

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Jonathan Maxuell Goudinho de Oliveira

**VALORES EM CONFLITO:
contribuições do pluralismo de Isaiah Berlin ao estudo das relações entre
“religioso” e “secular” no debate público contemporâneo**

BELO HORIZONTE
2019

Jonathan Maxuell Goudinho de Oliveira

**VALORES EM CONFLITO:
contribuições do pluralismo de Isaiah Berlin ao estudo das relações entre
“religioso” e “secular” no debate público contemporâneo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

BELO HORIZONTE

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O48v

Oliveira, Jonathan Maxuell Goudinho de
Valores em conflito: contribuições do pluralismo de Isaiah Berlin ao estudo das relações entre “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo / Jonathan Maxuell Goudinho de Oliveira. Belo Horizonte, 2019.
174 f.

Orientador: Rodrigo Coppe Caldeira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Berlin, Isaiah Sir 1909-1997 - Crítica e interpretação. 2. Pluralismo. 3. Auto-realização. 4. O Contemporâneo. 5. Secularismo - Religião. I. Caldeira, Rodrigo Coppe. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 211.5

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

Jonathan Maxuell Goudinho de Oliveira

VALORES EM CONFLITO:

**contribuições do pluralismo de Isaiah Berlin ao estudo das relações entre
“religioso” e “secular” no debate público contemporâneo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros – PUC Campinas (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 29 de março de 2019.

Aos meus pais, Afonso (*in memoriam*) e Vanda,
que me ensinaram o saboroso gosto do saber.

AGRADECIMENTOS

Aos familiares e amigos, que viveram comigo as dores e as delícias do Mestrado, compreendendo ausências e suportando humores.

Ao Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, orientador no sentido mais profundo da palavra, a quem hoje orgulhosamente chamo de amigo, pelo suporte, confiança e amizade ao longo dos dois anos de trabalho.

Ao Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, avaliador do projeto de pesquisa, pelos preciosos conselhos que ajudaram a dar o rumo da dissertação.

Ao Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos, membro da banca de qualificação, pela leitura e retorno atentos que contribuíram para a consolidação do trabalho.

Ao Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros e, novamente, ao Prof. Dr. Fabiano Victor de Oliveira Campos, que gentilmente aceitaram o convite para compor a banca examinadora desta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da PUC Minas, na pessoa do Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, por todo trabalho sério e academicamente rigoroso que vem sendo desenvolvido ao longo dos anos.

Aos estudantes do Mestrado e do Doutorado, que confiaram a mim por dois anos a grata tarefa de representar o corpo discente junto ao órgão de deliberação do PPGCR.

Ao Colegiado do PPGCR, pela amistosa acolhida e a fraterna partilha ao longo dos dois anos nos quais tive a alegria de aprender com cada integrante deste órgão de deliberação.

À Secretaria do PPGCR, na pessoa da secretária Dênia Ferreira Campolina Corrêa, pela assistência diligente e cooperação em todas as questões burocráticas.

Aos colegas do Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição (LeRMOT), com os quais tenho o prazer de percorrer as trilhas da investigação do fenômeno religioso na contemporaneidade.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento que viabilizou o desenvolvimento da pesquisa.

Soli Deo Gloria.

“Um mundo sem conflito de valores incompatíveis é um mundo completamente além de nosso conhecimento.”

Isaiah Berlin, em *A busca do ideal*

RESUMO

O debate público contemporâneo é permeado por variados desafios à vida social, especialmente em virtude da pluralidade de grupos e convicções que se articulam nas instâncias de decisão. Nas sociedades ocidentais, devido ao processo de secularização, não há mais sistemas de valores exclusivos que sejam capazes de conferir sentido total à experiência humana comunitária. Desse modo, as tensões que dizem respeito à relação entre os domínios “religioso” e “secular” têm ganhado novos contornos na discussão pública e ensejado estudos acadêmicos. A partir do contexto de diversidade de crenças e valores, esta dissertação introduz no campo das Ciências da Religião o pensamento do filósofo e historiador das ideias russo-judeu Isaiah Berlin (1909-1997), que desenvolveu uma doutrina do *pluralismo de valor*. Para Berlin, notável defensor do liberalismo e um dos principais intelectuais do século XX, o pluralismo é um princípio de importância crucial para a sociedade contemporânea, à medida que postula a coexistência de diferentes sistemas de valores morais e concepções do bem, sem tentar escapar do inevitável conflito entre tais valores e concepções. A formulação de Berlin, situada na interseção da filosofia política com a história das ideias, indica que valores morais podem ser igualmente válidos e, ainda assim, incompatíveis e incomensuráveis, o que resulta em conflitos que não admitem resolução sem referência a contextos particulares de decisão. Assim, a partir de uma abordagem teórica de natureza conceitual e analítica, busca-se interpretar a noção pluralista de Isaiah Berlin na tentativa de encontrar possíveis contribuições do corpo teórico desenvolvido pelo autor ao estudo das relações entre “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo. Desse modo, o pluralismo de valor desponta como sistema teórico válido para enriquecer as abordagens acadêmicas concernentes aos conflitos de valores no seio das sociedades plurais.

Palavras-chave: Isaiah Berlin. Pluralismo de valor. Religião e contemporaneidade. Conflitos entre religioso e secular.

ABSTRACT

The contemporary public debate is permeated by diverse challenges to social life, especially because of the plurality of groups and convictions that are articulated in decision-making spaces. In Western societies, because of the process of secularization, there are no more exclusive systems of values that are capable of giving full meaning to the human experience in the community. In this way, the tensions related to the relationship between the “religious” and “secular” domains receive new contours in the public discussion and academic studies. From the context of the diversity of beliefs and values, this dissertation introduces in the field of Religious Studies the thought of the Russian-Jewish philosopher and historian of ideas Isaiah Berlin (1909-1997), who developed a doctrine of *value pluralism*. For Berlin, a notable advocate of liberalism and one of the leading intellectuals of the twentieth century, pluralism is a principle of crucial importance for contemporary society as it postulates the coexistence of different systems of moral values and conceptions of good without trying to escape of the inevitable conflict between such values and conceptions. Berlin's formulation, situated at the intersection of political philosophy and the history of ideas, indicates that moral values can be equally valid and yet incompatible and incommensurable, resulting in conflicts that do not allow for resolution without reference to particular contexts of decision. Therefore, from a theoretical approach of a conceptual and analytical nature, we seek to interpret the Isaiah Berlin's pluralistic notion in an attempt to find possible contributions of the theoretical body developed by the author to the study of the relations between 'religious' and “secular” in the contemporary public debate. In this way, value pluralism emerges as a valid theoretical system to foster academic approaches to value conflicts within plural societies.

Keywords: Isaiah Berlin. Value pluralism. Religion and contemporaneity. Conflicts between religious and secular.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ISIAH BERLIN E O MUNDO MODERNO	24
1.1 O alvorecer da razão iluminista	26
1.2 A revolução contrailuminista	40
1.3 O ataque romântico à utopia monista	52
2 PLURALISMO DE VALOR: UM DIAGNÓSTICO DO MUNDO MODERNO	67
2.1 A gênese do pluralismo de valor	71
2.2 Da incompatibilidade à incomensurabilidade dos valores	83
2.3 O alegado relativismo do pluralismo	96
3 CONFLITOS DE VALOR ENTRE “RELIGIOSO” E “SECULAR”: APONTAMENTOS A PARTIR DO PLURALISMO DE VALOR	108
3.1 Em busca de uma (re)definição da secularização	111
3.2 Pluralismo de valor e a questão da crença religiosa	123
3.3 “Religioso”, “secular” e os conflitos de valor: alguns caminhos a partir do pluralismo de Berlin	135
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

*“Conhece-te a ti mesmo, não te atrevas a sondar Deus;
O estudo próprio da Humanidade é o Homem.”*
(Alexander Pope, em “Ensaio Sobre o Homem”)

Valores em conflito. Essa é uma expressão que indica razoavelmente as principais disputas sociais do nosso tempo. Na verdade, tal conflito é tão acirrado hoje quanto foi em outros séculos, mas como é próprio de cada época, os contornos dos tempos modernos apresentam novos desafios. O filósofo britânico Bertrand Russell (1872-1970) escreveu em seus *Sceptical Essays* que “todo homem, aonde quer que vá, está cercado por uma nuvem de convicções reconfortantes que o acompanha como moscas em um dia de verão” (RUSSELL, 2004, p. 16, tradução nossa)¹. Ponderando sobre a necessidade de reconhecer as incertezas das consoladoras crenças humanas, Russell (2004, p. 17, tradução nossa) aconselha que “se desejamos ter boas relações com uma pessoa, devemos respeitar essas crenças”². Embora seja um texto do início do século passado, publicado originalmente em 1928, as considerações do filósofo britânico permanecem atuais e úteis para os nossos dias.

Na dissertação que se segue, é esta a questão que nos importa: os conflitos de valores no interior do debate público contemporâneo e suas implicações na convivência social. Não nos interessa, contudo, o simples conflito entre vontades opostas; importa-nos os *conflitos de visões*, como na expressão do economista e crítico social norte-americano Thomas Sowell (1930-). Mais do que um simples impulso emocional, “uma visão é nossa percepção de como o mundo funciona” (SOWELL, 2012, p. 17). Como “moldadoras silenciosas de nossos pensamentos” (SOWELL, 2012, p. 12), são as diferentes visões sobre a vida que dão “coerência à constante oposição de indivíduos e grupos sobre várias questões sem relação umas com as outras” (SOWELL, 2012, p. 17). Desse modo,

as visões podem ser morais, políticas, econômicas, religiosas ou sociais. Nestes ou em outros campos, nós nos sacrificamos por nossas visões e, às vezes, quando necessário, preferimos enfrentar a derrota a traí-las. Quando visões entram em conflito de forma irreconciliável, sociedades inteiras podem

¹ Do original: “Every man, wherever he goes, is encompassed by a cloud of comforting convictions, which move with him like flies on a summer day.”

² Do original: “If we desire good relations with a man, we must respect these beliefs.”

se dilacerar. Conflitos de interesses predominam por períodos curtos, porém conflitos de visões dominam a história. (SOWELL, 2012, p. 14-15).³

A pluralidade de grupos e convicções que se articulam nas instâncias de decisão, especialmente nas democracias liberais do Ocidente, apresenta variados desafios à vida em sociedade. Não é difícil observar que uma arena especial de conflito reside nas disputas entre visões religiosas e não religiosas (que têm no termo *seculares* um sentido semelhante) que se encadeiam no debate público. De fato, religião é um tópico recorrente neste tempo, muito mais recorrente do que se poderia imaginar – ao menos para aqueles, teóricos e leigos, que advogavam o desaparecimento da dimensão religiosa a partir do avanço da mentalidade moderna.

A atual revivescência da religião no debate público está demonstrada em notáveis pesquisas realizadas nos últimos anos. Em abril de 2017, concomitantemente ao início deste trabalho de mestrado, o *Pew Research Center* divulgou o proeminente *The Changing Global Religious Landscape* (COOPERMAN, 2017). De acordo com os dados da pesquisa, cujo objetivo era traçar um panorama da paisagem religiosa global, estima-se que em 2060 haja cerca de 9,6 bilhões de habitantes no planeta, dos quais 87,6% serão praticantes de alguma tradição religiosa. Segundo as projeções do instituto, naquele ano as religiões estarão assim compostas, em ordem de número de adeptos na população mundial: cristianismo (31,8%), islamismo (31,1%), hinduísmo (14,5%), budismo (4,8%), religiões populares (4,6%), outras religiões (0,6%) e judaísmo (0,2%), além de 12,5% declarados sem pertença religiosa.

O mesmo *Pew Research Center* também promoveu outras duas estimulantes pesquisas, ainda em 2017. A primeira delas, publicada em janeiro, foi sobre a composição religiosa da legislatura vigente à época no Congresso dos Estados Unidos (SANDSTROM, 2017). Dos 535 membros do órgão legislativo bicameral (435 na Câmara dos Representantes e 100 no Senado), 98% se autodeclararam religiosos. Destaque para o cristianismo, que entre as tradições protestante, católica, mórmon e ortodoxa, reunia 90,7% dos parlamentares americanos. Apenas 2% dos congressistas se autodeclararam sem filiação religiosa (0,2%) ou não respondentes à pesquisa

³ De maneira semelhante, a noção de *perspectiva* argumentada por Geertz (2008, p. 81) pode ajudar na compreensão da questão que levantamos. Para ele, “uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’ como significando ‘discernir’, ‘aprender’, ‘compreender’, ‘entender’. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo”. Desse modo, não seria incorreto afirmar que tratamos aqui de conflitos entre as *perspectivas* religiosa e secular.

(1,9%). No mês seguinte, outra investigação do instituto revelou que um terço dos cidadãos dos Estados Unidos (32%) acreditam que a identidade nacional está associada ao cristianismo (STOKES, 2017). Eles entendem que para ser genuinamente americano é necessário ser cristão – a despeito da história de liberdade religiosa que remonta aos primórdios do país. Mesmo na Inglaterra e no País de Gales, lugares nos quais os sem religião (25,7%) já são o segundo maior grupo entre a população, atrás somente dos cristãos (59,5%), de acordo com dados do último censo demográfico (2011) divulgados pelo *Office for National Statistics* (WHITE, 2012), a presença da religião no espaço público é instigante. Vale salientar que o Reino Unido possui uma religião oficial, a *Church of England*, conhecida no Brasil como Igreja Anglicana, e que tem como líder máximo a rainha Elizabeth II.

No Brasil, de acordo com os dados do último Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), cerca de 92% da população se autodeclara religiosa. O panorama é composto da seguinte maneira: católicos (64,6%), evangélicos (22,2%), espíritas (2%), umbandistas e candomblecistas (0,3%) e outras religiosidades (2,7%). Oito por cento da população brasileira se autodeclara sem religião. No âmbito legislativo, tamanha representatividade resulta na existência de três grandes movimentos vinculados às questões religiosas (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2017): a Frente Parlamentar Para a Liberdade Religiosa do Congresso (208 deputados federais e 12 senadores, presidida pelo deputado Celso Russomanno), a Frente Parlamentar Mista Católica Apostólica Romana (214 deputados federais e 5 senadores, presidida pelo deputado Givaldo Carimbão) e a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional (198 deputados federais e 4 senadores, presidida pelo deputado Hidekazu Takayama)⁴. As duas últimas e, em especial, a Frente Parlamentar Evangélica – que recebeu a alcunha de “bancada da Bíblia” –, têm aumentado significativamente seu tamanho e sua importância nas articulações políticas nas duas principais casas legislativas brasileiras.

Os dados mencionados conduzem-nos à compreensão de que a religião não é uma pauta pujante somente do período atual, mas certamente também o será nas próximas décadas. Em virtude disso, o engajamento da postura religiosa no debate político e a disputa com os valores seculares postulados pela modernidade são

⁴ As informações são referentes à 55ª legislatura, vigente entre 2015 e 2018. Ainda não há dados suficientes sobre a composição das frentes parlamentares da nova legislatura, iniciada em fevereiro de 2019.

ingredientes formadores de um sem-número de “batalhas políticas diárias” (SOWELL, 2012, p. 21)⁵. Como argumenta o filósofo e crítico literário britânico Terry Eagleton (1943-),

a religião tem desempenhado um papel ideológico tão fundamental na história humana que, uma vez iniciado seu processo de descrédito, tal função não pode simplesmente ser abandonada. Pelo contrário, precisa ser assumida por vários estilos seculares de pensamento, que então contribuem involuntariamente para manter a divindade viva de maneira mais clandestina. (EAGLETON apud CALDEIRA, 2018, p. 704).

Como sabemos, a emergência das sociedades secularizadas apresentou um novo paradigma social: o confinamento da dimensão religiosa à esfera particular e privada da vivência dos indivíduos. Todavia, ela permanece sendo uma experiência comum e relevante nas sociedades. A presença da religião no debate público atualmente, com todo o vigor com a qual se apresenta, pode ser compreendida como resultado do próprio processo de secularização, que possibilitou novas perspectivas.⁶ Assim, esta dissertação parte de tal contexto na tentativa de abrir caminhos interpretativos para a análise dos conflitos entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo, por meio da reflexão de um corpo teórico em especial.

Nosso primeiro desafio é de ordem conceitual: demarcar definições é uma tarefa hercúlea, uma vez que tomamos consciência do caráter contingencial dos conceitos. Lembramos o trabalho do historiador alemão Reinhart Koselleck (1923-2006), para quem os conceitos são registros da realidade, ao mesmo tempo em que se configuram em fatores de mudança desta própria realidade. Neste sentido, eles estabelecem tanto o horizonte quanto os limites da experiência possível, de modo que

todo conceito articula-se a um certo contexto sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível. [...] O que significa dizer que todo conceito está imbricado em um emaranhado de perguntas e respostas, textos/contextos. [...] Todo conceito só pode enquanto tal ser pensado e

⁵ Sowell (2016, p. 21) pontua que tais batalhas políticas, resultantes dos conflitos de visões, “são um *pot-pourri* de interesses específicos, emoções coletivas, conflitos de personalidade, corrupção e vários outros fatores.”

⁶ Há pelo menos dois movimentos decorrentes do processo de secularização, conforme exposto por Caldeira (2018, p. 700-701). O primeiro deles, proveniente da Revolução Francesa (1789-1799), está fundamentado na ideia de que “a construção do Reino coletivo e terrestre está destinado a ser construído pelas próprias mãos humanas, tendo assim a ação política como seu principal instrumento, levando à construção das ideologias e utopias coletivistas modernas”. O outro movimento, por sua vez, seria aquele no qual “as crenças utópicas coletivistas calcadas no ‘misticismo da nobreza humana’ do antropocentrismo moderno-humanista são enfraquecidas, e padecendo de plausibilidade abrem espaços para a emergência da subjetividade contemporânea hipermoderna, na qual o desejo utópico para migrar para a esfera do indivíduo, sendo privatizado”. As utopias coletivistas e as utopias individualistas são algumas perspectivas contemporâneas possibilitadas pelo processo de secularização.

falado/expressado uma única vez. O que significa dizer que sua formulação teórica/abstrata relaciona-se a uma situação concreta que é única. (KOSELLECK, 1992, p. 137-138).

O uso dos termos “religioso” e “secular” neste trabalho, desde o título, não perde de vista essa contingência conceitual. Admitimos que tais noções têm “uma história específica, um lugar e um tempo de nascimento, como todo conceito – um artifício linguístico construído por nós a fim de domesticar o mundo fenomênico” (CALDEIRA, 2018, p. 702). A opção pelo uso dos termos entre aspas é uma sinalização de nossa parte quanto a isso. Outrossim, os sentidos subjacentes à ideia de secularização também estão ancorados em um caráter contraditório, uma vez que não designam “uma realidade linear e homogênea, mas selvagem e intratável” (CALDEIRA, 2018, p. 702). Por isso, compreendendo que, do ponto de vista conceitual, “a palavra pode permanecer a mesma (a tradução do conceito), no entanto, o conteúdo por ela designado altera-se substancialmente” (KOSELLECK, 1992, p. 138), importa-nos prestar breve esclarecimento sobre alguns conceitos pertinentes a esta dissertação.

A dicotomia entre “religioso” e “secular” é resultado do nomeado processo de secularização, compreendido como um movimento de deslocamento da religião – e da religiosidade – em relação ao núcleo das estruturas sociais. A consequência de tal movimento foi a divisão sistemática do mundo em duas esferas distintas: a religiosa e a secular. À primeira caberia o cuidado das questões privadas dos indivíduos, seus clamores em relação ao sentido último das coisas e da vida, angústias e temores, ainda que a partir de perspectivas míticas e pré-modernas. À última, por seu turno, caberia o cuidado das questões públicas, da convivência social, sem apelo à transcendência, calcada na razão e na ciência, isto é, na modernização do mundo e da vida social. Assim, adotamos com Caldeira (2018, p. 703) a ideia de que o processo de secularização “está relacionado com uma reconfiguração dos espaços e das formas que o religioso e as crenças de maneira geral são compreendidas, acolhidas e vividas no mundo ocidental”. Desse modo, os conteúdos e as noções contidas em expressões como secularização, “religioso” e “secular” moldam muitas perspectivas analíticas no contemporâneo pensamento político e social.

A migração das paixões e dos afetos religiosos da coletividade para a individualidade compeliu os estudiosos a apurar algumas definições. A que mais nos importa, claramente, é a própria noção de *religião*. Não há dúvidas quanto à

complexidade da empreitada de tentar definir tal palavra, em virtude da polissemia que carrega. No entanto, não é possível desenvolver um estudo acadêmico sem que haja recorte conceitual que expresse o ponto de partida das reflexões, “útil na medida em que nos permite classificar fenômenos reais e descobrir empiricamente onde as classificações falham” (BERGER, 2017, p. 47). Para o desenvolvimento desta dissertação, nossa definição não compreende a religião apenas como um sistema de crenças transcendentais em relação a uma divindade, mas como um sistema de valores morais. A religião, eivada pelas crenças (em Deus, no sagrado, no abstrato, no transcendente ou congêneres), se metamorfoseia em um sistema de valores que opera no imanente. Desse modo, as pessoas, ressignificadas por essas crenças, experimentam a vida social a partir de valores com os quais se lançam à interação comum no debate público. Tal compreensão está suportada no entendimento do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), cujo estudo priorizou não o que se poderia chamar de “essência” da religião, mas sim as

condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do “sentido” –, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme. A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua essência primordial, está orientada para *este mundo*. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra.” (WEBER, 2009, p. 281, grifo do autor).⁷

Destarte, seguimos a interpretação segundo a qual, para Weber, a religião

é “uma espécie particular de modo de agir em comunidade”, da qual se trata de estudar as condições e os efeitos. Weber não aborda as religiões prioritariamente como sistemas de crenças, mas como “*sistemas de regulamentação da vida*”, “que souberam reunir em torno de si massas particularmente importantes de fiéis”. (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 82, grifo nosso).

Assim, *mais do que um sistema de crenças, a religião é uma espécie particular do agir coletivo. Depositária de significados culturais, permite interpretar a vida, construir uma identidade e dominar o próprio ambiente, tanto individual quanto coletivamente.* Na base dessa proposição está sua compreensão da religião como uma esfera autônoma do agir social, capaz de influir sobre os processos históricos. Em consequência, Weber trabalha a relação religião-mundo como contingente e variável, dependente dos processos sociais, devendo ser examinada e em sua especificidade histórica,

⁷ Ao tecerem considerações sobre a proposição de Max Weber, Filoramo e Prandi (2003, p. 253) avaliam que é “uma definição com tom modesto, mas sobretudo de caráter funcional: não importa tanto a referência à divindade, e sim que ‘tudo corra bem’”. As ações religiosas ou mágicas visam, em última análise, a melhorar a qualidade de vida.”

social e cultural e tendendo a desenvolver-se em determinada direção. (NUNES, 2007, p. 107, grifo nosso).

Semelhantemente, a noção de religião a partir da qual desenvolvemos este trabalho também encontra apoio nas formulações do antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1926-2006). O estudioso ofereceu uma definição objetiva de religião, bem representada no esquema conceitual abaixo:

[religião é] (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2008, p. 67).

A definição de Geertz (2008, p. 66) está ancorada na compreensão de que a religião – e os símbolos religiosos, especialmente – sintetizam o *ethos* de um grupo social e sua visão de mundo. Por um lado, diz respeito ao “tom, ao caráter e à qualidade de sua vida, seu estilo e disposição morais e estéticos”; por outro, trata do “quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem”. Assim,

na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 2008, p. 67).

Assumindo as noções mencionadas como nosso ponto de partida, é possível conceber razoavelmente a realidade dos conflitos entre valores no debate público e admitir os domínios “religioso” e “secular” como atores neste cenário no qual suas visões de mundo estão em disputa. Em vista disso, podemos avançar na nossa proposta, que inclui observar o contexto em questão a partir de um marco teórico específico: a doutrina do pluralismo de valor desenvolvida pelo filósofo e historiador das ideias russo-judeu Isaiah Berlin (1909-1997)⁸. Para o autor, reconhecido como um dos principais intelectuais do século XX, o pluralismo de valor é um princípio caro à sociedade contemporânea que permite a coexistência pacífica de diferentes

⁸ Para uma introdução sobre a vida e o pensamento de Isaiah Berlin, recomendamos o artigo escrito por Henry Hardy e Joshua Cherniss, publicado na *Standord Encyclopedia of Philosophy* (cf. CHERNISS; HARDY, 2016). Também sugerimos os acervos virtuais *The Isaiah Berlin Virtual Library* e *Isaiah Berlin Online*, por meios dos quais é possível fazer uma imersão na vida e na obra deste autor.

interesses, convicções e concepções do bem. A formulação do filósofo, situada na teoria social e política, propõe que os valores humanos existentes nas sociedades são diversificados, frequentemente conflitantes e não combináveis, isto é, não comparáveis por meio de nenhum critério puramente *racional*. Dito de outra maneira, tal noção postula que os valores morais podem ser equitativamente válidos e, ainda assim, incompatíveis e/ou incomensuráveis, o que resulta em conflitos que não admitem resolução sem referência a contextos particulares de decisão.

Isaiah Berlin nasceu na cidade de Riga, em 1909, no então Império Russo (agora capital da Letônia). Membro de uma abastada família judia, emigrou com os pais para o Reino Unido em 1921 e lá fez todo seu percurso acadêmico, frequentando a *St. Paul's School* e o *Corpus Christi College*, na Universidade de Oxford, onde estudou línguas clássicas, história antiga e filosofia. Foi em Oxford que Berlin desenvolveu suas atividades intelectuais, iniciando a docência em outubro de 1932, quando foi nomeado professor de filosofia no *New College*.⁹ O filósofo foi um espectador privilegiado do mundo à sua época e profundo conhecedor das culturas judaica, russa e britânica – elementos fundamentais para suas formulações intelectuais. Como destacou o historiador canadense Michael Ignatieff (1947-), autor da principal biografia sobre Berlin, mergulhar no pensamento deste filósofo é adentrar “em uma excursão conjunta ao desconhecido” (IGNATIEFF, 2000, p. 12).

⁹ Isaiah Berlin se tornou professor do *New College*, na Universidade de Oxford, apenas alguns meses após concluir sua graduação em filosofia na mesma universidade, no *Corpus Christi College*. Como rememora Ignatieff (2000, p. 65-66), “não houve candidatura nem entrevista. Ele não publicara nada além de algumas resenhas musicais e literárias numa revista universitária de Oxford; fizera as provas finais apenas há alguns meses; nunca lecionara; e agora embarcava na vida de catedrático de Oxford.” O embarque foi promovido por Richard Crossman (1907-1974), recém-nomeado membro do conselho do *New College*, que convenceu o então diretor da universidade, Herbert Albert Laurens Fisher (1865-1940), que havia a necessidade de contratação de mais um professor de filosofia, indicando Berlin como o nome apropriado. Berlin não se entusiasmou muito com a nova vida e logo pediu uma bolsa para o *All Souls College*, que representava o “próprio Parnaso da vida acadêmica inglesa. [...] Uma vez escolhido, o bolsista entrava em uma versão do paraíso acadêmico, pesquisando, ensinando, até mesmo seguindo uma carreira em Londres, com todas as necessidades atendidas e nenhuma intrusão incômoda do mundo externo para distrair ou aborrecer” (IGNATIEFF, 2000, p. 67). No dia 4 de novembro de 1932, apenas um mês após sua entrada na vida catedrática de Oxford, Isaiah Berlin recebeu a notícia de que fora eleito para o posto: o primeiro judeu escolhido para o *All Souls* e o terceiro como professor de um *college* de Oxford. Como comentado por seu biógrafo, “de repente, num único mergulho, aos trinta e três anos, Berlin fora fígado da obscuridade do magistério e escolhido para o que era então o mais seletivo clube da vida inglesa, uma universidade onde os membros do Gabinete, editores do *Times* e os principais intelectuais da época se misturavam em pé de igualdade” (IGNATIEFF, 2000, p. 68). A trajetória de Berlin em Oxford ainda incluiu a cadeira Chichele de Teoria Social e Política no mesmo *All Souls*, entre 1957 e 1967, e a fundação do *Wolfson College*, do qual foi o primeiro presidente, entre 1965 e 1975.

No obituário de Isaiah Berlin – que morreu em 1997, aos 88 anos – publicado no jornal britânico *The Independent*, destacou-se que ele era frequentemente descrito por meio de superlativos como “o maior falante do mundo”, “o leitor mais inspirado do século”, “uma das melhores mentes de nosso tempo” (HARDY, 1997, s/p). O texto foi escrito pelo também filósofo e professor da Universidade de Oxford Henry Hardy (1949 -), responsável pela edição das obras de Berlin e um dos principais especialistas no pensamento do autor.¹⁰ Destacadamente reconhecido como filósofo, historiador das ideias, teórico político, educador e ensaísta, Berlin foi vigoroso defensor do liberalismo e crítico contumaz do extremismo político e do fanatismo intelectual. Como ele mesmo afirmou certa vez: “Eu sou um táxi intelectual; as pessoas me param, me indicam uma direção, e lá vou eu” (IGNATIEFF, 2000, p. 15).

Isaiah Berlin era um pensador interessado na história da humanidade, para quem “os objetivos e motivos que conduzem a ação humana devem ser considerados à luz de tudo aquilo que conhecemos e entendemos” (BERLIN, 1991b, p. 14). Por isso, sua filosofia política era uma filosofia moral, “uma teoria moral aplicada à sociedade, às questões públicas, às relações de poder” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 84). Na leitura de Berlin (1991b, p. 13-14), o pensamento ético consiste “nos sistemas de valor sobre os quais se baseiam os propósitos humanos”. Neste campo residia seu principal interesse de pesquisa, como declarou: “o estudo das inúmeras ideias referentes às maneiras de se encarar a vida que incorporam tais valores e propósitos [humanos] é algo a que dediquei quase quarenta anos de minha longa vida” (BERLIN, 1991b, p. 14). Para nosso autor, “a história do pensamento moral, político e teológico é uma história de violentos conflitos entre asserções rivais de especialistas rivais” (BERLIN, 1991c, p. 146).

Assim, a noção do pluralismo de valor defendida por Isaiah Berlin¹¹ emerge da constatação de que a ideia romântica de uma sociedade perfeita, na qual todos os

¹⁰ Como mencionamos em entrevista com Henry Hardy publicada em fevereiro de 2019 no *Estadão*, o conjunto da obra de Berlin permaneceria esparsa e desconhecido se não fosse o entusiasmo de Hardy, que conheceu nosso autor em 1972, durante seu doutorado em Oxford. Logo nos primeiros contatos, durante longas conversas nos espaços comuns do supracitado *Wolfson College*, Hardy demonstrou interesse no pensamento de Berlin e insistiu para viabilizar a publicação de uma coletânea com ensaios do professor. O primeiro volume foi *Russian Thinkers*, publicado em 1978. De lá para cá, Hardy editou ou coeditou 18 livros com textos de Berlin, preparou a publicação de quatro volumes com correspondências do filósofo (que percorrem os anos de 1946 a 1997), e recorrentemente colabora com outros estudiosos do pensamento de Isaiah Berlin. Cf. CALDEIRA; GOUDINHO; HARDY, 2019.

¹¹ A doutrina pluralista de Isaiah Berlin também é, por vezes, nomeada como *pluralismo moral*, *pluralismo objetivo* e *pluralismo ético*. Neste trabalho, optamos pelo uso de *pluralismo de valor*, que é a forma consagrada na literatura de interpretação do pensamento berliniano.

ideais genuínos são alcançados, é incoerente com o nosso tempo – essencialmente plural. Por isso, nosso autor afirmava com certa frequência que não havia “nada mais destruidor de vidas humanas do que a convicção fanática da existência de uma vida perfeita, aliada a um poder político ou militar” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 76). Disso decorre sua formulação de que há uma série de valores que não podem ser reduzidos a nenhum princípio, porque são irreduzivelmente diversos. Berlin apresenta sua doutrina, sobre a qual discorreremos ao longo deste trabalho, como alternativa tanto ao monismo (há apenas um conjunto de valores aceitável e correto) quanto ao relativismo (no qual qualquer conjunto de valores é aceitável e correto).

Toda a obra de Isaiah Berlin é permeada por sua doutrina do pluralismo de valor – muito embora a ideia a esse respeito só seja organizada a partir da década de 1950. Nosso autor adverte continuamente em seus ensaios quanto ao erro de supor que todos os bens, todas as virtudes e todos os ideais de vida sejam compatíveis uns com os outros. O filósofo acredita ser impossível conceber um mundo em que os valores morais, políticos e sociais sejam inteiramente combináveis, argumentando que a incompatibilidade dos valores não responde a razões práticas ou políticas, mas a razões de princípios. Frequentemente, Isaiah Berlin recorria a exemplos práticos de conflito entre valores incompatíveis e/ou incomensuráveis para clarificar seu pensamento: a plena liberdade e a plena igualdade não podem ser conciliadas, do mesmo modo que há conflitos entre justiça e compaixão, conhecimento e felicidade. Só é possível solucionar o embate a partir de critérios particulares de decisão, que não são puramente racionais e objetivos. À luz da doutrina de Berlin, propomos uma aproximação ao contexto das relações entre os domínios “religioso” e “secular” nas sociedades democráticas contemporâneas. Assim, poderemos identificar possíveis contribuições das formulações do pluralismo de valor ao estudo do cenário apresentado.

