

Isaiah Berlin
Quatro Ensaios sobre a Liberdade

Idéias políticas do século XX

O individualismo humanitário e o nacionalismo romântico constituíram os dois grandes movimentos de libertação política do século XIX. Ambos partilhavam da crença de que a solução para os problemas individuais e coletivos passava pelo apelo à racionalidade e à prevalência da inteligência e da virtude sobre a ignorância e o mal.

Os liberais acreditavam no poder ilimitado da instrução e da moralidade racional para superar a miséria e a desigualdade econômica. Os socialistas acreditavam que uma mudança no sentir ou no pensar dos indivíduos não seria suficiente, sem alterações radicais na distribuição e no controle dos recursos. Conservadores e socialistas acreditavam no poder e na influência das instituições; e encaravam-nas como salvaguardas necessárias contra o caos, a injustiça e a crueldade causadas pelo individualismo descontrolado. Os anarquistas, os radicais e os liberais suspeitavam que as instituições constituíssem obstáculos à realização de uma sociedade livre e racional.

Essas diferenças se fundamentavam em duas concepções idealizadas e antagônicas do homem. Ou ele era uma criatura livre e naturalmente boa, mas tolhida ou frustrada por instituições obsoletas, corruptas e sinistras; ou era um ser nem inteiramente livre nem inteiramente bom, e, portanto, incapaz de salvar a si próprio sem a ajuda do Estado, da Igreja ou de outras instituições. A despeito dessas diferentes concepções, aceitava-se a premissa comum de que os problemas eram reais; que era preciso que inteligências excepcionais pudessem formulá-los de modo apropriado; e que outros indivíduos, dotados de excepcional compreensão dos fatos, força de vontade e pensamento eficaz, pudessem descobrir e aplicar as soluções corretas.

A transformação dessas duas correntes veio a desaguar em formas exageradas e distorcidas, como o comunismo e o fascismo — o primeiro, como o herdeiro traidor do internacionalismo liberal do século passado; o segundo, como a culminância e a falência do patriotismo místico que serviu de base aos movimentos nacionais da época.

” ” ”

A um observador casual da política e do pensamento do século XX talvez pareça que as idéias e os movimentos de nossa época representam a continuidade natural de tendências já em curso no século XIX. A esse observador, o liberalismo europeu pareceria um movimento coerente único, que pouco mudou em quase três séculos. Suas bases intelectuais relativamente simples haviam sido expostas por Locke, Grotius e Spinoza; e, remontando ao passado, iriam até Erasmo e Montaigne, à Renascença Italiana, a Sêneca e aos gregos.

Para esse movimento existe, em princípio, uma resposta racional para cada indagação. E as respostas, por serem racionais, não podem conflitar umas com as outras, e formam um sistema harmônico no qual prevalece a verdade. Nele, estão ao alcance de todos a liberdade, a felicidade e a oportunidade ilimitada de autodesenvolvimento.

Conservadores, liberais, radicais e socialistas divergiam quanto à interpretação da mudança histórica. Divergiam sobre os fatos, sobre os meios e os fins, e pareciam não concordar em quase nada. Todos concordavam, contudo, que os problemas eram genuínos, prementes e inteligíveis, e se apresentavam em termos mais ou menos similares a quem quer que tivesse um raciocínio claro; que todas as respostas mereciam ser ouvidas e que nada havia a ganhar com o desconhecimento de tais problemas ou com a suposição de que eles não existissem. Esse conjunto de premissas comuns constituía parte do que se denomina “iluminismo” e era, é claro, profundamente racionalista.

Contra o iluminismo posicionavam-se o movimento romântico e pensadores isolados, como, por exemplo, Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer e Nietzsche. Esses pensadores negavam a importância da ação política racional e afirmavam que o racionalismo era uma falácia originada de uma falsa análise do caráter humano, pois a fonte da ação humana não era a razão.

Os liberais revoltavam-se diante do que consideravam uma visão pervertida do ser humano desses pensadores, ignorando-a ou rejeitando-a violentamente. Os conservadores os encaravam como aliados contra o excesso do racionalismo e o irritante otimismo tanto dos liberais como dos socialistas, mas os tratavam energicamente como visionários exóticos, que não deviam ser imitados e de quem se devia evitar maior

aproximação. Os socialistas os viam como reacionários tresloucados, que mal se mostravam dignos de seus ataques.

Vale a pena repetir: havia um aspecto sinistro, difícil de perceber, desde a origem mesmo do marxismo, que negava o primado da razão individual na escolha dos fins. O culto das ciências naturais como único modelo adequado para a teoria e a ação políticas, partilhado pelo marxismo e seus antagonistas liberais, não era propício a uma percepção mais nítida de sua própria natureza; esse aspecto, portanto, permaneceu ignorado até que Sorel o combinou com o anti-racionalismo bergsoniano. Lênin, vindo de uma tradição diferente e com seu dom de organização, reconheceu, meio instintivamente, a visão superior que os marxistas tinham dos motivos da conduta humana, e a colocou em prática. Mas Lênin, bem como seus seguidores até os nossos dias, não parecem conscientes de quanto esse aspecto romântico do marxismo influenciou suas ações. Ou, se o perceberam, não o admitiram — nem o admitem. Era essa a situação no início do século XX.

•••••

À primeira vista, nenhum movimento parece diferir mais do reformismo liberal que o marxismo, embora suas doutrinas centrais sejam comuns: a perfectibilidade humana, a possibilidade de construir uma sociedade harmoniosa através de meios naturais, a crença na compatibilidade e na inseparabilidade de liberdade e igualdade. E, se ninguém duvidava que o liberalismo e o socialismo se opusessem com relação aos meios e aos fins, entendia-se que havia áreas limítrofes comuns a ambos. A própria doutrina marxista, embora enfatizasse que a ação e o pensamento eram condicionados pelo sentimento de classe, em teoria apelava à razão, pelo menos quanto à classe destinada ao triunfo: o proletariado.

