que faz a afirmação (1996, pp. 89-91).

Vê-se, portanto, que a afirmação cética inicial se baseia em uma afirmação moral; ela não pode ser também cética em relação a essa afirmação em que se baseia, sob pena de minar sua própria teoria. Baseando-se em uma afirmação moral-substantiva, o ceticismo interno tem implicações diretas na ação. Assim, por exemplo, se alguém é cético em relação à possibilidade de uma afirmação moral universal do tipo “mutilar a genitália de meninas é moralmente errado”, esse alguém não pode, se quer ser consistente, engajar-se em projetos internacionais que visam coibir esse tipo de prática.

O ceticismo que Dworkin chama de externo é diferente. Ele supostamente não pressupõe juízo moral, nem toma posição em disputas morais. Um cético externo, ao desconfiar do valor-de-face das afirmações morais, concorda com afirmações morais universais do tipo “a escravidão é moralmente errada”; discorda, porém, que a escravidão seja “realmente” errada - acreditando que afirmações desse tipo são fruto de projeções morais que fazemos na realidade, sendo meras invenções (1996, p. 92).

Tal raciocínio pressupõe a existência de dois planos ou níveis diferentes do discurso: um plano 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’, errada”, o cético de tipo externo considera a primeira afirmação (plano interno) como um juízo de valor e a segunda (plano externo) como uma afirmação filosófica ou metafísica - não sendo, portanto, uma afirmação moral. 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 morais (1996, p. 92-93).

Para o cético externo, já que não existe uma realidade moral-objetiva que permita a correspondência entre ela e dada afirmação moral, defender a objetividade de afirmações morais é um erro. Do fato de uma pessoa dizer que a “escravidão é errada” não se deve defender que a escravidão seja objetivamente errada (i.e., que seja possível obter uma resposta certa para problemas morais), pois uma coisa é o plano interno do debate; outra, completamente distinta, é o plano externo, filosófico, que faz afirmações sobre tais debates. É essa distinção, frisamos uma vez mais, que permite ao cético afirmar que a escravidão é errada sem ter de abrir mão da afirmação de que não é possível obter uma resposta certa para problemas morais (1996, pp. 95-97).

Para Dworkin, porém, essa divisão em dois planos ou níveis do discurso não se sustenta. Não há interpretação plausível das proposições ditas externas que mostre que elas sejam, de fato, proposições de segunda-ordem, não-morais, externas; é perfeitamente possível reformulá-las para mostrar que elas são juízos de valor (i.e., proposições do 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 também é moralmente engajado (1996, pp. 97-99).

### **b. Berlin: um arquimediano?**

A crítica de Dworkin a Isaiah Berlin aparece, inicialmente, em dois artigos, ambos republicados no livro *Justice in Robes* (2006): *Moral Pluralism* e *Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy*. Nesse segundo artigo, Dworkin acusa a filosofia política de Berlin de ser arquimediana. Em outras palavras, Dworkin afirma que, para Berlin, saber o que é liberdade é uma questão que pode ser respondida com base em uma análise conceitual neutra (i.e., que não envolve juízos normativos). Berlin reconheceria que valores (por exemplo, liberdade e igualdade) conflitam e que a opção por um ou outro num caso concreto é uma questão normativa, sobre a qual as pessoas divergiriam; insistiria, porém, que a questão prévia (sobre a definição de liberdade e de igualdade) é um problema conceitual-descriptivo.

Em seu ensaio *Two Concepts of Liberty*, Berlin define a liberdade (no seu sentido negativo) como a possibilidade de se fazer o que se quer sem sofrer interferências (2002, p. 169). Da premissa - segundo a qual saber a definição de um valor é uma questão meramente descritiva - e da definição mencionada, segue a inevitabilidade do conflito entre liberdade (ao menos em seu sentido negativo) e a igualdade. O rótulo de “arquimediano”, portanto, significa que a teoria política de Berlin, apesar de dizer respeito a uma prática social normativa, afirma para si um status não-normativo. É arquimediana, pois pretende se apoiar, de algum modo, fora do

âmbito normativo no qual a prática social argumentativa se insere. O argumento de Dworkin é que não é possível sustentar uma teoria nesses moldes, não havendo um ponto externo à prática no qual ela possa se apoiar: a resposta será necessariamente interna, tomando parte no debate (2006, pp. 145-47).