Oportunamente, assumimos que a doutrina do pluralismo de valor desenvolvida por Isaiah Berlin não aparece com facilidade entre os corpos teóricos empregados em estudos sobre a questão da religião na contemporaneidade – isolada ou conjuntamente a temas transversais. Desse modo, há certo caráter de ineditismo nesta pesquisa, que impõe alguns limites ao trabalho, dos quais estamos cientes. Assumimos o risco da investigação, cuja relação de bônus (abertura de novas possibilidades de estudo no campo da religião e contemporaneidade) e ônus (possíveis faltas e incorreções decorrentes do processo) nos parece suficientemente

instigante. Por isso, para executar nossa tarefa, oferecemos um trabalho eminentemente bibliográfico, de caráter teórico, cuja natureza é conceitual e analítica. Dito de outra forma, esta dissertação tem caráter interpretativo; exegético, em certo sentido.

Seguimos a compreensão do filósofo austro-britânico Karl Popper (1902-1994), para quem a “interpretação é principalmente um *ponto de vista*, cujo valor reside em sua fertilidade, em sua força de lançar luz sobre o material histórico, para levar-nos a encontrar novo material e para ajudar-nos a racionalizá-lo e unificá-lo” (POPPER, 1974, p. 186, grifo do autor). Nosso interesse é *pensar* o pluralismo de Berlin e suas possíveis contribuições ao estudo do cenário que identificamos. Aqui, diga-se, *pensar* é concebido na forma explicitada pelo próprio Isaiah Berlin (1992b, p. 51, tradução nossa, grifo nosso)¹²: “interpretar, relacionar, classificar e simbolizar: estas são as atividades humanas naturais e inevitáveis que descrevemos de forma vaga e conveniente como *pensamento*”.

Apesar da vasta literatura sobre Isaiah Berlin, dado o aludido caráter de ineditismo da pesquisa, optamos por nos concentrar nos próprios escritos do autor, de modo a tentar inseri-lo com maior clareza no campo das Ciências da Religião. Contudo, de modo nenhum isso significa que foram descartados pensadores que têm refletido sobre a obra de Berlin, especialmente na filosofia, na ciência política e na história das ideias. Ao contrário, tentamos oferecer contribuições de diferentes pesquisadores, no sentido de ampliar o entendimento do pluralismo de valor e municiar o leitor com novos caminhos de investigação. A esse propósito, vale ressaltar, organizamos as referências ao final da dissertação de maneira a facilitar a orientação do leitor. A sistematização está assim posta: 1) obras de Isaiah Berlin; 2) obras sobre Isaiah Berlin; 3) outras obras consultadas.

Destarte, a dissertação está dividida em três capítulos, cujo desenvolvimento procura responder à questão de fundo: que contribuições o pluralismo de Isaiah Berlin oferece ao estudo das relações entre “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo? Para tanto, no primeiro capítulo, intitulado *Isaiah Berlin e o mundo moderno*, buscamos identificar qual a visão de Berlin sobre a modernidade, cuja fundação está nas bases dos conflitos que nos interessam. Nesta primeira parte, o que fazemos é assimilar as categorias a partir das quais nosso autor compreende o

¹² Do original: “Interpretar, relacionar, clasificar, simbolizar: éstas son las actividades humanas naturales e inevitables que describimos vaga y convenientemente como pensar.”

mundo moderno; e ele o faz por meio de uma leitura peculiar de dois movimentos distintos e, em certa medida, simultâneos: o Iluminismo e o Contrailuminismo. Da análise desses dois fenômenos históricos, nosso filósofo capta uma ruptura elementar no pensamento ocidental, que foi o ataque à utopia monista infligida pelos românticos, especialmente os alemães.

No capítulo seguinte, sob o título *Pluralismo de valor: um diagnóstico do mundo moderno*, procuramos apresentar objetivamente o corpo teórico desenvolvido por Isaiah Berlin, indicando e desenvolvendo seus elementos constitutivos. No primeiro momento, fazemos isso traçando a gênese da doutrina pluralista de Berlin, uma vez conhecido que sua filosofia política foi amplamente marcada pelo estudo empreendido por ele no campo da história das ideias políticas. Na sequência, passamos à discussão sobre os pressupostos teóricos fundamentais do pluralismo de valor, a saber, as noções de *incompatibilidade* e *incomensurabilidade* entre os valores morais. Sem a devida compreensão dessas categorias, não se consegue interpretar adequadamente a reflexão toda de Berlin. Encerramos o capítulo debatendo a ideia de que o pluralismo proposto por nosso autor inevitavelmente tende a transformar-se numa espécie de relativismo. Berlin rejeitou essa crítica ao longo de sua trajetória e apresentou seus argumentos em resposta à tal suposição.

O último capítulo, intitulado *Conflito de valores entre “religioso” e “secular”*: *apontamentos a partir do pluralismo de valor*, é um exercício na tentativa de apontar alguns caminhos interpretativos a partir do pensamento de Berlin. Neste capítulo, buscamos discorrer sobre a maneira como o pensamento do nosso filósofo oferece subsídios conceituais e analíticos para a compreensão das tensões entre “religioso” e “secular” no debate público. Para tanto, partimos de uma leitura da secularização para aclarar o cenário em questão e posicionar com maior rigor aquilo que diz respeito ao “religioso” e ao “secular”. Feito isso, prosseguimos com uma argumentação quanto à viabilidade de analisar o pluralismo de valor em face da crença religiosa, uma vez que tal dúvida surge no âmbito da pesquisa. Encerramos o capítulo tentando tecer algumas notas sobre a relação entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo a partir do pluralismo do nosso autor. Destinamos ainda espaço para algumas considerações finais, retomando questão elaboradas ao longo do trabalho e, especialmente, apontando novos rumos de investigação a partir desta dissertação.

Não deve ser espantoso o fato de que Isaiah Berlin é notadamente conhecido como o filósofo do pluralismo e, ao mesmo tempo, o filósofo do conflito. Como adequadamente observado por Roger Hausheer (2002, p. 26, grifo nosso), ele é um dos “primeiros e mais prescientes participantes de uma situação aflitiva que um número cada vez maior de pessoas está se dando conta de partilhar: *o confronto de culturas e valores que permeia o nosso mundo*”. É exatamente a consciência de tal situação que nos lança a este experimento intelectual a partir do pensamento de Berlin. Compartilhamos com Hausheer (2002, p. 26) a suposição de que “nessa área, não há pensador contemporâneo que tenha mais a nos dizer”. Desse modo, portanto, passemos à verificação das suas proposições.

1 ISAIAH BERLIN E O MUNDO MODERNO

“Duas extravagâncias: excluir a razão, admitir somente a razão.”

(Blaise Pascal, em “Pensamentos”)¹³

“Ninguém poderá compreender as ideias a menos que as veja como a expressão das paixões, dos desejos, dos anseios e das frustrações dos seres humanos.”

(Noel Annan, em “Personal Impressions”, de Isaiah Berlin)

O pensamento de Isaiah Berlin costuma se mostrar um mosaico de difícil categorização. O conhecimento enciclopédico deste polímata russo-britânico o impeliu a escrever, ao longo de seis décadas de atividade intelectual, sobre assuntos de diferentes matizes, tais como filosofia analítica, filosofia política, história das ideias, moral, ética, história das culturas e literatura russa – para registrar apenas alguns de seus principais interesses. Há, contudo, uma pista que contribui significativamente para a melhor compreensão da obra de Berlin. Seguida tal pista, torna-se possível interpretar o mosaico com maior lucidez. Eis o ponto: as ideias. Foi o próprio Isaiah Berlin quem definiu um intelectual como alguém “que deseja que as ideias sejam tão interessantes quanto possível” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 51). Essa foi a grande tarefa da sua vida.

Para ele, fazer história das ideias significava uma imersão imaginativa completa no mundo mental do outro ou da coisa a que se estuda, de maneira a tornar-se possível enxergar os problemas da época em questão desde dentro. Não pode haver uma verdadeira história das ideias, defendia Berlin, sem o dever de “tentar

¹³ Por muitas vezes, Isaiah Berlin citou o eminente polímata francês Blaise Pascal (1623-1662). Na célebre distinção entre pensadores “ouriço” e “raposa”, Pascal foi inserido na primeira categoria: alguém que conhece uma única grande coisa. Para Berlin (2002f, p. 447-448), o matemático, inventor e filósofo francês pertencia ao grupo daqueles que relacionavam tudo “a uma única visão central, um único sistema, menos ou mais coerente ou articulado, em função do qual compreendem, pensam e sentem – um único princípio organizador e universal apenas a partir do qual tudo o que são e dizem adquire significado”. Pascal é identificado como “um dos primeiros e mais formidáveis críticos do racionalismo iluminista [notadamente desferindo golpes contra o modelo cartesiano]” (GRAY, 2000, p. 149), em particular, por meio da distinção que propôs entre *l'esprit de géométrie* (a razão matemática, exata, de elementos invariantes) e *l'esprit de finesse* (a razão cordial, a lógica do coração). Na leitura de Isaiah Berlin, Pascal é um pensador profundo, especialmente porque revela “algo que faz parte de nossa experiência comum e importa enormemente em nossas vidas, mas da qual não estamos claramente conscientes” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 143). No importante ensaio *O sentido de realidade*, Berlin (1999b, p. 38) destaca que Pascal conseguiu “mergulhar em águas profundas” para observar e relatar atitudes e categorias estruturais que “se aplicam à espécie humana por período de tempo longos o bastante para serem vistas como virtualmente universais”.

compreender o que significavam as ideias para aqueles que as manipulavam, que tipo de coisas estavam no centro de suas preocupações” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 50).

É o estudo das ideias, rastro fundamental do pensamento berliniano, que serve de instrumento para a compreensão do mundo moderno¹⁴ – o *background* histórico que possibilitou as formulações teóricas e práticas do filósofo. Embora interessado nas várias temáticas já mencionadas, a obra de Isaiah Berlin está amplamente associada ao estudo do projeto iluminista do século XVIII e às consequências e reações que se seguiram. A esse respeito, as formulações de Berlin são desenvolvidas, especialmente, na interseção entre dois modelos de pensamento: Iluminismo/Racionalismo e Contrailuminismo/Romantismo.

Como Berlin foi um profícuo historiador das ideias, não haveria possibilidade de apresentar sua obra intelectual eliminando o percurso trilhado por ele. Considerando, ainda, que nosso horizonte de pesquisa envolve compreender como o pensamento do autor pode potencialmente contribuir no exame das relações entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público, é fundamental explorar os pressupostos a partir dos quais partiu para desenvolver sua noção de pluralismo de valor.

Neste capítulo, portanto, intentaremos perseguir os primeiros argumentos de Berlin quanto ao entendimento do mundo moderno, para que então seja possível nos aproximar das conclusões às quais chega o autor. Para tanto, dividimos o percurso

¹⁴ Admitimos que expressões como “mundo moderno” e “modernidade” são polissêmicas e, portanto, de difícil precisão conceitual, inclusive por conta da falta de padrão globalizado para critérios de periodização. O estabelecimento do significado depende da autodefinição de cada sociedade e da área à qual se articula: história, filosofia, literatura, arte, gastronomia e tantas outras. O próprio Isaiah Berlin reconhecia a complexidade da questão, e por isso afirmou: “Não penso que existem caracteres próprios da modernidade. Não vejo o que isto possa significar. Onde isto começa. A pré-modernidade, a modernidade, a pós-modernidade são, a meu ver, conceitos arbitrários” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 87). Neste trabalho, os termos em discussão serão empregados tendo como pano de fundo “a imensa complexidade de novas formas sociais, políticas, organizacionais, culturais, ideológicas, éticas ou religiosas que a civilização ocidental vai progressivamente criando a partir do século XV” (VAZ, 2002, p. 11). Temos neste íterim, por exemplo, a superação do pensamento e das organizações sociais que marcaram o período medieval e o rompimento com o pensamento escolástico. Em seus lugares, consolida-se o estabelecimento do racionalismo do método cartesiano como forma legítima de produção do conhecimento. Tais elementos conformam a mentalidade daquilo que fora posteriormente designado como modernidade, cujo projeto – de “ilusão” ou “desilusão” (HIMMELFARB, 2011, p. 14) – é o Iluminismo. Não obstante, parece haver um acordo tácito estabelecendo como símbolo inaugural da modernidade a Revolução Francesa (1789-1799), grande marco histórico deste tempo – embora não o único. Temos, então, um período de “mudança de hábitos da alma, do corpo, das relações sociais e morais, enfim, das expectativas e esperanças humanas que, partindo dos homens de letras, atinge os homens de negócios e nesse movimento cria a modernidade de modo concreto” (PONDÉ, 2011, p. 5). Desse modo, é possível interpretar a modernidade como a “ideologia do inacabado, da dúvida e da crítica, [bem como] o impulso para a criação, a ruptura declarada com todas as ideologias e teorias da imitação, cuja base é a referência ao antigo” (LE GOFF, 1990, p. 190).

em três partes. Na primeira, o objetivo é apresentar aquele que é o maior gancho para o exame adequado do trabalho intelectual de Isaiah Berlin: o Iluminismo – especialmente o de coloração francesa. Toda a reflexão intelectual do nosso filósofo parte do ambiente que provocou o influxo iluminista e os consequentes desdobramentos. No segundo momento, desenvolveremos outra chave interpretativa de importância crucial no pensamento de Berlin: a contraproposta que os intelectuais que se opuseram à cosmovisão iluminista ofereceram ao mercado das ideias – políticas, em especial. A última parte do capítulo é destinada a analisar o constante ataque de Berlin ao pensamento monista, usando como pano de fundo o fenômeno romântico alemão que tanto impactou áreas tão diversas como a arte e a política. A interpretação berliniana do mundo moderno conduzirá àquela que foi a sua principal contribuição intelectual: o desenvolvimento da noção do pluralismo de valor.

1.1 O alvorecer da razão iluminista

Em uma palestra proferida na Universidade de Washington, em fevereiro de 1971, Isaiah Berlin iniciou sua fala afirmando considerar-se “um amigo do Iluminismo” (BERLIN, 2005i, p.1, tradução nossa)¹⁵. Ele se posicionava “como um de seus proponentes e continuadores” (HAUSHEER, 2003, p. 33, tradução nossa)¹⁶. De fato, todo o esforço intelectual de Berlin pode ser descrito como uma disputa entre o pensamento preconizado pelo Iluminismo e as diversificadas reações a este projeto, incluindo dois distintos grupos de pensadores do século XVIII e da primeira metade do século XIX. O complexo legado político do racionalismo iluminista e as respostas de seus críticos se mostram, ao longo do desenvolvimento da obra do filósofo, um importante eixo de reflexão (CROWDER, 2004, p. 56-57).

Isaiah Berlin não pode ser considerado um intérprete convencional do Iluminismo. O autor fez suas interpretações a partir de um senso de orientação para o presente, uma vez que, para ele, a importância crucial da história das ideias, enquanto disciplina, residia no fornecimento de insumos para a experiência real da

¹⁵ Do original: “[...] a friend of the Enlightenment”. A palestra foi proferida durante a série John Danz Lectures, realizada nos dias 22, 24 e 25 de fevereiro daquele ano. A partir do tema *The Assault on the French Enlightenment*, Isaiah Berlin propôs variadas reflexões, abrangendo diferentes autores e pensamentos. Suas palestras receberam os seguintes títulos: *Herder and Historical Criticism*; *Kant and Individual Autonomy*; e *Fichte and Romantic Self-Assertion*. Os textos completos podem ser acessados gratuitamente no acervo da *The Isaiah Berlin Virtual Library*, na seção *Unpublished writings*.

¹⁶ Do original: “he saw himself as one of its proponents and continuators”.

prática moral e política. Berlin sempre fez suas análises deste período “à luz de suas próprias predisposições liberais”, de modo que “suas próprias preocupações como filósofo político afetavam de forma transparente a maneira como ele abordava pensadores individuais e o colorido com o qual os representava” (BROCKLISS, 2016, p. 11, tradução nossa)¹⁷.

Não consta na carreira de Berlin a preocupação em desenvolver um trabalho de grande extensão “sobre o Iluminismo como um movimento independente ou ‘momento’ na história europeia” (BODE, 2011, p. 39, tradução nossa)¹⁸. Seu foco “está em alguns filósofos que ajudaram a moldar o pensamento iluminista, como Berkeley e Kant, mas não considera a Era da Razão enquanto um movimento unificado” (BODE, 2011, p. 40, tradução nossa)¹⁹. A produção de Isaiah Berlin sobre o Iluminismo esteve muito associada a “um fluxo constante de cartas particulares, palestras públicas, transmissões de rádio e ensaios perspicazes, nos quais sua ideia básica dos *dois iluminismos* foi explorada e refinada por meio de casos individuais” (BROCKLISS, 2016, p. 11, tradução nossa, grifo nosso)²⁰. Aqui, vale destacar, a expressão “dois iluminismos” foi empregada para designar o confronto permanente na obra de Berlin entre os legados do Iluminismo e do Contrailuminismo, este último que será desenvolvido mais adiante neste trabalho.

A narrativa que Berlin desenvolveu acerca do Iluminismo “foi moldada por sua obsessão pela liberdade humana, as circunstâncias peculiares da sua vida, seu ambiente intelectual e sua leitura voraz das diferentes fontes primárias que tinha à disposição” (BROCKLISS, 2016, p. 13, tradução nossa)²¹.

Por tudo isso, nosso filósofo deve ser considerado, no mínimo, um intérprete visceralmente interessado nas implicações presentes daquele que era seu horizonte de estudo, uma vez que

¹⁷ Do original: “[...] in the light of his own liberal predispositions” e “His own concerns as a political philosopher transparently affected how he approached individual thinkers and coloured how he represented them”.

¹⁸ Do original: “[...] on the Enlightenment as an independent movement or ‘moment’ in European history”.

¹⁹ Do original: “[...] his focus is on some of the philosophers who helped to shape Enlightenment thought, such as Berkeley and Kant, but he does not consider the Age of Reason as a unified movement”.

²⁰ Do original: “[...] a constant stream of private letters, public lectures, radio broadcasts, and insightful essays where his basic idea of the two Enlightenments was explored and refined through individual cases”.

²¹ Do original: “[...] was shaped by his obsession with human freedom, the peculiar circumstances of his life, his intellectual milieu and voracious reading of the disparate primary and secondary sources he had to hand”.

Berlin se esmerava por traçar ligações entre as ideias do passado que discutia e as pressuposições políticas e movimentos ideológicos do presente. Ele ligava o racionalismo e o humanitarismo do Iluminismo, bem como o utilitarismo dos *philosophes* mais radicais e de Bentham, ao liberalismo posterior de Mill, Morley, Wilson, dos arquitetos da Liga das Nações e da ONU, e aos opositores liberais do comunismo. (CHERNISS, 2009, p. 28-29, grifo do autor).

Antes da incursão no retrato da época feito por Berlin, é necessário tecer algumas considerações conceituais sobre o período. A expressão “o Iluminismo” é uma construção histórica que só ganhou presença destacada em meados do século XIX, a partir do uso feito por intelectuais alemães na tentativa de “agrupar pensadores no período anterior à Revolução Francesa que buscavam reconfigurar o Estado para que pudesse ser usado como veículo para melhoria moral e material” (BROCKLISS, 2016, p. 2, tradução nossa)²².

No século XX, diferentes autores concentraram esforço considerável no estudo sistemático do Iluminismo. Considerando que Isaiah Berlin não fez o mesmo percurso, é prudente apresentar brevemente algumas das categóricas concepções. Um dos estudos mais importantes sobre o Iluminismo publicado no período entre as duas Grandes Guerras (1914-1918 e 1939-1945) foi escrito pelo filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945). Em seu *Die Philosophie der Aufklärung* (“A Filosofia do Iluminismo”)²³, publicado em 1932, o autor introduz o período como “uma fase singular do imenso movimento de ideias graças ao qual o moderno pensamento filosófico adquiriu a certeza, a segurança de si mesmo, o sentimento específico de si e a sua autoconsciência específica”. O Iluminismo, portanto, compreende a época “que foi a primeira a descobrir e afirmar apaixonadamente a autonomia da Razão, e a impô-la em todos os domínios da vida do espírito” (CASSIRER, 1992, p. 8-15).

O historiador alemão Peter Gay (1923-2015) também é frequentemente lembrado por conta da obra *The Enlightenment: An Interpretation* (“O Iluminismo: Uma

²² Do original: “[...] to group together thinkers in the period before the French Revolution who sought to reconfigure the state so that it could be used as a vehicle for moral and material improvement”. Brockliss (2016, p. 2) lembra que, em tempos anteriores, já no século XVIII, filósofos “frequentemente falavam sobre si mesmos como sendo iluminados [ou esclarecidos]”, e recorda os debates promovidos pela prestigiada revista *Berlinische Monatsschrift*. Em 1783, o teólogo alemão Johann Friedrich Zöllner (1753-1816) publicou na revista um artigo intitulado *Was ist Aufklärung?* (“O que é o Esclarecimento?”), cuja pergunta central recebeu muitas respostas, dentre as quais a do filósofo prussiano Immanuel Kant (1724-1804). A resposta de Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (“Respondendo à pergunta: O que é o Esclarecimento”), foi publicada na *BM* em 1784 e se tornou um dos mais celebrados ensaios do autor.

²³ Em 1953, Isaiah Berlin publicou uma crítica do livro de Cassirer no *The English Historical Review*, da Universidade de Oxford. O material está disponível para compra no acervo digital do periódico, que pode ser acessado pelo site: <<https://academic.oup.com/ehr>>.

Interpretação”), publicada em dois volumes nos anos de 1966 (*The Rise of Modern Paganism*) e 1969 (*The Science of Freedom*). Gay (1967, p. 21) reforça que o Iluminismo é marcado por um consciente paganismo moderno que estabelece suas esperanças na construção de uma nova ciência do homem fundamentada nas mesmas bases empíricas das ciências naturais. Também podemos citar Hazard (1989, p. 17), para quem o Iluminismo consistiu na tentativa de estabelecer a razão, o progresso e a ciência, em detrimento da religião, da ordem e do classicismo; MacIntyre (2007, p. 38), que assinala como pressuposto fundamental do Iluminismo ser “o projeto de uma justificação racional independente da moralidade”; e Merquior²⁴ (2016, pos. 894, n.p.)²⁵, para quem o Iluminismo não foi um movimento essencialmente político, uma vez que, embora a “orientação [fosse] prática, [...] seu zelo reformista dirigia-se mais a códigos penais, sistemas de educação e instituições econômicas do que à mudança política”.²⁶

²⁴ Um dos mais renomados acadêmicos e intelectuais públicos brasileiros, especialmente da segunda metade do século XX, José Guilherme Merquior (1941-1991) tem lugar importante na reflexão sobre o liberalismo. Tal qual Isaiah Berlin, Merquior era um liberal no sentido estrito. Os dois, aliás, possuem semelhanças que podem e devem ser posteriormente examinadas – tanto as que dizem respeito ao conteúdo de suas obras quanto aquelas concernentes à recepção de seus escritos. O credo liberal de Merquior, citado pelo historiador e crítico literário João Cezar de Castro Rocha, é em essência o mesmo de Berlin: “democracia como valor universal; racionalismo como estrutura de pensamento; pluralismo como método intelectual; economia de mercado, porém com a presença do Estado como força de equilíbrio das desigualdades” (ALMEIDA, 2015, s/p). A propósito, Berlin foi um dos primeiros leitores do último livro do brasileiro, *Liberalism, Old and New*, publicado postumamente, em inglês, em maio de 1991. Cinco dias antes da morte de Merquior, Berlin remeteu uma carta a ele, comentando entusiasmadamente a leitura preliminar que fez do trabalho. Aos interessados na interseção entre Iluminismo e Liberalismo, Merquior redige comentários elucidativos, especialmente na seção *O legado do Iluminismo*, presente no segundo capítulo da obra mencionada.

²⁵ Esclarecemos oportunamente que para além das fontes tradicionais, tais como livros, artigos e periódicos, neste trabalho também usamos plataformas digitais, em particular o *e-reader* Kindle. Em muitas ocasiões, a possibilidade de acesso a uma fonte ou referência só é efetiva por conta de recursos como as plataformas digitais. Com o objetivo de facilitar a leitura, os mecanismos de “paginação” de um leitor de livros digitais, em especial o Kindle, diferem daqueles tradicionalmente encontrados em livros impressos – dentre outras distinções. Tem-se “posições” – e não páginas –, que vão avançando à medida que etapas de leitura são concluídas. Considerando a ausência de regulamentação específica da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) para referenciar livros acessados por meio de tais plataformas, optamos pelo uso da norma para obras não paginadas. Todas as vezes que a fonte citada for acessada pelo Kindle, substituiremos a referência da página (p.) pela posição (pos.), além da indicação de se tratar de obra não paginada (n.p.). Para facilitar consultas posteriores, também indicaremos o tipo e o tamanho das fontes usadas na leitura. No caso do livro de Merquior, fonte Futura, tamanho 5.

²⁶ Nas últimas décadas, publicou-se vasta literatura a respeito do Iluminismo. Para leitura ampliada da temática, sugerimos algumas obras, a saber: CHISIK, 2005; CHISIK, 2009; FERRONE, 2015; PAGDEN, 2013; ROBERTSON, 2015; TREVOR-ROPER, 2010. Também recomendamos a trilogia – controversa, mas importante – do historiador britânico Jonathan Israel: ISRAEL, 2001; ISRAEL, 2006; ISRAEL, 2011. Ainda indicamos o livro do eminente filósofo e diplomata brasileiro Sérgio Paulo Rouanet, no qual trata das rebeliões contra a razão, a modernidade e a “ilustração”: ROUANET, 1987.

Particularmente, o interesse de Isaiah Berlin pelo Iluminismo enquanto movimento intelectual – especialmente em seu matiz francês – foi despertado na década de 1930, quando já era professor no *All Souls College*, da Universidade de Oxford. Em 1933, o jovem filósofo foi contratado pelo historiador e político liberal inglês H. A. L. Fisher (1865-1940), então diretor da também oxfordiana *New College*, para escrever uma biografia intelectual do sociólogo alemão Karl Marx (1818-1883), que foi publicada em 1939 sob o título *Karl Marx: His Life and Environment*²⁷. O estudo sistemático da obra de Marx conduziu Isaiah Berlin a importantes autores que influenciaram o pensamento do alemão, em especial os *philosophes* do século XVIII, como relatou em entrevista:

[Depois de ler profusamente Karl Marx] empreendi a leitura dos precursores de Marx, os enciclopedistas. Li Helvétius, d'Holbach, Diderot. Já conhecia muito bem Rousseau. Em seguida comecei a me debruçar sobre o que se chamavam os “socialistas utópicos” – Saint-Simon, Fourier, Owen – e algumas de suas doutrinas e de suas teorias me fascinaram. Dei uma olhada em Rodbertus, Louis Blanc, Moisés Hess. *Depois deles, Plekhanov, um escritor marxista realmente brilhante. Sua leitura me cativou por completo: polemista, cheio de espírito, muito fácil de ler, trazendo uma massa de informações, sempre racional e claro.* (JAHANBEGLOO, 1996, p. 36, grifo nosso).

A interpretação berliniana do Iluminismo foi sendo forjada e aperfeiçoada ao longo do tempo, desde *Karl Marx*, à medida que se aprofundava em autores que, muitas vezes, estavam relegados à escuridão acadêmica – sobretudo na Inglaterra do seu tempo²⁸. A excursão no pensamento dos enciclopedistas franceses, feita por Berlin na preparação do livro sobre Marx, tocou notadamente em pensadores que produziram na segunda metade do século XVIII: Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), Barão d'Holbach (1723-1789), Denis Diderot (1713-1784), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – para citar apenas alguns principais. Todos estes foram, em menor ou maior grau, objetos das reflexões posteriores do nosso filósofo.

No entanto, nenhum deles exerceu influência tão determinante sobre o desenvolvimento intelectual de Isaiah Berlin sobre o Iluminismo quanto um revolucionário russo e teórico marxista: Georgi Valentinovich Plekhanov (1856-

²⁷ Para a primeira versão do livro, cf. BERLIN, 1939.

²⁸ Em entrevista a Ramin Jahanbegloo (1996, p. 36), Berlin comentou: “Lia estes autores [franceses e russos] e começava a dar conferências sobre eles. Foi assim que encetei um trabalho acerca de um tema [a história das ideias] que praticamente nada tinha a ver com aquilo que eu ensinava para meus alunos. Em Oxford, ninguém parecia sentir o menor interesse pelo pensamento francês do século XVIII. Depois de minhas conferências, começou a haver certo interesse pelo assunto.”

1918)²⁹, autor da expressão “materialismo dialético”, que expõe a principal doutrina filosófica dos comunistas ortodoxos. Tal informação é crucial, pois o próprio Isaiah Berlin admitiu que foi a obra de Plekhanov que o introduziu ao trabalho dos *philosophes* (também chamados por Berlin de “materialistas franceses”) e que, naquele momento, tudo o que sabia sobre Iluminismo aprendera com o escritor marxista (CHERNISS, 2013, p. 31).

Em virtude dessa influência, em 1956, ano do centenário de nascimento do revolucionário russo, Berlin proferiu uma palestra a seu respeito no programa *Listener* 56, da rádio britânica BBC. Em fevereiro do ano seguinte, a palestra foi publicada no periódico americano *New Leader*. No ensaio *Father of Russian Socialism*, Berlin (2005e, p. 182-183) argumenta que o socialismo defendido por Plekhanov baseava-se na “crença na possibilidade de uma organização social ao mesmo tempo racional e justa”, e não em “um sonho poético, nem visão religiosa ou metafísica, nem uma racionalização de ressentimentos ou derrotas pessoais”. Por isso, a revolução deveria “se fundamentar no conhecimento sólido da história e da ciência natural”, que compõem o caminho para a transformação por meio da “compreensão das leis permanentes que regem a vida social e individual”.

Esse *background*, que diferenciava o erudito marxista dos seus pares revolucionários russos, era fruto do estudo esmerado sobre a civilização e o pensamento europeus do século XVIII, o que nos leva aos pensadores iluministas. Na avaliação de Berlin, Plekhanov

compreendia os métodos e os ideais dos escritores do Iluminismo, particularmente na França, como muito poucos antes dele chegaram a compreender ou dominar. Eram, dentre todas as escolas de pensamento, os que lhes despertavam mais simpatia. O esforço dedicado dos *philosophes* franceses para reduzir todos os problemas a termos científicos; sua crença na razão, na observação, no experimento; sua clara formulação dos princípios centrais e a aplicação desses princípios a situações históricas concretas; sua guerra contra o clericalismo, o obscurantismo e o irracionalismo; sua busca da verdade, às vezes estreita e prosaica, mas sempre destemida, confiante e fanaticamente honesta; a prosa lúcida e frequentemente bela em que os melhores intelectuais franceses se expressavam – tudo isso era objeto de admiração e prazer para Plekhanov. (BERLIN, 2005e, p. 185, grifo do autor).

²⁹ O ensaio de Berlin (2005e, p. 180-190) *O pai do marxismo russo* oferece interessantes notas biográficas sobre Plekhanov, que valem a pena serem lidas. Para conhecimento da obra do revolucionário russo, sugerimos os seguintes livros: PLEKHANOV, 1969; PLEKHANOV, 1973; PLEKHANOV, 1956. A principal obra do autor, no entanto, não tem tradução para o português. Para versão em inglês, cf. PLEKHANOV, 1947.

Em *Karl Marx*, Isaiah Berlin usa o termo *Enlightenment* apenas quatro vezes, mas a temática tem lugar destacado na obra, por vezes indicada por expressões como “a posição racionalista” e “os racionalistas franceses”. Embora tenha sido o primeiro livro de Berlin, escrito e publicado ainda na juventude, o texto já apresenta a estrutura da interpretação de nosso filósofo acerca do Iluminismo.

O relato feito em *Karl Marx* possui cinco vertentes principais (BERLIN, 1991, p. 47). A primeira, predominante em toda a Alemanha da época de Marx, diz respeito a um racionalismo semiempírico, inspirado nos filósofos alemães Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), cujo dogma central “consistia numa fé ilimitada no poder da razão para explicar e melhorar o mundo, atribuindo-se [...] os fracassos anteriores nesse sentido à ignorância das leis que regulam a natureza”. Tal pressuposto levaria a outro, o de que a experiência da razão sempre conduziria à “produção de argumentos para demonstrar, para além de qualquer dúvida possível, que o homem era naturalmente bom, que a razão existia igualmente em todos os seres sensíveis”. Sendo assim, seria possível deduzir que “a causa da opressão e do sofrimento era a ignorância humana [...], em parte pela supressão deliberada da verdade por tiranos ambiciosos e padres inescrupulosos” – não fossem os obstáculos artificiais, a bondade do homem sucederia em bons resultados políticos, sociais e morais.

Não obstante, a solução para toda miséria estaria no desprendimento das amarras apresentadas tanto pelas condições sociais e materiais quanto pelos agentes políticos e religiosos, e isso tudo por via da razão. Seria, portanto, “natural aplicar o método que obtivera tanto êxito nas mãos de Kepler e Galileu, Descartes e Newton, à interpretação dos fenômenos sociais e à conduta de vida” (BERLIN, 1991, p. 51). A última vertente corresponde à crença no caminho rumo “à ação de um governo esclarecido e benevolente”, cujo resultado seria que “os homens buscariam a virtude e o conhecimento; justiça e igualdade ocupariam o lugar da autoridade e dos privilégios, a competição se transformaria em cooperação, a felicidade e a sabedoria seriam então bens universais” (BERLIN, 1991, p. 47). Esse retrato inicial do Iluminismo feito por Berlin, a partir do retorno às referências primeiras de Karl Marx, parece bem sintetizado no seguinte trecho:

A miséria é o resultado complexo da ignorância, não somente da ignorância da natureza como também das leis de conduta social. Para aboli-la, em sua maior parte, é necessário e suficiente o emprego da razão, e apenas da

razão, na administração dos negócios humanos. (BERLIN, 1991, p. 47, grifo nosso).