Em 1903, porém, um acontecimento alterou a história do mundo. Na conferência do Partido Social-Democrata russo, Plekhanov afirmou que tudo seria sacrificado se a revolução o exigisse: democracia, liberdade e direitos individuais. Uma revolução marxista não poderia ser sustentada por indivíduos obcecados por considerações escrupulosas acerca dos princípios dos liberais burgueses.

A revolução materializava o dizer de Shigalev, em *Os possuídos*, de Dostoievski, “começando da liberdade ilimitada, acaba no despotismo ilimitado”. Lênin racionalizou essa mistura de crença utópica com o brutal desprezo pela moral civilizada, dizendo que a coerção, a violência, as execuções, a total abolição das diferenças individuais e a dominação por uma minoria reduzida eram necessárias somente no período de transição, enquanto houvesse um inimigo poderoso a destruir.

Para Lênin, como para os reacionários irracionalistas, o ser humano era selvagem, mau, estúpido e desobediente, e deveria ser mantido sob controle. Esse controle devia ser feito por uma equipe de organizadores esclarecidos, cuja tática se baseasse nas verdades conhecidas somente pelos elitistas: homens como Nietzsche, Pareto ou os absolutistas franceses, De Maistre e Maurras, e até mesmo Marx — homens que haviam captado a verdadeira natureza do desenvolvimento social e, com essa descoberta, encaravam a teoria liberal do progresso humano como algo irreal, trágico, patético e absurdo.

Essa maneira simples de lidar com os problemáticos e com os perplexos, base do pensamento tradicionalista anti-racionalista e direitista, influenciou a esquerda. É essa mudança de atitude quanto à função e ao valor da razão que constitui o melhor indício do grande fosso que dividiu o século XX do século anterior.

Ficou a cargo do século XX fazer algo mais drástico com relação aos questionadores: abandonar a razão, suprimindo as próprias questões. Esse método tem a simplicidade audaciosa do gênio: assegura o consenso quanto a questões de princípio político removendo a possibilidade de alternativas. Foi assim que os Estados comunista e fascista procederam na tarefa de impor conformismo político e ideológico.

.. ..

Num estado de espírito como esse é natural que padeçam palavras como verdade, honra, obrigação ou beleza. Elas se transformam em armas ofensivas ou defensivas, usadas pelo Estado ou por um partido político na luta para criar uma comunidade impermeável a influências que estejam além de seu controle direto. Padece também a moral. Adere-se aos novos valores com uma fé irracional e com a cega intolerância para com o ceticismo. Um número cada vez maior de seres humanos está disposto a comprar

um senso de segurança. O preço dessa “segurança” é permitir que a vida passe a ser controlada pelos que estreitam sistematicamente os horizontes da atividade humana a proporções manobráveis.

Nosso tempo se caracteriza menos pela luta de um conjunto de idéias contra outro que pela crescente hostilidade para com ideias *em si*. Como as ideias geram inquietação, suprime-se o conflito entre os apelos liberais em favor de direitos políticos individuais, de um lado, e a injustiça econômica que pode resultar da satisfação desses direitos (que forma a substância da crítica socialista), de outro. O meio de suprimir o conflito é submergir a ambos em um regime autoritário que remova a área livre onde o conflito possa ocorrer.

No novo conceito da sociedade de nosso tempo, os valores não dependem dos desejos ou do sentido moral dos indivíduos (e que inspiram a opinião sobre seus fins últimos), mas de um dogma metafísico sobre a história, a raça ou o caráter nacional. Essa é, naturalmente, a posição do Grande Inquisidor nos *Irmãos Karamazov*, de Dostoievski: ele dizia que o que os indivíduos mais temiam era a liberdade de escolha, era serem deixados a sós para encontrar seu próprio caminho em meio às trevas; e a Igreja, retirando a responsabilidade de sobre seus ombros, transformava-os em escravos pressurosos, agradecidos e felizes.

“ ” ”

Há duas grandes diferenças que separam as características políticas de nossa era de suas origens no passado. Primeiro, os reacionários ou românticos de períodos anteriores, por mais que tenham defendido a sabedoria superior da autoridade institucional ou da palavra revelada, em detrimento da razão individual, em seus momentos de mais desenfreada irracionalidade não minimizaram a importância das perguntas a serem respondidas. A segunda diferença consiste em que, no passado, tais tentativas de obscurecer a natureza dos problemas eram na maior parte das vezes associadas aos inimigos confessos da razão e da liberdade individual.

Hoje, a tendência a circunscrever, a confinar e a limitar, para determinar o que pode ou não ser perguntado e em que se pode acreditar, já não é uma marca distintiva dos antigos “reacionários”. Ao contrário, essa tendência surge, com a mesma força, tanto

dos herdeiros dos radicais, racionalistas e “progressistas” do século XIX como dos descendentes de seus inimigos. Persegue-se não apenas a ciência, mas também pela ciência; e esse é o pesadelo dificilmente previsto pelas cassandras dos dois campos.

Inevitabilidade histórica

A idéia de que é possível descobrir padrões ou regularidades no curso da história atrai os que se impressionam com o sucesso das ciências naturais em classificar, correlacionar e, acima de tudo, prever. Essa percepção afeta tanto as formas de observar e descrever as atividades e caracteres dos indivíduos como as atitudes morais, políticas e religiosas com relação a eles, pois entre as questões relativas a como e por que os seres humanos agem e vivem estão questões de estímulos e responsabilidades humanos.