Como dito, uma das principais falhas do argumento arquimediano é pressupor a possibilidade da separação do debate em dois planos: um plano prático, em que as pessoas comuns discutem sobre o dilema moral em questão, e um meta-plano filosófico, em que filósofos debatem sobre a discussão que se dá no plano prático de uma perspectiva externa a ele. Para Dworkin, Berlin teria feito isso ao tentar defender uma concepção do valor liberdade por meio do recurso à história. Ao buscar colocar um debate num plano externo - procurando identificar os usos que as pessoas comuns e filósofos do passado fizeram sobre o valor liberdade -, Berlin teria feito um argumento arquimediano. Mas qual, de fato, foi o argumento de Berlin? Esse retrato feito por Dworkin é fiel ao que Berlin escreveu?

#### **IV. Berlin por si mesmo**

##### **a. A concepção berliniana de filosofia e o pluralismo de valores**

A concepção que Berlin defende dos valores está intimamente ligada ao modo como ele concebe a filosofia. Segundo ele, a filosofia se caracteriza por lidar com um conjunto específico de questões: aquelas que não se enquadram nem nas disciplinas empíricas (como, por exemplo, a química, a física e a história), nem nas disciplinas formais (matemática, ou lógica, por exemplo). O ponto dessa distinção é que, tanto no caso das disciplinas formais como no caso das disciplinas empíricas, sabemos onde buscar uma resposta adequada quando nos deparamos com uma questão dessas disciplinas - sabemos quais métodos serão relevantes para se obter a resposta (BERLIN, 2013a, pp. 1-3).

A peculiaridade das questões filosóficas reside no fato de não haver um caminho claro por meio do qual possamos ou devamos buscar suas respostas. Nesse sentido, questões filosóficas seriam 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 elas (2013a, p. 4).

Apesar de muitas das disciplinas que já foram consideradas filosóficas (por exemplo, astronomia) terem se emancipado, inúmeras questões filosóficas continuam a nos assombrar. Ao se perguntar o porquê, Berlin recorre a uma distinção importante - que, segundo ele, foi primeiro pensada por Kant: trata-se da distinção entre questões de fato e questões envolvendo os padrões (categorias ou formas de experiência) por meio dos quais percebemos os fatos e refletimos sobre eles. Diferentemente de questões sobre fatos, as questões envolvendo tais categorias não podem ser objeto de uma ciência natural empírica, nem de uma disciplina formal (2013a, pp. 9-10).

Para Berlin, quando observamos a história, percebemos que o que muda de época a época não é o mundo exterior em si, mas, sim, as categorias que usamos para concebê-lo e classificá-lo, as lentes que usamos para enxergá-lo. A tarefa específica da filosofia é justamente a de desvendar essas categorias e modelos que usamos para conceber o mundo (*the external world*), identificando conflitos e eventuais contradições que eles possam trazer - possibilitando, assim, a elaboração de modelos mais adequados de se organizá-lo e explicá-lo. Em um nível mais elevado, caberia à filosofia examinar-se - buscando identificar os modelos e categorias que estariam escondidos no próprio modo de operar da disciplina (2013a, pp. 11-13).

O propósito dessa atividade (de tentar desvendar essas categorias implícitas nos nossos 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 - ou seja, identificar aquilo que o caracteriza e o diferencia dos demais (2013c, p. 164).

Quando se trata de identificar essas categorias, estamos diante de uma tarefa que - apesar de ser controlada por nossa capacidade de raciocinar logicamente, 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 numa determinada época. Trata-se de uma habilidade que envolve, em última instância, nossa capacidade de entender maneiras de se 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* (2013c, p. 162 e p. 167).