Desde essa incursão inicial no projeto do Iluminismo, já estava claro para Berlin (1991, p. 46) o argumento crítico que defenderia ao longo de toda sua trajetória acadêmica: as ideias iluministas atingiram não somente aqueles das épocas imediatamente posteriores ao movimento; a fé iluminista continuava a fazer adeptos “na ação e no pensamento” ainda nos dias do nosso filósofo – constatação que permanece válida nos anos do século XXI.

O efeito que o avanço vitorioso das novas ideias teve sobre a cultura europeia não seria inferior ao da Renascença italiana. O espírito de livre indagação de questões pessoais e sociais, de questionamento de todas as coisas perante o tribunal da razão, adquiriu uma disciplina formal e uma aceitação crescentemente entusiástica em amplos segmentos da sociedade. [...] Suas ideias morais e políticas e suas palavras de orgulho e de responsabilidade tornaram-se desde então herança comum de democratas de todos os contornos e matizes. *Socialistas e liberais, utilitaristas e adeptos [crentes] dos direitos naturais falam essa língua e professa-lhe fé, não tão ingenuamente, nem com aquela confiança total, mas em compensação de forma menos eloquente, menos simples e menos convincente.* (BERLIN, 1991, p. 52-53, grifo nosso).

Sem embargo, é em *Os filósofos do Iluminismo*³⁰ que nosso autor melhor estabelece sua concepção do movimento intelectual, compreendido como resultado do *espírito do tempo* do século XVIII. O Iluminismo teria nascido no esteio de uma controvérsia que faz parte da própria história da filosofia: o fracasso em fornecer soluções definitivas para os problemas humanos, que resultaria na

impressão de que não há progresso na filosofia, meramente diferenças subjetivas de opinião, sem nenhum critério objetivo para a descoberta da verdade. A história dessas questões, e dos meios empregados para fornecer as respostas, é com efeito a história da filosofia. A estrutura de ideias dentro da qual vários pensadores em vários momentos tentam chegar à verdade sobre essas questões, e os métodos pelos quais realizam essa tentativa – os próprios modos como as questões são construídas – mudam sob a influência de muitas forças, entre elas as respostas dadas por filósofos de uma era anterior, as crenças morais, religiosas e sociais predominantes do período, o estado do conhecimento científico, e, não menos importante, os métodos usados pelos cientistas da época, especialmente se obtiveram sucessos espetaculares e, portanto, enfeitiçaram a imaginação de sua geração e das posteriores. (BERLIN, 2005d, p. 63-64).

³⁰ O ensaio foi publicado originalmente como introdução do seu livro *The Age of Enlightenment*, de 1956, sem tradução em português. Para a primeira versão do livro, cf. BERLIN, 1956. A análise que Berlin faz do Iluminismo parte dos empiristas britânicos e seus seguidores franceses, que viam a mente como uma espécie de caixa de ideias simples delineada pela experiência sensorial e unida pelas leis da ciência newtoniana – como a gravitação universal. De fato, trata-se de uma visão reducionista do Iluminismo, muito embora o próprio Berlin tenha destacado em outros ensaios que o movimento não foi uniforme.

Uma dessas muitas forças que influenciaram o processo desembocado no Iluminismo foi forjado no século XVII. Berlin (2005d, p.65) destaca que, naquele século, havia uma tendência em considerar que as questões filosóficas podiam “ser respondidas por meios [...] que tinham sido bem-sucedidos em responder a outras questões”. Por isso, “os sucessos sem precedentes do método matemático no século XVII deixaram uma marca na filosofia”, especialmente por conta da dedução a partir de axiomas. No século seguinte, o intercâmbio entre ciências da natureza e humanidades permaneceu vigoroso, desta vez com um desvio de eixo: saiu o modelo matemático e entrou o mecânico, particularmente o do sistema newtoniano³¹, influência que uniu os filósofos do século XVIII³², de modo que

a aplicação das técnicas matemáticas – e da linguagem matemática – às propriedades mensuráveis do que os sentidos revelam tornou-se o único método de descobertas e elucidação. Descartes e Spinoza, Leibniz e Hobbes, todos procuram dar a seu raciocínio uma estrutura de tipo matemático. O que deve ser dito deve poder ser afirmado em termos quase matemáticos, pois uma linguagem menos precisa talvez acabe por ocultar as falácias e obscuridades, a massa confusa de superstições e preconceitos, que caracterizavam as formas desacreditadas, teológicas ou de outra natureza, da doutrina dogmática sobre o universo, que a nova ciência tinha abolido e suplantado. (BERLIN, 2005d, p. 66-67).

Desse modo, o projeto preconizado no período era o de uma “ciência da mente”, evidentemente de molde newtoniano. A meta seria análoga à das ciências da natureza, isto é, formular leis gerais com base na observação e no experimento e deduzir conclusões específicas a partir das leis estabelecidas. Com um método confiável de descoberta, seria possível descartar as respostas falsas para as questões genuínas, restando apenas uma, a verdadeira, de tal maneira que haveria a transformação da “presente confusão de ignorância e conjecturas inúteis num sistema

³¹ Isaiah Berlin (2005d, p. 67) observa que “Newton tinha realizado a tarefa sem precedentes de explicar o mundo material, isto é, de tornar possível, por meio de um número relativamente pequeno de leis fundamentais de imenso alcance e poder, que se determinassem, ao menos em princípio, as propriedades e o comportamento de cada partícula e de cada corpo material no universo, e isso com um grau de precisão e simplicidade antes não sonhado”. O poeta britânico Alexander Pope (1688-1744) deixou registrado em versos a síntese daquele período, em uma paráfrase do texto bíblico de Gênesis que dedicou como epitáfio a Newton: “*Nature, and Nature’s law lay hid in the night (A natureza e as leis da natureza estavam ocultas na noite). / God said, Let Newton be! And all was light (Deus disse, Faça-se Newton! E tudo se fez luz).*” Cf. WESTMINSTER ABBEY, 2010.

³² Sobre o século XVIII, Berlin (2005d, p. 66) comenta que “foi talvez o último período na história da Europa Ocidental em que a onisciência humana era considerada uma meta atingível. O progresso sem paralelo da física e da matemática no século anterior transformou de tal maneira a visão que geralmente se tinha da natureza do mundo material, e, ainda mais, da natureza do verdadeiro conhecimento, que essa época ainda permanece como uma barreira entre nós e as eras que a precederam, e faz as ideias filosóficas da Idade Média, e até da Renascença, parecerem remotas, fantasiosas e, às vezes, quase ininteligíveis.”

claro e coerente de elementos logicamente inter-relacionados – a cópia ou o análogo teórico da harmonia divina da natureza” (BERLIN, 2005d, p. 68).

O movimento empreendido nos dois séculos – que se estendeu até meados do século XIX – se amparava na compreensão de que “o que a ciência tinha realizado na esfera do mundo material, poderia certamente realizar na esfera da mente; e também no domínio das relações sociais e políticas” (BERLIN, 2005d, p. 81). Os filósofos daquele tempo, apesar das grandes diferenças entre si³³, possuíam um terreno comum, já que estavam unidos na “convicção de que todos os problemas eram solúveis pela descoberta de respostas objetivas, que uma vez descobertas [...] seriam claras aos olhos de todos e válidas eternamente”. (BERLIN, 2005d, p. 81). Posto que questões sobre como viver e como tornar os homens justos, racionais ou felizes eram factuais e com respostas sempre compatíveis umas com as outras, “o ideal de criar uma sociedade totalmente justa, totalmente virtuosa, totalmente satisfeita já não era, portanto, utópico” (BERLIN, 2005d, p. 82). A primeira coisa em que esses pensadores acreditavam era a perfectibilidade do homem e, portanto, do mundo (MERQUIOR, 2016, pos. 861)³⁴.

Três proposições sintetizam a análise que Berlin (2015, p. 49-50) faz do Iluminismo. O primeiro pressuposto é que (1) todas as perguntas autênticas podem ser respondidas, seguido da ideia de que (2) todas as respostas às perguntas são cognoscíveis – e, portanto, podem ser descobertas por meios possíveis de serem aprendidos e ensinados a outras pessoas –, aliada à suposição de que (3) todas as respostas devem ser compatíveis umas com as outras. Na verdade, Berlin (2015, p.

³³ É importante destacar que Berlin sempre fazia distinções entre os modelos e teorias propostos pelos filósofos que receberam a alcunha de iluministas. Para nosso autor, “o Iluminismo com certeza não foi, como às vezes se afirma, um movimento uniforme em que todos os membros acreditavam quase nas mesmas coisas” (BERLIN, 2015, p. 53). Muito embora tenha demarcado diferentes colégios iluministas, Berlin permaneceu restrito às experiências britânica, francesa e alemã. Não obstante, sua interpretação do iluminismo esteve majoritariamente fincada em caráter francês e em orientação racionalista, sob a liderança dos mais influentes pensadores franceses do século XVIII. No esteio dessas observações, salientamos que, pelo menos desde a década de 1980, cresce o número de estudiosos e pesquisadores, principalmente no campo da história das ideias, que desafiam a noção de um único Iluminismo, extrapolando a Revolução Francesa e demonstrando vários iluminismos em contextos nacionais. Para visão ampliada sobre o assunto, cf. HIMMELFARB, 2011; PORTER, 2000; PORTER; TEICH, 1981.

³⁴ Um importante trabalho sobre o assunto foi escrito pelo filósofo australiano John Passmore (1914-2004), no qual explora historicamente a ideia de perfectibilidade do ser humano (desde os gregos até a contemporaneidade – o livro é da década de 1970), manifesta na noção de “perfectibilismo” (uma ideologia, na interpretação de Passmore) e as suas consequências. Na obra, o filósofo examina uma variada gama de movimentos, tais como o Cristianismo, o Renascimento, o Iluminismo, o anarquismo, o comunismo, a psicanálise e algumas teorias evolutivas do ser humano e da sociedade (cf. PASSMORE, 2000).

50) considera esse esquema como parte dos “pressupostos gerais da tradição ocidental racionalista, seja ela cristã ou pagã, seja teísta ou ateu”. Como parte da tradição ocidental – que remonta aos gregos –, o avanço oferecido pelo Iluminismo ao modelo que já ensinava “que a natureza e o propósito do homem eram conhecíveis e imutáveis no tempo e que no horizonte havia uma utopia pela qual os seres humanos seriam aperfeiçoados” (BROCKLISS; ROBERTSON, 2016, p. 39, tradução nossa)³⁵, se deu em dizer que as respostas não deveriam ser adquiridas pelos meios tradicionais de até então. Conforme argumentam Brockliss e Robertson (2016, p. 39, tradução nossa), “tudo o que distinguiu o Iluminismo dos escolásticos cristãos foi a técnica empregada para entender os homens e suas necessidades”³⁶. Sobre o conjunto desses pressupostos, Berlin comenta se tratar de uma

doutrina e ideal nobre, otimista e racional da grande tradição do Iluminismo desde a Renascença até a Revolução Francesa, e até mesmo além dela, até os nossos dias. Os três pilares mais fortes sobre os quais repousava eram a fé na razão, isto é, uma estrutura logicamente interligada de leis e generalizações suscetíveis de demonstração ou verificação; na identidade da natureza humana através do tempo e da possibilidade de objetivos humanos universais; e, finalmente, na possibilidade de alcançar o segundo por meio do primeiro, de assegurar a harmonia física e espiritual e o progresso pelo poder do intelecto crítico, logicamente ou empiricamente orientado, que era em princípio capaz de analisar tudo em seus componentes finais, de descobrir suas inter-relações e o sistema único de leis que obedeceram e, assim, responder a todas as questões capazes de serem formuladas por mentes claras e decididas a descobrir a verdade. (BERLIN, 1993, p. 28-29, tradução nossa).³⁷

O novo conjunto de regras sistematizadas previa “que apenas os aspectos mensuráveis da realidade deviam ser tratados como reais” (BERLIN, 2005d, p. 69), em razão de não haver “dedução *a priori* de princípios ‘naturais’, sagrados na Idade Média, sem evidência experimental” (BERLIN, 2005d, p. 69, grifos do autor). Tal

³⁵ Do original: “The Enlightenment was now seen as part of the Western tradition, going back to the Greeks, which taught that the nature and purpose of man was knowable and unchanging in time and that over the horizon (either in this world or the next) there was a utopia where human beings would be perfected.”

³⁶ Do original: “All that distinguished the Enlightenment from the Christian scholastics was the technique deployed for understanding men and their needs.”

³⁷ Do original: “This is the noble, optimistic, rational doctrine and ideal of the great tradition of the Enlightenment from the Renaissance until the French Revolution, and indeed beyond it, until our own day. The three strongest pillars upon which it rested were faith in reason, that is, a logically connected structure of laws and generalisations susceptible of demonstration or verification; in the identity of human nature through time and the possibility of universal human goals; and finally in the possibility of attaining to the second by means of the first, of ensuring physical and spiritual harmony and progress by the power of the logically or empirically guided critical intellect, which was in principle capable of analysing everything into its ultimate constituents, of discovering their interrelations and the single system of laws which they obeyed, and thereby of answering all questions capable of being formulated by clear minds intent upon discovering the truth.”

perspectiva conformou os pensamentos de muitos autores importantes para o desenvolvimento do Iluminismo. Empiristas britânicos como John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776) – cujas obras passaram aos poucos a dominar o pensamento europeu – foram influenciados, cada um ao seu modo, por tal modelo filosófico.

O mesmo se deu na formação de empiristas franceses – alguns dos quais discípulos dos britânicos –, tais como Voltaire (1694-1778), Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), Marquês de Condorcet (1743-1794), além dos já mencionados d’Holbach, Diderot e Helvétius. Vale observar que todos estes foram, em menor ou maior grau, objeto de análise de Isaiah Berlin ao longo de sua trajetória acadêmica³⁸.

O elemento que amalgamava tudo e todos era a crença de que “a verdade era um corpo único e harmonioso de conhecimento” (BERLIN, 2005d, p. 82). Nisto reside o monismo do Iluminismo, ideia refutada reincidentemente por Berlin. A crítica ao monismo, de qualquer tipo, está no cerne do pensamento intelectual do nosso filósofo, que especialmente sobre o período iluminista argumenta que

muita coisa boa foi indubitavelmente feita, o sofrimento mitigado, a injustiça evitada ou prevenida, a ignorância revelada, pela tentativa conscienciosa de aplicar os métodos científicos à regulação dos assuntos humanos. [...] Mas o sonho central, a demonstração de que tudo no mundo se movia por meios mecânicos, de que todos os males podiam ser curados por passos tecnológicos apropriados, de que era possível a existência de engenheiros tanto das almas humanas como dos corpos humanos, provou ser ilusória. (BERLIN, 2005d, p. 83).

Isaiah Berlin recorrentemente se opunha a esse tipo de racionalismo, por este revelar uma concepção da natureza humana difícil de ser compatibilizada por aquela engendrada pelo próprio Iluminismo³⁹. A esse propósito, John Gray (2000, p. 20-21) reforça que “Berlin rejeita a intenção de se criar uma ciência do comportamento humano que [...] gere explicações e previsões de eventos humanos por princípios existentes nas ciências naturais”.

³⁸ No próprio ensaio em questão, *Os filósofos do Iluminismo*, Berlin dedica parte do texto a examinar a formação do pensamento desses autores e os rastros do modelo newtoniano na concepção da filosofia. Como o texto se trata da introdução de um de seus livros, *The Age of Enlightenment*, recomendamos a leitura da obra, disponível para download na *The Isaiah Berlin Virtual Library*, para compreensão adequada dos argumentos do autor (cf. BERLIN, 2017).

³⁹ Interpelado sobre sua suposta descrença na razão, Berlin comentou: “Jamais disse que não acreditava na ‘razão’. Mas, simplesmente não compreendo o que certos filósofos entendem por razão, que é para eles uma espécie de olho mágico, que enxerga verdades universais não empíricas” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 147).

O percurso que se fazia desde o século XVII na tentativa de transformar a filosofia em uma ciência natural foi interrompido com a inauguração das ideias do filósofo prussiano Immanuel Kant (1724-1804), que rompeu com as tradições do racionalismo e do empirismo. Principal influenciador do pensamento do século XIX, Kant foi quem primeiro compreendeu que “a tarefa da filosofia não é – nem nunca foi – procurar repostas para questões empíricas de fato, que são respondidas pelas ciências especiais ou num outro nível pelo senso comum” (BERLIN, 2005d, p. 77). Curiosamente, o “amigo do Iluminismo” é também um discípulo de Kant. “Foram os filósofos anglo-americanos e Kant que me formaram”, declarou Berlin (JAHANBEGLOO, 1996, p. 78). A predileção por Kant, contudo, não ofusca a importância que nosso filósofo confere ao Iluminismo, como ele próprio deixou registrado em diferentes ocasiões:

Adquiri uma admiração pela grande tarefa que os pensadores da Enciclopédia Francesa se impuseram e pelo grande trabalho que realizaram para libertar os homens da escuridão – clerical, metafísica, política e afins. E, apesar de ter acabado por me opor a algumas das bases de suas crenças comuns, nunca perdi minha admiração, nem o senso de solidariedade para com o Iluminismo daquele período [século XVIII]: o que vim a criticar, à parte suas deficiências empíricas, são algumas de suas consequências, tanto lógicas como sociais. (BERLIN, 2005c, p. 21-22).

O poder intelectual, a honestidade, a lucidez, a coragem e o amor desinteressado pela verdade, apresentados pelos pensadores mais talentosos do século XVIII, continuam sem paralelo até os nossos dias. A sua era é um dos melhores e mais promissores episódios na vida da humanidade. (BERLIN, 2005d, p. 83).

É provável que a declaração mais clara – e definitiva – de Isaiah Berlin acerca do Iluminismo tenha sido aquela oferecida em entrevista ao filósofo iraniano Ramin Jahanbegloo, ocasião na qual Berlin se identificou como um “racionalista liberal”. Eis sua avaliação sobre o movimento:

Os valores das luzes [do Iluminismo], que pessoas como Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet pregaram, são para mim profundamente simpáticos. Talvez elas tenham sido demasiado estreitas, e frequentemente errôneas no que concerne aos fatos da experiência humana, mas estes homens foram grandes libertadores. Libertaram as pessoas dos horrores, do obscurantismo, do fanatismo, de opiniões monstruosas. Levantaram-se contra a crueldade e a opressão, contra a superstição e a ignorância, e contra um grande número de coisas que arruinavam a vida das pessoas. É por isso que estou do lado deles. Isto posto, eles são muito dogmáticos. Mas as opiniões do inimigo me interessam, porque creio naquilo que pode avivar a visão, e os inimigos

astuciosos e dotados pinçam os erros ou as análises estreitas no pensamento das luzes. (JAHANBEGLOO, 1996, p. 98).⁴⁰

Na ponderação de Isaiah Berlin, portanto, o Iluminismo deixou dois legados distintos. Por um lado, a nova ênfase apresentada pelo movimento promoveu avanço nas questões de liberdade de consciência dos indivíduos, que se viram livres de paradigmas que os privavam – especialmente os de matiz religioso. Ao mesmo tempo, Berlin não ignorava o caráter autoritário presente em aspectos do movimento, resultante da confiança excessiva na razão, o método último para quaisquer respostas válidas. A cosmovisão engendrada pelo Iluminismo previa a esperança de remodelar o mundo por meio da educação racional, conduzindo a humanidade nos rumos de uma sociedade perfeita. Tais intenções eram vistas com ceticismo por Berlin, uma vez que a realização dessa agenda “envolveria coerção inaceitável e arriscaria engolir a rica diversidade da vida humana em uma uniformidade chata” (ROBERTSON, 2017, tradução nossa)⁴¹. A discussão a respeito de até que ponto a liberdade individual deveria ser restringida em nome do bem comum, por exemplo, conduziu a humanidade às ilusões do comunismo, que é incompatível com qualquer concepção estrita de liberdade.

A leitura que Isaiah Berlin faz do Iluminismo é, naturalmente, passível de críticas. Entre as mais recorrentes, estão aquelas que apontam a insuficiência geográfica da sua análise, a inadequação na escolha dos autores que influenciaram o movimento e a expansão do projeto antagonista, o Contrailuminismo. A esse propósito, Bode (2011, p. 40, tradução nossa) nota que “por razões de interesse acadêmico e predileção pessoal, Berlin tinha uma tendência pronunciada a ler o Iluminismo através das ‘lentes’ de alguns de seus críticos mais ardentes e

⁴⁰ Oferecemos uma tradução alternativa do texto, a partir da versão em inglês (o livro foi originalmente escrito em francês), uma vez que a tradução para o português parece demasiado confusa: “Os valores do Iluminismo, que pessoas como Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet pregaram, são profundamente simpáticos para mim. Talvez eles fossem muito estreitos e muitas vezes errados sobre os fatos da experiência humana, mas essas pessoas eram grandes libertadoras. Eles libertaram as pessoas dos horrores, do obscurantismo, do fanatismo, das visões monstruosas. Eles eram contra a crueldade, contra a opressão, lutavam o bom combate contra a superstição e a ignorância e contra muitas coisas que arruinavam a vida das pessoas. Então estou do lado deles. Mas eles são dogmáticos e simplistas demais. Estou interessado nos pontos de vista da oposição porque acho que entendê-la pode aguçar a própria visão, inimigos espertos e talentosos frequentemente apontam falácias ou análises superficiais no pensamento do Iluminismo. Estou mais interessado em ataques críticos que levam ao conhecimento do que simplesmente repetindo e defendendo os lugares-comuns de e sobre o Iluminismo” (JAHANBEGLOO, 2007, p. 70).

⁴¹ Do original: “[...] involve unacceptable coercion and would risk ironing out the rich diversity of human life into boring uniformity.”

implacáveis”⁴². Se parte do interesse de Isaiah Berlin pelo Iluminismo se deu em virtude de seu mergulho nos *philosophes* do século XVIII, é igualmente correto afirmar que também foi influenciado por seu interesse pelos intelectuais da primeira onda do pensamento contrailuminista, especialmente os alemães.

1.2 A revolução contrailuminista

Se a avaliação de Berlin acerca do Iluminismo o delineava como uma tese eminentemente francesa, sua antítese efervesceu em outros solos europeus – principalmente o alemão, mas também o italiano, o russo e mesmo o francês. É fundamentalmente desse ambiente que nosso filósofo observa a oposição feita ao Iluminismo dos *philosophes*, oposição tão antiga quanto o próprio movimento atacado. Sobre isso, o próprio Isaiah Berlin declarou que sua análise se concentrava em

um ataque ao Iluminismo [feito] por certos críticos severos dele que, parece-me, fizeram uma tremenda diferença na maneira em que pensamos, e que, se realmente não destruíram o Iluminismo, deixaram-no de alguma forma um pouco danificado. Os amigos do Iluminismo podem aprender muito mais com seus inimigos do que com os elogios que mereceriam. Não há melhor fonte de iluminação do que as pessoas que atacam e mostram fraquezas em um movimento que, em geral, se deseja apoiar (BERLIN, 2005i, p. 3, tradução nossa).⁴³

Berlin sempre reiterava esta argumentação, sob a justificativa de que “os ataques críticos que conduzem ao conhecimento interessam mais do que a simples repetição de lugares-comuns sobre as luzes [o Iluminismo]” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 98). Por certo, Isaiah Berlin não foi o primeiro autor a tratar do Contrailuminismo, tampouco quem cunhou tal expressão – e isso não era uma preocupação. Quando inquirido a respeito do surgimento do termo, limitou-se a comentar: “Eu não sei quem inventou o conceito de contraluzes [em melhor tradução, Contrailuminismo]. Alguém por certo pronunciou a palavra. Será que poderia ter sido eu? Ficaria surpreso. Realmente, não faço a mínima ideia” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 97). A despeito disso,

⁴² Do original: “For reasons of scholarly interest and personal predilection, Berlin had a pronounced tendency to read the Enlightenment through the ‘lens’ of some of its most ardent and implacable critics.”

⁴³ Do original: “[...] an assault upon the Enlightenment by certain harsh critics of it who, it seems to me, have made a tremendous difference to the way in which we think, and who, if they have not actually destroyed the Enlightenment, have at any rate left it in a somewhat damaged form. The friends of the Enlightenment can learn a great deal more from its enemies than they would from mere praise. There is no better source of illumination than people who attack and show up weaknesses in a movement which, on the whole, one wishes to support.”

nosso filósofo foi vigoroso na avaliação do movimento, de modo que a compreensão deste período ganhou novos contornos após seus estudos.

Desde o princípio, a expressão Contrailuminismo⁴⁴ foi empregada com diferentes ênfases. Não se tratava de um clube ao qual se associavam alguns intelectuais ou de um conjunto de dogmas que deveria ser professado. Em geral, seu uso dizia respeito à tentativa de contrapor o pensamento iluminista francês, considerado excessivamente materialista e racionalista. Como adverte Mark Lilla (2013, p. xiii, tradução nossa), foi um termo empregado por Isaiah Berlin para “identificar um grupo de pensadores modernos dissidentes, desanimados pelas tendências dominantes no pensamento europeu desde o século XVII, que consideravam equivocadas e potencialmente destrutivas”⁴⁵. Brockliss e Robertson (2016, p. 44, tradução nossa) lembram que a ofensiva contra o Iluminismo, que já “existia em círculos conservadores e clericais em meados do século XVIII, parecia receber confirmação poderosa quando a Revolução Francesa degenerou no Reino do Terror”⁴⁶.

Todavia, não era necessariamente essa a leitura que Berlin fazia do movimento, uma vez que sua avaliação estava mais associada a uma “busca intelectual para identificar as fraquezas e perigos do Iluminismo e explorar o significado continuado desses supostos defeitos” (ISRAEL, 2013, p. xiii, tradução nossa)⁴⁷. Desse modo, na ótica de Berlin, o Contrailuminismo era como um antídoto, relevante para esclarecer os aspectos sombrios do Iluminismo. Tratava-se de “um corretivo saudável para o racionalismo uniformitário do Iluminismo e uma resposta necessária aos limites da razão humana quando ela é confrontada por dilemas indecidíveis na prática” (GRAY, 2000, p. 161).

A primeira vez que nosso autor empregou a expressão Contrailuminismo em texto de sua autoria foi em 1973, no verbete homônimo para o segundo volume do *Dictionary of the History of Ideas*, obra da qual também foi um dos editores associados

⁴⁴ Para leitura ampliada sobre o Contrailuminismo, cf. MCMAHON, 2001; ISRAEL, 2006. Também recomendamos um artigo de avaliação crítica ao movimento, publicado no *Journal of the History of Ideas* (cf. NORTON, 2007).

⁴⁵ Do original: “It was a term Berlin used to identify a group of dissident modern thinkers dismayed by the dominant trends in European thought since the seventeenth century, which they found mistaken and potentially destructive.”

⁴⁶ Do original: “[...] already existed in conservative and clerical circles by the mid-eighteenth century; it seemed to receive powerful confirmation when the French Revolution degenerated into the Reign of Terror.”

⁴⁷ Do original: “[...] intellectual quest to identify the Enlightenment’s weaknesses and dangers and explore the continuing significance of these alleged defects.”

(WIENER, 1973, p. 100-112)⁴⁸. Este ensaio apresenta uma visão mais amadurecida do período em questão, no qual Berlin expõe sua ideia de dois Iluminismos paralelos e em disputa⁴⁹, representando duas formas distintas de compreensão do ser humano. E o argumento daqueles que se opunham ao Iluminismo não era uma novidade no mercado filosófico.

Berlin encontrava já em sofistas gregos como Protágoras (486 a.C-411 a.C), Antifonte (480 a.C.-410 a.C.) e Crítias (460 a.C.-403 a.C.) a semente do entendimento de que, nas relações humanas, o juízo adequado é resultado da própria opinião humana – variável e diferente, a depender da sociedade e da época –, e não de descobertas de fatos naturais objetivos e inalteráveis. A conclusão desta formulação sofista é que “nenhuma verdade universal, estabelecida por métodos científicos, poderia ser em princípio estabelecida nos assuntos humanos” (BERLIN, 2002d, p. 274). No caso dos oponentes do movimento iluminista, as ideias por eles desenvolvidas surgiram de “episódios na autodestruição do Iluminismo que ocorreu como um resultado não-intencional dos esforços de seus maiores pensadores” (GRAY, 2000, p. 159). A distensão que o Contrailuminismo provocou na consciência da Europa nos séculos XVII e XVIII, portanto, já havia dado sinais de existência por meio de importantes proponentes do Iluminismo.

Charles-Louis de Secondat, o Montesquieu (1689-1755), argumentou que os homens não são os mesmos em todos os lugares, de modo que diferentes fatores forjam a identidade das pessoas, quer seja o solo em que foram criadas, o clima da sua terra ou as instituições políticas de seu tempo. Nas palavras de Berlin (2015, p. 61), Montesquieu sustentava a tese que “se você fosse persa e criado em condições persas, poderia não desejar aquilo que desejaria se fosse parisiense e criado em Paris”. De fato, o filósofo e político francês deixou essa compreensão da realidade devidamente registrada na sua coleção de reflexões pessoais, tornada pública na obra *Mes Pensées*, na qual defende que

quase nunca nos enganamos mais do que quando quisemos reduzir os sentimentos dos homens a um sistema; e, indubitavelmente, a pior cópia do homem é aquela encontrada nos livros, que são um amontoado de

⁴⁸ O texto foi republicado posteriormente em algumas coletâneas de ensaios de Isaiah Berlin organizados pelo seu editor pessoal, Henry Hardy.

⁴⁹ Sobre a relevância do exame desses dois projetos, Berlin certa vez comentou: “Quanto a nós, herdeiros dessas duas tradições [Iluminismo e Contra-Iluminismo], nós oscilamos entre elas e tentamos, em vão, conciliá-las, ou ignorar sua incompatibilidade. (JAHANBEGLOO, 1996, p. 197, grifo nosso).

proposições gerais, quase sempre falsas. (MONTESQUIEU, 2012, p. 9-10, tradução nossa).⁵⁰

Outro iluminista a lançar as sementes que germinaram no movimento de reação foi o já mencionado filósofo e historiador britânico David Hume (1711-1776), que duvidou de algumas proposições importantes para o movimento. Hume dizia não haver obrigatoriedades, apenas probabilidades, não sendo possível provar com certeza matemática que alguma coisa existe, de maneira que o mundo deve ser aceito “como matéria de fé, na base da confiança” (BERLIN, 2015, p. 64). Desse modo, Berlin conclui (2015, p. 64) acerca do pensamento de Hume que “a crença não é o mesmo que a certeza dedutiva” e que “na verdade, a dedução não se aplica, em absoluto, aos fatos”. Hume foi um dos principais autores a fornecer estímulos, a partir de seu pensamento, para o contra-ataque empreendido pelos autores vinculados à oposição ao Iluminismo (BERLIN, 2013b, p. 204). Na leitura de Isaiah Berlin, tanto Montesquieu como Hume – e em alguma medida Kant, com sua ideia da autonomia da vontade humana e do desconhecimento das coisas em si mesmo (BERLIN, 1999b), e Rousseau, com sua denúncia dos papéis sociais artificiais desempenhados coercitivamente pelos indivíduos em detrimento dos verdadeiros fins e necessidades de sua natureza (BERLIN, 2014b) – anteciparam, desde dentro, a atitude antirracionalista e antiuniversalista dos pensadores contrailuministas.

Um dos primeiros pensadores a se opor a princípios do credo iluminista foi o filósofo, historiador e jurista Giambattista Vico (1668-1744), autor relegado ao esquecimento e que foi trazido ao debate contemporâneo – especialmente no mundo anglófono – pela pena de Isaiah Berlin. Italiano de Nápoles e contemporâneo a Montesquieu, o intelectual “queria abalar os pilares em que se apoiava o Iluminismo de seu tempo” (BERLIN, 2002d, p. 279). Vico era um pensador perspicaz, um “profeta à frente de seu tempo” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 107), cujo pensamento só começou a ser compreendido tardiamente, em meados do século XIX.

Berlin considera Giambattista Vico o primeiro autor contrailuminista a influenciar seu pensamento. Inspirado no trabalho de resgate empreendido pelo filósofo e historiador francês Jules Michelet (1798-1874) e pelo filósofo e escritor italiano Benedetto Croce (1866-1952), Isaiah Berlin dissecou o pensamento de Vico, aquele

⁵⁰ Do original: “We have scarcely ever more grossly deceived ourselves than when we have wanted to reduce men’s feelings to a system; and undoubtedly the worst copy of man is the one found in books, which are a pile of general propositions, almost always false.”

que considera ser “um dos inovadores mais audaciosos na história do pensamento humano” (BERLIN, 2005g, p. 84). Foi Vico, por exemplo, “o primeiro homem a ter compreendido (e a ter nos dito) o que é a cultura humana” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 105) e a desenvolver a ideia de que o verdadeiro conhecimento é “o conhecimento de por que as coisas são como são, e não meramente do que elas são” (BERLIN, 2005c, p. 26) – a despeito do modelo vigente na Europa daquele tempo. A respeito da vastidão e da originalidade do pensamento de Vico, Berlin lembra que

ele apresentou ideias audaciosas e importantes sobre a natureza do homem e da sociedade humana; atacou as noções correntes da natureza do conhecimento, da qual revelou, ou pelo menos identificou, uma variedade central até então não discutida; ele virtualmente inventou a ideia de cultura; a sua teoria da matemática teve de esperar até o nosso século para ser reconhecida como revolucionária; antecipou a estética dos românticos e historicistas, e quase transformou o assunto; ele virtualmente inventou a antropologia e filologia comparada; e inaugurou a nova abordagem da história e das ciências sociais que isso acarretava; foi o primeiro a traçar a famosa distinção entre as ciências naturais e os estudos humanistas que tem continuado a ser uma questão crucial desde então. (BERLIN, 2005g, p. 85).