Existem teorias pessoais e impessoais da história. Segundo algumas teorias, indivíduos excepcionais influenciaram de maneira decisiva as vidas de sociedades e povos inteiros; segundo outras, a história resulta dos desejos e objetivos de um grande número de indivíduos desconhecidos e não identificáveis. Cabe ao historiador investigar quem evitou ou perseguiu este ou aquele objetivo e com que intensidade, e determinar suas conseqüências.

Em contraste com essa interpretação, baseada em propósitos e caracteres de indivíduos, há quem julgue que a história depende de um “organismo espiritual”, de uma religião, de uma civilização ou de um “espírito do mundo” hegeliano. Para os adeptos dessa interpretação impessoal da mudança histórica, a responsabilidade última pelo que acontece depende dos atos ou comportamentos de entidades impessoais, ou “forças”, cuja avaliação é identificada com a história humana.

Marx e os marxistas são mais ambíguos. Para eles, os indivíduos agem e pensam em grande parte em “função” da inevitável evolução da “classe” como um todo. Segue-se daí que a história e o desenvolvimento das classes podem ser estudados independentemente das biografias dos indivíduos que os compõem. No final, apenas a “estrutura” e a “evolução” da classe é que (causalmente) importam.

Esse entendimento se assemelha à crença na primazia dos padrões coletivos dos que atribuem propriedades ativas à raça ou à cultura. Há muitas versões dessa crença, com proporções variadas de empirismo e misticismo, otimismo e pessimismo, coletivismo e individualismo. O que elas têm em comum é a distinção fundamental entre juízos “reais” e “objetivos”, por um lado, e juízos “subjetivos” ou “arbitrários”, por outro,

baseados respectivamente na rejeição desse ato místico de auto-identificação com uma realidade que transcende a experiência empírica.

Para Bossuet, Hegel, Marx e Spengler, e para quase todos os pensadores para quem a história é “mais” que acontecimentos passados (ou seja, é uma teodicéia), essa realidade toma a forma de uma “marcha da história” objetiva. Ela nunca é uma teoria científica (isto é, testável empiricamente) e menos ainda uma descrição do que vemos e ouvimos.

A idéia de que a história obedece a leis, naturais ou sobrenaturais, e que cada fato da vida humana é elemento de um padrão necessário, tem origens metafísicas profundas. Suas raízes estão em uma visão teleológica que remonta aos primórdios do pensamento humano. Essa visão ocorre em muitas versões, que têm em comum a crença de que os indivíduos e as criaturas vivas não são simplesmente o que são, mas têm funções e buscam atingir objetivos. Esses objetivos ou são impostos por um criador, que fez cada pessoa e cada coisa para um determinado fim; ou os objetivos não são impostos por um criador, mas são inerentes a seus possuidores. De qualquer forma, todas as entidades têm uma “natureza” e buscam atingir um fim específico que é “natural” a elas.

Nessa cosmologia, o mundo dos humanos é uma hierarquia única e abrangente. Explicar o que cada componente é e faz consiste em dizer qual é o seu objetivo. Se entender é perceber padrões, explicar a história é tornar essa realidade inteligível, e não descrever simplesmente uma sucessão de eventos. A atividade do historiador será tanto mais esclarecedora e elucidativa quanto mais entender o propósito de cada um e de cada coisa.

Da mesma forma, quanto mais inevitável um evento ou uma ação, tanto mais próximos estaremos da verdade abrangente e final. Estamos diante, portanto, de uma atitude profundamente antiempírica, teleológica. Essa atitude influencia os que falam da “ascensão” e “queda” de Estados, movimentos, classes e indivíduos. É como se todos obedecessem a algum ritmo irresistível no âmbito das questões humanas, sujeito a leis naturais ou sobrenaturais. É como se regularidades perceptíveis tivessem sido impostas aos indivíduos por um Destino Manifesto, e a vida, como uma representação, fosse mais que uma vívida metáfora. Para aqueles que utilizam essa figura, a história é uma peça—ou uma sucessão de peças — cômica ou trágica, um libreto cujos heróis e vilões,

vencedores e vencidos, dizem suas falas e sofrem seu destino segundo o texto concebido *para* eles, mas não *por* eles.

De uma maneira ou de outra, essas teorias metafísicas e científicas são formas de determinismo — teleológico, metafísico, religioso, estético ou científico. E é comum a todos esses pontos de vista a implicação de que a liberdade de escolha do indivíduo é uma ilusão; somente o desconhecimento dos fatos explica a idéia do porque os seres humanos poderiam ter escolhido uma forma outra que não a que escolheram. E para o ser onisciente, que é capaz de enxergar por que motivo nada pode ser senão o que é, as noções de responsabilidade e culpa, e de certo e errado, são necessariamente vazias: são uma simples medida da ignorância e da ilusão adolescente. A percepção desse fato é o primeiro sinal de maturidade moral e intelectual.

Há diversas formas de deterministas. Há aqueles cujo determinismo é otimista e benevolente, e aqueles cujo determinismo é pessimista. Entre os otimistas encontram-se os racionalistas confiantes, em particular os arautos e profetas (de Bacon aos teóricos sociais modernos) das ciências naturais e do progresso, que afirmam que o vício e o sofrimento resultam sempre, em última análise, da ignorância.

A crença na possibilidade de felicidade como resultado da organização racional faz com que se unam todos os sábios complacentes dos tempos modernos, desde os metafísicos da Renascença italiana aos pensadores evolucionistas do *Aufklärung* alemão e os radicais e utilitaristas da França pré-revolucionária, até os visionários adoradores da ciência dos séculos XIX e XX. Essa crença constitui o cerne de todas as utopias, desde Bacon e Campanella até Lessing e Condorcet, Saint-Simon e Cabet, Fourier, Owen e Auguste Comte.