Isso é possível porque dizemos saber o que um ser humano essencialmente é - por pressupormos que suas ações nos são inteligíveis, por se assemelharem às nossas e a de outras pessoas com quem convivemos. Em outros termos, é essencial nossa capacidade de *Verstehen* (termo ao qual Berlin recorre)<sup>3</sup>, nossa capacidade de compreendermos determinada ação que se insere num contexto que conhecemos ou podemos imaginar de maneira inteligível - capacidade essa de entender condutas humanas que deriva do fato de nós mesmos sermos humanos (2013c, pp. 167-68 e 2014a, p. 15).

O tipo de explicação que essa atividade busca será satisfatória na medida em que esteja de acordo com a vida conforme a conhecemos ou poderíamos imaginá-la; em outras palavras: ela precisa se encaixar, de alguma maneira, na nossa experiência - vivida ou passível de ser vivida por meio da imaginação. Nesse sentido, investigar essas categorias que permeiam nosso modo de pensar e conceber o mundo é bastante diferente de simplesmente se obter um conjunto de informações empíricas, bem como de uma análise lógico-dedutiva. Trata-se de uma espécie de senso, que estaria por trás,

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, 2013d, p. 324.

por 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 - senso esse derivado da nossa capacidade de perceber a interdependência (*Wirkungszusammenhang*) entre os diversos fenômenos que compõem nossa experiência (2013c, pp. 173, 175 e 182).

Isso é importante porque Berlin considera que a teoria política lida com questões filosóficas. As perguntas que a assombram não apontam para um método claro que nos permitiria encontrar suas respostas. Além disso, para Berlin, a ausência de acordo sobre a análise de valores ou conceitos políticos não raro está também ligada a diferenças filosóficas mais profundas. Isso fica claro quando pensamos que conceitos como o de liberdade, igualdade, justiça, etc. variam bastante, bastando pensar no contraste entre os modos como marxistas, cristãos ou irracionalistas-românticos concebem tais valores (2013e, pp. 194-95).

Nesse sentido, a própria atividade da teoria política, para Berlin, só é possível numa 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 fins. Numa sociedade em que um só fim é aceito ou imposto, a única discussão possível é sobre meios - que 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 se colocar as questões políticas depende de um pluralismo de valores - no sentido de haver diferentes valores que, vistos como fins, colocam-se em rota de colisão e nos impõem escolhas (2013e, pp. 195-98).

#### **b. As categorias político-morais e a concepção berliniana de liberdade**

O que mais exatamente seriam essas categorias de que falamos acima? Elas são características centrais de nossa experiência, sendo onipresentes e apresentando baixo grau de mutabilidade. São categorias pressupostas no próprio modo como concebemos o mundo exterior. No caso das ciências, por exemplo, essas categorias nos são mais



evidentes: a tridimensionalidade do espaço, a irreversibilidade da ordem do tempo, etc. 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 empírica (2013e, pp. 215-16).

Para Berlin, há, no âmbito moral e político, equivalentes da tridimensionalidade do espaço ou da irreversibilidade da ordem do tempo. Talvez essas categorias que permeiam nosso modo de pensar e agir nesses âmbitos não sejam tão estáveis ou universais quanto as categorias da física. De todo modo, elas estão igualmente pressupostas no próprio modo como formulamos nossa experiência nesses âmbitos, sendo condição de possibilidade de qualquer comunicação inter-subjetiva. Valores ou conceitos políticos nada mais são do que parte desse conjunto de categorias que informam nossos 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) (2013e, p. 216).

Berlin toma essas categorias, seja no âmbito da física, seja no âmbito moral, 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 seriam compreensíveis com os conceitos de que dispomos atualmente (2013e, p. 216). 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 não as sigam estritamente ou que sejam hostis a elas. Essa aceitação é condição para que possamos 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 objetiva (2013g, p. 279-280).

Para Berlin, concebemos o ser humano por meio de várias categorias: como, por exemplo, liberdade, sofrimento, felicidade, certo e errado, escolha, etc. Berlin distingue entre 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 dizemos que uma pessoa é totalmente indiferente à ideia de verdade ou que a possibilidade de escolha não significa nada para ela, ela seria, no mínimo, excêntrica, por ir na contramão do que consideramos ser intrínseco a seres humanos - no caso, um interesse pela noção de verdade e pela possibilidade de escolha. De forma que, se algo se distancia muito dessa noção intrínseca que temos de pessoa, consideraremos esse ente como desumano ou como não completamente humano (2013e, p. 217).