Na sua crítica ao modelo iluminista, Vico aponta em René Descartes (1596-1650) a gênese do projeto tão caro aos *philosophes* de expurgar a mente humana de tudo o que fosse irracional para, então, reconstitui-la em bases racionais. É por isso que Vico considera Descartes e seu sistema de pensamento, o método da dúvida sistemática, o principal inimigo das suas formulações sobre a *scienza nuova*⁵¹. O italiano argumentava que os cartesianos estavam errados quanto à compreensão da matemática como a ciência das ciências, por se tratar de um método inventado pelo homem e não um corpo de verdades reveladora de uma estrutura objetiva da realidade. Para ele, os seres humanos só compreendem plenamente aquilo que criam, como a matemática, as obras de artes, a linguagem e os sistemas legais. Todo o

⁵¹ A ciência nova de Vico era, grosso modo, uma tentativa de oferecer estatuto científico para o estudo da História, em reação à proposta matemática cartesiana amplamente enraizada. Naquela que foi sua obra mais importante (*Scienza Nuova*, publicada pela primeira vez em 1725), embora também tenha feito em trabalhos anteriores, o italiano demonstra sua noção de ciência e conhecimento, desenvolvendo um método que seria aplicado à experiência humana, desembocando numa história da sociedade civil e seu desenvolvimento por meio do progresso, da guerra e da paz, da lei e da ordem social, do comércio e do governo. Para compreender a história de uma sociedade, dizia Vico, é necessário compreender aquilo para o qual seus membros vivem, e isso somente pode ser descoberto por aqueles que possuem a chave do significado de sua linguagem, artes e rituais (criações humanas quem têm a finalidade de autoexpressão do homem). A obra recebeu notoriedade internacional apenas no fim do século XIX, quando o filósofo e historiador francês Jules Michelet (1798-1874) ofereceu uma tradução do livro para seu idioma pátrio. No Brasil, a obra só foi traduzida em 1999, pela pena do escritor carioca Marco Lucchesi (1963-), que também assina o prefácio e as dezenas de notas explicativas. Cf. VICO, 1999. Para leitura mais ampliada da obra de Vico, recomendamos os seguintes trabalhos: MILLER, 1993; VAUGHAN, 1972.

restante é impenetrável. Vico sustentava que “com a ajuda da matemática, éramos capazes de delinear regularidades – a ocorrência dos fenômenos no mundo externo –, mas não de descobrir por que aconteciam daquela maneira, nem para que fim” (BERLIN, 2002d, p. 276-277).

O argumento de Vico é que somente quem cria alguma coisa é capaz de entendê-la – proposição que remonta a Santo Agostinho (354-430) e à Escolástica, pelo aspecto filosófico-religioso, e a Thomas Hobbes (1588-1679), pelo aspecto filosófico-político. Desse modo, cabe ao homem tão somente o conhecimento de si mesmo – uma vez que, em certo sentido, cria sua própria história –, e não o do mundo exterior (a natureza), do qual só pode ser observador e intérprete limitado. Na visão do italiano, os homens são capazes de compreender sua própria história de um modo superior àquele como compreendem a natureza. Assim, o paradigma para o estudo das humanidades não deveria ser as ciências naturais, mas os estudos histórico-culturais, já que

as instituições dos homens são moldadas por esforços para comunicar, expressar, criar uma estrutura comum que responda a suas crenças, esperanças, desejos, medos e fantasias. Como somos homens, podemos entrar na experiência de outros homens; talvez cometamos erros – esse conhecimento não é infalível. Mas a própria possibilidade dessa intercomunicação, baseada na compreensão de motivos, perspectivas, modos de vida, está em princípio fundamentada em algo diferente do conhecimento que temos do mundo exterior, que afinal nunca pode ser mais do que um registro do que ocorre ou de como ocorre, sem o conhecimento de por que ocorre, ou até de se essa questão faz algum sentido. (BERLIN, 2005g, p. 93).

Na leitura de Berlin, a doutrina de Giambattista Vico gerou uma rachadura na noção iluminista das verdades eternas e do progresso constante, traçando uma nítida separação entre as ciências naturais e os estudos humanos (BERLIN, 2002e, p. 363-364). De um lado, a abordagem da natureza relativamente inalterável do mundo físico visto desde fora; do outro, a percepção da evolução social conhecida desde dentro, a partir do exame de diferentes civilizações.

O resultado do estudo das culturas presentes e passadas é a negação da doutrina “de uma lei natural eterna cujas verdades podiam ser em princípio conhecidas de qualquer homem, em qualquer tempo, em qualquer lugar” (BERLIN, 2002d, p. 278). Essa conclusão de Vico é avaliada por Isaiah Berlin como o maior passo

revolucionário do pensador napolitano, que durante a sua longa trajetória intelectual⁵², ofereceu muitas contribuições para os estudos daquilo que convencionou chamar de ciências humanas.

Outra importante força reacionária ao Iluminismo destacada por Berlin é o filósofo e político Joseph-Marie de Maistre (1753-1821). Ele foi o principal francês a se opor duramente à Revolução Francesa, confrontando as pressuposições e proposições de *philosophes* como Descartes, Voltaire, Rousseau, Montesquieu e Diderot – todos já mencionados. Como comenta nosso autor, “Maistre foi uma figura muito assustadora para muitos de seus contemporâneos [...] por causa da violência, intransigência e dogmatismo extremamente inflexível e obstinado com o qual ele queria derrubar as doutrinas que desaprovava” (BERLIN, 2014a, p. 142, tradução nossa)⁵³. Apesar de ser o único francês a figurar na lista berliniana dos contrailuministas, Gray (2000, p. 150) recorda que Berlin “vê em Maistre um dos críticos mais sutis e impiedosos do humanismo e racionalismo do Iluminismo”.

O cenário que serviu de inspiração para o pensamento de Maistre foi a Revolução Francesa, em seus dias mais trágicos e sangrentos, o que reforçou a desconfiança deste antirracionalista quanto à eficiência do projeto iluminista. Para o filósofo, a revolução havia falhado por conta da ilusão de seus defensores a respeito

⁵² Na introdução ao seu livro *Vico e Herder*, publicado pela primeira vez em 1976, Isaiah Berlin esquematiza aquelas que considera serem as mais notáveis noções que Vico introduziu às discussões filosóficas, históricas e jurídicas. Para além daquela que desenvolvemos no texto, seguem-se as seguintes: (1) A natureza do homem não é inalterável e estática, tampouco possui uma essência suficientemente forte para impedir as contínuas transformações às quais os homens são submetidos. (2) Existe um modelo universal que caracteriza todas as atividades de qualquer sociedade, um estilo comum que é demonstrado no pensamento, nas artes, nas instituições sociais, na linguagem e nas formas de vida e ação de uma sociedade (eis a semente para a moderna noção de cultura). (3) As criações humanas não são produtos artificiais, mas formas naturais de autoexpressão. Leis, instituições, religiões, rituais, obras de arte, linguagem, canções, normas e conduta e congêneres não têm a função de agradar, exaltar, transmitir sabedoria, dominar ou manipular os demais ou mesmo promover segurança e estabilidade social. São, na verdade, maneiras legítimas de comunicação com os seres humanos ou com Deus. (4) As obras de arte – e demais criações humanas – devem ser interpretadas não a partir de padrões estáticos e eternos, válidos para todos os homens em qualquer parte, mas a partir do entendimento adequado do uso peculiar dos símbolos pertencentes exclusivamente ao seu próprio tempo, lugar e estágio de desenvolvimento social (Berlin argumenta que nisto reside o marco zero daquilo que posteriormente se chamou, em sentido amplo, de ciências sociais). (5) Para além das categorias tradicionais do conhecimento – dedutivo e empírico –, deve-se considerar uma novidade, a imaginação reconstrutiva, que é o conhecimento adquirido no exercício de interpretação de outras culturas a partir da “entrada” na vida mental dessas sociedades (cf. BERLIN, 1982).

⁵³ Do original: “Joseph de Maistre was a very frightening figure to many of his contemporaries [...] because of the violence, the intransigence and the extremely uncompromising and hard-headed dogmatism with which he wished to strike down the doctrines of which he disapproved.”

da natureza humana. Assim, o francês atacava a antropologia preconizada pelo Iluminismo, como assevera Berlin:

Maistre sentia que os homens são por natureza animais autodestrutivos e ruins, cheios de impulsos conflitantes, que não sabem o que querem, desejam o que não querem, não querem o que deseja, e apenas quando são mantidos sob um controle constante e uma disciplina rigorosa por uma elite autoritária – uma Igreja, um Estado, ou algum outro corpo de cujas decisões não há apelação – é que eles podem esperar sobreviver e ser salvos. O raciocínio, a análise, a crítica abalam as fundações e destroem o tecido da sociedade. (BERLIN, 2002d, p. 294).

Joseph de Maistre não confiava na suposta bondade intrínseca do ser humano, na razão como condutora a uma experiência política sábia ou na ideia de maior prosperidade a partir de um governo progressista e livre. A tais crenças ele apresentava uma avaliação inversa: os seres humanos eram intrinsicamente perversos, a razão era inútil para governar um Estado e a maior prosperidade só seria alcançada por um governo estável e absoluto.

Tal como Vico, embora não a partir das mesmas premissas, Maistre acreditava que faltava às leis da natureza a razão que lhes era normalmente imputada. Para ele, a natureza era violenta, destrutiva e perpetuamente furiosa, enquanto o ser humano era, naturalmente, um animal matador. Sobre essa interpretação da natureza e do homem, Isaiah Berlin comenta:

Os *philosophes* dizem que a natureza é um todo harmonioso – se o senhor estudá-la seriamente, declara Maistre, o que encontrará? Um abatedouro. Plantas que se destroem umas às outras, animais que se entredevoram, violência por toda a parte e, o pior de todos, o homem “natural”. Os animais pertencentes à mesma espécie se matam com frequência, mas o homem os mata e mata seus semelhantes também – nada lhe resiste: é o mais cruel de todos os animais. Assim sendo a natureza é um campo de batalha. (JAHANBEGLOO, 1996, p. 105).

Dessa avaliação, depreende-se que, em matéria social, a única maneira de frear os instintos destrutivos dos seres humanos é a instituição de um governo que controle tais instintos e promova a ordem – um Estado poderoso e autoritário que exerce controle total sobre os seres humanos baseando a sociedade em algo que não se pode questionar, nem criticar, nem tornar alvo de sua revolta. Nessa concepção, aliás, se desdobra mais um ataque de Maistre ao Iluminismo, porque tal proposta política é completamente contrária ao *contrato social* de Rousseau, teoria que, àquela altura, estava devidamente acomodada entre os contemporâneos de Maistre.

Berlin (2002d, p. 295) observa que, na visão do francês, o racionalismo sempre conduz à fraqueza, já que é “o mais fino dos muros contra os mares enfurecidos da emoção violenta”: em momentos de caos social, são as instituições racionais (“as repúblicas, as monarquias eletivas, as democracias, as associações fundadas sobre os princípios iluministas do amor livre”) que entram em colapso de imediato. Por outro lado, o irracionalismo não é um obstáculo, mas uma ferramenta cuja função é conduzir as sociedades à paz, segurança e perenidade: instituições como a Igreja, a monarquia e a aristocracia hereditárias e a família (“instituição altamente irracional, fundada sobre o casamento para toda a vida”) são aquelas que persistem mesmo em momentos de colapso social.

O pensamento de Maistre⁵⁴ impeliu seus contemporâneos a olhar para o lado obscuro das ideias iluministas. O filósofo contrarrevolucionário “os forçou a sair do otimismo brando, da psicologia mecânica e dos ideais suaves do século XVIII, que haviam sofrido um desastre esmagador na Revolução Francesa” (BERLIN, 2014a, p. 167, tradução nossa)⁵⁵. Na perspectiva de Isaiah Berlin, Maistre é um importante intelectual do seu tempo – um “profeta” (mesmo termo que usou para Vico) –, a despeito da voracidade do seu pensamento, porque oferece “um violento antídoto às doutrinas sociais exageradas, excessivamente otimistas e demasiadamente superficiais do século XVIII [...] que ameaçaram e ainda ameaçam a liberdade e os ideais dos seres humanos normais” (BERLIN, 2014, p. 168, tradução nossa)⁵⁶. De fato, o pensador francês desferiu um golpe certeiro na “fé iluminista”, como assevera Gray ao expor que

quando [Maistre] representa razão e análise como corrosivas e destrutivas, solventes de costumes e fidelidades que não podem substituir os laços de

⁵⁴ Maistre passou à história em epítetos como “defensor da trindade ímpia do ditador, papa e carrasco”, católico fanático, reacionário demente e “fascista romântico”. Sobre esse último aspecto, Berlin escreveu um longo ensaio analisando os insumos que o pensamento de Maistre ofereceram aos movimentos fascistas que se desenvolveram no século XX. O texto, originado de uma palestra para a rádio BBC 3, começou a ser escrito na década de 1950, mas só foi publicado no início da década de 1990, após revisão e autorização do autor (cf. BERLIN, 1991e). Joseph de Maistre é autor de uma vasta obra, traduzida em diferentes línguas. Recomendamos aqui duas leituras para aqueles que quiserem mergulhar no universo do autor: uma das suas obras mais famosas, *Considerations on France*, em edição cuja introdução é assinada por Isaiah Berlin, e uma introdução ao seu pensamento organizada pelo historiador canadense Richard Lebrun, principal estudioso de Maistre no mundo anglófono: cf. MAISTRE, 2003; LEBRUN, 2001.

⁵⁵ Do original: “He forced them out of bland optimism; out of mechanical psychology; out of all the smooth ideals of the eighteenth century, which had suffered such a crushing disaster in the French Revolution.”

⁵⁶ Do original: “a violent antidote to the overblown, over-optimistic and altogether too superficial social doctrines of the eighteenth century [...] which have threatened and still threaten the liberty and the ideals of normal human beings.”

sentimento e tradição que enfraquecem ou demolem, ele ilumina, melhor talvez do que qualquer escritor subsequente, o absurdo da fé iluminista (pois era isso, sem dúvida) de que a sociedade humana posa ter uma base racional. Se raciocinar é questionar, então o questionamento não terá fim, até que tenha forjado a dissolução da civilização que lhe deu a luz. (GRAY, 2000, p. 151).

Não obstante às fraturas que esses pensadores impingiram à crença iluminista, cada um ao seu modo, voluntária ou involuntariamente, o avanço das críticas foi relativamente pequeno, em parte por conta da ausência de um lastro histórico e geográfico comuns entre os primeiros contrailuministas. Há que se considerar também, a despeito dos ataques ao projeto iluminista, a manutenção da certeza de que os fins mais elevados de todos os seres humanos em todos os tempos eram os mesmos – Vico e Maistre não se encaixam nessa categoria. Muitos continuavam convictos de que todas as pessoas, em todos os lugares, procuravam igualmente a satisfação de “necessidades biológicas e físicas básicas, como alimento, abrigo, segurança, e também paz, felicidade, justiça, o desenvolvimento harmonioso de suas faculdades naturais, verdade e [...] virtude e perfeição moral” (BERLIN, 2002d, p. 275).

Historicamente, houve um período de adensamento da oposição ao Iluminismo, e as formulações de Isaiah Berlin sobre isso somente são entendidas adequadamente à luz da sua interpretação deste outro objeto. É que, na linguagem berliniana, Contrailuminismo é o movimento que tem como potência máxima o importante fenômeno do Romantismo, que provocou “a mais profunda e mais duradoura de todas as mudanças na vida do Ocidente” (BERLIN, 2015, p. 15). Pelo menos desde a década de 1960, quando Berlin proferiu uma série de conferências⁵⁷ sobre o assunto, o Romantismo teve espaço destacado em sua obra⁵⁸. Para nosso autor, muitos

⁵⁷ Nos meses de março e abril de 1965, a convite de Huntington Cairns e John Walker, então diretores da *National Gallery of Art*, Isaiah Berlin proferiu seis palestras sobre o Romantismo, nas dependências do museu, em Washington, em ocasião das Conferências A. W. Mellon. Falando de improviso e com base em anotações, a série de conferências foi intitulada *Fontes do pensamento romântico* e dividida nas seguintes palestras: *Em busca de uma definição*; *O primeiro ataque ao Iluminismo*; *Os verdadeiros pais do Romantismo*; *Os românticos contidos*; *O Romantismo desenfreado*; e *Os efeitos duradouros*. Somente em 1999 o material foi editado e publicado em livro, que recebeu o título *As raízes do Romantismo* – que foi o primeiro título pensando por Berlin para a série de conferências. Alguns anos antes, em 1960, Berlin já havia tratado do assunto em palestra intitulada *A revolução romântica*.

⁵⁸ O estudo do Romantismo seguramente figura entre os projetos intelectuais mais centrais de Isaiah Berlin. Após as Conferências A. W. Mellon, proferidas em 1965, o filósofo tinha o desejo de escrever uma nova obra sobre o assunto, que seria sua interpretação definitiva do movimento. A esse respeito, seu editor Henry Hardy (2015, p. 9-10) comenta: “[...] Berlin continuou a ler muito, tendo em mente um livro sobre o Romantismo, e acumulou grande quantidade de anotações. Em sua última década de vida, colocou todas elas em um aposento separado da casa e se dedicou à tarefa de reuni-las: fez uma lista de tópicos e começou a gravar em fitas cassete uma seleção das anotações, que foi ordenando sob os respectivos tópicos. [...] No entanto, essa nova síntese, tão procurada, continuou a lhe fugir,

fenômenos da sua época – e que se estendem até a atualidade –, tais como o nacionalismo, a admiração pelos grandes homens, a admiração pelas instituições impessoais, a democracia e o totalitarismo, “são profundamente afetados pela ascensão do Romantismo, que entra em todos eles” (BERLIN, 2015, p. 12-13). Como tese central deste fenômeno, Berlin argumentava que

o século XVIII assistiu à destruição da noção de verdade e de validade na ética e na política, não meramente da verdade objetiva ou absoluta, mas da verdade subjetiva e relativa também – verdade e validade como tal –, com resultados vastos e certamente incalculáveis. O movimento que chamamos Romantismo transformou a ética e a política modernas de uma maneira mais séria do que nós o compreendemos. (BERLIN, 1999a, p. 237).

O primeiro obstáculo no exame do Romantismo é a dificuldade de definição deste momento histórico da segunda metade do século XVIII e de todo o século XIX. Como comentam Löwy e Sayre (1995, p. 26), autores de destacada obra que analisa o fenômeno, qualquer tentativa de conceituação pode ser insuficiente, uma vez que o Romantismo parece um enigma indecifrável,

não somente porque sua exuberante diversidade resiste às tentativas de redução a um denominador comum, mas também e sobretudo por seu caráter fabulosamente contraditório, sua natureza de *coincidentia oppositorum*: ao mesmo tempo (ou alternadamente) revolucionário e contra-revolucionário (sic), individualista e comunitário, cosmopolita e nacionalista, realista e fantástico, retrógrado e utopista, revoltado e melancólico, democrático e aristocrático, ativista e contemplativo, republicano e monarquista, vermelho e branco, místico e sensual. Contradições que transpassam não somente o fenômeno romântico em seu conjunto, mas a vida e a obra de um único e mesmo autor e, por vezes, um único e mesmo texto. (LÖWY; SAYRE, 1995, p. 26, grifo dos autores).

Isaiah Berlin evitava cair na armadilha de apresentar um significado estanque, alegando preferir “lidar com a revolução da qual o Romantismo, pelo menos em algumas formas, é a mais forte expressão e o mais forte sintoma, não mais que isso” (BERLIN, 2015, p. 15). Em algumas ocasiões, nosso filósofo sugeriu, inclusive, não nomear o Romantismo como propriamente um movimento, o que demandaria certo grau de organização, mas “como um conjunto de atividades, um modo de pensar e agir que é imprecisamente descrito como romântico” (BERLIN, 2005a, p. 279)⁵⁹. Para

talvez, em parte, porque ele a deixou para muito tarde na vida, e, que eu saiba, nem uma só sentença dessa obra idealizada jamais foi escrita”.

⁵⁹ Apesar disso, a expressão “movimento” foi muitas vezes empregada por Berlin na abordagem do Romantismo. O uso do termo não representa, em nenhuma hipótese, uma espécie de contradição no interior do pensamento do filósofo. Trata-se, contudo, de uma maneira mais didática de tornar comum sua maneira de compreender este momento histórico aos diferentes tipos de públicos que compunham seu universo.

ele, este fenômeno foi parte de uma mudança radical de valores ocorrida a partir da segunda metade do século XVIII, cujo epicentro foi a arte, mas que atingiu profundamente a vida política, social e moral dos indivíduos. Berlin defendia que

[...] o movimento romântico não é apenas um movimento que envolve as artes, não apenas um movimento artístico, mas talvez o primeiro momento, decerto na história do Ocidente, em que as artes dominaram outros aspectos da vida, quando havia uma espécie de *tiranía da arte sobre a vida*, o que, em certo sentido, é a essência do movimento romântico. (BERLIN, 2015, p. 12, grifo nosso).

A despeito da cautela nas definições, na ocasião da sua primeira palestra da série *Fontes do pensamento romântico*, nosso filósofo não se furtou a oferecer parâmetros para a compreensão do Romantismo, fazendo-o não por meio de generalizações, mas a partir de sua própria interpretação. Como historiador das ideias, Berlin estava interessado no movimento como parte de um momento histórico confinado no tempo, ao contrário de alguns de seus contemporâneos, que preferiam analisar uma espécie de “estado de espírito” romântico⁶⁰. Isaiah Berlin considerava o Romantismo como um “protesto apaixonado contra a universalidade de qualquer tipo” (BERLIN, 2015, p. 31), cuja consequência foi uma grave fratura na consciência europeia. Na perspectiva do autor, esse movimento histórico compreendeu o período final do Renascimento e se estendeu até o pleno desenvolvimento do capitalismo industrial, momentos nos quais houve profunda transformação nos modos de pensar e agir da sociedade ocidental. Para Berlin, essa modificação de ideias, linguagens e atitudes estava patente ao final do século XVIII, “quando as crenças de dois milênios estavam, se não destruídas, ao menos questionadas numa escala cada vez mais ampla” (BERLIN, 2005a, p. 279).

Para ilustrar a polissemia do termo e do movimento, Berlin lança mão de um arsenal de autores distintos que, em alguma medida, refletiram sobre o assunto. Constam neste grupo escritores, poetas, diplomatas, historiadores, políticos, jornalistas, artistas e críticos literários, em sua maior parte oriundos da Alemanha, mas também da Inglaterra e da França. Podemos citar Jean de Sismondi (1733-1842);

⁶⁰ Isaiah Berlin (2015, p. 28-29) ressaltava que seu interesse não residia na interpretação de uma “mentalidade permanente que não é exclusividade de uma época”. Ele citou o crítico literário Herbert Read (1893-1968) e o escritor Kenneth Clark (1903-1983) – contemporâneos que também haviam proferido Conferências Mellon – como exemplos de autores para quem “o Romantismo é um estado de espírito permanente, que pode ser encontrado em qualquer lugar”, inclusive em momentos anteriores ao da eclosão do movimento. Berlin propunha confinar sua atenção ao período “de uma transformação especial que ocorreu em dado momento da história e que nos afeta até hoje”.

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832); Friedrich Schiller (1759-1805); Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); Friedrich von Gentz (1764-1832); Germaine de Staël (1766-1817); August Wilhelm von Schlegel (1767-1845); Friedrich Hölderlin (1770-1843); Friedrich Schlegel (1772-1829), “o maior precursor, o maior arauto e profeta do Romantismo que já existiu” (BERLIN, 2015, p. 41); Heinrich von Kleist (1777-1811); Henri-Marie Beyle (1783-1842), mais conhecido como Stendhal; Percy Bysshe Shelley (1792-1822); Heinrich Heine (1797-1856), considerado o “último dos românticos”; John Ruskin (1819-1900); Hippolyte Taine (1828-1893); e até Friedrich Nietzsche (1844-1900). Em muitos casos, as definições apresentadas pelos autores mencionados divergem consideravelmente umas das outras, seja no que diz respeito ao objeto do movimento, às suas características básicas ou mesmo quanto à sua origem.

Diante disso, Berlin observa uma espécie de “desespero” presente em qualquer tentativa de reflexão sobre o Romantismo. Nosso autor cita o filósofo e historiador americano Arthur O. Lovejoy (1873-1962), “certamente o erudito mais escrupuloso e um dos mais esclarecedores que já trataram da história das ideias dos últimos dois séculos” (BERLIN, 2015, p. 45), que estudou duas características elementares do movimento: o primitivismo e a excentricidade. A conclusão do estudo de Lovejoy indicou não apenas a inescapável contradição entre muitas correntes do pensamento romântico ou a absoluta irrelevância de muitas delas em relação às outras. Até mesmo características inequívocas do movimento não mantinham elo comum (LOVEJOY, 1941). Daí que, ao lançar-se à compreensão do fenômeno, deve-se considerar que

o Romantismo é o primitivo, o ignorante, é a juventude, a exuberante sensação de vida do homem natural, mas também é palidez, febre, doença, *la maladie du siècle* [a doença do século], *La Belle Dame Sans Merci* [A bela dama sem misericórdia], a Dança da Morte, na verdade a própria Morte. [...] É, em suma, a unidade e a multiplicidade. É a fidelidade ao particular, nas pinturas da natureza, por exemplo, e também a imprecisão tentadora do contorno misterioso. É beleza e feiura. É a arte pela arte, e a arte como um instrumento de salvação social. É força e fraqueza, revolução e reação, paz e guerra, amor à vida e amor à morte. (BERLIN, 2015, p. 42-43, grifos do autor).

1.3 O ataque romântico à utopia monista

Na leitura de Berlin, o eixo fundamental para a compreensão do movimento romântico é a crítica à noção de que existe uma visão perfeita do mundo, plenamente

alcançável se encontrado o método correto. Esse modo de entender a realidade era a epítome da “crença na aplicação da razão universal tanto às questões humanas como à prática artística, à moral, à política, à filosofia” (BERLIN, 2015, p. 29). Na contramão desse pensamento, surgiu no período a valorização da emoção e a erupção do entusiasmo, de modo que os adeptos desta nova cosmovisão – os românticos – revelavam uma maneira peculiar de enxergar a vida. Para eles, “a verdade não é uma estrutura objetiva, independente daqueles que a procuram, o tesouro escondido a ser descoberto, mas é ela própria em todas as suas formas criada por quem a procura” (BERLIN, 2005a, p. 281). Como destaca nosso filósofo,

[as pessoas românticas] não estavam interessadas principalmente no conhecimento ou no avanço da ciência, não estavam interessadas no poder político, na felicidade, não estavam interessadas, acima de tudo, em se adaptar à vida, em encontrar seu lugar na sociedade, em viver em paz com seu governo, até mesmo em lealdade a seu rei ou a sua república. [...] Os valores aos quais elas atribuíam a maior importância eram integridade, sinceridade, disponibilidade para sacrificar a vida para alguma chama interior, dedicação a algum ideal pelo qual valia a pena sacrificar tudo aquilo que a pessoa é, pelo qual valia a pena viver e também morrer. [...] Qualquer que fosse o ideal: isso é o mais importante. (BERLIN, 2015, p. 32-33).

Como enfatiza nosso filósofo, foram os alemães que fizeram estalar o Romantismo⁶¹, o mais contundente conjunto de críticas ao Iluminismo. Foi ali que se desenvolveu “uma alternativa sistemática às concepções iluministas que se provaria bem mais influente e duradoura que meramente resposta defensiva a eles” (GRAY, 2000, p. 161). Isso se deu em um período em que os alemães se mostravam “atrasados” em relação ao restante da Europa⁶² e até mesmo em relação à própria Alemanha dos antecessores séculos XV e XVI (BERLIN, 2015, p. 66). Em grande medida, era resultado da confusão política da época – poder nas mãos de 300 príncipes e 1.200 subpríncipes – e da brutalidade da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que vitimou uma considerável parte da população alemã. Tal cenário instalou na alma dos alemães uma superdose de tristeza e humilhação permanentes que eram

⁶¹ Sem embargo de tanta plurivocidade quanto à origem, Isaiah Berlin considerava o Romantismo um fenômeno eminentemente alemão, oriundo do movimento pietista profundamente arraigado na Alemanha dos séculos XVII e XVIII. Sobre isso, Berlin comenta que: “O pietismo era um ramo do luteranismo e consistia em um estudo cuidadoso da Bíblia e profundo respeito pela relação pessoal do desprezo pelo aprendizado, desprezo pelo ritual e pela forma, pela pompa e pela cerimônia, e uma enorme ênfase na relação individual da alma humana sofredora com seu criador” (BERLIN, 2015, p. 69).

⁶² O termo “atrasados” aqui se refere ao sentido político, devido aos obstáculos para a unificação dos territórios do Sacro Império Romano Germânico em um único estado nacional, movimento que já havia sido tomado, por exemplo, por Portugal, Espanha, Inglaterra e França. A moderna noção que temos da Alemanha como estado-nação surgiu tão somente no século XIX.

demonstradas em todo tipo de expressão cultural. Berlin considera que esse estado de espírito resultou em

uma intensa vida interior, uma grande quantidade de literatura muito convincente e interessante, mas altamente pessoal e violentamente emocional, o ódio ao intelecto e, acima de tudo, claro, o ódio violento à França [um dos algozes da Alemanha na Guerra dos Trinta Anos], às perucas, às meias de seda, aos salões, à corrupção, aos generais, aos imperadores, a todas as grandes e magníficas figuras deste mundo, que são simplesmente encarnações da riqueza, da maldade e do diabo. (BERLIN, 2015, p. 70, grifo nosso).

Ao dizer isso, Isaiah Berlin considera que a raiz do Romantismo está fincada em um componente sociológico: a humilhação de um povo, produto da ferida de uma sensibilidade nacional. Como na interpretação do Iluminismo, ele empreende sua apreciação do Romantismo a partir da obra de importantes autores do movimento. Contudo, é patente em sua obra a proeminência de dois controvertidos personagens, sobre os quais dedicou considerável reflexão – e que, portanto, revelam a própria interpretação berliniana do Romantismo.

O primeiro deles é o filósofo e teólogo alemão Johann Georg Hamann (1730-1788)⁶³, aquele que Berlin considera ter sido o “mais apaixonado, consistente, extremo e implacável inimigo do Iluminismo e, em particular, de todas as formas de racionalismo do seu tempo” (BERLIN, 1993, p. 1, tradução nossa)⁶⁴, “a primeira pessoa a declarar guerra contra o Iluminismo de forma mais aberta, violenta e completa” (BERLIN, 2015, p. 81), de modo que desferiu “o golpe mais violento contra o Iluminismo e iniciou todo o processo romântico” (BERLIN, 2015, p. 73). Dono de uma biografia obscura, com episódios como a devassidão que o levou a miséria, o apoio financeiro oferecido por seu vizinho e amigo Immanuel Kant, um flerte com o suicídio e a transformação espiritual que o conduziu ao protestantismo luterano dos seus antepassados, Hamann se opôs ao Iluminismo a partir do pensamento de David Hume, com quem concordava ao considerar que

⁶³ O livro *The Magus of the North*, coleção de notas e ensaios que Isaiah Berlin não chegou a integrar em um livro orgânico (o que foi feito posteriormente por Henry Hardy), oferece interessantes notas biográficas da vida e da obra de Hamann, que valem a pena serem lidas. A referência pode ser encontrada ao final deste trabalho. A maior parte das obras de Hamann estão disponíveis apenas em alemão, havendo poucas traduções para o inglês e nenhuma para o português. Desse modo, para maior conhecimento da obra do romântico alemão, sugerimos os seguintes livros: BETZ, 2009; DICKSON, 1995. Também recomendamos os verbetes sobre Hamann publicados na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* e na *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

⁶⁴ Do original: “[...] the most passionate, consistent, extreme and implacable enemy of the Enlightenment and, in particular, of all forms of rationalism of his time.”

[...] se você se perguntar como conhece o Universo, a resposta é que não o conhece pelo intelecto, mas pela fé. Se Hume disse que, sem um ato de fé que não podia ser sustentado pela lógica, era impossível sequer comer um ovo ou beber um copo d'água, isso era ainda mais verdadeiro para quase todas as outras experiências da vida. Hamann queria dizer que sua crença em Deus e na Criação era sustentada exatamente pelo mesmo argumento que a crença de Hume em seu ovo e em seu copo d'água. (BERLIN, 2015, p. 74).

O ataque de Hamann ao Iluminismo se concentrava na ideia de que toda a doutrina dos *philosophes* matava aquilo que havia de mais vivo nos seres humanos, uma vez que minava a força criativa do homem, tolhendo-o do mundo dos sentidos, “sem os quais é impossível para o ser humano viver, comer, beber, ser feliz, conhecer outras pessoas, realizar mil e um atos sem os quais fenece e morre” (BERLIN, 2015, p. 77). O que o Iluminismo parecia propor era um ser artificial, sem vida, muito distante daquilo que Hamann conhecia e experimentava.

O escritor alemão se insurgiu contra qualquer tentativa de miniaturização da vida humana, quer seja por meio de generalizações, classificações ou ordenação racional da experiência. Ele considerava que, ao questionar as doutrinas morais dos racionalistas franceses, as pessoas perceberiam “que as fórmulas deles são demasiado abstratas e gerais para poder solucionar os problemas angustiantes da vida” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 97). Como argumenta Berlin (2015, p. 88), para Hamann valia mais “o *élan* vital, o fluxo, a individualidade, o desejo de criar e até mesmo o desejo de lutar”, este último que é responsável por produzir “um choque criativo de opiniões entre pessoas com diferentes pontos de vista, em vez da harmonia morta e da paz morta” que os franceses desejavam.