A outra variante dessa atitude é bem menos condescendente em espírito e sentimento. Quando Hegel, e Marx depois dele, descreve os processos históricos, também pressupõe que os seres humanos são parte de uma natureza mais ampla, a qual Hegel considera espiritual, e Marx, material. Grandes forças sociais estão em ação, e delas apenas os indivíduos mais perspicazes têm consciência. De tempos em tempos, as forças reais que governam o mundo — impessoais e irresistíveis — se desenvolvem até o ponto em que um novo avanço histórico “está para concretizar-se”. Então, como Hegel e Marx acreditavam, se alcançam os momentos cruciais do avanço; eles tomam a

forma de saltos violentos, cataclísmicos, de revoluções destruidoras, que quase sempre à força de ferro e fogo estabelecem uma nova ordem sobre as ruínas da antiga ordem.

Para Hegel e para muitos outros filósofos e poetas do romantismo, a história é uma perene luta de gigantescas forças espirituais incorporadas ora em instituições — igrejas, raças, civilizações, impérios, Estados nacionais — ora em indivíduos sobre-humanos. Para Marx, essa luta se trava entre grupos organizados e socialmente condicionados: classes formadas pelo esforço comum em prol da subsistência e da sobrevivência e, por conseguinte, em prol do controle do poder.

Por mais que difira o espírito dessas formas de determinismo — científico, humanista e otimista, ou furioso, apocalíptico e exultante — elas partilham a noção de que o mundo tem uma direção e é regido por leis. A atuação dessas leis só pode ser captada pelos que se dão conta de que as vidas, caracteres e atos dos indivíduos são regidos pelos “todos” mais amplos aos quais eles pertencem. E que é a evolução independente desses “todos” que constitui as chamadas “forças”, segundo cuja direção a história verdadeiramente científica (ou “filosófica”) deve ser formulada.

Como todas as formas de determinismo autêntico, as variantes dessas duas atitudes acarretam a eliminação da idéia de responsabilidade individual. Avaliar graus de responsabilidade, atribuir esta ou aquela consequência à livre decisão se torna sem sentido.

“ ” ”

No pensamento contemporâneo, há duas poderosas doutrinas em ação: o relativismo e o determinismo. A primeira, apesar de ser apresentada como um antídoto para a autoconfiança arrogante, para o dogmatismo enfatado ou para a auto-satisfação moral, baseia-se em uma interpretação falaciosa da experiência. A segunda, apesar de todos os grilhões estarem excessivamente ornamentados e a despeito de alardear um nobre estoicismo e o esplendor e glória de seu objetivo cósmico, representa o universo como uma prisão.

O relativismo opõe-se ao protesto individual e à crença em princípios morais, à renúncia ou à ironia daqueles que já assistiram ao desabamento de muitos mundos, que já viram muitos ideais serem transformados em falsos brilhantes ou ridicularizados pelo

passar do tempo. O determinismo pretende acordar nossos sentidos ao mostrar-nos onde se deve encontrar a engrenagem da vida e do pensamento, a verdadeira, impessoal e inalterável engrenagem da vida e do pensamento. O relativismo, quando deixa de ser uma máxima ou simplesmente um salutar lembrete de nossas limitações ou da complexidade da questão, e reclama nossa atenção como uma *Weltanschauung* séria, fundamenta-se no emprego errôneo das palavras; quando vai além da indicação dos obstáculos específicos à livre escolha onde se podem acrescentar indícios passíveis de exame, fundamenta-se numa mitologia ou num dogma metafísico.

Ambas as doutrinas têm conseguido, às vezes, dissuadir ou amedrontar os indivíduos quanto a suas convicções morais ou políticas mais humanas em nome de um *insight* mais profundo e mais devastador da natureza das coisas. Mas talvez isso não seja mais do que um sinal de neurose e de perplexidade, pois nenhuma dessas duas doutrinas parece ter apoio na experiência humana.

Dois conceitos de liberdade

Quando há consenso sobre os fins, restam apenas questões relativas aos meios. Essas questões não são políticas, mas técnicas. Por isso, os que confiam em que algum fenômeno descomunal — como o triunfo definitivo da razão ou a revolução do proletariado — poderá transformar o mundo acreditam que todos os problemas políticos e morais podem ser transformados em problemas técnicos.

Há mais de cem anos, Heine advertiu os franceses a não subestimarem o poder das idéias. No entanto, os filósofos estranhamente parecem não ter consciência dos devastadores efeitos de suas atividades. Os melhores desdenham a política; no entanto, a política permanece indissoluvelmente ligada a qualquer forma de indagação filosófica. Negligenciar o pensamento político é entregar-se a crenças políticas primárias e desprovidas de críticas. Em consequência, nossas atitudes e ações permanecem obscuras para nós mesmos, a menos que compreendamos as questões mais relevantes de nosso tempo.

A principal dessas questões é a guerra aberta travada entre dois sistemas de idéias que propõem respostas distintas e conflitantes à questão central da política — a da obediência e da coação. “Por que devo obedecer a alguém?” “Por que não devo viver como me agrada?” “Preciso obedecer?” “Se eu desobedecer, poderei ser coagido?” “Por quem e até que ponto, e em nome de que e em favor de quê?”

“ ” ”

Coagir um indivíduo é privá-lo da liberdade — mas, que liberdade? Como felicidade e bondade, e como natureza e realidade, o significado do termo “liberdade” é ambíguo. Não proponho discutir os mais de duzentos sentidos do termo, usado pelos historiadores das idéias. Proponho examinar apenas os seus dois sentidos principais.

O primeiro sentido político de liberdade, que (com base em muitos precedentes) chamarei de “negativo”, vem incorporado na resposta à pergunta “Qual é a área em que o sujeito — um indivíduo ou um grupo de indivíduos — está livre, ou se deveria permitir que fosse, da interferência dos outros?” O segundo sentido, que chamarei de positivo, vem incorporado na resposta à pergunta “O que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça, ou seja, uma coisa e não

outra?” As duas perguntas são obviamente distintas, mesmo que haja alguma justaposição nas respostas a ambas.