Não chegamos 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 de *Verstehen* que já foi mencionada. É ela que nos permite acessar quais noções da natureza do ser humano estariam incorporadas em diferentes visões de mundo, e, então, permite-nos entender tanto as sociedades passadas, como a sociedade contemporânea (2013e, p. 219).

Para Berlin, o principal pressuposto perceptível no modo como normalmente pensamos a usamos a linguagem é de que a liberdade é a principal característica que distingue o ser humano do que é não-humano - liberdade, aqui, entendida como a ausência de impedimentos ou obstáculos à ação (2013f, pp. 248-49). Portanto, a concepção de liberdade de Berlin não é fruto de uma análise empírica da história, tal como propõe a leitura de Dworkin - ao menos não no sentido de uma história concebida como neutro-descritiva. A concepção de Berlin é mais rica, e se opõe a uma concepção positivista da história, ao conferir centralidade à noção de *Verstehen*, tal como dito acima. Sendo assim, a concepção de liberdade de Berlin não pode ser entendida como fruto de um mero resgate de como os clássicos a entendiam: ela está conectada à ideia de categoria e a uma concepção do ser humano.

### **c. A liberdade em seu sentido central e suas distorções**

Segundo Berlin, 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 nos leva a sermos mais livres. Ao contrário, já que quanto mais possibilidades estiverem em aberto, maior é o grau de liberdade de uma pessoa. Além disso, para Berlin, há uma distinção importante entre liberdade entendida como ausência de obstáculos para fazer o que eu quero e liberdade entendida como um conjunto de possibilidades que tenho em aberto (independentemente de serem ou não por mim desejadas). O fato de eu querer agir racionalmente e me ater apenas ao caminho racional, fechando 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 têm em aberto (2013f, pp. 250-53).

Esse sentido de liberdade é, para Berlin, o sentido central do termo, comum à liberdade no sentido moral, no sentido jurídico, no sentido físico, no sentido político, etc. E, para ele, é esse sentido central que é importante de estabelecermos, 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 banais (2013f, p. 253). A ênfase nesse sentido central é justificada pelo fato de esse risco ter se concretizado, como veremos nos próximos parágrafos.

De acordo com Berlin, a distinção entre questões de fato (i.e., questões descritivas, relacionadas ao que *é*) e questões normativas (i.e., questões relacionadas ao *dever-ser*) era largamente ignorada até meados do século XVIII. A maioria dos pensadores pré-Kant, segundo ele, pressupunham que todas as perguntas, desde que fossem genuínas, seriam necessariamente questões relacionadas a fatos. Mesmo aquelas

questões que atualmente tomamos como intrinsecamente normativas (como, por exemplo, a questão sobre qual é o melhor modo de se viver), se eram genuínas como pareciam ser, poderiam ser respondidas do mesmo modo que questões fáticas do tipo “qual a distância entre Paris e São Paulo?” (2014b, pp. 27-28 e 2014c, pp. 129-30).

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 se determiná-la. Mesmo que nunca viéssemos a saber as respostas a essas questões, as soluções eram, em princípio, existentes, precisando apenas ser descobertas. 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 de matemáticos. 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: *every genuine question was genuine precisely in the degree to which it was capable of a genuine answer; the answer, to be ‘objectively true’, must consist in facts* (2014b, 28-30).

Nesse sentido, todo o conhecimento, para a maioria dos pensadores pré-metade do século XVIII, consistia em proposições verdadeiras sobre o “mundo real”. 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 que hoje tomamos como normativas eram vistas 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 que se encontrava no domínio da física. A verdade era tão passível de ser encontrada no âmbito moral, quanto no âmbito da física (2014b, pp. 35-36).