O “mago do Norte” – como Hamann se autointitulava – ofereceu uma visão da natureza do homem antagônica à versão iluminista francesa, que Berlin reputa ser a contribuição original do alemão e o motivo da sua relevância intelectual. O núcleo central do seu pensamento consistia em considerar o ser humano uma criação divina de caráter único e soberano, não diluível em coletividades, sendo esta tentativa de diluição o erro fundamental cometido pelos filósofos franceses nas suas teorias – que seriam ficções – sobre a evolução rumo a um progresso sem ignorância e injustiça. Para o romântico, a maior fonte de sabedoria não residia na razão ou no conhecimento científico, mas na experiência, na acumulação de vivências ao longo da vida. As generalizações científicas só possuíam caráter instrumental, uma vez que “o verdadeiro conhecimento só nos é dado pelos sentidos, pela imaginação espontânea

e pela intuição” (HAUSHEER, 2002, p. 34). Tal seria o reflexo de uma realidade inescapável: os seres humanos são diferentes e, por isso, seus destinos também.

Hamman insurgiu-se contra a obra completa do Iluminismo: ciência, razão, análise, sistematização. Ele julgava como falsos os pressupostos desse movimento, que conduziria a conclusões igualmente falsas – e blasfemas, já que atentariam contra a natureza do ser humano e de seu Criador. Na sua jornada de combate ao pensamento iluminista, o filósofo alemão evitava argumentar a partir de axiomas teológicos ou metafísicos, mas priorizava sua própria experiência cotidiana, a observação direta das pessoas e o exame dos diferentes modos de vida. Sobre a obra do intelectual alemão, Isaiah Berlin comenta que

seus inimigos são aqueles que ele chama de fariseus – os defensores dos grandes estabelecimentos dogmáticos, a Igreja de Roma ou a monarquia francesa e seus servos e imitadores em terras alemãs – e aqueles que denomina como saduceus - os livres-pensadores em Paris, Berlim ou Edimburgo. E mesmo que suas conquistas sejam, e permaneçam, muito grandes, enquanto as investidas desenfreadas e indiscriminadas de Hamann sobre elas são muitas vezes injustas e, às vezes, absurdas, a humanidade teve que pagar um alto preço por desconsiderar aquilo que ele era capaz de ver - pagar em termos não apenas de erro intelectual, mas da prática defeituosa e do terrível sofrimento humano, ao qual a influência das doutrinas desses dois estabelecimentos mutuamente antagônicos ajudou a liderar. Isso, por si só, faz com que as ideias unânimes, mas tortuosas, de Hamann sejam dignas de serem examinadas em um espírito necessariamente muito diferente do dele. (BERLIN, 1993, p. 23-24, tradução nossa)⁶⁵.

Por certo, Hamman deu início a um movimento que percorreu diferentes áreas da experiência humana, dentre as quais estão incluídas a política, a filosofia e a arte. Neste último campo, por exemplo, ele é considerado o principal ideólogo do *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), movimento literário e musical do Romantismo, que teve vigor considerável entre os anos de 1760 e 1790 – embora não se possa dizer que foi necessariamente eficiente. Dentre os diretamente influenciados por Hamann estão autores importantes do século XVIII, como os já referidos Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich Schiller.

⁶⁵ Do original: “His enemies are both those he calls the Pharisees — the supporters of the great dogmatic establishments, the Church of Rome or the French monarchy and its servants and imitators in German lands - and those he speaks of as the Sadducees — the freethinkers in Paris or Berlin or Edinburgh. And even though their achievements are, and remain, very great, while Hamann’s unbridled and indiscriminate onslaughts on them are often patently unjust and, at times, absurd, humanity has had to pay a heavy price for disregarding that which he was able to see — to pay in terms not only of intellectual error, but of the defective practice and appalling human suffering to which the influence of the doctrines of both these mutually antagonistic establishments has helped to lead. This alone makes Hamann’s single-minded but tortuous ideas worth examining in a spirit necessarily very different from his own.”

Outro personagem crucial inspirado por Hamann nos três campos mencionados é, por sinal, o segundo pensador ao qual Isaiah Berlin confere destacada importância no desenvolvimento do Romantismo: Johann Gottfried von Herder (1744-1803), a quem nosso autor considera “o maior nome na história desse movimento” (BERLIN, 2009, p. 285), “muito mais relevante” (BERLIN, 2005c, p. 26) que seu professor, amigo e mentor intelectual. O filósofo, teólogo e poeta alemão, que foi aluno de Immanuel Kant, é comumente conhecido como o pai do nacionalismo cultural⁶⁶, expressão cujo objetivo é clarificar a ideia de nação não como um Estado, mas como “uma entidade cultural de pessoas que falam a mesma língua, vivem sobre o mesmo solo e possuem os mesmos hábitos, um passado comunitário, lembranças em comum” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 133).

Berlin apresenta Herder como um herdeiro do pietismo, que lhe parece ser a primeira reação alemã contra a cultura francesa racionalista. Desse profundo movimento religioso, que nosso autor considera ter alcançado não somente Herder, mas também personagens como Kant e Johann Sebastian Bach (1685-1750), surge a afirmação que “cada civilização possui seu espírito próprio, único, individual, de onde tudo decorre, que cria e compreende aquilo que é criado” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 131). Esta é, portanto, uma das teses que Herder apresenta ao debate filosófico. A ideia central de sua doutrina é a defesa da grande diversidade das tradições nacionais e culturais, do que se depreende algumas importantes noções⁶⁷.

A primeira delas diz respeito à necessidade de pertencimento a um grupo ou a uma cultura, ao que Berlin por vezes nomeia *populismo* (BERLIN, 1982, p. 139). Na

⁶⁶Não é incomum encontrar referências atribuindo à Herder a paternidade do nacionalismo político, este que tem reaparecido com todo vigor nas democracias liberais. Berlin categoricamente discorda dessa leitura sobre o filósofo alemão. Ele argumenta que o nacionalismo político ainda não havia se desenvolvido no tempo de Herder. Para Berlin, a origem desse movimento, na verdade, está no pensamento do também filósofo alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Nosso autor aponta Fichte como o pai do romantismo político, a partir do qual se desenvolve a noção de nacionalismo político que acabou por se popularizar tão somente como nacionalismo (e daí, muitas vezes, a incorreta atribuição da noção à Herder). Sobre Fichte, a propósito, Berlin dedicou um ensaio, cuja leitura recomendamos para melhor compreensão do pensamento deste autor (cf. BERLIN, 2014c).

⁶⁷Ao longo de seu estudo sobre a vida e a obra de Herder, Isaiah Berlin (1982, p. 139) destaca três temas que perpassam toda a produção do autor e que, em maior ou menor grau, conferem a ele maior conhecimento do público. Para além da noção de *populismo*, que é a crença na importância de pertencer a um grupo ou uma cultura, e a de *pluralismo*, que será desenvolvida no próximo capítulo desta dissertação, Berlin apresenta a noção de *expressionismo*, doutrina cuja fundamentação é a ideia que a atividade humana em geral – e a arte em particular – expressam a personalidade completa do indivíduo ou do grupo e são inteligíveis unicamente até o limite em que elas assim o fazem. Aqui, lembra o autor, o termo é usado em sentido amplo e genérico, sem relação aos artistas expressionistas das primeiras décadas do século XX. Para ampliar a leitura do pensamento deste intelectual, recomendamos outras três obras: cf. HERDER, 1986; HERDER, 2004a; HERDER, 2004b.

avaliação de Berlin, o filósofo alemão foi o primeiro a insistir no fato de que “a necessidade de pertencer a uma comunidade é uma necessidade básica, tão poderosa quanto aquela de comer, beber e tantas outras necessidades humanas” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 120)⁶⁸. Mais que isso, Berlin (2015, p. 100) atribui a Herder “toda a noção de estar em casa ou de ser cortado de suas raízes naturais, a própria ideia de raízes, a própria ideia de pertencer a um grupo, a uma seita, a um movimento”. Essa demanda essencial por pertencimento seria a base da vida humana madura e desenvolvida. Deve-se considerar que, para Herder, *pertencimento* tem um sentido especial: a experiência de ser compreendido pelas pessoas sem a necessidade de explicações e sem a mediação de membros da sociedade. Daí que, para o pensador alemão, “a língua, os hábitos, os gestos, as reações instintivas são os elementos que criam a unidade e a solidariedade – os pontos de vista, as culturas, as diferentes entidades sociais” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 121). Como explica Isaiah Berlin,

Herder não usa o critério do sangue, nem o critério de raça. Ele discorre sobre a nação, mas a palavra alemã *Nation* no século XVIII não tinha e mesma conotação de “nação” no século XIX. Ele fala da linguagem como vínculo, e a tese, grosso modo, é a seguinte: aquilo que as pessoas pertencentes ao mesmo grupo têm em comum é mais diretamente responsável por elas serem como são do que aquilo que elas têm em comum com outras pessoas em outros lugares. Ou seja, a maneira como, digamos, um alemão se levanta e se senta, a maneira como elabora as leis, suas caligrafia, sua poesia e sua música, a maneira como penteia os cabelos, como filosofa, tudo isso tem certa *gestalt* impalpável. (BERLIN, 2015, p. 100, grifos do autor).

O que Herder defendia, portanto, era que os grupos humanos cresciam de maneira semelhante às plantas e aos animais, de tal forma que as metáforas orgânicas, botânicas ou biológicas de qualquer natureza eram decerto mais adequadas para descrever a vida humana e a demanda por vínculos de pertencimento do que quaisquer tipos de metáforas químicas, físicas e matemáticas, tão aludidas pelos filósofos-cientistas franceses do século XVIII – os inimigos racionalistas. Assim,

⁶⁸ Em certos aspectos, Isaiah Berlin parece muito próximo ao pensamento de Herder, com quem guarda, inclusive, uma proximidade geográfica, já que o alemão foi pastor luterano em Riga, no Império Russo, sua cidade natal. A noção da necessidade de pertencimento, em especial, é muito cara a Berlin, ele próprio um exilado por toda a vida: judeu, nascido russo-letão, feito britânico. O próprio Berlin, em conversa com seu biógrafo, o escritor e político canadense de origem russa Michael Ignatieff (1947-), expôs esse “conflito” de identidade que surgiu quando da primeira necessidade de mudança, ainda na infância, de Riga para Petrogrado. Segue seu relato: “Nós éramos judeus... Não éramos russos. Não éramos letões. Éramos outra coisa. Precisávamos de um lar. Não adiantava viver em um perpétuo *qui vive*. Acima de tudo, não havia sentido em negar isso, esconder isso. Fazê-lo era indigno e inútil.” (IGNATIEFF, 2000, p. 37).

o intelectual alemão não coadunava com a noção de um ser humano isolado – o que considerava uma abstração perversa –, uma vez que os seres humanos “são o que são e agem como agem porque são filhos de um processo histórico e se encontram desde o nascimento já envolvidos em certas relações concretas entre si” (BERLIN, 2009, p. 290).

A outra noção apresentada por Herder, subsequente à primeira, é a negação da doutrina tão cara aos filósofos franceses de que “há verdades universais, eternas, inquestionáveis que valem para todos os homens, em todos os lugares, em todos os tempos; e de que as diferenças se devem simplesmente ao erro e à ilusão” (BERLIN, 2005c, p. 27). Isso, por certo, era resultado de ideia elementar no seu pensamento, ao estabelecer que “compreender qualquer coisa era compreendê-la em sua *individualidade* e seu desenvolvimento” (BERLIN, 2002d, p. 283, grifo nosso). Tal *individualidade* preconiza, na concepção de Herder, esse caráter único e distintivo das nações, cuja compreensão requer a capacidade de *Einfühlung* (“sentir-se dentro”). Cada cultura tem seu próprio *centro de gravidade*, que é único, sem o qual não podemos compreender nada que diga respeito ao caráter e ao valor da nação. A única totalidade na qual este piedoso pastor luterano acreditava, lembra Berlin, era a visão do universo

em que as sementes plantadas por Deus – as almas individuais, o espírito das instituições humanas, sociedades, Igrejas, movimentos artísticos – desenvolviam-se todas de acordo com um propósito interno para o qual tinham sido criadas. (BERLIN, 2009, p. 286).

O filósofo alemão denunciava e rejeitava a ideia e os critérios absolutos de progresso rumo a um objetivo claramente definido, tão aventados na França daquele tempo, afirmando que “nenhuma cultura é um simples meio em direção a outra; toda realização humana, toda sociedade humana deve ser julgada por seus próprios padrões internos” (BERLIN, 2002d, p. 284). Nas palavras do próprio Herder,

a clarificação [uma alusão ao Iluminismo francês] nunca é um fim, mas sempre um meio; quando se torna um fim, torna-se num sinal de que deixou de ser o que era. [...] Hoje fazem-se já enciclopédias: até um d’Alembert e um Diderot a tanto se rebaixaram. E precisamente essa obra que os franceses acham ser o seu triunfo, é para mim o primeiro sinal da sua decadência. (HERDER, 1994, p. 158).

Na leitura de Berlin (2009, p. 286), “a originalidade de Herder consiste em negar a uniformidade humana”, já que o filósofo alemão defendia a tese que a humanidade não era única, senão várias, de modo que culturas diferentes dão respostas diferentes

a suas questões centrais – ainda que possa haver em todas elas alguma essência central que é exatamente a mesma. Esta é a semente do pensamento pluralista de Herder – que será desenvolvido no próximo capítulo.

O trabalho dos intelectuais românticos conduziu o pensamento da época à crença que “certas respostas não deviam ser descobertas, mas criadas; que os valores morais e políticos não são achados, mas produzidos” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 197). Assim, o modo romântico de enxergar a realidade se contrapôs à filosofia dos valores objetivos predominante na filosofia, na cultura e na política ocidentais daquela época. Como assinala nosso filósofo, “a humanidade não como objeto, mas como sujeito, um espírito sempre em movimento, criando a si mesmo e movendo a si mesmo, um drama composto por si mesmo e em muitos atos, [...] tudo isso provém da revolução romântica” (BERLIN, 2005c, p. 30).

Decerto, o Contrailuminismo gerou consequências distintas nas mais diversas áreas da atividade humana. Como lembra Berlin (2005c, p. 29), desse fenômeno “brotaram todos os tipos de movimentos diversos – anarquismo, romantismo, nacionalismo, fascismo, culto ao herói”. Por outro lado, a mais importante influência se deu a partir da convicção de que a razão iluminista e seu método supostamente insuspeito, a ciência, não possuem todas as respostas. E, mais que isso, a noção de que para algumas questões centrais relativas aos valores éticos, estéticos, sociais e políticos, é possível haver mais de uma resposta válida.

O Romantismo em particular apresenta um legado dúplice, como observa Isaiah Berlin ao considerar que

a herança positiva e negativa do romantismo – por um lado, o desprezo pelo oportunismo, a consideração pela variedade individual, o ceticismo para com formulas gerais e as soluções finais opressivas, por outro lado, a prostração de si mesmo diante de seres superiores e a exaltação do poder arbitrário, da paixão e da crueldade – essas tendências, uma vez refletidas e promovidas pelas doutrinas românticas, contribuíram mais para moldar os acontecimentos de nosso século e os conceitos em termos dos quais eles são vistos e explicados do que comumente se reconhece na maioria das histórias de nosso tempo. (BERLIN, 2005a, p. 284).

Por um lado, a experiência romântica adquiriu formas exageradas e desembocou em irracionalismo e fascismo violentos em algumas situações; por outro, gerou respeito pela individualidade, pelo impulso criativo, pelo único, pelo independente, pela liberdade de viver e agir à luz de convicções e princípios pessoais e da consciência individual. Independentemente do ângulo a partir do qual se observa

o movimento, é perceptível sua importância crucial em toda a posterior história do pensamento humano.

Todo o trabalho intelectual de Isaiah Berlin tem como fundo uma premissa estruturante: a rebelião contra o monismo⁶⁹, que o filósofo considera “a maior revolução em nossa perspectiva básica desde a Renascença” (HAUSHEER, 2002, p. 31). Como ele mesmo asseverou,

um dos fenômenos intelectuais que causaram maior impacto sobre mim foi a busca universal, empreendida pelos filósofos, da certeza absoluta, de respostas que não podiam ser objeto de dúvidas, de uma total segurança intelectual. Desde o início, essa sempre me pareceu uma busca ilusória. (BERLIN, 2005c, p. 21).

A crítica ao pensamento monista, problema central no pensamento de Berlin, é uma espécie de síntese feita pelo autor a partir da tensa relação entre os legados do Iluminismo e do Contrailuminismo. O tema aparece implícita e explicitamente na vasta produção de Berlin desde o fim da década de 1940, especialmente a partir da palestra *Democracy, Communism and the Individual*, cujas notas foram publicadas posteriormente⁷⁰.

Nesta palestra, proferida em 1949, nosso filósofo já esboçava o julgamento crítico da utopia monista que amadureceria ao longo dos anos. Para ele, que ali fazia uma espécie de história do tempo presente, o monismo que se podia perceber àquela época era fruto da crença racionalista de que todas as questões, incluindo as de natureza moral e as de natureza política, “podem ser respondidas com absoluta certeza, como as da ciência e da matemática, pelo uso correto da razão ou pela correta observação da natureza” (BERLIN, 2004, p. 1, tradução nossa)⁷¹. O resultado

⁶⁹ Para uma interpretação ampliada sobre o monismo, recomendamos a leitura do verbete sobre o tema publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, projeto mantido pela *Stanford University* (cf. SCHAFFER, 2016).

⁷⁰ Para além de ser uma elaboração intelectual e um exercício da sua leitura da história das ideias políticas, a ênfase de Isaiah Berlin no ataque ao monismo é também – e, talvez, principalmente – resultado da sua própria história de vida. Desde a infância, Berlin esteve às voltas de regimes políticos totalitários que objetivavam exercer domínio absoluto e impor seu modo único de valores. Foi por conta da Revolução Russa do início do século XX que Berlin e sua família tiveram que fugir de Riga para Petrogrado (atual São Petersburgo), em 1915, e, depois, se exilarem definitivamente no Reino Unido, em 1919. Alguns conhecidos foram vítimas do arbítrio dos revolucionários russos. O sofrimento se repetiu décadas depois, quando familiares do filósofo foram assassinados nas câmaras de gás do regime nazista. Desta forma, o horror à utopia política monista foi sendo moldada ao longo dos anos na consciência e reflexões de Isaiah Berlin, que foi espectador da Revolução Russa, da Primeira e da Segunda Guerras Mundiais (nesta última, serviu como oficial britânico), da brutalidade do nazi-fascismo e do comunismo e das novas gramáticas de combate durante a Guerra Fria.

⁷¹ Do original: “[...] can be answered with absolute certainty, like those of science and mathematics, by correct use of reason or correct observation of nature.”

desse raciocínio, tese central da filosofia ocidental desde Platão, invariavelmente seria a negação de que “diferentes ideais de vida, não necessariamente reconciliáveis entre si, sejam igualmente válidos e igualmente dignos” (BERLIN, 2004, p. 1, tradução nossa)⁷².

No cerne do pensamento monista denunciado por nosso filósofo estão dois aspectos fundamentais, que Berlin reitera serem os principais fatores que moldaram a história humana no século XX. O primeiro deles está relacionado ao desenvolvimento das ciências naturais e da tecnologia, “sem dúvida a mais bem-sucedida realização de nosso tempo” (BERLIN, 1991b, p. 13). Como já exposto, muitos pensadores dos séculos XVII, XVIII e XIX, inspirados pelo sucesso extraordinário das ciências naturais, imaginaram ser possível reproduzir o método vitorioso aos domínios social, político, moral e pessoal – um tipo de utopia político-matemática. O segundo aspecto, por sua vez, diz respeito à irrupção dos grandes sistemas ideológicos que alteraram drasticamente a vida das sociedades, partindo desde a Revolução Russa do início do século até os fenômenos subsequentes e, por vezes, consequentes: tiranias totalitárias, nacionalismos e fanatismos – religioso e político⁷³ –, que apareceram em diferentes matizes nos regimes comunista, fascista e nazista.

No âmago de tais fatores moldadores, comenta Berlin, estava a crença de que era possível atingir soluções definitivas para os problemas básicos da natureza humana, de tal maneira que todos acreditavam que os seres humanos eram, em essência, “capazes de escolher um modo de vida: as sociedades podiam se transformar à luz dos verdadeiros ideais em que se acreditasse com suficiente fervor e dedicação” (BERLIN, 1991b, p.15). Todas as utopias, argumentava Berlin (1991a, p. 169), estavam baseadas na possibilidade de “descoberta e na harmonia de fins

⁷² Do original: “[...] different ideals of life, not necessarily altogether reconcilable with each other, are equally valid and equally worthy.”

⁷³ Vale ressaltar que Isaiah Berlin está muito mais interessado no fanatismo político-ideológico do que propriamente no fanatismo religioso. É que, para ele, o primeiro emula o segundo em grau máximo, de modo que as pretensões universalistas dos fanáticos políticos se transformaram, como demonstra a História, em massacres brutais, vitimando seres humanos em escala extraordinariamente maior que as guerras religiosas. A esse respeito, Connie Aarsbergen-Ligtvoet (2006, p. 45, tradução nossa) observa que “o foco do antiutopismo de Berlin tem sido principalmente os que buscam os paraísos na terra. Ele não achava que todas as religiões levassem necessariamente à defesa fanática da verdade monista e ao estabelecimento de utopias na terra. Isso dependia muito da epistemologia deles. As religiões que professam a impossibilidade de conhecer plenamente a vontade de Deus são, para Berlin, geralmente menos fanáticas. A violência relacionada com a defesa da perspectiva teleológica monista é mais provável de ser encontrada nas religiões onde os líderes afirmam saber exatamente quais são as plantas de Deus para estabelecer uma sociedade perfeita na terra”.

objetivamente verdadeiros, válidos para todos os homens, em todas as épocas e lugares”.

De certo modo, essa compreensão da vida humana não foi uma ideia original dos racionalistas, a quem Berlin tanto criticava. A gênese do monismo está, no fundo, no ideal platônico, que pode ser agrupado em três grandes proposições (BERLIN, 1991e, p. 32), que foram argumentadas inúmeras vezes por Isaiah Berlin ao longo de sua trajetória intelectual, quais sejam: (1) para todas as perguntas genuínas só pode haver uma resposta correta, sendo incorretas todas as restantes; (2) existe um método para se descobrir as respostas corretas; e (3) todas as respostas corretas devem, no mínimo, ser compatíveis entre si. O núcleo estruturante do pensamento monista, a partir de tais proposições, reside especialmente no último aspecto: a descoberta das respostas corretas às perguntas básicas da vida humana oferecerá “um esquema da soma do conhecimento necessário para que se chegue a uma vida perfeita, ou melhor, à vida perfeita” (BERLIN, 1991e, p. 33, grifo do autor). Desse modo, a raiz das utopias está na busca pelo bem absoluto – um estado paradisíaco no qual toda a perfeição humana se efetiva.

Isaiah Berlin (1991e, p. 29) pondera que a principal característica das utopias – especialmente as ocidentais – é o fato de serem estáticas. Isso porque, tendo alcançado a perfeição, “não há nenhuma necessidade de novidade ou mudança; ninguém pode desejar alterar uma condição em que todos os desejos humanos naturais são realizados”. Assim, o autor expõe que o que existe na visão monista é “o fato de proporem uma perfeição estática em que a natureza humana por fim se realiza em sua totalidade, e tudo é sereno, imutável e eterno” (BERLIN, 1991e, p. 30). O pressuposto dessa cosmovisão é a ideia de que o ser humano tem uma natureza fixa e inalterável, perseguindo certos objetivos universais, comuns e imutáveis. A isso Berlin se opõe terminantemente. Ao contrário dos utópicos, nosso filósofo negava a existência de uma essência da natureza humana estática e inalterável, que desembocaria na busca dos indivíduos por um mesmo modo de vida baseado em uma unidade de valores e desejos, independentemente das sociedades, tradições, cultura e território. É por isso que Berlin sistematicamente reafirma que

a noção de um todo perfeito, a solução final, em que todas as coisas boas coexistem, não me parece apenas inatingível – isso é um truísmo –, mas

conceitualmente incoerente; não sei o que significa uma harmonia desse tipo. (BERLIN, 1991b, p. 23).⁷⁴

A natureza da crítica de Isaiah Berlin ao monismo se revela em duas facetas. A primeira delas, supramencionada, aponta para a objeção teórica à noção do Estado perfeito como objetivo dos esforços coletivos. Conforme sustenta o filósofo, “nada é mais fatal, em moral e em política, do que as ideias únicas, mesmo nobres, nas quais se crê fanaticamente” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 101). O tema que atravessa o pensamento monista é a destruição de um estado perfeito que outrora existiu e que, portanto, necessita ser recuperado. Neste sentido, a utopia monista aponta para a “noção da unidade rompida e de sua restauração” (BERLIN, 1991e, p. 32). Contudo, esse movimento se mostrou desastroso quando levado à cabo na dimensão política: “a utopia só acaba na amargura e na frustração” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 139), comentou Berlin. A esse respeito, o filósofo teceu uma importante consideração:

Alguém observou certa vez que antigamente os homens e as mulheres eram entregues como sacrifícios a uma variedade de deuses; no lugar desses, a era moderna gerou novos ídolos: os ismos. Causar dor, matar, torturar são em geral corretamente condenados; mas se essas coisas não são feitas para meu benefício pessoal, mas por um ismo – socialismo, nacionalismo, fascismo, comunismo, uma crença religiosa fanaticamente adotada, progresso ou o cumprimento das leis da história –, então elas estão corretas. A maioria dos revolucionários acredita, secreta ou abertamente, que para criar o mundo ideal os ovos têm de ser quebrados, senão não se pode fazer a omelete. Os ovos são certamente quebrados – nunca mais violentamente ou ubiquamente do que em nossos tempos⁷⁵ –, mas a omelete está longe de nossa busca, recua numa distância infinita. Esse é um dos corolários do monismo desenfreado, como o chamo – alguns o chamam fanatismo, mas o monismo está na raiz de todo extremismo. (BERLIN, 2005c, p. 34).

O outro aspecto da natureza da crítica ao monismo feita por Isaiah Berlin está relacionado ao que ele chamou de “obstáculo sócio-psicológico mais prático a essa

⁷⁴ Mediante o teor do comentário de Isaiah Berlin, consideramos importante indicar o restante de sua argumentação: “Felizes os que vivem sob disciplina que aceitam sem questionar, que obedecem espontaneamente às ordens de seus líderes, espirituais ou temporais, cuja palavra aceitam como lei infrangível; igualmente felizes os que, através de seus próprios métodos, chegaram a convicções claras e inabaláveis com relação ao que fazer e o que ser, sem a menor sombra de dúvida. Só posso dizer que os que se instalam nesses confortáveis leitos do dogma são vítimas de uma miopia auto-imposta, antolhos que podem trazer contentamento, mas não a compreensão do que significa a humanidade do ser.” (BERLIN, 1991b, p. 23).

⁷⁵ Naturalmente, a expressão “nossos tempos” está atrelada ao período de escrita do ensaio em questão. *Meu caminho intelectual* foi o último ensaio que Isaiah Berlin escreveu, aos 86 anos, em 1996. Originalmente, foi publicado em um volume destinado a introduzir a filosofia anglo-americana contemporânea aos filósofos e estudantes de filosofia na China, a convite do professor Ouyang Kang, da Universidade Wuhan. O ensaio foi publicado posteriormente no *New York Review of Books*, em 1998, ano seguinte à morte de Berlin. Apesar das mais de duas décadas que separam este ensaio do texto que agora se apresenta, a expressão “nossos tempos”, no contexto em que foi empregada, permanece atualíssima.

noção” (BERLIN, 1991b, p. 23). Ainda que fosse possível encontrar a solução última para as angústias humanas, os estudos sobre a humanidade demonstram que “toda solução cria uma nova situação que engendra suas próprias novas necessidades e problemas, novas exigências” (BERLIN, 1991b, p. 23). Desse modo, ainda que as utopias tenham o valor agregado de ampliar os horizontes das potencialidades humanas, “como guias da conduta elas podem se revelar literalmente fatais” (BERLIN, 1991b, p. 24), tornando as possibilidades de uma solução final deveras ilusórias. Outra vez mais, Berlin expõe o perigo do pensamento monista, ao concluir que

[...] se realmente acreditamos que tal solução [final] é possível, então com certeza nenhum preço será alto demais para obtê-la: tornar a humanidade justa, feliz, criativa e harmoniosa para sempre – que preço será alto demais para isso? [...] Como conheço o único caminho verdadeiro até a solução definitiva dos problemas da sociedade, sei como conduzir a caravana humana; e já que você ignora o que sei, não lhe é permitido ter a liberdade de escolha, mesmo dentro dos limites mais estritos, se o objetivo deve ser alcançado. (BERLIN, 1991b, p. 24).

Como expõe Gray (2008a, p. 146), “o tema mais recorrente de Berlin é uma negação pluralista dessa posição monista-reducente, ‘racionalista’”, insistindo na realidade de dilemas práticos que a razão não pode resolver por completo – e sozinha. Dessa maneira, infere-se que é

na realidade fundamental da diversidade e do conflito irreduzíveis entre e dentro formas da vida humana que se situa a rejeição de Berlin de todas as utopias, e de pelo menos aquelas versões do projeto do Iluminismo que pressupõem a perfectibilidade humana ou o progresso aberto sem perda cultural concomitante. (GRAY, 2008a, p. 147).

O pensamento de Isaiah Berlin sobre o mundo moderno pode ser compreendido, portanto, como uma *síntese* da complexa relação traçada por ele entre o Iluminismo (*tese*) e o Contrailuminismo (*antítese*)⁷⁶. Nesse sentido, Berlin faz uma revisão da proposta iluminista, de modo a apresentar as razões pelas quais “os pressupostos subjacentes ao racionalismo ocidental devem ser radicalmente modificados ou abandonados” (HAUSHEER, 2002, p. 34). O argumento do filósofo conduz à percepção de que o que “a inquirição racional produz não é uma moralidade unificada, reconstruída, mas um conhecimento dos conflitos, às vezes racionalmente

⁷⁶ A tendência de Isaiah Berlin em associar o Iluminismo especialmente à França e o Contrailuminismo fundamentalmente à Alemanha revela-se insuficiente na avaliação de Brockliss (2016, p. 12), uma vez que tanto em relação a autores individuais quanto a países, o Iluminismo se apresentava como movimento muito mais complexo do que Berlin parecia fazer crer em suas análises. A despeito disso, a síntese que Berlin apresenta demonstra-se apropriadamente instigante para as reflexões sobre o período.

indecidível” (GRAY, 2008a, p. 148). Tal revisão que Isaiah Berlin faz, na esteira da complexa rede de relações – com muitas tensões e fricções – da sua interpretação do mundo moderno, conduz àquela que é uma das contribuições fulcrais do autor ao mundo intelectual: a noção do pluralismo de valor, a respeito do qual nos deteremos no próximo capítulo.

2 PLURALISMO DE VALOR: UM DIAGNÓSTICO DO MUNDO MODERNO

“Os fins humanos estão em conflito. Nenhuma massa de cálculos nos pode evitar escolhas penosas e soluções imperfeitas.”

(Isaiah Berlin, em “Com toda liberdade”)

“A necessidade de escolher entre reivindicações absolutas é uma característica inevitável da condição humana.”

(Isaiah Berlin, em “Dois conceitos de liberdade”)

Não é novidade que uma das características do mundo moderno é o pluralismo. Trata-se de um traço irremovível do nosso tempo e que, portanto, merece constantes avaliações e reavaliações. A reflexão sobre o pluralismo é uma categoria-chave no percurso intelectual de Isaiah Berlin, que se tornou protagonista no campo em questão. Não é exagero considerar, como fez Roger Hausheer (2002, p. 38), que “o pluralismo de valores de Berlin é uma das doutrinas mais ousadas e promissoras a surgir na história recente do pensamento ocidental”.

Embora nosso autor seja majoritariamente conhecido por sua distinção conceitual entre liberdade negativa e liberdade positiva, é no campo do estudo do pluralismo que provavelmente reside a sua contribuição intelectual mais importante. Considerando que nosso escopo de pesquisa consiste em compreender como o pensamento do autor pode contribuir na análise das relações entre os domínios religioso e secular no debate público contemporâneo, tentaremos neste capítulo dissecar os pressupostos e as implicações do pensamento berliniano.

Como Noel Annan (2002, p. 14) já havia advertido, pluralismo é uma palavra pouco precisa, cujo sentido é comumente associado à aceitação de que “há muitos grupos e interesses na sociedade, e uma boa sociedade cuida para que eles tolerem a existência uns dos outros”, um compromisso pragmático. De modo objetivo, contudo, pluralismo de valor⁷⁷ é o termo que procura expressar a visão segundo a qual os valores humanos são variados em suas fontes e justificativas, o que os torna

⁷⁷ Como lembram George Crowder e Henry Hardy (2007, p. 17), a expressão *pluralismo de valor* (value pluralism) não nasceu exatamente sob a pena de Isaiah Berlin. Ele normalmente se referia ao termo *pluralismo* (por vezes *pluralismo objetivo*, como veremos adiante). No entanto, para melhor compreensão da noção berliniana, os estudiosos de sua obra popularizaram *pluralismo de valor* como epítome mais adequada. Neste trabalho, os dois termos serão empregados, sempre apontando para o conjunto de reflexões elaboradas por Isaiah Berlin. Qualquer exceção será sinalizada.

independentes uns dos outros, “não expressáveis ou conversíveis em qualquer medida comum, não classificáveis em qualquer hierarquia estável e aptos a entrar em conflitos, por vezes insolúveis” (CHERNISS, 2013, p. 44-45, tradução nossa)⁷⁸. Neste sentido, trata-se de um fenômeno bastante familiar aos seres humanos (RAZ, 1996, p. 179). O pluralismo de Isaiah Berlin postula que

já que não é possível darmos uma resposta definitiva às questões morais e políticas, ou em realidade a toda a questão de valor, e mais ainda, já que certas respostas dadas pelas pessoas, e que estão autorizadas a fazê-lo, não são compatíveis entre si, é preciso abrir espaço para uma vida na qual os valores possam se revelar incompatíveis, de maneira que, se devemos evitar um conflito destruidor, compromissos possam ser obtidos, e um grau mínimo de tolerância, mesmo dado contra a vontade, tornar-se-á indispensável. (JAHANBEGLOO, 1996, p. 73).