O conceito de liberdade “negativa”

Sou livre na medida em que ninguém ou nenhum grupo de indivíduos interfere com as minhas atividades. A liberdade política, nesse sentido, é simplesmente a área em que posso agir sem sofrer limitações de terceiros. Ao contrário, coerção significa a interferência deliberada de outros seres humanos na área em que eu poderia, de outra forma, agir. Não se possui liberdade política quando se está sendo impedido por outros de alcançar um objetivo.

Argumenta-se, plausivelmente, que, se um indivíduo é tão pobre que não pode dispor de alguma coisa que não é legalmente proibida (uma fatia de pão, uma viagem em volta do mundo, um recurso aos tribunais), ele tem tão pouca liberdade para dispor dessa coisa quanto teria se ela fosse proibida por lei.

“A natureza das coisas não nos põe loucos; o desejo doentio, sim” — disse Rousseau. Se acredito que estou em estado de carência por algum arranjo específico que considero ilegal ou injusto, refiro-me à opressão ou à escravidão econômica, ao papel que acredito que outros estão representando para frustrar meus desejos. Por “ser livre” nesse sentido, quero dizer não sofrer interferência de terceiros. Quanto maior a área sobre a qual não há interferência, mais ampla a minha liberdade.

Esse é o sentido que os filósofos políticos clássicos ingleses davam ao termo “liberdade”. Discordavam quanto à extensão que poderia ou deveria ter essa área. A razão dessa discordância era dupla. Primeiro, porque os fins e as atividades dos indivíduos não se harmonizam automaticamente. Segundo, porque os indivíduos atribuem alto valor a outros objetivos, como justiça, felicidade, cultura, segurança ou graus variados de igualdade. E por atribuírem alto valor a esses objetivos, os indivíduos estão dispostos a restringir a própria liberdade em favor de outros valores.

Em consequência, esses pensadores julgavam que a área de livre ação dos indivíduos deveria ser limitada pela lei. Segue-se daí a necessidade de traçar-se uma linha que separe a área da vida privada e a da autoridade pública. Mas propiciar direitos ou salvaguardas políticas contra a intervenção do Estado a indivíduos que mal têm o

que vestir, que são analfabetos, subnutridos e doentes, é fazer pouco de sua condição. As primeiras coisas devem vir em primeiro lugar: há situações em que um par de botas vale mais que as obras de Shakespeare; a liberdade individual não é a principal necessidade para todo mundo.

•• •• ••

Filósofos com uma visão otimista da natureza humana e com a crença na possibilidade de harmonização dos interesses humanos, como Locke ou Adam Smith, e, sob certos aspectos, Mill, acreditavam que o progresso e a harmonia social eram compatíveis com a manutenção de ampla área para a vida privada, além de cujos limites nem o Estado nem qualquer outra autoridade teriam permissão de passar. Hobbes, e os conservadores e reacionários que pensavam como ele, argumentava que, para evitar que os indivíduos se destruíssem uns aos outros e transformassem a vida social em uma selva, seria necessário instituir maiores salvaguardas para mantê-los em seus lugares. Isto é, aumentar o controle e reduzir a área de liberdade do indivíduo.

Mas liberais e conservadores concordavam que uma parcela da existência humana precisa continuar independente da esfera de controle social. Qualquer que seja o princípio segundo o qual deva ser traçada a área de não-interferência — o direito natural ou os termos de um imperativo categórico, a sacralidade do contrato social ou qualquer outro — “liberdade” nesse sentido significa liberdade *de*: ou seja, ausência de interferência além da linha traçada.

O que tornou a proteção da liberdade individual tão sagrada para Mill? Em seu famoso ensaio, ele afirma que a civilização não poderá progredir, a não ser que os indivíduos possam viver como desejam “no caminho que diz respeito apenas a eles mesmos”; que, por falta de um mercado de idéias livre, a verdade não virá à tona; e não haverá espaço para a espontaneidade, para a originalidade, para o gênio, para a energia mental, para a coragem moral. A sociedade será esmagada pela “mediocridade coletiva”.

Podemos observar três fatos a respeito dessa posição. Em primeiro lugar, Mill confunde duas noções distintas. A primeira é a de que a coerção, por frustrar desejos humanos, é má em si mesma, enquanto a não-interferência, que é o oposto da coerção, é

boa em si. Esse é o conceito “negativo” de liberdade em sua forma clássica. Ninguém duvidaria que a verdade ou a liberdade de expressão pudesse florescer onde o dogma esmaga o pensamento. Mas a evidência histórica mostra que a integridade, o amor à verdade e o individualismo apaixonado também brotam em comunidades rigidamente controladas. Se isso ocorre, cai por terra o argumento de Mill em favor da liberdade como condição necessária para o aperfeiçoamento do gênio humano.

Em segundo lugar, essa doutrina é relativamente moderna. Condorcet observou que a noção de direitos individuais não existia nos direitos romano e grego. A predominância desse ideal tem sido mais exceção que regra, mesmo na história recente do Ocidente. Tampouco esse sentido de liberdade constituiu um apelo à união para as grandes massas humanas. A vontade de não sofrer restrições é uma característica de alta civilização, tanto para os indivíduos quanto para as comunidades. O próprio senso de privacidade deriva de uma concepção de liberdade que é pouco mais antiga que a Renascença ou a Reforma. O seu declínio marcaria a morte de uma civilização, de todo um posicionamento moral.