Os conflitos entre valores, paradoxos e todas os dilemas que nos impunham escolhas trágicas eram atribuídos ao simples desconhecimento, a uma falta de entendimento ou de capacidade mental (2014b, p. 70). 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 prezamos (2014b, p. 99). Para eles, a razão seria capaz de descobrir a resposta para as questões relativas a fins; para eles, uma vez descoberta a resposta, todas as pessoas racionais seriam capazes de reconhecê-la - pois isso é justamente o que significa ser racional (2014b, p. 104).

Esse modo de pensar está intimamente relacionado com uma distorção do conceito de liberdade, apresentada por Berlin no texto *Two Concepts of Liberty*. 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 se fazer o irracional. Impor a alguém a resposta certa não é coerção, mas, sim, libertação. Se as respostas para questões morais podem ser encontradas do mesmo modo que questões sobre fatos, por que se preocupar com a liberdade de opinião, de escolha e de ação? Negar a resposta racionalmente certa seria apenas ir contra nosso verdadeiro-eu (aquele que, em oposição ao eu-empírico, age apenas em conformidade com a razão). Impor a alguém o que o verdadeiro-eu (o eu-racional e superior) demanda não seria, portanto, coerção, mas, frisa-se novamente, libertação (2002, pp. 17-20). São esses pensadores os adversários de Berlin.

## **V. Conclusão: o pluralismo e os dois tipos de monismo de valor**

É contra o tipo de monismo delineado na subseção anterior que Berlin desenvolve seu pluralismo de valores. Berlin tem em mente principalmente os racionalistas e enciclopedistas do final do século XVIII e seus discípulos saint-simonianos e positivistas do século XIX, ou qualquer monismo que comungue das

mesmas premissas. Para eles, não só as questões que debatem meios, mas também as questões que envolvem o debate de fins poderiam ser resolvidas por meio do método científico. Os fins que estão envolvidos nos dilemas que experimentamos não são, em última instância, incompatíveis; ao perseguirmos, de maneira paciente e desinteressada, empreitadas científicas, seríamos capazes de definir quais são as necessidades últimas do ser humano, e, assim, resolver os dilemas relacionados aos distintos fins que nos assombram (2014a, 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 valores, no sentido já exposto na seção anterior (2013b, pp. 13-14). Ademais, Berlin 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 indivíduos (2002, pp. 166-67).

O pluralismo de Berlin se desenvolve, portanto, em resposta a um holismo de valores que têm duas características principais: (i) a crença de que as questões morais, sendo genuínas, poderiam ser resolvidas, racionalmente, do mesmo modo que as questões científico-descritivas; e (ii) sendo as respostas encontradas universais (no sentido exposto no ponto (i)) e passíveis de serem descobertas por meio da razão, justifica-se a imposição dessas respostas a toda e qualquer pessoa, já que isso não seria coerção, mas, sim, libertação.

Ao construir seu pluralismo em oposição a esse tipo de monismo, Berlin também se preocupa em não cair numa posição relativista, segundo a qual repostas a questões valorativas seriam dadas de maneira meramente subjetiva. É para se diferenciar dessa segunda posição que descreve sua posição como um pluralismo

objetivo. Nesse sentido, o pluralismo de valores de Berlin ocupa uma terceira posição (HARDY, 2000), localizando-se entre dois extremos: entre um subjetivismo forte e um monismo forte que se caracteriza pelos pontos (i) e (ii) supramencionados.

Esse ponto é bastante importante, porque o monismo dworkiniano é de um tipo bastante diferente do monismo que Berlin tem em mente ao desenvolver seu pluralismo. Em primeiro lugar, a objetividade que Dworkin alega para as questões referentes ao domínio moral é bastante distinta da objetividade que tem como critério a certeza e a universalidade (característica (i), supramencionada, do monismo forte). Ao adotar critérios de verdade distintos, a unidade de valor dworkiniana torna-se bastante diferente daquela que Berlin tinha em mente. Dworkin, inclusive, nega sarcasticamente a tese de que verdades morais existem e podem ser encontradas no mundo (*out there*); para ele, seria destituída de qualquer potencial ofensivo aquela refutação de seu monismo que se limitasse a apontar a inexistência de *morons* - partículas morais que seriam o equivalente moral dos prótons - que viessem a constituir algo como “fatos” morais (1996, pp. 119-20).