As noções de pluralismo permeiam o trabalho de Isaiah Berlin desde o início de sua carreira, permanecendo durante toda a vida intelectual. A primeira aparição do tema como problema de pesquisa se deu em período anterior à atividade docente, em um artigo apresentado em reunião da *Aristotelian Society*⁷⁹. Em *Equality*⁸⁰, um denso ensaio filosófico sobre a definição e os pressupostos do ideal de igualdade, Berlin já anuncia sua preocupação com as tensões provocadas pelo choque entre dois valores fundamentais: igualdade e liberdade. Como pontua o autor, no decurso da história política ocidental, igualitaristas mais zelosos “defenderam a instituição de desigualdades violentas e a total supressão de muitas reivindicações humanas normais como pré-requisito necessário para a criação de uma igualdade suprema” (BERLIN, 2013b, p. 121, tradução nossa)⁸¹.

Dois anos após a publicação deste ensaio filosófico, em 1958, Isaiah Berlin assumiu a cátedra de Teoria Social e Política do *All Souls College*, na Universidade de Oxford. Na ocasião da sua aula inaugural, o filósofo proferiu uma palestra que se

⁷⁸ Do original: “not expressible by or convertible into any common measurement nor rankable in any stable hierarchy, and apt to come into (sometimes irresolvable) conflicts”.

⁷⁹ A *Aristotelian Society* é uma das mais antigas e prestigiadas sociedades de Filosofia que se tem registro. Vinculada à Universidade de Oxford, as reflexões desta sociedade, fundada em 1880, abrangem todas as áreas da Filosofia, incluindo Epistemologia, Filosofia da Mente, Metafísica, Metaética e História da Filosofia Ocidental. Isaiah Berlin presidiu a instituição entre os anos de 1963 e 1964. O conteúdo da *Aristotelian Society* pode ser acessado em sua página oficial: <<https://academic.oup.com/aristotelian>>.

⁸⁰ O texto foi publicado pela primeira vez em junho de 1956, no volume 56 dos *Proceedings of the Aristotelian Society*. Os anais desta sociedade de Filosofia são compostos pela publicação dos artigos filosóficos que são apresentados nas reuniões durante o ano letivo na Universidade de Oxford. Cf. BERLIN, 2013b.

⁸¹ Do original: “[...] have defended the institution of violent inequalities and the total suppression of many normal human claims as a necessary prerequisite for the creation of an ultimate equality.”

tornaria, posteriormente, um dos seus ensaios mais célebres e reconhecidos. Em *Dois Conceitos de Liberdade*, nosso autor delineia mais claramente sua noção de pluralismo e converte o tema definitivamente no centro da sua teoria política e da sua concepção de mundo. Depois disso, nunca mais o assunto seria abordado da mesma maneira.

A semente pluralista em Isaiah Berlin é fruto de seu ceticismo, amparado na história, em relação à noção de uma solução harmônica final que conciliaria todos os bens, desejos e valores humanos. Para ele, não havia motivo para tal suposição, uma vez que a observação empírica e o conhecimento humano comum apontavam em direção distinta, de tal maneira a argumentar que

o mundo que encontramos na experiência comum é um mundo em que somos confrontados com escolhas entre fins igualmente supremos e reivindicações igualmente absolutas, e a realização de algumas dessas escolhas e reivindicações deve envolver inevitavelmente o sacrifício de outras. (BERLIN, 2002b, p. 269).

Os primeiros vestígios dessa desconfiança surgiram ainda no início de sua carreira. Em 1930, Isaiah Berlin publicou um ensaio na revista *Oxford Outlook* que é considerado um prenúncio da visão pluralista que amadureceu mais tarde. Em *Some Procrustations*, o filósofo evoca Aristóteles (384 a.C-322 a.C.)⁸² para esboçar uma espécie de pluralismo metodológico, que o seguiria por toda a vida – e desembocaria em um pluralismo ético. No texto, Berlin denuncia a aplicação de métodos inadequados para a análise de qualquer traço da vida humana, como quando um moralista funda, a partir de seu arcabouço teórico, uma análise estética da moral. O filósofo argumenta que quando os padrões são retirados da sua esfera adequada e aplicados a outras indistintamente, conduzem “a uma completa confusão de palavras e valores, criando um caos, uma atmosfera nebulosa” (BERLIN, 1930, p. 492, tradução nossa)⁸³. Conclui, deste modo, que não deveria ser concebível que qualquer ser humano inteligente pudesse conscientemente “negar que cada atividade se desenvolve a partir de si mesma e envolve a conformidade com seu próprio padrão privado e, portanto, requer o uso crítico de seu próprio critério peculiar” (BERLIN,

⁸² No ensaio, Berlin usa como epígrafe um fragmento do livro 1 da *Ética a Nicômaco*, principal obra de Aristóteles no campo da ética, que aqui transcrevemos: “Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins” (ARISTÓTELES, 1991, s/p).

⁸³ Do original: “[...] a complete confusion of words and values, and a chaos is created, a cloudy atmosphere.”

1930, p. 501, tradução nossa)⁸⁴. Era o primeiro indício de sua inclinação pessoal ao pluralismo.

No período posterior, especialmente na segunda metade da década de 1930, Isaiah Berlin engrossou as fileiras da filosofia analítica. Ele se ocupou, com outros colegas de Oxford, da reflexão sobre a natureza do significado em relação à verdade e à falsidade, especialmente na questão da *verificabilidade*. O pensamento dominante nos círculos filosóficos de Oxford daquele tempo postulava a ideia de que o significado de uma proposição era o modo como era verificável: se não houvesse nenhuma maneira de verificar o que havia sido dito, então não seria possível atribuir caráter de verdade ou falsidade ao enunciado. Assim, a afirmação seria sem sentido empírico objetivo. Berlin nunca se enquadrou por completo a essa perspectiva, por considerar que as afirmações não eram “necessariamente passíveis de serem verificadas por algum critério simples arrasador” (BERLIN, 2005c, p. 18). Por isso, ele costumava afirmar-se mais como um herege do que um verdadeiro discípulo dessa escola de pensamento. O filósofo sustentava que

apesar da experiência empírica ser tudo que as palavras podem expressar – que não há outra realidade –, ainda assim a verificabilidade não é o único, nem realmente o mais plausível critério de conhecimento, crenças ou hipóteses. (BERLIN, 2005c, p. 19).

Outro tópico sobre o qual nosso filósofo se debruçou com os colegas durante o período foi o *fenomenismo*, na tentativa de descobrir se a experiência humana estava restrita àquela fornecida pelos sentidos ou se existia uma realidade independente desta experiência. Foi no percurso dessa investigação⁸⁵ que Berlin se deparou com o monismo presente em toda a tradição do pensamento ocidental, elemento crucial para a elaboração de sua noção de pluralismo. Ele mesmo afirmava que a “suspeita de que uma grande parte da filosofia estava num caminho ilusório veio mais tarde dominar as [suas] ideias numa conexão completamente nova e diferente” (BERLIN, 2005c, p. 21).

Tal conexão ganhou consistência somente após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), durante a qual Isaiah Berlin atuou como oficial do serviço diplomático britânico em Washington, nos Estados Unidos, e em Moscou, na então União Soviética (nesta última, no período imediatamente posterior ao conflito armado). A

⁸⁴ Do original: [...] deny that each activity evolves out of itself, and involves conformity to, its own private standard, and therefore requires the critical use of its own peculiar criterion.”

⁸⁵ Algumas das visões de Isaiah Berlin sobre o significado, a verdade e a natureza do mundo exterior foram reunidas e publicadas posteriormente no livro *Concepts and Categories*, considerada a obra mais densamente filosófica do nosso autor. Sobre a coleção de ensaios, cf. BERLIN, 2013a.

partir de então, o enfoque do intelectual passou a ser o significado e a aplicação da noção de liberdade e a formulação de um pensamento pluralista – em resposta ao monismo, “a tese central da filosofia ocidental desde Platão até nossos dias” (BERLIN, 2005c, p. 22).⁸⁶

2.1 A gênese do pluralismo de valor

O período em que Isaiah Berlin passou servindo à diplomacia britânica em Washington e Moscou o conduziu a mergulhar na história das ideias e na filosofia política, chegando a autores que sedimentaram o caminho para o desenvolvimento da sua doutrina do pluralismo de valor⁸⁷. Essa era, certamente, uma das *expertises* de Berlin: sistematizar com precisão e apresentar com clareza as formulações de

⁸⁶ Liberdade e pluralismo formam o binômio central da elaboração intelectual de Isaiah Berlin por toda a vida. Por várias vezes, o filósofo declarou sua dedicação longa a essas questões e a importância delas na modelagem de seu pensamento por muitos anos futuros. No entanto, ao contrário do que se possa supor, os dois elementos não guardam ligação direta entre si, ou seja, a formulação da noção de pluralismo não é uma sequência da reflexão sobre os conceitos e aplicação de liberdade. Quando questionado se a elaboração do conceito de pluralismo era uma tentativa de defender a teoria política liberal clássica, Berlin argumentou: “O pluralismo e o liberalismo não são conceitos idênticos ou mesmo que se possam sobrepor parcialmente. Existem teorias liberais que não são pluralistas. Creio ao mesmo tempo no liberalismo e no pluralismo, mas eles não têm vínculos lógicos” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 73). Essa distinção é importante porque o próprio Berlin precisou lidar com certa disputa entre liberalismo e pluralismo enquanto teorias éticas. Em virtude disso, nosso filósofo asseverou que não desejava afirmar a liberdade, especialmente a individual – “negativa”, na linguagem berliniana – como um macro-valor, isto é, o único critério ou mesmo o critério dominante da ação social. Ele defendia que “a extensão da liberdade de um homem ou de um povo para escolher a vida desejada por ele ou pelo grupo deve ser pesada contra as reivindicações de muitos outros valores, dos quais a igualdade, a justiça, a felicidade, a segurança ou a ordem pública são talvez os exemplos mais óbvios” (BERLIN, 2002b, p. 270-271). Disso pode-se depreender que a leitura da liberdade feita por Isaiah Berlin, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, era influenciada pelas lentes da noção de pluralismo de valor. Para avaliação ampliada das reflexões de Isaiah Berlin acerca dos conceitos de liberdade e suas implicações, recomendamos a leitura da obra *Liberty* (cf. BERLIN, 2002g).

⁸⁷ Joshua Cherniss pondera que, apesar das inferências feitas a respeito do percurso de Isaiah Berlin na formulação do pluralismo de valor, não se pode atribuir de forma natural que sua noção é produto tão somente da leitura de outros autores. Para Cherniss (2013, p. 45, tradução nossa), o pluralismo de Berlin “refletia um temperamento pessoal que foi moldado pela totalidade de suas experiências de vida, sem, no final, ser claramente redutível a essa combinação, ou rastreável a qualquer influência ou evento”. Essa concepção tem lastro em declarações do próprio Berlin (2005c, p. 25), que certa vez afirmou: “Não sei por que sempre fui cético a respeito dessa crença quase universal [na harmonia absoluta dos valores], mas assim era. Uma questão de temperamento talvez, mas foi o que se passou”. Contudo, também é verdade, como assevera o próprio Cherniss (2013, p. 45, tradução nossa), que é “possível identificar várias fontes próximas que provavelmente influenciaram o pluralismo embrionário de Berlin”. Isaiah Berlin repetida vezes comentou a esse respeito, como quando declarou que seu pluralismo político era “produto de ler Vico e Herder, e de compreender as raízes do romantismo, que na sua forma patológica e violenta foi longe demais para a tolerância humana” (BERLIN, 2005c, p. 32). Desse modo, “o pluralismo de valores de Berlin foi descoberto em [outros] escritores, [...] se não como uma doutrina explícita, então como uma pressuposição inarticulada do pensamento deles” (GRAY, 2000, p. 74).

personagens célebres ou ignorados, do passado distante ou de um tempo mais próximo ao seu.

No transcurso da viagem na história das ideias políticas, os pensadores russos⁸⁸ foram os primeiros a acender a fagulha intelectual em Isaiah Berlin. Foi ele mesmo quem afirmou que, após o retorno às atividades em Oxford, estava “mais interessado na história das ideias, particularmente nos russos [...], e queria saber porque eles pensavam o que pensavam, mais do que queria resolver problemas filosóficos” (BERLIN; LUKES, 1998, p. 85, tradução nossa)⁸⁹. Os escritores russos, quer os romancistas ou os pensadores sociais, especialmente do século XIX, foram “em grande parte responsáveis pela definição de [suas] opiniões” (BERLIN, 1991b, p. 14).

O protagonismo do pensamento russo nas elucubrações de Isaiah Berlin é facilmente verificável em seus escritos, inclusive naquele que transformou o filósofo num ensaísta popular. Em *O ouriço e a raposa*⁹⁰, Berlin se debruça na visão da história elaborada por Liev Nikoláievich Tolstói (1828-1910), amplamente reconhecido como um dos maiores escritores de todos os tempos. Logo nas primeiras palavras do ensaio, Berlin recupera um verso do poeta e soldado grego Arquíloco (680 a.C.-645 a.C) que diz: “A raposa conhece muitas coisas, mas o ouriço conhece uma única grande coisa” (BERLIN, 2002f, p. 447). Por meio de tal analogia, Berlin objetivava demonstrar a existência de

um grande abismo entre, por um lado, aqueles que relacionam tudo a uma única visão central, um único sistema, menos ou mais coerente ou articulado, em função do qual compreendem, pensam e sentem – um único princípio organizador e universal apenas a partir do qual tudo o que são e dizem adquire significado –, e, por outro lado, aqueles que buscam muitos fins, frequentemente não relacionados e até contraditórios, ligados, se é que o são, somente de algum modo *de facto*, por alguma causa psicológica ou fisiológica, não relacionada a nenhum princípio moral ou estético. Esses últimos levam vidas, executam atos e nutrem ideias que são centrífugas em vez de centrípetas; seu pensamento é disperso ou difuso, movendo-se em muitos níveis, apoderando-se da essência de uma imensa variedade de experiências e objetos pelo que eles são em si mesmos, sem procurar, consciente ou inconscientemente, ajustá-los a qualquer visão interior unitária,

⁸⁸ Os principais ensaios de Isaiah Berlin a respeito da vida e obra de intelectuais russos que lhe despertaram a atenção foram reunidos em um volume editado por Henry Hardy, com a anuência de Berlin, e publicado pela primeira vez em 1978, sob o título *Russian Thinkers*. Cf. BERLIN, 1994.

⁸⁹ Do original: “[...] more interested in the history of ideas, particularly the Russians [...], I wanted to know why they thought what they thought, more than I wanted to solve philosophical problems.”

⁹⁰ Este ensaio foi publicado pela primeira vez, em versão mais curta, no periódico *Oxford Slavonic Papers*, em 1951, sob o título *Lev Tolstoy's Historical Scepticism*. Dois anos depois, em 1953, foi reeditado com acréscimos e novo título (*O ouriço e a raposa*), tendo sido publicado em Londres (Weidenfeld e Nicolson) e Nova York (Simon e Schuster).

inalterável, abrangente, às vezes contraditória em si mesma e incompleta, às vezes fanática, ou sem procurar excluí-los dessa mesma visão. O primeiro tipo de personalidade artística e intelectual pertence aos ouriços; o segundo, às raposas. (BERLIN, 2002f, p. 447-448, grifo do autor).

A distinção entre ouriços e raposas era, na verdade, uma tentativa generalista de compreender os seres humanos, muito embora Isaiah Berlin tenha apontado também que “alguns não são nem ouriços nem raposas, outros são ambos” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 228). Como observou Hausheer (2002, p. 39), a atenção de Berlin sempre esteve “no caráter real daquela porção do mundo que mais nos interessa – toda a esfera humana de pensamentos, sentimentos, aspirações, ações e sofrimentos”. A leitura que faz de Tólstói se encaixa com perfeição nesse panorama. Desde então, depois da publicação do ensaio, a metáfora do ouriço e da raposa alcançou novos patamares, a despeito das intenções originais de Berlin⁹¹.

Curiosamente, apesar das conotações teóricas que a distinção berliniana obteve, especialmente no campo da filosofia política e da história das ideias, o objetivo de Berlin era tão somente sustentar a hipótese de que Tolstói “era por natureza uma raposa, mas acreditava ser um ouriço; que seus dons e suas realizações eram uma coisa, e suas crenças e, conseqüentemente, sua interpretação da própria realização, outra muito diferente” (BERLIN, 2002f, p. 449). O fio condutor do ensaio de nosso filósofo é o aparente caráter contraditório entre as visões artística e histórica do autor de *Guerra e Paz* (1869) e *Anna Karenina* (1877), que “por natureza era pluralista, mas acreditava no monismo” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 229).

Isaiah Berlin (2002f, p. 459) identifica em Tolstói, especialmente por meio do romance *Guerra e Paz*⁹², um ataque “àqueles que posam de especialistas oficiais na administração dos assuntos humanos”. E tece essa consideração por perceber que, em nenhum lugar e em tempo algum, uma teoria é capaz de “abarcara a imensa variedade do comportamento humano possível, a vasta multiplicidade de causas e efeitos diminutos e inexploráveis que formam aquela interação dos homens com a natureza”. Dessa forma, nosso autor registra que Tolstói desmascara a falácia segundo a qual “os indivíduos, pelo emprego de seus próprios recursos, possam

⁹¹ Perguntado pelo filósofo Ramin Jahanbegloo (1996, p. 228) sobre como estabeleceu a classificação entre ouriços e raposas, Isaiah Berlin assim confidenciou: “Nunca a levei muito a sério. Eu a estabeleci como uma espécie de jogo intelectual, um divertimento, mas os outros levaram-na a sério. Toda classificação joga uma luz sobre algo; essa era extremamente simples”.

⁹² Em uma nota explicativa do ensaio, Berlin comentou que suas reflexões no texto estavam quase totalmente restritas à filosofia explícita da história contida em *Guerra e Paz*, a despeito de outras obras ou mesmo das opiniões dispersas de Tolstói sobre esse assunto.

compreender e controlar o curso dos acontecimentos” (BERLIN, 2002f, p. 460). A incapacidade do ser humano de harmonizar as demandas da vida é um importante elemento constitutivo da noção de pluralismo de valor concebida por Isaiah Berlin.

Outro pensador russo que exerceu fascínio no percurso feito por Berlin na construção da noção de pluralismo de valor foi o filósofo Aleksandr Ivanovich Herzen (1812-1870)⁹³. Sobre ele, que foi um revolucionário, Berlin afirmou tratar-se do “escritor político russo mais arrebatador do século XIX” (BERLIN, 1994, p. 186, tradução nossa)⁹⁴. Nosso autor o considerava “um ser humano totalmente respeitável” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 212) e sempre recomendava sua leitura aos colegas intelectuais. Da vasta obra de Herzen, tanto em quantidade quanto em gênero, recebeu destaque de Isaiah Berlin (2005h, p. 138, grifo do autor) o conjunto que “contém ideias éticas e políticas que são interessantes não apenas como *pensées* dispersos, mas como a expressão de uma filosofia moral e social de considerável originalidade”. Tanta originalidade, destaca Berlin, que foi capaz de anteceder visões que só seriam articuladas amplamente no século XX.

As ideias éticas e políticas às quais nosso filósofo fez menção estão notoriamente presentes em *From the Other Shore*, um longo ensaio escrito por Herzen como um memorial às suas desilusões com as revoluções europeias de 1848, a Primavera dos Povos⁹⁵. Trata-se, conforme apontado por Berlin (1994, p. 194, tradução nossa), da “profissão de fé e do testamento político de Herzen”⁹⁶. No ensaio, o “revolucionário sem fanatismo” (BERLIN, 2005h, p. 146) ataca veementemente o preceito dominante à época

⁹³ Como o próprio Berlin destacou certa vez, Herzen não é um autor muito traduzido. Para o português, por exemplo, não há nenhuma publicação. Desse modo, indicamos aqui quatro obras do intelectual russo que foram traduzidas para o inglês. Cf. HERZEN, 1979; HERZEN, 1982; HERZEN, 2000; HERZEN, 2012. Berlin se aprofundou de tal maneira no pensamento de seu conterrâneo russo que foi o responsável por escrever a introdução à versão em inglês da autobiografia de Herzen. O texto foi revisado e publicado posteriormente nos livros *Against the Current* e *Estudos sobre a humanidade*.

⁹⁴ Do original: “[...] most arresting Russian political writer in the nineteenth century.”

⁹⁵ Em 1848, a Europa foi palco de um conjunto de revoluções resultante de um misto de insatisfações em virtude de regimes políticos autocráticos, crises econômicas, falta de representação política da burguesia em ascensão e o nacionalismo fomentado em minorias dessas regiões da Europa. As Revoluções de 1848, que também são conhecidas como Primavera das Nações, Primavera dos Povos e Ano da Revolução, tinham caráter essencialmente democrático, de natureza liberal, e atingiram toda a Europa, sendo ainda hoje considerada a onda revolucionária mais difundida na história do continente. Apesar dos muitos êxitos, a contrarrevolução empreendida em 1849 infligiu algumas derrotas aos revolucionários, inclusive com a demarcação de novas estruturas sociais. Foi somente após as revoluções, por exemplo, que burguesia e proletariado se firmaram definitivamente em campos opostos da sociedade, fato que marcou intensamente o debate e a disputa política das décadas posteriores. Para leitura panorâmica desses movimentos, cf. RAPPORT, 2009.

⁹⁶ Do original: “[...] Herzen's profession of faith and his political testament.”

sobre o sagrado dever humano de se oferecer – ou a outros – no altar de alguma grande causa moral ou política, algum princípio ou substantivo abstrato absoluto capaz de provocar fortes emoções, como Nacionalidade, Democracia, Igualdade, Humanidade ou Progresso. (BERLIN, 2005h, p. 139).

O que Herzen denuncia é o sacrifício humano “nos altares das abstrações” (BERLIN, 1991b, p. 25), incluídas as ideologias, que devem ser satisfeitas a todo custo em favor de algum suposto propósito benfazejo e futuro. A contundente e esclarecedora argumentação do revolucionário russo a esse respeito pode ser assim sintetizada:

Se o progresso é o objetivo, para quem estamos trabalhando? Quem é este Moloch que, quando os trabalhadores se aproximam dele, em vez de recompensá-los, apenas recua, e como um consolo para as multidões exaustas e condenadas gritando “morituri te salutant”, pode devolver apenas a escarnecedora resposta de que depois de sua morte tudo será lindo na terra? Você realmente deseja condenar todos os seres humanos vivos hoje ao triste papel de cariátides apoiando um pavimento para os outros dançarem algum dia... ou de miseráveis escravos das galés, afundados na lama até os joelhos, arrastando uma barca cheia de algum tesouro misterioso e com as humildes palavras “progresso no futuro” inscritas em seus arcos? Aqueles que estão exaustos caem em suas trilhas; outros, com novas forças, pegam as cordas; mas resta, como você mesmo disse, tanto à frente quanto no início, porque o progresso é infinito. Isso por si só deveria servir como um aviso para as pessoas: um fim que é infinitamente remoto não é um fim, mas, se você preferir, uma armadilha; um fim deve estar mais próximo – deveria ser, no mínimo, o salário do trabalhador ou o prazer do trabalho realizado. (HERZEN, 1979, p. 36-37, tradução nossa).⁹⁷

Herzen acreditava que a moralidade não era um sistema fixo, com valores imutáveis colocados em um reino impessoal e objetivo. Ao contrário, defendia que os valores “eram criados pelos seres humanos, alterados com as gerações dos homens, mas ainda assim obrigatórios para aqueles que viviam à sua luz” (BERLIN, 2002c, p. 528). Para Berlin, as intuições centrais de Herzen extrapolaram o seu tempo e permaneceram vivas no século seguinte, talvez com maior relevância do que nos tempos em que foram enunciadas pela primeira vez. Mais que isso, nosso autor considera o escritor russo “um precursor de grande parte do pensamento do século

⁹⁷ Do original: “If progress is the end, for whom are we working? Who is this Moloch who, as the toilers approach him, instead of rewarding them, only recedes, and as a consolation to the exhausted, doomed multitudes crying “morituri te salutant”, can give back only the mocking answer that after their death all will be beautiful on earth. Do you truly wish to condemn all human beings alive to-day to the sad role of caryatids supporting a floor for others some day to dance on...or of wretched galley slaves, up to their knees in mud, dragging a barge filled with some mysterious treasure and with the humble words “progress in the future” inscribed on its bows? Those who are exhausted fall in their tracks; others, with fresh forces take up the ropes; but there remains, as you said yourself, as much ahead as there was at the beginning, because progress is infinite. This alone should serve as a warning to people: an end that is infinitely remote is not an end, but, if you like, a trap; an end must be nearer – it ought to be, at the very least, the labourer’s wage, or pleasure in the work done.”

XX” (BERLIN, 2005h, p. 147). Isso porque Herzen deu expressividade a teses, ao seu tempo altamente originais, que somente ganharam notoriedade no nosso *século dos extremos*, a saber

que os grandes problemas tradicionais que agitam perenemente a mente dos homens não têm soluções gerais; que todas as questões genuínas são necessariamente específicas, solúveis apenas em contextos específicos; que os problemas gerais como “Qual é o fim (ou o significado) da vida?”, ou “O que faz todos os acontecimentos na natureza ocorrerem como ocorrem?”, ou “Qual é o padrão da história humana?”, não são respondíveis em princípio, não porque sejam demasiado difíceis para nossos intelectos finitos, mas porque as próprias questões são concebidas erroneamente, porque os fins, os padrões, os significados, as causas diferem com a situação, e só podem ser correta e claramente formulados se fazem parte da questão. (BERLIN, 2005h, p. 146-147, grifos do autor).

Do intelectual russo, nosso filósofo assimilou sua negação da possibilidade, em princípio, da formulação de regras morais gerais e eternas, de tal maneira que os valores só se tornam absolutos para aqueles que os possuem. Semelhantemente, Berlin também apreendeu de Herzen a rejeição de fórmulas e generalizações políticas e éticas, que por natureza se opõem a qualquer princípio pluralista.

A leitura dos escritores russos, alinhada ao conhecimento que havia acumulado sobre a história da filosofia política durante a carreira, suscitaram em Isaiah Berlin o desejo de “saber quando e como alguém se opôs pela primeira vez ao monismo, à *philosophia perennis*” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 89, grifo do autor). Desse modo, o intelectual empreendeu uma investigação na história das ideias políticas para identificar o ponto de virada do pensamento ocidental. Não demorou muito a chegar à Itália renascentista de Maquiavel. Os escritos deste analista político do século XVI, comenta Berlin (1991b, p. 18), provocaram “uma impressão profunda e duradoura, acabando por abalar minha antiga crença [de que não podia haver nenhum conflito entre os verdadeiros fins]”.

Nicolau Maquiavel (1469-1527) é, certamente, um pensador muito debatido no ambiente acadêmico. O florentino é conhecido nos círculos da filosofia, da história, da poesia e da diplomacia. Por conta disso, seu pensamento tem chamado a atenção de muitos comentaristas ao longo dos últimos séculos.⁹⁸ Quando da escrita de um

⁹⁸ A notoriedade do pensador florentino se dá especialmente em virtude das suas principais obras, a saber: *A arte da guerra* (MAQUIAVEL, 2008), *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (MAQUIAVEL, 2007) e *O príncipe* (MAQUIAVEL, 2014). Curiosamente, apenas o livro *A arte da guerra* foi publicado ainda durante a vida de Maquiavel, no ano de 1521. Os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* e *O príncipe* só se tornam públicos postumamente, em 1531 e 1532, respectivamente, o que talvez ajude a explicar a curiosidade que despertam – sem prejuízo, por certo, do instigante conteúdo que apresentam. Vale ressaltar que a análise que Isaiah Berlin desenvolve do pensamento

extenso ensaio⁹⁹, sobre a obra deste que é considerado o fundador da ciência política moderna, Berlin dispendeu tempo considerável apresentando diferentes – e muitas vezes contraditórias – interpretações do pensamento de (e do próprio) Maquiavel: sátira; narrativa admonitória; texto anticristão; um ataque à Igreja; texto de um técnico frio, sem compromisso ético ou político; texto de um patriota apaixonado; texto de um supremo realista que evita fantasias utópicas. Esses são só alguns exemplos.¹⁰⁰ Foi a partir dessa leitura múltipla que nosso autor chegou à conclusão de que talvez houvesse algo mais a ser encontrado no trabalho do italiano.

A popularidade de Maquiavel é resultado, grosso modo, da maneira realista com a qual ele apresenta a política e sugere o exercício do poder para garantir um Estado republicano eficaz. Grosso modo, é a sinceridade “crua” de Maquiavel que choca o leitor e provoca toda sorte de interpretação. No entanto, esse não foi o caso de Isaiah Berlin. Para ele, o político florentino “acreditava que aquilo que os homens – pelo menos os superiores – buscavam era a realização e a glória que provêm da criação e manutenção de um conjunto social forte e bem governado por meio de um esforço comum” (BERLIN, 2002a, p. 308). Apesar disso, não poderia fugir ao raciocínio, nem dos governantes nem dos cidadãos, a constatação de que a sociedade é, de maneira geral, um “campo de batalha em que há conflitos dentro de cada grupo e entre grupos [...], que só podem ser controlados pelo emprego judicioso tanto da persuasão como da força” (BERLIN, 2002a, p. 310). Desse modo, no parecer de Berlin, Maquiavel estava interessado em desvelar os meios para uma sociedade forte, liderada por estadistas igualmente firmes. Era necessário, portanto, apontar os caminhos e também os descaminhos – daí a intensidade e o teor dos conselhos que prescreve em *O príncipe*.

de Maquiavel é majoritariamente originária da leitura que faz das duas obras póstumas e das dezenas de comentaristas, alguns de sua própria época, que teve a oportunidade de acessar. Para uma leitura mais aprofundada da vida e pensamento de Maquiavel, sugerimos as seguintes obras: SKINNER, 2000; STRAUSS, 2015.

⁹⁹ Conforme relata Henry Hardy (2002, p. 21), editor pessoal de Isaiah Berlin, o primeiro rascunho do texto de Berlin sobre Maquiavel foi lido em uma reunião do grupo britânico da *Political Studies Association*, em 1953. Uma versão abreviada foi publicada no *New York Review of Books*, em 4 de novembro de 1971, sob o título *A questão de Maquiavel*. O texto completo de Berlin, tal como o usamos nesta dissertação, foi publicado pela primeira vez no livro *Studies in Machiavelli*, em 1972.

¹⁰⁰ Isaiah Berlin empreendeu uma vasta pesquisa sobre as interpretações das opiniões políticas de Maquiavel. Em 1972, quando da publicação do texto completo, ele tomou nota de cerca de três mil itens. Ao longo do ensaio, ele menciona mais de 40 autores e fornece um panorama de seus comentários sobre o pensamento de Maquiavel. Dentre os trabalhos que consultou, Berlin deu destaque ao levantamento bibliográfico feito pelo historiador Eric W. Cochrane, grande especialista na Renascença italiana, em artigo publicado no *The Journal of Modern History*, em junho de 196. Cf. COCHRANE, 1961.

Segundo nosso filósofo, os fins que Maquiavel sustentam são “aqueles aos quais julga prudente que os seres humanos, que compreendem a realidade, dediquem suas vidas. Os fins últimos nesse sentido, [...] são o que geralmente se pretende dizer por valores morais” (BERLIN, 2002a, p. 314). Na interpretação de Berlin, Maquiavel compreende a política, portanto, como “a aplicação na sociedade da categoria de princípios morais aos quais crê” (JAHANBEGLOO, 1996 p. 87).

A leitura de Berlin sobre o conceito de política em Maquiavel é importante porque se contrapõe à interpretação tradicional feita até então: a argumentação de que o florentino teria promovido a autonomia da política, removendo a ética da sua esfera. Para nosso filósofo, a distinção promovida por Maquiavel não era propriamente entre valores morais e valores políticos, emancipando a ética da política ou da religião. O que o pensador italiano institui, e no que reside a sua originalidade, é “uma diferenciação entre dois ideais incompatíveis de vida e, portanto, duas moralidades” (BERLIN, 2002a, p. 314).