A terceira característica dessa noção de liberdade é da maior importância. É a de que “liberdade”, nesse sentido, não é incompatível com alguns tipos de autocracia ou com a ausência de autogoverno. A liberdade nesse sentido tem relação com a área de controle, não com sua fonte e, pelo menos do ponto de vista lógico, não está relacionada necessariamente com a democracia ou com o autogoverno. Não há uma conexão necessária entre liberdade individual e democracia. A resposta à pergunta: “Quem me governa?” é logicamente distinta da pergunta “Até que ponto o governo interfere comigo?” É nessa diferença que reside o grande contraste entre os conceitos de liberdade positiva e liberdade negativa. O sentido “positivo” de liberdade surge ao tentarmos responder não à pergunta “Sou livre para fazer ou ser o quê?”, mas à pergunta “Por quem sou governado?” ou “Quem vai dizer o que sou e o que não sou, o que ser ou o que fazer?”

A conexão entre democracia e liberdade individual é muito mais tênue do que parece a muitos defensores de ambas. O desejo de ser governado por mim mesmo ou de participar do processo através do qual minha vida é controlada pode ser um desejo tão profundo quanto o de ter uma área livre para agir. Mas não são desejos relativos à

mesma coisa. Na realidade, são tão diferentes que levaram ao grande conflito de ideologias que domina nosso mundo. Pois é a concepção “positiva” de liberdade, não a liberdade *de*, mas a liberdade *para* (levar uma forma de vida determinada) que os adeptos do conceito de liberdade “negativa” imaginam que seja nada mais do que um ilusório disfarce para a tirania brutal.

O conceito de liberdade positiva

O sentido “positivo” da palavra “liberdade” tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor — o desejo de se autogovernar.

A liberdade que consiste em ser seu próprio senhor e a liberdade que consiste em não ser impedido de fazer minhas próprias escolhas por terceiros podem parecer conceitos não muito distintos entre si. No entanto, as noções “positiva” e “negativa” de liberdade percorreram historicamente caminhos distintos, até que entraram em conflito.

Uma maneira de tornar clara essa distinção é observar como a metáfora do auto-governo ganhou um *momentum* independente. Será que, ao se libertarem da escravidão espiritual ou da escravidão à natureza os indivíduos não se tornaram conscientes de um ego que domina e de algo neles que é dominado? O ego dominante é identificado com a razão (a minha “natureza superior”). Dominados são o impulso irracional e os desejos incontroláveis (a minha natureza “inferior”), que precisam ser rigidamente controlados para que o ego atinja a plenitude de sua natureza “real”.

Podemos imaginar que os dois egos estão divididos por um fosso ainda maior: pode-se conceber o ego real como algo maior que o indivíduo, como um “todo” social do qual o indivíduo constitui um elemento ou um aspecto: uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado, a grande sociedade dos vivos e dos mortos e dos que ainda estão por nascer. Essa entidade é então identificada com o ego “verdadeiro” que, impondo sua própria vontade coletiva ou “orgânica” sobre os “membros” recalcitrantes, consegue a sua (e, em consequência, a deles) própria liberdade “superior”.

O que torna plausível esse tipo de linguagem é o reconhecimento de que é possível, e às vezes justificável, coagir os indivíduos em nome de algum objetivo (digamos, justiça ou bem-estar público) que eles mesmos buscariam se fossem mais esclarecidos.

Isso torna mais fácil aceitar que estou coagindo outros em seu próprio benefício, e não em meu interesse; e que sei, mais que eles próprios, do que realmente necessitam.

Mas poderei ir adiante e dizer ainda mais que isso. Poderei dizer que, na verdade, eles estão visando o que conscientemente resistem na sua incultura, porque há neles uma entidade oculta — seu desejo racional latente ou seu propósito “verdadeiro” — e que essa entidade é o seu ego “verdadeiro”. Adotado esse ponto de vista, é possível ignorar as verdadeiras aspirações dos indivíduos ou sociedades e oprimi-los e torturá-los em nome de seus egos “verdadeiros”. E com a firme certeza de que, qualquer que seja a verdadeira aspiração do homem, ela é idêntica à liberdade — à livre escolha de seu ego “verdadeiro”, embora quase sempre sufocado e desarticulado.

Isso mostra que as concepções de liberdade se originam diretamente de opiniões sobre o que constitui um ego, um pessoa, um indivíduo. Pode-se manipular as definições de indivíduo e de liberdade com o objetivo de que signifique o que o manipulador deseja. A história recente tem evidenciado que não se trata de questão puramente acadêmica.

Liberdade e soberania

A Revolução Francesa foi, em sua fase jacobina, a erupção do desejo de liberdade “positiva” de autogoverno coletivo de grande número de franceses que se sentiam liberados como nação, muito embora para muitos o resultado tenha sido uma severa restrição das liberdades individuais. Rousseau apontou que as leis da liberdade eram mais austeras que o jugo da tirania. Para ele, liberdade não é a liberdade “negativa” do indivíduo de não sofrer interferências em uma área definida, mas a posse por todos — e não somente pelos membros mais qualificados da sociedade — de uma quota do poder público que pode interferir em todos os aspectos da vida de todos os cidadãos. Em razão disso, Benjamin Constant viu em Rousseau o mais perigoso inimigo da liberdade individual.

Para Constant, Mill, Tocqueville e para a tradição liberal a que pertenciam, nenhuma sociedade é livre exceto se governada, de uma maneira ou de outra, por dois princípios inter-relacionados: primeiro, que nenhum poder (mas apenas direitos) pode ser considerado absoluto, de forma que todos os indivíduos, não importa o poder que os

governe, tenham um direito absoluto de se recusarem a agir desumanamente; e, segundo, que há áreas limitadas, não traçadas artificialmente, onde os indivíduos devem ser invioláveis. Seus limites são definidos segundo regras amplamente aceitas há muito tempo, e observá-las já constitui participar da concepção do que seja um ser humano normal e, portanto, também do que seja agir de maneira desumana ou insana; regras de que seria absurdo dizer, por exemplo, que tais regras poderiam ser revogadas por algum procedimento formal da parte de alguma corte ou de algum poder soberano.