Ao negar a universalidade e a certeza como critérios de correção no domínio ético-moral, Dworkin afirma que, para que uma afirmação moral seja tomada como verdadeira, não é necessário que o indivíduo que a faça consiga provar para toda e qualquer pessoa que aquela afirmação é verdadeira. O fato de alguém não conseguir provar para todos os demais que sua posição é a correta não pode nos levar a concluir, apenas por isso, que não há resposta certa. Para Dworkin, se estabelecêssemos esse tipo de critério, estaríamos promovendo uma colonização indevida do domínio moral pelos critérios de verdade pertinentes ao domínio científico (2011, p. 8-9) - ponto em que o monismo dworkiniano claramente difere do monismo forte. No domínio moral, não é possível provar, para a satisfação de todos, que dada afirmação é verdadeira, do mesmo modo que provamos que  $a^2 = b^2 + c^2$  (formalmente), ou que provamos que o ciclo da Terra em torno do sol tem, em média, 365 dias (empiricamente). O que se pode exigir

nesse domínio é o melhor argumento - aquele que, após reflexão e pensamento, parece-nos o mais plausível. Como já destacamos em seção anterior, a convicção é inescapável.

Portanto, do mesmo modo que Berlin construiu sua visão como uma terceira via entre monismo e relativismo, Dworkin adiciona mais uma alternativa: um tipo diferente de monismo. A pergunta que resta é: por que essa distinção entre tipos diferentes de monismo é importante?

Em primeiro lugar, porque nos permite afastar um importante argumento pluralista contra o monismo de tipo forte - argumento esse que não vai afetar a tese de Dworkin: alguns defensores do pluralismo dizem que uma das principais contribuições do insight pluralista seria justamente a de nos fazer reconhecer e tolerar formas de vidas diferentes das nossas, em vez de adotarmos a posição fanática que acompanharia o monismo - posição essa que visaria impor uma forma correta de vida aos demais.

Em segundo lugar, porque ela nos permite apreciar com maior clareza não só as especificidades da unidade de valor dworkiniana, como também os traços principais do pluralismo de valores associado a Berlin. Assim, penso trazer maior clareza para o debate entre as duas teses - o que se faz necessário para a devida avaliação do pensamento dos dois autores, em suas semelhanças e diferenças.

## **VI. Bibliografia**

BERLIN, Isaiah, (2002) *Two Concepts of Liberty*, in “Liberty - Incorporating Four Essays on Liberty”, Oxford University Press, pp. 166-218

BERLIN, Isaiah, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, 2ed., Princeton University Press:

(2013a) “The Purpose of Philosophy” (pp.1-15);

(2013c) “The concept of scientific history” (pp. 135-87);



(2013d) “Is a philosophy of history possible?” pp. 318-25;

(2013e) “Does political theory still exist?” pp. 187-226;

(2013f) “From fear and hope set free” (pp. 226-261);

(2013g) “My intellectual path” (pp. 277-84)

BERLIN, Isaiah, (2013b) *The Pursuit of the Ideal*, in “The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas”, 2 ed., Princeton University Press, pp. 1-21

BERLIN, Isaiah, *Political Ideas in the Romantic Age*, 2 ed., Princeton University Press:

(2014a) “Prologue” (pp. 1-21);

(2014b) “Politics as a descriptive science” (pp. 21-112);

(2014c) “The idea of freedom” (pp. 112-95)

DWORKIN, Ronald, (1996) *Objectivity and Truth: You’d Better Believe it*, in *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, N. 2, pp. 87-139

DWORKIN, Ronald, (2006) *Hart’s Postscript and the Point of Political Philosophy*, in *Justice in Robes*, Belknap Press, Cambridge, pp. 140-86

DWORKIN, Ronald, (2011) *Justice for Hedgehogs*, London and Cambridge, Belknap Press

HARDY, Henry, *Isaiah Berlin’s Key Idea*, in the *Philosophers’ Magazine* 11 (Summer 2000), pp. 15–16.