A tese *maquiavélica* postulava claramente a existência de dois tipos de moralidade na sociedade moderna. Deu um lado, a moralidade pagã “da perseguição do poder e da glória, da resistência estoica ao sofrimento e ao infortúnio, da coragem republicana, do patriotismo cívico” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 73). Na outra ponta, a moralidade impulsionada pelas virtudes cristãs, como “a humildade, o desapego aos bens deste mundo, a preparação para o outro, a submissão ao poder secular, a fé na santidade do sacrifício, a consciência de estar ao lado das vítimas e não dos vencedores” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 73). Desse modo, “Maquiavel não distingue a política da ética, mas, unicamente, da ética cristã” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 85). Pode-se escolher uma vida ou outra, mas não as duas. E neste processo, não existe um critério superior para fazer a escolha certa; “escolhe-se o que se quer e, objetivamente, não se pode classificar uma vida de superior à outra” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 74). Como argumenta Isaiah Berlin, a proposição de Maquiavel

não é uma divisão entre a política e a ética. É a revelação da possibilidade de mais de um sistema de valores, sem nenhum critério comum aos sistemas que permitam uma escolha racional entre eles. Não é a rejeição do cristianismo pelo paganismo (embora Maquiavel claramente preferisse o último), nem do paganismo pelo cristianismo (que, pelo menos em sua forma histórica, ele achava incompatível com as necessidades básicas dos homens normais), mas o fato de coloca-los lado a lado, com o convite implícito aos homens para escolherem ou uma vida privada, boa, virtuosa, ou uma

existência social, boa, bem-sucedida, mas não as duas coisas. (BERLIN, 2002a, p. 340-341).

A leitura de Maquiavel, portanto, abre a oportunidade para a seguinte conjectura: se há dois tipos de moralidades opostas possíveis de serem vividas, pode ser que haja outras tantas. De tal modo que, para Isaiah Berlin, o intelectual florentino foi o primeiro pensador a admitir “pelo menos dois modos de vida, um e outro possíveis, procurando salvação tanto neste mundo quanto no outro” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 80). Essa perspectiva “representa uma falha séria na noção de uma *philosophia perennis* em moral e em política” (JAHANBEGLOO, 1996, p.80, grifo do autor), que constitui Maquiavel num representante de um momento histórico. Berlin avalia que o pensamento do florentino

solapa um pressuposto principal do pensamento ocidental, ou seja: que em algum momento no passado ou no futuro, neste mundo ou no próximo, na igreja ou no laboratório, nas especulações do metafísico ou nas descobertas do cientista social, ou no coração não corrompido do homem bom e simples, deve ser encontrada a solução final da pergunta sobre como os homens devem viver. Se isso é falso (e se é possível dar mais de uma resposta igualmente válida à questão, então ela é falsa), a ideia do único ideal humano verdadeiro, objetivo, universal se esboroa. Sua própria busca torna-se *não apenas utópica na prática, mas conceitualmente incoerente*. (BERLIN, 2002a, p. 345, grifo nosso).

Não obstante a isso, Isaiah Berlin não considera Maquiavel exatamente um pensador pluralista, mas dualista (na sua concepção, o primeiro intelectual dualista moderno)¹⁰¹. De fato, a leitura de Berlin possibilita chamar o filósofo renascentista de *proto-pluralista*, “um dos pais involuntários do antimonismo” (JAHANBEGLOO, 1996,

¹⁰¹ Isaiah Berlin assinala Maquiavel como o primeiro dualista moderno porque encontra, antes dele, dualismo no pensamento dos filósofos gregos do século IV a.C. Berlin assim esclarece: “Para Aristóteles assim como para Péricles, conforme Tucídites relata, o homem está naturalmente implicado na vida da *polis*. Péricles admite que certas pessoas não se interessam pela vida da *polis*, elas são chamadas de *idiôtai* (de *idios*, particular); escolheram não participar, estão fora da sociedade, entregues a si mesmas, não exatamente loucas, mas indivíduos a quem falta algo e que se alienaram da vida normal dos homens. Para os gregos, os atenienses do período clássico, os espartanos ou os tebanos, participar da vida social da *polis* é uma função natural do homem. [...] Mas, com os estoicos e os epicuristas e, antes deles, com Diógenes e os cínicos, não ocorre o mesmo. Os estoicos declaram que a gente pode tomar parte na política, mas que ela não devia nos dizer respeito; participe, se lhe agrada, ou não participe – não é isso que é importante. Epicuro pede-nos que não tomemos parte na vida política, o importante para a gente é nossa salvação pessoal. Permaneça à parte da política. [...] Para estes pensadores, a política não é intrínseca à vida das pessoas. [...] O fundador da escola do estoicismo, Zenão, nos ensina que o indivíduo deveria seguir a razão, mas a vida política não é apropriada à vida da razão. Assim, se não quisermos participar da vida política, nada nos obriga a fazê-lo. [...] Eles [Zenão e Epicuro] foram os primeiros a admitir a existência de duas formas de vida, a vida privada e a vida pública, mas somente a vida natural deve ser vivida. Trata-se, pois, de um monismo contra o outro: Aristóteles contra Zenão.” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 81-82).

p. 73), embora ele mesmo, em certa medida, tenha permanecido um monista.¹⁰² Não resta dúvida que as formulações de Maquiavel impactaram vigorosamente a noção pluralista de Isaiah Berlin.

Outro italiano, Giambattista Vico (1668-1744), sobre quem já discorremos no capítulo anterior, também é importante na reconstrução desta gênese. Como vimos, Vico é considerado por nosso filósofo o precursor da ideia de cultura tal qual a concebemos – do que se supõe a existência de uma pluralidade delas, dado a quantidade distinta de grupos humanos. A formulação do filósofo, jurista e historiador napolitano está ligada à noção do que considera o verdadeiro conhecimento: saber por que as coisas são como são, e não apenas o que elas são. Para Vico, quanto maior a imersão no tema, mais facilmente concluiremos que

as questões diferem, as respostas diferem, as aspirações diferem; o uso da linguagem, dos símbolos, difere; e *as respostas a um conjunto de questões não respondem a questões de outras culturas*, nem tem muita importância para elas. [...] E assim as suas perspectivas diferem, e *não há respostas universais para todas as suas questões*. (BERLIN, 2005c, p. 27, grifo nosso).

O pensador do século XVIII sustenta que a história da humanidade é constituída pela história das atividades dos seres humanos construindo seus mundos. E cada mundo – a sociedade – possui caráter individual, composto por “fatores e elementos que podem ser iguais aos de outras épocas ou civilizações, mas cujos modelos específicos são diferenciáveis de todos os demais” (BERLIN, 1982, p. 9). Dessa maneira, uma das concepções mais originais e profícuas que Giambattista Vico apresenta é a noção de que uma “única maneira perfeita de conhecer o que é verdadeiro ou certo, [...] sendo algo que qualquer homem, em princípio, pode chegar a conhecer em qualquer tempo, em qualquer lugar [...] parece-lhe inteiramente indefensável” (BERLIN, 2005g, p. 100).

A *scienza nuova* formulada por Vico, como uma dura crítica à filosofia cartesiana vigente, rejeita a noção de valores eternos e absolutos, convocando as ciências humanas (nomeadamente a história e a ciência social) a se contentarem apenas com o que é verificável. Destarte, a avaliação que Berlin faz da visão da história e do mundo no pensamento do intelectual napolitano, considera que

¹⁰² Berlin alega que, apesar de ter desferido tal golpe na consciência ocidental, o próprio Maquiavel permaneceu um monista, “ainda que pagão” (BERLIN, 2002a, p. 345), mas não no sentido estrito vigente em toda a história da filosofia. Isso porque, em sentido estrito, o monista exclui a possibilidade de outras respostas possíveis, o que, claramente, não está presente nos argumentos de Maquiavel.

dizer que a ciência natural não era uma disciplina *a priori* em seus métodos e conclusões, constituía uma rejeição, se não revolucionária, pelo menos muito atrevida, da doutrina cartesiana prevalecente e, ao mesmo tempo, uma resistência contra a poderosa tradição do escolasticismo aristotélico, quando não contra o próprio Aristóteles. Dizer isso [...] era simplesmente reiterar o que, não só Descartes, mas virtualmente toda a filosofia e, certamente, todo o senso comum tinham afirmado desde tempos imemoriais: *que a certeza absoluta não era atingível nas questões humanas*. (BERLIN, 1982, p. 115, grifo nosso).

Uma vez que Vico “foi um dos heróis intelectuais de Berlin” (HARDY, 2005, p. 17), não é difícil imaginar a profunda influência que seu pensamento exerceu no desenvolvimento do pluralismo do nosso filósofo.

Há ainda outro intelectual de importância crucial na gênese da doutrina pluralista de Isaiah Berlin. Trata-se de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), sobre quem também já tratamos no capítulo anterior. Na leitura de Berlin, inclusive, este pensador alemão do século XVIII guarda muitos paralelos com as ideias de Vico.

Como o “mais formidável adversário dos *philosophes* franceses e seus discípulos alemães” (BERLIN, 1982, p. 133), Herder sustenta que cada cultura possui o seu próprio *centro de gravidade*, a partir do qual cria e compreende aquilo que é criado. Para Herder, as civilizações têm cosmovisões específicas, com formas de sentir, pensar, atuar e criar, de modo que cada uma delas pode ser “verdadeiramente compreendida e julgada apenas em termos de sua própria escala de valores, suas próprias normas de pensamento e ação, e não nos de quaisquer culturas ou em termos de alguma escala absoluta” (BERLIN, 1982, p. 13). Os hebreus não deveriam ser julgados pelos padrões da Grécia Antiga ou os parisienses lidos por meio dos códigos de interpretação dos nórdicos ou chineses, por exemplo.

Disso decorre a inviabilidade de reduzir a experiência dos valores culturais a leis únicas e definitivas. Berlin (1982, p. 133) avalia que, para Herder, qualquer tentativa de reduzir os fenômenos de cada civilização a grupos de elementos uniformes ou regras universais tenderia a “obliterar as diferenças cruciais que constituíam a qualidade específica da matéria em estudo, tanto no âmbito da natureza quanto no da história”. Dessa perspectiva se sucede a noção de que

os valores e objetivos procurados pelas diversas culturas humanas, além de diferir entre si, podem absolutamente não ser mutuamente compatíveis e que a diversidade e, talvez, até mesmo o conflito não são atributos acidentais nem, muito mesmo, elimináveis da condição humana, mas, ao contrário, podem ser propriedade dos homens como tais. (BERLIN, 1982, p. 13).

A pergunta que se interpõe, portanto, é: qual é a forma de vida ideal? *Nenhuma*, responderia Johann G. Herder, uma vez que não podemos ser, ao mesmo tempo, “gregos e fenícios, e medievais, e criaturas do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul. Não podemos alcançar os ideais mais elevados de todos os séculos e de todos os lugares ao mesmo tempo” (BERLIN, 2015, p. 106). Não é possível descobrir a sociedade mais perfeita porque cada época providencia suas próprias fórmulas e soluções para tal anseio. Desse modo, a ideia de uma resposta definitiva à questão mostra-se inadequada e sem sentido, já que “todas as respostas serão presumivelmente, incompatíveis entre si” (BERLIN, 2015, p. 107). Foi a partir dessa reflexão que o pensador alemão ativou sua ideia de pluralismo, que se segue às suas noções de populismo e expressionismo, registrados no capítulo anterior.¹⁰³

O pluralismo de Herder consiste na crença de que os valores das diferentes culturas e sociedades não são apenas múltiplos, mas muitas vezes imensuráveis, tornando possível incompatibilidade de valores igualmente legítimos. Dessa noção, desdobraram-se pelo menos duas consequências, ambas ainda novas no mercado das ideias. A primeira delas é a percepção de que “a variedade é preferível à uniformidade, e não simplesmente uma manifestação da falha humana para chegar à única resposta verdadeira e, conseqüentemente, de uma espécie de erro ou imperfeição” (BERLIN, 1982, p. 13). Como expõe nosso filósofo, a variedade era uma ideia nova no século XVIII, uma vez que ainda vigorava o conceito segundo o qual a verdade é uma e o erro é múltiplo. Assim, “a ideia de que possa haver duas facetas para uma questão, de que existam duas ou mais respostas incompatíveis para ela, cada qual podendo ser aceita por homens honestos e dotados de razão” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 72), surgiu como uma noção de importância crucial para moldar a experiência dos séculos seguintes.

A segunda consequência das formulações intelectuais do pensador alemão, que Berlin (1982, p. 181) considera “a mais revolucionária das implicações da posição de Herder”, é o desmoronamento da ideia de uma vida perfeita. Isto é, de toda a noção de que existe um “ideal humano que todos os homens devem perseguir, de que há

¹⁰³ Como o próprio Isaiah Berlin acentua, as noções herderianas de populismo (por ora também identificada por nacionalismo), expressionismo e pluralismo não são independentes umas das outras. O pensamento de Herder costuma seguir certa linearidade, como se cada conceituação oferecesse um adensamento da anterior ou fosse um pré-requisito para a posterior. Para leitura ampliada das três teses de Herder, sugerimos a leitura do ensaio *Herder e o Iluminismo*, presente no livro *Vico e Herder*. Cf. BERLIN, 1982, p. 131-188.

alguma resposta para as questões, assim como há uma resposta na química, na física ou na matemática” (BERLIN, 2015, p. 106). Tomando o argumento de Herder, Berlin adverte que

a noção de um único código objetivo e imutável de preceitos universais, isto é, de um simples modo de vida harmonioso e ideal, ao qual, consciente ou inconscientemente, todo o mundo aspira (o que vem apoiar a corrente central da tradição do pensamento ocidental) pode resultar incoerente, já que parecem existir muitos pontos de vista e muitas formas de viver, pensar e sentir, cada uma delas com seu próprio “centro de gravidade”, autolegitimadora, incapaz de combinar e, ainda menos, de integrar-se em um todo liso e contínuo. (BERLIN, 1982, p. 13).

Em face disso, a conclusão é que não é possível existir, nem somente em princípio, um ideal universal, válido para todos os seres humanos em todas as épocas e lugares. Se admitimos a noção da igualdade da validade das culturas imensuráveis de Herder, argumenta Berlin (1982, p. 183), “os conceitos de um Estado e de um homem ideias tornam-se incoerentes”. Em grande medida, é essa ideia de pluralismo que vai alimentar as formulações intelectuais de Isaiah Berlin.

2.2 Da incompatibilidade à incomensurabilidade dos valores

A esta altura, é necessário clarificar o que Isaiah Berlin compreende por *valor*, uma vez que este é o núcleo por meio do qual todo o seu pensamento é formulado e estruturado – teórica e praticamente. Em geral, valores são considerados “produtos da mente humana, como pensamos sobre o mundo, nossas categorias conceituais e assim por diante” (DRUGGE, 2013, p. 55, tradução nossa)¹⁰⁴. O ponto de partida para a reflexão de Berlin sobre o tópico é a constatação de que “existe um mundo composto de valores objetivos [...], buscados pelos homens por eles mesmos, para os quais as outras coisas não passam de meios” (BERLIN, 1991b, p. 21). A reflexão sobre o pluralismo e, em última instância, sobre os valores, é fixada por Berlin como pertencente ao campo do pensamento ético, que

consiste no exame sistemático das relações que os seres humanos estabelecem entre si, das concepções, interesses e ideais a partir dos quais surgem as formas com que os seres humanos tratam uns aos outros; consiste igualmente nos sistemas de valor sobre os quais se baseiam esses propósitos humanos. As crenças referentes à maneira como a vida deveria ser vivida, ao modo como homens e mulheres deveriam ser e agir, são

¹⁰⁴ Do original: “[...] products of the human mind, how we think about the world, our conceptual categories, and so forth.”

objetos da investigação moral; quando aplicadas a grupos e nações e, na verdade, à humanidade como um todo, são chamadas de filosofia política, que nada mais é do que a ética aplicada à sociedade. (BERLIN, 1991, p. 13-14).

Dito em outras palavras, a concepção berliniana de *valor* preconiza ideias sobre o que é bom ser e o que é bom fazer: são noções sobre que tipo de vida, que tipo de ações e a que estado de vida os seres humanos devem aspirar. Desse modo, o entendimento do nosso filósofo sobre ética fundamenta-se na sua crença na importância de conceitos e categorias éticas normativas, especialmente os valores.¹⁰⁵

Isaiah Berlin não se deteve em formular uma teoria sistemática sobre a natureza dos valores, de tal maneira que sua visão sobre o assunto é extraída de seus estudos sobre a história das ideias. E tais estudos estavam sempre atrelados ao pensamento de algum intelectual que despertasse a curiosidade de Berlin, como já vimos. Nosso autor parte do endosso da visão romântica segundo a qual os valores não são descobertos no mundo exterior, isto é, não são deduzidos ou derivados da natureza – visão que atribui a Kant e também a Hume. Antes, valores são criações humanas que derivam sua legitimidade exatamente disso. Não obstante, Berlin também considera que há determinadas características dos seres humanos que são invariáveis, constituídas ao longo da história da humanidade e que tornam certos valores importantes ou necessários. Assim, cada valor é obrigatório para os seres humanos em relação às suas próprias reivindicações e em seus próprios termos – e não em termos de qualquer outro valor ou qualquer outro objetivo. Destarte, tem-se que Berlin considera os valores como invenções humanas, mas que são objetivos.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Sobre a definição em questão, Gray (2000, p. 64) registra a seguinte consideração: “Não é óbvio o que o termo ‘valores’ designa: bens, opções, virtudes, concepções inteiras do bem ou tradições culturais ou formas de vida inteiras ou simplesmente desejos e preferências”. Como argumenta Kekes (2010, p. 48, tradução nossa), valores são produtos de tradições: “eles estão embutidos em obras que resistiram ao teste do tempo, tornaram-se exemplificações clássicas de modos de viver reais ou imaginários, de agir e perceber o mundo, e continuaram atraindo a admiração daqueles que os compreendiam. [...] Na tentativa de aumentar nosso controle sobre como vivemos e agimos, nos esforçamos para nos conduzir de acordo com esses valores”. Uma vez que Isaiah Berlin não é um autor sistemático, ele não se preocupa em sempre usar o termo *valor* quando está se referindo à noção supramencionada. É possível encontrar, e expressando praticamente o mesmo sentido, as palavras “valores”, “ideais” e “objetivos” em seus textos. Sabendo disso, torna-se mais fácil apreender a concepção que Berlin formula sobre os valores.

¹⁰⁶ Para demarcar essa noção, não é raro encontrar nos escritos de Berlin a expressão “pluralismo objetivo” quando desenvolve seus argumentos a favor da sua doutrina pluralista. Aqui, vê-se uma ambiguidade nas formulações de Berlin. Ora, os valores são ou não são produtos da criação humana? Embora nosso autor não tenha desenvolvido tal definição de maneira exaustiva, deixou os rastros para que se pudesse tentar compreender melhor seu raciocínio. Para Gray (2000, p. 91), a aparente contradição é dirimida a partir da noção de que o pluralismo de Berlin é uma forma de *realismo ético*, enraizado na compreensão de que “as práticas morais são concebidas como formas comuns de vida que possuem a objetividade que advém de sua publicidade e também porque os agentes que fazem

Como recordam Cherniss e Hardy (2016, s/p), há pelo menos duas considerações sobre a objetividade dos valores no pensamento de Berlin, quais sejam:

A primeira é que os valores são "objetivos", pois são simplesmente fatos sobre as pessoas que os detêm – de modo que, por exemplo, a liberdade é um valor "objetivo" porque eu a valorizo e me sentiria frustrado e miserável sem pelo menos uma quantidade mínima dela. A segunda é que a crença em ou a busca de certos valores é o resultado de realidades objetivas da natureza humana - de modo que, por exemplo, a liberdade é um valor "objetivo" porque certos fatos sobre a natureza humana tornam a liberdade boa e desejável para os seres humanos. Essas visões não são incompatíveis entre si, mas são distintas. (CHERNIS; HARDY, 2016, s/p, grifos do autor, tradução nossa).¹⁰⁷

Para desenvolver sua formulação sobre o pluralismo de valor, Isaiah Berlin partiu da reflexão sobre o paradigma tradicional do Ocidente: a ideia de que todos os bens genuínos são compatíveis e, mais que isso, que acarretam ou implicam uns aos outros (BERLIN, 2002h, p. 158). Tal concepção, que por vezes Berlin pontua ser anterior à Sócrates, foi emulada em diferentes épocas e perspectivas, mas quase sempre associada àquela visão preconizada por Aristóteles e que encontra excelente síntese na seguinte declaração: “o aparente e trágico conflito de certo com certo advém das inadequações da razão, não do caráter da realidade moral” (MACINTYRE, 1988, p. 142, tradução nossa)¹⁰⁸. A concepção de racionalidade subjacente a tal afirmação revela que para cada questão genuína deve haver, pelo menos em princípio, uma única resposta correta.

Isaiah Berlin rejeita fervorosamente essa noção. Como lembramos, nosso autor se insurge contra o compromisso elementar do pensamento ocidental (o monismo sobre o qual tratamos no capítulo anterior), que resume em três proposições, as quais

escolhas e juízos morais são sempre em parte constituídos por formas de vida comum e por heranças históricas de prática”. Como pondera Drugge (2013, p. 55, tradução nossa), quando Berlin se refere a valores objetivos, “não está imaginando que eles existam em algum domínio metafísico impessoal”. Trata-se, entretanto, da noção de que valores são construções históricas que são – ou se tornam – incorporadas às práticas públicas; é isso que torna os valores objetivos. Como práticas públicas, os valores “assumem uma existência além do campo do discurso e/ou da mera imaginação ou pensamento. É também isso que torna os valores algo sobre os quais podemos ter conhecimento genuíno. Como as regras e a gramática de uma linguagem particular, os valores são vinculantes, mas mudam e evoluem com o passar do tempo, ajustando-se a novas questões, novos modos de vida e prática” (DRUGGE, 2013, p. 55, tradução nossa).

¹⁰⁷ Do original: “The first is that values are ‘objective’ in that they are simply facts about the people who hold them—so that, for instance, liberty is an ‘objective’ value because I value it, and would feel frustrated and miserable without at any rate a minimal amount of it. The second is that the belief in or pursuit of certain values is the result of objective realities of human nature—so that, for instance, liberty is an ‘objective’ value because certain facts about human nature make liberty good and desirable for human beings. These views are not incompatible with one another, but they are distinct.”

¹⁰⁸ Do original: “The apparent and tragic conflict of right with right arises from the inadequacies of reason, not from the character of moral reality.”

novamente ressaltamos: (1) todas as perguntas autênticas podem ser respondidas, seguido da ideia de que (2) todas as respostas às perguntas são cognoscíveis, atrelada à suposição de que (3) todas as respostas devem ser compatíveis umas com as outras. A proposta que Berlin interpõe a tal perspectiva é a sua célebre doutrina do pluralismo de valor, que foi assim expressa pelo biógrafo intelectual do filósofo:

Ele [Berlin] nega que bens genuínos, ou virtudes autênticas, sejam necessária ou verdadeiramente tais que a coexistência pacífica entre elas seja um estado possível da vida humana. Segundo Berlin, é verdade que muitos bens são rivais ou conflituosos. Além disso, Berlin nega que, ao ocorrer tamanha competição entre bens, ela é sempre passível de resolução pela aplicação de um padrão racional. Os bens humanos não são apenas frequentemente incompatíveis; eles às vezes são incalculáveis. (GRAY, 2000, p. 57).

A discussão sobre a incompatibilidade entre valores não era exatamente uma novidade nas ciências humanas quando Isaiah Berlin formulou sua doutrina. Por certo, como se pôde verificar em seguida, outros autores anteriores e contemporâneos a Berlin também refletiram sobre a temática.¹⁰⁹ É provável que, dentre todos, o pioneiro tenha sido o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), com sua conceituação do *politeísmo de valores* e sua distinção entre a *ética da convicção* e a *ética da responsabilidade*. Tal distinção, cumpre ressaltar, é considerada por Berlin (2002g, p. 48, tradução nossa) “a melhor exposição desse estado de espírito”¹¹⁰, a saber, da noção de que deve haver respostas objetivas finais para questões normativas e dos absurdos que se sucederam a esta doutrina filosófica.

¹⁰⁹ No verbete que Joshua Cherniss e Henry Hardy escreveram sobre a vida e o pensamento de Isaiah Berlin para a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, os autores dedicam certo espaço para tratar deste assunto. Considerando os insumos que a descrição deles oferece para aqueles que quiserem se adensar na obra de Berlin, julgamos pertinente registrá-la aqui: “Outros estudiosos creditaram outras figuras na história da filosofia com o pluralismo, como Aristóteles. James Fitzjames Stephen apresentou algo que se parece muito com o pluralismo de Berlin, embora tenha se aliado a uma crítica conservadora do liberalismo de [Stuart] Mill. Na Alemanha, [Wilhelm] Dilthey chegou perto do pluralismo, e Max Weber, no final de sua vida, apresentou uma imagem dramática e contundente do trágico conflito entre valores incomensuráveis, sistemas de crenças e modos de vida. O pluralismo ético emergiu primeiro sob esse nome, no entanto, nos Estados Unidos, inspirado pela visão pluralista de William James sobre o universo. John Dewey e Hastings Rashdall aproximaram o pluralismo em certos escritos; mas o pluralismo foi aparentemente proposto pela primeira vez, sob esse nome, e como uma doutrina especificamente ética, numa linguagem muito semelhante à de Berlin, por Sterling Lamprecht, um filósofo naturalista e estudioso de Hobbes e Locke, em dois artigos; bem como, um pouco mais tarde, por A. P. Brogan. [...]. Uma versão do pluralismo também foi defendida pelo contemporâneo de Berlin Michael Oakeshott (embora Oakeshott tenha atribuído os conflitos de valores a uma abordagem erroneamente reflexiva das questões éticas, e sugeriu que eles poderiam ser superados através de um apoio mais habitual, menos autoconsciente, em uma abordagem ética).” (CHERNISS; HARDY, 2016, s/p, tradução nossa). A bibliografia referente aos autores supracitados está registrada no texto original, disponível na internet, cujo link está indicado ao final deste trabalho.

¹¹⁰ Do original: “[...] the best exposition of this state of mind”.

Como salienta Abellán (2011, p. 14, tradução nossa), “o fenômeno do pluralismo de valores constitui o cerne do diagnóstico que Max Weber estabelece sobre o mundo moderno”¹¹¹. Em *A ciência como vocação*, originalmente uma conferência pronunciada em novembro de 1917 para estudantes da Universidade de Munique, Weber esboçou o conceito de politeísmo de valor – que para efeito de assimilação passaremos a denominar *pluralismo*. Ali, travava uma discussão sobre a ciência e a academia, tratando de temas tais como a hipotética neutralidade de pressupostos no exercício da ciência. Para o sociólogo, o pluralismo dos valores era um dado da experiência real, uma vez que “as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante” (WEBER, 2004, p. 41). Daí que, afirmava Weber (2004, p. 42), “quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo”. Por certo, a palavra politeísmo não deve ser compreendida como na acepção primária da expressão, isto é, a crença na existência de uma pluralidade de deuses e/ou divindades. O termo deve extrapolar seu sentido elementar e ser tomado de maneira figurada para descrever um mundo no qual as pessoas se orientam por uma variedade de valores que dão sentido a suas vidas.¹¹²

O pano de fundo para o pensamento de Weber é o mundo desencantado no qual o sistema de valores objetivos, que havia encontrado fundamento último na ideia cristã de Deus, já não existe. O processo de racionalização impôs o abandono da interpretação religiosa do mundo, paradoxalmente conduzindo o ser humano ao reconhecimento da existência de outros deuses – os valores –, que estão em constante confronto. A ausência de um ponto de referência absoluto, que garanta o sentido da vida, naturalmente conduz os seres humanos ao pluralismo. Em consequência disso,

o conflito entre valores é inevitável porque eles alcançam seu caráter de “guias” para a ação humana, precisamente porque afirmam ter validade absoluta. Ao decidir sobre um valor e não sobre outro, o indivíduo está colocando o valor escolhido como um valor absoluto, está manifestando

¹¹¹ Do original: “El fenómeno del pluralismo de los valores constituye el núcleo central del diagnóstico que Max Weber establece sobre el mundo moderno.”

¹¹² Neste sentido, é interessante a interpretação feita pelo filósofo pragmatista norte-americano Richard Rorty (1931-2007), para quem o politeísmo de valor preconiza a não existência de um objeto real, ou possível, que permita a classificação e compatibilidade entre todas as necessidades humanas. Destarte, a tradição da tolerância religiosa se estende à tolerância moral, isto é, a dos valores. Na avaliação do americano, “para ser um politeísta, nesse sentido, você não precisa acreditar que existem pessoas não-humanas com poder para intervir nos assuntos humanos. Tudo o que você precisa fazer é abandonar a ideia de que devemos tentar encontrar uma maneira de fazer tudo se juntar, que dirá a todos os seres humanos o que fazer com suas vidas e dirá a todos eles a mesma coisa” (RORTY, 1998, p. 24, tradução nossa).

quem é para ele um "deus" e quem é um "demônio". E, ao decidir sobre um, ofende o outro: optar por um deus é ofender o outro. E Weber lembra que "os ideais supremos que mais nos movem sempre agem em luta com outros ideais, tão sagrados como os nossos". (ABELLÁN, 2011, p. 15, grifos do autor, tradução nossa).¹¹³

Sendo assim, o que interessa a Weber é “que se possa discutir sobre os valores últimos, analisando quais são eles e como estão em conflito entre si” (ABELLÁN, 1999, p. 140, tradução nossa)¹¹⁴. Disso podemos inferir que, no julgamento do sociólogo alemão, “a crença de que a sociedade pode se orientar por um único valor era irrealista” (SORJ, 2016, p. 141).

Na esteira dessa discussão, Weber também elabora a distinção entre *ética da convicção* e *ética da responsabilidade*, evocada em outra palestra para estudantes na Universidade de Munique, desta vez em janeiro de 1919. Em *A política como vocação*, Weber retoma a questão do conflito entre os valores, partindo da consideração de que a política, como as outras esferas, foi separada da religião no processo de racionalização, alcançando sua autonomia. Dessa forma, a política não seria mais uma aplicação da moralidade objetiva (religiosa), mas o campo responsável por estabelecer objetivos e propósitos, com legitimidade para a livre tomada de decisões a esse respeito.

Na atividade política, quanto maior a inserção de um agente na arena do poder, maior deve ser seu afastamento das crenças e convicções pessoais e seu comprometimento com a adoção de medidas orientadas pelas circunstâncias. Essa era a questão decisiva, como argumentou o pensador alemão:

Impõe-se que nos demos claramente conta do seguinte fato: toda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irreduzivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Isso não quer dizer que a ética da convicção equivalha à ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, à ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não obstante, há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma às máximas da ética da convicção – diríamos, em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus – e a atitude de quem se orienta pela ética da

¹¹³ Do original: “El conflicto entre los valores es inevitable porque éstos logran su carácter de ‘guías’ para la acción humana precisamente por pretender tener una validez absoluta. Al decidirse por un valor y no por otro, el individuo está poniendo el valor elegido como un valor absoluto, está manifestando quién es para él un ‘dios’ y quién un ‘demonio’. Y, al decidirse por uno, ofende al otro: optar por un dios es ofender al otro. Y recuerda Weber además que ‘los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros’.”

¹¹⁴ Do original: “[...] que se pueda discutir sobre los valores últimos, analizando cuáles son esos valores últimos y cómo están en conflicto entre ellos.”

responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos”. (WEBER, 2004, p. 113).

Dito de outra forma, a ética da convicção diz respeito ao conjunto de normas e valores que orientam o comportamento do político na vida pessoal – a esfera privada. Em contrapartida, a ética da responsabilidade representa o conjunto de normas e valores que orientam a decisão da agente público a partir de sua posição de político enquanto tal – a esfera pública. O político precisa lidar, portanto, com a disputa entre uma ética pessoal livre, da convicção, e a ética pública da responsabilidade determinada pela ponderação na condição das circunstâncias. Para além de todas as interpretações possíveis, a implicação última da distinção proposta por Weber é um conflito de valor moral inescapável.¹¹⁵

A inevitabilidade dos conflitos morais – e a agonia da escolha que deles se sucedem – também está no cerne do pluralismo de Isaiah Berlin. “Que não podemos ter tudo não é uma verdade contingente, mas necessária” (BERLIN, 2002b, p. 271), proclamava. Como já exposto, nosso autor argumenta que os valores genuínos são muitos e podem entrar em conflito uns com os outros, o que, de fato, ocorre muitas vezes, quer seja “entre diferentes culturas, entre grupos pertencentes à mesma cultura ou entre você e eu” (BERLIN, 1991b, p. 22). Quando há esse choque, isso não significa que um ou outro valor em disputa tenha sido mal interpretado ou, ainda, que um deles é mais importante que o outro. Disso decorre o nosso principal problema moral: o conflito entre bem e bem.¹¹⁶ Por isso, Berlin salienta que

¹¹⁵ É no mínimo curioso que, apesar de tantas semelhanças entre as ideias, Isaiah Berlin não tenha dedicado parte de seu trabalho intelectual a interpretar e reverberar Max Weber. Na introdução de *Four Essays on Liberty*, publicado pela primeira vez em 1969, Berlin (2002g, p. 48) tece uma brevíssima nota para indicar um texto de Weber. O alemão é citado apenas uma vez no ensaio *Two Concepts of Liberty*, que integra o livro mencionado. Mais tarde, o próprio Berlin admitiu, em conversa com o teórico político e social Steven Lukes, publicada pela primeira vez em 1992, certo desconhecimento do pensamento do alemão, considerado um dos pais da Sociologia: “Eu nunca li muito Weber, uma das minhas grandes deficiências, que eu poderia remediar, mas nunca o fiz. Eu nunca deixei de lamentar não ler o suficiente Max Weber” (BERLIN; LUKES, 1998, p. 96, tradução nossa). Quando Lukes o interpelou sobre se esse desinteresse era expressão de um preconceito com a Sociologia, uma vez que Berlin criticava veementemente as pretensões científicas da disciplina, nosso filósofo não hesitou em concordar, embora tenha destacado sua admiração por Weber – e também por Karl Marx e Émile Durkheim (1858-1917), outros dois “pais fundadores”. Mais adiante na conversa, Berlin comentou: “Deixe-me dizer-lhe que primeiro tenho que admitir para você algo muito vergonhoso. Quando formulei essa ideia [do pluralismo de valor], há muito tempo, nunca havia lido uma página de Weber. Eu não tinha ideia de que ele disse essas coisas [sobre a mesma temática]. As pessoas costumam me perguntar, mas certamente Weber foi a primeira pessoa a dizer isso. Eu respondo que tenho certeza que ele é, mas eu não tinha ideia disso” (BERLIN; LUKES, 1998, p. 102, tradução nossa). Para leitura panorâmica sobre as aproximações e distâncias entre as formulações de Weber e Berlin, cf. ABELLÁN, 2011.