Esse conceito “negativo” de liberdade situa-se no pólo oposto dos propósitos daqueles que acreditam em liberdade no sentido “positivo”. Os primeiros querem limitar a autoridade como tal. Os últimos a querem posta em suas próprias mãos. Trata-se de um tema fundamental. Não se trata de duas interpretações diferentes de um só conceito, mas de duas atitudes profundamente distintas e irreconciliáveis quanto às finalidades da vida.

“ ” ”

Pode ser que o ideal de liberdade de escolher fins termine sem exigir eterna validade para eles, e que o pluralismo de valores a eles relacionados seja apenas o fruto tardio de nossa decadente civilização capitalista: um ideal que não foi aceito por épocas remotas e sociedades primitivas, e que a posteridade olhará com curiosidade, talvez com simpatia, mas com pouca compreensão. Pode ser que seja assim, mas não me parece que daí se possam deduzir conclusões céticas. Os princípios não são menos sagrados pelo fato de sua duração não ser garantida. O desejo de que esteja garantido que nossos valores sejam eternos e seguros em algum céu objetivo é talvez apenas uma ânsia pelas certezas da infância ou pelos valores absolutos de nosso passado primitivo. “Entender que a validade das convicções de alguém é relativa” — disse um admirável autor de nosso tempo — “e, no entanto, por lutar por elas sem hesitação é o que distingue um civilizado de um bárbaro”.

John Stuart Mill e as finalidades da vida

Para John Stuart Mill, o homem difere dos animais não por ser possuidor de razão ou por ser inventor de instrumentos e de métodos, mas por ser capaz de escolher. Por ser ele mesmo, ao escolher e não ao ser escolhido; por ser o que busca não simplesmente meios, mas finalidades, que cada um busca a seu próprio modo. E com o corolário de que, quanto mais variados esses modos, mais ricas se tornam as vidas dos indivíduos; quanto mais extensa a relação entre os indivíduos, maiores as oportunidades do novo e do inesperado; quanto mais numerosas as possibilidades de alterar seu próprio caráter em alguma direção nova ou inexplorada, mais caminhos se abrem a cada indivíduo e amplia-se a sua liberdade de ação e de pensamento.

Em última análise, mesmo com as aparências em contrário, Mill se preocupou, mais que qualquer outra coisa, com a busca exclusiva da felicidade. Acreditava profundamente na justiça, mas a sua voz é mais a sua voz quando descreve as glórias da liberdade individual ou quando denuncia o que parece impedi-la ou destruí-la. Nas obras de J.S. Mill, a felicidade significa a “realização de desejos pessoais”, independentemente do que possam ser esses desejos.

Havia um idealismo fabuloso e incalculável em seu espírito e em suas ações, totalmente alheio à desapaixorada e penetrante ironia de Bentham, ou ao racionalismo vaidoso e teimoso de James Mill. Por outro lado, Mill não possuía nenhum dom profético. Ao contrário de seus contemporâneos Marx, Burckhardt e Tocqueville, não tinha uma visão do que poderia trazer o século XX; das conseqüências políticas e sociais da industrialização; da força dos fatores irracionais e inconscientes do comportamento humano; nem mesmo das técnicas aterrorizantes a que esse conhecimento conduziu e está conduzindo. A transformação da sociedade, incluindo a ascensão das ideologias seculares e a luta entre elas, o despertar da África e da Ásia, a peculiar combinação de nacionalismo e socialismo em nossos dias, tudo escapou ao horizonte de Mill. Mas apelava para a razão e a tolerância a qualquer custo porque, sem tolerância, estariam destruídas as condições para a crítica racional e para a condenação racional. Assim, não nos pedia que nos sentíssemos obrigados a respeitar os pontos de vista dos outros, apenas que tentássemos compreendê-los e tolerá-los.

Não vou abusar da paciência dos leitores apresentando-lhes um resumo das posições de Mill. Gostaria de lembrar-lhes apenas algumas idéias relevantes, aquelas a que Mill atribuía maior importância e que seus adversários atacavam durante sua vida, e atacam até mais veementemente nos dias de hoje.

Os homens desejam reduzir as liberdades dos outros a) porque desejam impor seu próprio poder; b) porque desejam o conformismo — não querem pensar de modo diferente dos outros, nem querem que os outros pensem de modo diferente deles; ou, por fim, c) porque acreditam que, à pergunta a respeito da maneira como alguém deve viver (como qualquer outra pergunta legítima), só pode haver uma resposta verdadeira.

Mill considera as duas primeiras motivações irracionais. Só leva a sério a última motivação, a de que se as verdadeiras finalidades da vida podem ser descobertas, os que se opõem a essa verdade estão espalhando falsidades perniciosas e devem ser reprimidos. A isso responde que não somos infalíveis e, portanto, que o ponto de vista supostamente pernicioso poderia ser verdadeiro: os que mataram Sócrates e Cristo acreditavam sinceramente que eles eram portadores de males e falsidades.

Mas daí não decorre que a perseguição nunca elimina a verdade. “É um sentimento vão”, observa Mill, “que a verdade, só por ser verdade, se sobreponha ao erro, ou prevaleça à fogueira ou à cruz”. E se contra isso se disser que, só porque erramos no passado, seria covardia evitar combater o mal quando ele existe no presente no caso de estarmos de novo enganados, Mill responde que “Aí está a maior diferença entre presumir que uma opinião é verdadeira porque, com todas as oportunidades de contestá-la, ela não foi contestada, e pressupor sua verdade com o propósito de não permitir que seja contestada”. Pode-se impedir “que as pessoas más pervertam a sociedade com pontos de vista falsos ou perniciosos”, mas apenas se se outorgar aos indivíduos a liberdade de negar que o que nós mesmos chamamos de maus e de pernicioso, de pervertido e de falso, o é realmente; pois, caso contrário, a nossa convicção se teria baseado simplesmente no dogma e não seria racional, não poderia ser analisada nem alterada à luz de qualquer fato novo ou qualquer idéia nova.

Mill era um empírico, isto é, acreditava que as verdades não são estabelecidas racionalmente, exceto com a prova da observação. Novas observações, em princípio, poderiam sempre prejudicar a conclusão baseada nas anteriores. Portanto, para Mill o conhecimento humano nunca é completo, e é sempre falível.

Por essa razão, não há uma verdade única e universalmente visível. Cada indivíduo, cada nação, cada civilização poderia tomar seu próprio caminho buscando seu próprio objetivo. Os indivíduos se modificam, assim como se modificam as verdades em que eles acreditam, mediante novas experiências e mediante suas próprias ações. Em consequência, é errônea a convicção, comum aos aristotélicos e a muitos escolásticos cristãos e materialistas ateus, de que existe uma natureza humana básica cognoscível, a mesma em todas as épocas, lugares e indivíduos. O mesmo se passa com a noção de uma única doutrina verdadeira, guia de salvação para todos os indivíduos em todos os lugares, contida no direito natural, na revelação de um livro sagrado, na visão de um gênio, na sabedoria natural das pessoas comuns ou nos cálculos de uma elite de cientistas utilitaristas que decidem governar a humanidade. Para Mill é necessário que haja oposição para manter viva a verdade, pois se não for contestada ela degenerará em dogmas ou preconceitos.

Mill acreditava na liberdade, entendida como rígida limitação do direito de coagir, porque estava seguro de que os indivíduos não podem se desenvolver e florescer se não estiverem livres da interferência dos outros em uma área mínima e inviolável de suas vidas. “A única razão pela qual o poder pode ser exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada contra sua vontade é impedir que cause mal aos outros. Ninguém pode ser compelido a fazer ou deixar de fazer porque, na opinião dos outros, fazer ou deixar de fazer não seria sábio nem correto”. Essa é a profissão de fé de Mill e a base ulterior do liberalismo político.

Críticos não deixaram de enfatizar que é demarcar os limites dos domínios privado e público. Se a felicidade é o único critério, o sacrifício humano ou a queima de feiticeiras, em épocas em que tais práticas tinham significativo apoio popular, a seu modo contribuíram para a felicidade da maioria.

Apesar das teses defendidas por seu pai, Mill não podia basear-se na noção de uma meta final e claramente discernível porque via que os indivíduos diferiam e se

desenvolviam, não apenas como resultado de causas naturais, mas também pelo que eles mesmos faziam para alterar seus próprios caracteres, muitas vezes sem intenção.

Mill tinha uma vaga noção a respeito da democracia como a única forma justa de governo, porém potencialmente mais opressiva. Consternado, ele se perguntava se a centralização da autoridade e a inevitável dependência de cada um a todos e a “vigilância de cada um sobre todos” não iriam acabar por reduzir todos a “uma uniformidade domesticada de pensamento, relações e ações” e produzir “autômatos em forma humana” e “liberticidas”. Tocqueville escrevera de modo pessimista sobre os efeitos morais e intelectuais da democracia na América. Mill concordara com ele. Mas a única cura para isso, como o próprio Tocqueville apontara (talvez sem muita convicção), é mais democracia, que só ela pode educar um número suficiente de indivíduos para a independência, a resistência e a força.

“ ” “ ”

O ideal de Mill não é original. É uma tentativa de fusão do racionalismo e do romantismo: o objetivo de Goethe e de Wilhelm von Humboldt. Um caráter rico, espontâneo, facetado, destemido, livre, mas ainda assim reacional e autogovernado. A tolerância, a diversidade e a humanidade são simples resultado das diferenças e discordâncias.

Tampouco a solução de Mill é revolucionária. Para que a vida humana se torne tolerável, a informação deve ser centralizada e o poder disseminado. Se todos sabem o máximo possível e não têm muito poder, então ainda podemos evitar o Estado que “transforma os homens em anões” e no qual “há uma norma absoluta originária da mente do Executivo e que recai sobre a congregação de indivíduos isolados, todos iguais, mas escravos”.

“ ” “ ”

A imagem de Mill é a de um professor vitoriano, justo e altaneiro; honrado, sensível e humano; mas “sóbrio, crítico e tristonho”. Como acreditava na importância das idéias, estava sempre pronto a mudar, caso outros pudessem convencê-lo da inadequação das suas idéias ou quando obtinha uma nova revelação. Como Acton, mais tarde, Mill considerava a liberdade e a tolerância religiosa como a proteção indispensável de toda

verdadeira religião. Considerava uma das maiores realizações do Cristianismo a separação entre os poderes temporais e espirituais, principalmente por possibilitar a liberdade de opinião.

Por possuir uma mente excepcionalmente honesta, aberta e civilizada, que encontrou expressão natural em prosa lúcida e admirável; por combinar uma incansável busca da verdade com a crença de que esta era uma casa com muitos quartos, de tal modo que “mesmo homens vesgos como Bentham podiam ver o que homens de visão normal não podiam”; porque, apesar de suas emoções inibidas e seu intelecto superdesenvolvido, apesar de seu caráter desprovido de humor, cerebral e solene, sua concepção do indivíduo era mais profunda, sua visão da história e da vida mais ampla e menos simples que a de seus antecessores utilitaristas e seguidores liberais; por tudo isso, sobressaiu como um pensador político maior em nossos próprios dias.