¹¹⁶ Consta necessário comentar que a inevitabilidade dos conflitos de valores e da agonia deles resultantes não é objeto de estudo apenas da filosofia ou da história das ideias, apenas para ficar nas

o mundo que encontramos na experiência comum é um mundo em que somos confrontados com escolhas entre fins igualmente supremos e reivindicações igualmente absolutas, e a realização de algumas dessas escolhas e reivindicações deve envolver inevitavelmente o sacrifício de outras. (BERLIN, 2002b, p. 269).

Do que se depreende que

esses choques de valores constituem a essência do que eles [os valores] são e do que nós somos. Se nos dizem que tais contradições serão dissipadas em um mundo perfeito no qual todas as coisas boas podem, em princípio, ser harmonizadas, então devemos responder aos que afirmam isso que o sentido dos termos denotativos dos valores conflitantes não é o mesmo para nós e para eles. Devemos dizer que *se encontra totalmente fora de nossa compreensão um mundo no qual não esteja em conflito aquilo que vemos como valores incompatíveis*. (BERLIN, 1991b, p. 23, grifo nosso).

A tese defendida por Berlin, portanto, postula que “qualquer moralidade complexa reconhece bens que são em suas próprias naturezas não compatíveis” (GRAY, 2000, p. 59). Ou seja, a possibilidade da incompatibilidade entre valores está atrelada à ideia segundo a qual os bens conflitantes possuem qualidades intrínsecas. Por conta disso, alguns valores mantêm relação tão próxima que transformam a adesão a um em uma exclusão automática de outro. “A liberdade total para os lobos é a morte dos cordeiros”, reiteradamente afirmava Isaiah Berlin (1991b, p. 22), que concluía dizendo que “a liberdade completa é incompatível com a equanimidade [igualdade, em melhor tradução] total” (BERLIN, 2016b, p. 62).¹¹⁷

ênfases de Isaiah Berlin. Especialmente nas últimas décadas, outras áreas do saber se detém no estudo dessa pauta, como é o caso da psicologia comportamental. Aqui destacamos a obra *Moral Tribes: emotion, reason and the gap between us and them*, escrita pelo filósofo e neurocientista americano Joshua D. Greene. No livro, publicado em 2013, o professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Harvard argumenta que a vida moderna infligiu aos seres humanos a “tragédia da moralidade do senso comum”, isto é, o fato de que diferentes grupos encaram a vida a partir de perspectivas morais bastante distintas. Ele defende que o cérebro humano foi “concebido” para uma vida mais tribal, nos conduzindo a viver com um grupo selecionado de pessoas (nós) e a lutar com todos os demais grupos (eles). Desse modo, o pesquisador questiona se um dia será possível que os seres humanos todos partilhem de um consenso universal. Greene apresenta uma nova abordagem para o problema da incompatibilidade e incomensurabilidade entre valores, demonstrando que a fonte do conflito humano pode residir, muitas vezes, em um elemento “naturalmente” desequilibrado, a despeito de haver sistemas morais diferentes. Não é difícil identificar certa simpatia de Greene com o utilitarismo de Stuart Mill (1806-1876), ao qual chama de “profundo pragmatismo”, por considerá-lo perspectiva oportuna para a proposição de uma alternativa à agonia dos conflitos. Uma vez que o pluralismo de Isaiah Berlin suplanta o utilitarismo de Mill, de quem era admirador, é possível supor que nosso autor teceria críticas a esta abordagem de Joshua Greene. Não obstante a isso, *Moral Tribes* é uma obra efetivamente instigante para aqueles que querem adensar a reflexão sobre a inevitabilidade do conflito de valores (cf. GREENE, 2013).

¹¹⁷ Isaiah Berlin frequentemente recorria a exemplos práticos de conflito entre valores incompatíveis para clarificar seu pensamento. O mais famoso deles é, certamente, o axioma segundo o qual a plena liberdade e a plena igualdade não podem ser conciliadas – do mesmo modo que também há conflitos entre justiça e compaixão, conhecimento e felicidade. Nosso autor assim esclareceu: “A igualdade pode exigir a restrição da liberdade daqueles que desejam dominar; a liberdade – sem um mínimo da qual não existe escolha nem, portanto, possibilidade de se permanecer humano, no sentido que atribuímos

Não obstante a isso, a incompatibilidade de valores também é derivada da atitude dos indivíduos em relação aos próprios valores, isto é, está ligada à natureza humana. Dentre os seres vivos, apenas os humanos enfrentam qualidades intrínsecas de alguns valores que são incompatíveis. Assim, os conflitos resultantes do embate “entre concepções justas quanto a uma vida boa e [outros] valores justos devem ser reconhecidos como características inevitáveis de uma compreensão adequada da moralidade e da política” (KEKES, 1993, p. 21, tradução nossa)¹¹⁸. A implicação prática dessa concepção é que o conflito – e a agonia dele decorrente – não pode ser eliminado da vida dos seres humanos, de tal maneira que “a necessidade de escolher entre reivindicações absolutas é, portanto, uma característica inevitável da condição humana” (BERLIN, 2002b, p. 270):

No final, os homens escolhem entre valores supremos; e assim o fazem porque sua vida e seu pensamento são determinados por categorias e conceitos morais fundamentais que são, pelo menos ao longo de grandes extensões de tempo e espaço, uma parte de seu ser, pensamento e senso de identidade – uma parte do que os torna humanos. (BERLIN, 2002b, p. 272).

Os fins últimos perseguidos pelos indivíduos podem não ser apenas incompatíveis. Eles também podem ser *incomensuráveis*. Essa é a segunda dimensão da doutrina pluralista de Berlin, amplamente reconhecida como a contribuição central de seu pensamento.¹¹⁹ A discussão sobre a incomensurabilidade dos valores tem ganhado destaque ao longo das últimas décadas, especialmente após as investigações de Isaiah Berlin.¹²⁰

Sabe-se que a expressão *incomensurabilidade* tem origem na matemática, registrada inicialmente nas discussões sobre o teorema de Pitágoras, “referindo-se a uma situação em que o quadrado da hipotenusa de um triângulo retângulo não é igual

a essa palavra – está sujeita a restrições a fim de abrir espaço ao bem-estar social, para que o faminto seja alimentado, o destituído seja agasalhado, o sem-teto seja alojado, e abrir espaço à liberdade de outrem, para que possa ser exercida a justiça ou a probidade” (BERLIN, 1991b, p. 22).

¹¹⁸ Do original: “[...] among reasonable conceptions of a good life and reasonable values must be recognized as unavoidable features of an adequate understanding of morality and politics.”

¹¹⁹ A propósito do uso dos termos incompatibilidade e incomensurabilidade de valores, é pertinente ressaltar que se tratam de fenômenos distintos. Há bens incompatíveis que são comensuráveis e há bens incomensuráveis que são compatíveis. Esse é um pressuposto importante para a reflexão sobre a temática, e que vai se tornando mais claro à medida que os conceitos são melhor esclarecidos.

¹²⁰ John Gray presta um importante serviço ao elencar, na sua obra sobre o pensamento de Isaiah Berlin, algumas das contribuições mais esclarecedoras em relação à conceituação e implicações de incomensurabilidade de valores. Para verificar a lista bibliográfica completa indicada por Gray, da qual nos valem para o desenvolvimento deste trabalho, cf. GRAY, 2000, p. 205-206.

à soma dos quadrados dos outros dois lados” (YEH, 2005, p. 89, tradução nossa)¹²¹. No campo moderno, contudo, o emprego do termo é comumente associado ao trabalho do filósofo americano Thomas Kuhn (1922-1996), para quem a “avaliação entre diferentes esquemas conceituais, modos de vida, ou culturas é impossível” (CHANG, 1997, p. 17, tradução nossa)¹²².¹²³ Sem embargo, há ainda quem credite maior clareza ao conceito do filósofo moralista israelense Joseph Raz (1939-), cujo argumento é que “opções valiosas são incomensuráveis se 1) nenhuma for melhor que a outra e 2) houver (ou se pudesse haver) outra opção que é melhor que uma, mas não é melhor que a outra” (RAZ, 1988, p. 325, tradução nossa)¹²⁴.¹²⁵

Uma das razões para a multiplicidade de reflexões a respeito do tema é a ausência de uma conceituação decisiva para o tópico, o que não foi feito de maneira sistemática nem mesmo por Isaiah Berlin. Não obstante a isso, convencionou-se definir que a incomensurabilidade de valores humanos indica que “não há moeda comum, nenhuma medida ou padrão comum, pelo qual diferentes crenças morais, ou fins ou valores podem ser comparativamente classificados ou pesados (DRUGGE, 2013, p. 46, tradução nossa)¹²⁶. Essa compreensão está atrelada à suposição de que não “existe um valor maior, como a felicidade, para o qual todos os outros valores sempre poderiam ser razoavelmente subordinados e com referência ao qual todos os outros valores poderiam ser autoritariamente classificados” (KEKES, 1993, p. 21, tradução nossa)¹²⁷. Disso se supõe que há valores morais, princípios e reivindicações que não são redutíveis uns aos outros, ou seja, que por vezes não podem ser equacionados pela razão.¹²⁸

¹²¹ Do original: “[...] referring to a situation where the square of the hypotenuse of a right-angled triangle is not equal to the sum of the squares of the other two sides.”

¹²² Do original: “[...] that evaluation across different conceptual schemata, ways of life, or cultures is impossible.”

¹²³ Essa discussão aparece especialmente na obra seminal de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, publicada em 1962 e que, por sua vez, inaugurou uma mudança de paradigma no campo da história intelectual. Cf. KUHN, 2006.

¹²⁴ Do original: “[...] valuable options are incommensurable if (1) neither is better than the other, and (2) there is (or could be) another option which is better than one but is not better than the other’.”

¹²⁵ Especialmente sobre a validade dos argumentos de Kuhn e de Raz em relação à proposta de Isaiah Berlin, sugerimos a leitura de duas teses de doutorado que se contrapõem neste sentido. Os trabalhos demonstram, cada um ao seu modo, como as proposições dos autores mencionados estão em conformidade – ou não – com a incomensurabilidade de valores preconizada por Berlin. Cf. CHANG, 1997; YEH, 2005.

¹²⁶ Do original: “[...] there is no common currency, no common measurement or standard, by which different moral beliefs, or ends or values can be comparatively ranked or weighed.”

¹²⁷ Do original: “[...] a highest value, such as happiness, to which all other values could always be reasonably subordinated and with reference to which all other values could be authoritatively ranked.”

¹²⁸ Cherniss e Hardy (2016, s/p, tradução nossa) comentam que é possível fazer uma distinção entre incomensurabilidade fraca, moderada e radical, todas presentes de alguma maneira nas formulações

Assumir que dois ou mais valores são incomensuráveis não significa dizer, em absoluto, que haja incompletude ou imperfeição entre eles. Antes, indica que neles existe a verdade última, e que “não há nada além por detrás dela, nem ela é um sinal de imperfeição” (RAZ, 1988, p. 327, tradução nossa)¹²⁹. Raz ofereceu um importante esclarecimento a esse respeito, destacando a irreducibilidade inerente à concepção de incomensurabilidade, segundo a qual

em uma visão monista-redutora, quando se trocam os prazeres (e as ansiedades) de uma vida familiar por uma carreira como a de marinheiro, a pessoa está obtendo, ou esperando obter, a mesma coisa da qual está desistindo, seja felicidade, prazer, desejo-satisfação ou outra coisa. Enquanto planejar corretamente e conseguir executar os planos, não haverá perda de nenhum tipo. Abandona-se o prazer menor que se poderia obter na vida em família pelo prazer maior da vida no mar. Se o pluralismo de valores estiver correto, tal visão está totalmente errada. O que se perde é um tipo diferente do que se ganha. Mesmo no sucesso há uma perda e, comumente, não há sentido no julgamento de que se ganha mais do que se perde. Quando alguém se depara com opções valiosas e escolhe com sucesso uma delas, então simplesmente escolheu um modo de vida em vez de outro, sendo ambos bons e não suscetíveis à comparação de grau. (RAZ, 1996, p. 179, tradução nossa).¹³⁰

Desse modo, dizer que alguns valores são incomensuráveis é afirmar que eles não podem ser sujeitos a comparação. Neste sentido, portanto, *incomensurabilidade* pode ser traduzida por *incomparabilidade*, tendo como implicação a “realidade de uma diversidade humana definitiva de formas incomparáveis de excelência ou florescimento humanos (e de uma igual diversidade de males incomparáveis)” (GRAY, 2000, p. 68-69). Essa leitura mais radical e drástica da incomensurabilidade afirma que não há “moeda comum” para a classificação dos bens últimos. Assim, “cada valor, sendo *sui generis*, não pode ser julgado em relação a nenhum outro valor, porque não

de Isaiah Berlin. Os autores assim argumentam: “Berlin vai além da incomensurabilidade fraca, que sustenta que os valores não podem ser classificados quantitativamente, mas podem ser organizados em uma hierarquia qualitativa, que se aplica consistentemente em todos os casos. Não está claro, no entanto, se ele apresenta uma visão moderada ou radical da incomensurabilidade. A primeira sustenta que não existe uma escala ou princípio único e definitivo com o qual se possam medir valores – nenhuma ‘regra de deslizamento moral’ ou unidade universal de medição normativa. Essa visão é certamente consistente com tudo o que Berlin escreveu de 1931 em diante.”

¹²⁹ Do original: “There is nothing further behind it, nor is it a sign of an imperfection.”

¹³⁰ Do original: “On a reductive-monistic view, when one trades the pleasures (and anxieties) of a family life for a career as a sailor one is getting, or hoping to get, the same thing one is giving up, be it happiness, pleasure, desire-satisfaction, or something else. So long as one plans correctly and succeeds in carrying out one's plans there is no loss of any kind. One gives up the lesser pleasure one would derive from family life for the greater pleasure of life at sea. If value pluralism is correct, this view is totally wrong. What one loses is of a different kind from what one gains. Even in success there is a loss, and quite commonly there is no meaning to the judgment that one gains more than one loses. When one was faced with valuable options and successfully chose one of them, then one simply chose one way of life rather than another, both being good and not susceptible to comparison of degree.”

há nada em relação ao qual ambos possam ser julgados ou medidos” (CHERNIS; HARDY, 2016, s/p, tradução nossa)¹³¹. De tal percepção depreende-se que, dentro de qualquer moralidade ou código de conduta humana, poderão ser desencadeados conflitos entre os valores últimos dessa moralidade ou código que não serão passíveis de mediação por meio do raciocínio teórico ou prático. Nas democracias ocidentais, por exemplo, bens como liberdade e igualdade, justiça e bem-estar “frequentemente [se] colidem na prática, [porque] são de natureza inerentemente rival, e seus conflitos não podem ser arbitrados por nenhum padrão globalizante” (GRAY, 2000, p. 57-58).

Cada um dos valores caros aos seres humanos também podem ser arenas de conflito e irreducibilidade dentro de si mesmos. Isto é, considerando que algumas virtudes humanas são complexas e inerentemente pluralistas, elas podem ser palcos para uma espécie de subconflitos, já que muitos são constitutivamente incomensuráveis. Se, como já vimos, liberdade e igualdade não são bens totalmente harmoniosos, é possível separá-las e encontrar, em cada uma, duelos de valor. Ora, não seria exagerado afirmar, para evocar um exemplo mencionado por Isaiah Berlin, que a liberdade de informação e a de privacidade se entrecroçam. Afinal, se a primeira for levada à instância máxima, certamente limitará o escopo de realização da segunda. É igualmente possível identificar o mesmo conflito a partir da igualdade, se levamos em conta que igualdade de oportunidade não é permanentemente compatível e comparável à igualdade de resultados.

Ampliando a percepção do fenômeno pluralista, chega-se a um outro aspecto das noções de incompatibilidade e incomensurabilidade dos valores, segundo o qual diferentes formas culturais vão gerar diferentes virtudes e moralidades. Essas, por sua vez, serão naturalmente refletidas em distintas acepções do bem – neste caso, comum, uma vez que dizem respeito à sociedade. Assim, “se existem muitos e genuínos valores competitivos, então, quanto maior a medida em que uma sociedade tende a ser de valor único, mais valores genuínos ela negligencia ou suprime” (WILLIAMS, 2013, xxxvii, tradução nossa)¹³².

Nisto reside o “tipo de incomensurabilidade aplicável a bens que são ingredientes constitutivos em modos ou estilos de vida inteiros” (GRAY, 2000, p. 58),

¹³¹ Do original: “[... each value, being sui generis, cannot be judged in relation to any other value, because there is nothing in relation to which both can be judged or measured.”

¹³² Do original: “[...] if there are many and competing genuine values, then the greater the extent to which a society tends to be single-valued, the more genuine values it neglects or suppresses.”

como os engendrados por cosmovisões religiosas ou secularistas – para fazer menção a exemplo pertinente a esta dissertação. As formulações de Isaiah Berlin, é apropriado assinalar,

são encontradas em contextos históricos, como o nosso, em que tradições culturais não são completamente individuadas e interpenetram uma a outra, possuindo uma herança plural de moralidades complexas. De fato, [...] nossa própria sociedade abriga uma diversidade de moralidades altamente complexas e pluralistas cujos conflitos são frequentemente travados em vidas individuais. (GRAY, 2000, p. 61).

É a partir do panorama examinado que se torna possível sustentar que o pluralismo de Isaiah Berlin nega “que possa ser formulada uma moralidade política coerente expressa num único princípio ou num sistema ordenado de princípios” (GRAY, 2000, p. 78). Sob uma perspectiva pluralista, as pessoas e as sociedades estão sujeitas a um desacordo razoável e permanente, que opta por acomodar a discordância em relação ao bem a endossar uma visão particular e última de bem. A implicação prática desse compromisso não tem a ver como certa anomia em relação aos bens válidos. Ao contrário,

os pluralistas aceitarão que alguma concepção do bem comum é inevitável, uma vez que as instituições básicas de qualquer sociedade refletirão alguma seleção geral e classificação de valores - qualquer sociedade viável terá alguma forma ética e política geral em termos dos valores que enfatiza. No entanto, os melhores arranjos políticos a partir de uma perspectiva pluralista irão incorporar uma concepção do bem comum que será maximamente acomodada para concepções mais específicas. (CROWDER, 2008, p. 935, tradução nossa).¹³³

Do que se conclui, em exposição do nosso filósofo, que

¹³³ Do original: “[...] pluralists will accept that some conception of the common good is inevitable, since the basic institutions of any society will reflect some general selection and ranking of values – any viable society will have some general ethical and political shape in terms of the values it emphasizes. However, the best political arrangements from a pluralist perspective will embody a conception of the common good that will be maximally accommodating to more specific conceptions.” Vale registrar aqui que a expressão “instituições básicas” (*basic institutions*, em inglês), empregada por George Crowder, remonta ao pensamento teórico do filósofo moralista e político norte-americano John Rawls (1921-2002). O ponto de partida de seu raciocínio é aquilo que nomeou de “interpretação kantiana da justiça como equidade” (RAWLS, 2000c, p. 275-283), isto é, a ideia segundo a qual o ser humano deseja tratar seu semelhante não apenas como meio, mas como fim em si mesmo. Em *A Theory of Justice*, principal trabalho de John Rawls, publicado originalmente em 1971, o filósofo argumentou que as principais instituições da sociedade, tomadas conjuntamente, deveriam definir os direitos e os deveres dos seres humanos e de seus projetos de vida. As tais *instituições básicas da sociedade* postuladas por Rawls seriam a constituição política e as principais instituições econômicas e sociais; juntas, elas comporiam a *estrutura básica da sociedade*. Esse esquema inicial é um elemento indispensável para o desenvolvimento da teoria política de John Rawls e, por consequência, para seu adequado entendimento. Para estudo ampliado sobre o autor e sua obra, recomendamos a leitura dos seguintes textos: RAWLS, 2000a; RAWLS, 2000b; RAWLS, 2000c; RAWLS, 2003.

o pluralismo, com a dose de liberdade “negativa” que acarreta, parece-me um ideal mais verdadeiro e mais humano do que as metas daqueles que buscam nas grandes estruturas disciplinadas e autoritárias o ideal do autodomínio “positivo” por parte de classes, povos ou de toda a humanidade. É mais verdadeiro, pois pelo menos reconhece o fato de que as metas humanas são muitas, nem todas comensuráveis, e em perpétua rivalidade umas com as outras. Supor que todos os valores possam ser graduados numa única escala parece-me falsificar nosso conhecimento de que os homens são agentes livres, representar a decisão moral como uma operação que uma régua de cálculo poderia, em princípio, executar. [...] É mais humano porque não priva os homens (como o fazem os construtores de sistema), em nome de algum ideal remoto ou incoerente, de muito que eles têm considerado indispensável para sua vida como seres humanos que imprevisivelmente se transformaram a si mesmos. (BERLIN, 2002b, p. 272, grifos do autor).¹³⁴

2.3 O alegado relativismo do pluralismo

À medida que Isaiah Berlin oferecia ao público excertos do seu pensamento pluralista, em geral de maneira esparsa em conferências acadêmicas, palestras e discursos, outros intelectuais reagiram às suas formulações. A recepção da doutrina berliniana se tornou ainda mais contundente após o início do trabalho de Henry Hardy, editor oficial de Berlin, na organização e publicação das obras do nosso autor. Isso, certamente, contribuiu para sistematizar o conjunto das formulações de Isaiah Berlin e, conseqüentemente, melhor posicioná-lo no debate acadêmico. Ao longo das últimas décadas, uma vasta gama de importantes pensadores tem repercutido o trabalho de Berlin, propondo avanços ou revisões. Dentre eles, podemos citar os já mencionados John Gray (1948-), Joseph Raz (1939-), Michael Ignatieff (1947-), Richard Rorty (1931-2007), Steven Lukes (1941-), George Crowder (1956-) e John Kekes (1936-)¹³⁵, além dos também célebres Leo Strauss (1899-1973), John Rawls

¹³⁴ O texto em questão é um excerto do ensaio *Dois conceitos de liberdade*, sobre o qual já discorremos neste trabalho. Embora as definições sobre a liberdade não componham o escopo primário da dissertação, importa apresentar breve esclarecimento para melhor compreensão do trecho destacado. A *liberdade positiva* (cujo sentido é apropriadamente evidenciado pelo termo *freedom*) diz respeito ao “desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor, [...] que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo” (BERLIN, 2002b, p. 236-237). Por sua vez, *liberdade negativa* (cujo sentido é adequadamente expresso pela palavra *liberty*) compreende a ideia de que um indivíduo só é livre “na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfira em suas atividades” (BERLIN, 2002b, p. 229). Desse modo, temos o seguinte panorama, assinalado pelo próprio Isaiah Berlin (2002b, p. 236): “A resposta à pergunta ‘Quem me governa?’ é logicamente distinta da que seria dada à pergunta ‘Até que ponto o governo interfere na minha vida?’. É nessa diferença que reside afinal o grande contraste entre os dois conceitos de liberdade positiva e negativa”. Mais uma vez, recomendamos a leitura da obra *Liberty* (BERLIN, 2002g), que reúne os principais ensaios de Berlin sobre as reflexões a respeito da liberdade.

¹³⁵ Professor emérito de Filosofia da *State University of New York at Albany*, o filósofo político John Kekes merece atenção destacada por levar mais profundamente a discussão sobre pluralismo, especialmente no sentido de fundamentar uma moralidade do pluralismo. Kekes é considerado um

(1921-2002), Ronald Dworkin (1931-2013), Charles Taylor (1931-) e Charles Blattberg (1967-).¹³⁶

Uma vez que o pluralismo se tornou calorosamente debatido, o questionamento sobre o *status* desta formulação de Isaiah Berlin ganhou cada vez mais força, como demonstrado nas seguintes perguntas:

É uma posição em teoria ética (ou metaética) e, em caso afirmativo, como pode ser sustentada? Como, em qualquer caso, ela difere das muitas variedades de ceticismo, subjetivismo e relativismo encontradas na história da filosofia moral e que tanto prevaleceram no século XX? Como vamos compreender a ideia central de incomensurabilidade, como Berlin a descreve em seu argumento contra a tradição dominante do pensamento ocidental? (GRAY, 2000, p. 61, grifo do autor).

As questões evocam, como é facilmente identificável, uma crítica ao pluralismo de Isaiah Berlin, que muitas vezes foi acusado de ser indistinguível do relativismo moral ou de, ao menos, desembocar nele. As mais famosas avaliações neste sentido foram feitas por dois eminentes intelectuais do século XX: o filósofo germano-americano Leo Strauss¹³⁷ e o historiador italiano Arnaldo Momigliano (1908-1987).

notável pensador conservador, o que o coloca em um espectro político distinto do de Berlin. No entanto, as noções de pluralismo de ambos, e as implicações subsequentes, encerram muitas similaridades. É pertinente ressaltar aqui as afirmações centrais feitas pelo pensador conservador: “Em primeiro lugar, existe uma pluralidade irreduzível de valores que decorrem dos requisitos universais do bem-estar humano, de uma identidade e de concepções individuais de bem-estar. Segundo, nenhum valor tem prioridade irreversível em todas as concepções razoáveis de nosso bem-estar. Podemos nos comprometer incondicionalmente com algum valor, mas isso é um fato sobre nós, não sobre valores. A pluralidade de valores é uma coisa, a força com a qual estamos comprometidos com valores particulares é outra completamente diferente. Terceiro, conflitos entre valores são características inevitáveis do nosso sistema de valores. E quarto, seus conflitos podem ser razoavelmente resolvidos, mesmo que não exista uma ordem hierárquica não arbitrária permanente em que todas as concepções razoáveis de bem-estar devam classificar os valores (KEKES, 2010, p. 88, tradução nossa). Para leitura ampliada da obra deste proeminente pensador, para além do texto ora mencionado, cf. KEKES, 1993; KEKES, 1999; KEKES, 2001; KEKES, 2003; KEKES, 2008.

¹³⁶ Cherniss e Hardy (2016, s/p, tradução nossa) ainda apontam outros autores cujos trabalhos tem, por vezes, “avançado posições que de certa forma se assemelham ao pluralismo”, como Stuart Hampshire (1914-2004), Bernard Williams (1929-2003), Robert Nozick (1938-2002), Michael Walzer (1935-), Thomas Nagel (1937-) e William Galston (1946 -), este último sobre quem trataremos no próximo capítulo. Quanto ao já mencionado Charles Blattberg, que foi aluno de Berlin em Oxford, indicamos a leitura da obra *From pluralistic to patriotic politics*, no qual ele oferece, em grande medida, uma análise crítica do pluralismo postulado por Isaiah Berlin e as suas implicações políticas práticas. Cf. BLATTBERG, 2000.

¹³⁷ Em *Relativism*, texto originalmente publicado em 1961, Leo Strauss articula sua interpretação da doutrina relativista no pensamento político, e o faz a partir daquela que ele considerava ser o texto mais atual em relação à temática: *Dois conceitos de liberdade*, o célebre ensaio de Isaiah Berlin que havia sido publicado três anos antes. O objeto da crítica de Strauss – que, como Berlin, tinha ascendência judaica –, era o debate a respeito da liberdade. Contudo, naturalmente tratava da noção de incompatibilidade e incomensurabilidade entre valores humanos, especialmente naquilo que dizia respeito à suposta validade relativa destes, a depender da situação e da cultura. Strauss vê os argumentos de Berlin como fruto “de seu desejo de encontrar um meio-termo impossível entre o relativismo e o absolutismo” (STRAUSS, 1989, p. 17, tradução nossa), em uma tentativa de fundamentar solidamente suas tendências liberais. Isaiah Berlin não respondeu a crítica de Strauss,

Para Berlin, o relativismo moderno é expressão da crença de que “os pontos de vista são inevitavelmente determinados por forças das quais não se dá conta” (BERLIN, 1991g, p. 75). Nosso autor teve a oportunidade de oferecer uma definição mais elaborada de relativismo, afirmando se tratar de

uma doutrina segundo a qual o juízo de um homem ou de um grupo – sendo a expressão ou declaração de um gosto, de uma atitude ou ponto de vista ditados pela emoção – é algo em si mesmo, sem nenhum correlato objetivo que determine sua validade ou inexatidão. Eu gosto das montanhas, mas você não as aprecia; eu adoro a história, mas outros a veem como um simples amontoado de palavras sem sentido: tudo depende do ponto de vista. Segue-se que falar de validade ou inexatidão com base nesses pressupostos é algo literalmente sem sentido. (BERLIN, 1991g, p. 76).

A noção de relativismo é, em geral, apresentada por meio de dois tipos: epistemológico e cultural (FERREL, 2008, p. 41). Em ambas as acepções, o ponto de partida para a compreensão de tal fenômeno é o mesmo, qual seja: a “observação de que as crenças sobre um determinado tópico variam e a convicção de que essas crenças são encontradas em um determinado contexto que depende ou é relativo às circunstâncias” (BARNES; BLOOR, 1982, p. 22, tradução nossa)¹³⁸. Por relativismo epistemológico, compreende-se que “há uma variedade de crenças e de que cada uma delas é igualmente válida, ou seja, que nenhuma é mais correta do que outra” (FERREL, 2008, p. 42, tradução nossa)¹³⁹.

Esse postulado, ao qual Berlin nomeia “juízos de realidade” (BERLIN, 1991g, p. 71), evoca a suposição de que não se pode afirmar validade superior a quaisquer ideias, porque, ao fim, serão apenas a manifestação de preferências subjetivas. Como uma doutrina da teoria do conhecimento, o relativismo “afirma que não há uma verdade única, nenhuma realidade objetiva única” (GELLNER, 1982, p. 183, tradução nossa)¹⁴⁰. Por detrás de tal afirmação simples, contudo, não é difícil identificar as fragilidades no raciocínio. A mais elementar provavelmente é aquela que diz respeito

mas teceu o seguinte comentário sobre o filósofo germano-americano: “Conheci pessoalmente Leo Strauss e o apreciava bastante. [...] Ele tentou me converter por ocasião de múltiplas conversações, quando o visitava em Chicago, mas não conseguiu me levar a crer em valores eternos, imutáveis, absolutos, verdadeiros para todos os homens, em todos os lugares, em todas as épocas, a lei natural dada por Deus e outras coisas do gênero. [...] Leo Strauss tem razão em considerar que estou em desacordo com suas doutrinas. [...] Veja o senhor, há um abismo intransponível entre nós” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 58-60).

¹³⁸ Do original: “[...] the observation that beliefs on a certain topic vary, and the conviction that which of these beliefs is found in a given context depends on, or is relative to, the circumstances.”

¹³⁹ Do original: “[...] there is a variety of beliefs, and that each of these beliefs is equally valid, which is to say, that no one belief is any more correct than another.”

¹⁴⁰ Do original: “[...] asserts that there is no unique truth, no unique objective reality.”

à ambiguidade de sua primeira implicação prática: a relatividade de todo postulado teórico – inclusive o do próprio relativismo.

Como pontua Berlin (1991g, p. 71), esse tipo de relativismo “nega a própria possibilidade do conhecimento objetivo dos fatos, pois toda crença é condicionada pela posição no sistema social e, portanto, pelos interesses, conscientes ou não, do grupo a que ele pertence”. Para nosso autor, embora haja julgamentos que sejam relativos e subjetivos, há outros tantos que não o são, porque “se a objetividade fosse em princípio inconcebível, os termos ‘subjetivo’ e ‘objetivo’, já não contrastantes, nada significariam, pois todos os correlativos existem e tombam juntos” (BERLIN, 2002i, p. 213). Assim, o relativismo epistemológico é um fenômeno marcado pela autocontradição, uma vez que

o relativista afirma que sua posição é verdadeira, mas também insiste que, como a verdade é relativa, o que é considerado verdadeiro também pode ser falso. Consequentemente, o relativismo em si pode ser verdadeiro e falso. Não se pode afirmar consistentemente o caso do relativismo sem prejudicá-lo. (BERNSTEIN, 1983, p. 9, tradução nossa).¹⁴¹

Há, contudo, uma segunda noção de relativismo, que diz respeito a um aspecto cultural, “aos juízos de valor [...], aquele que se refere aos valores ou à totalidade das perspectivas” (BERLIN, 1991g, p. 72). Semelhantemente ao tipo epistemológico, o ponto de partida dessa versão de relativismo também está atrelado à ideia de divergência, neste caso, que as diferentes sociedades e culturas divergem porque acreditam em valores distintos. “‘Eu prefiro café, você prefere champanhe. Temos gostos diferentes. Não há mais nada a dizer.’ Isso é relativismo” (BERLIN, 1991b, p. 21), nosso autor considerou oportunamente. Assim, a verdade é contextual, de modo que toda versão da vida social é apenas uma das tantas possíveis, cada uma sendo verdadeira para aqueles que nela acreditam, sem prejuízo das demais verdades. Essa perspectiva traz à tona vários questionamentos, alguns dos quais devidamente expressos da seguinte forma:

Se uma crença nega o que a outra afirma, como ambas podem ser verdadeiras? Da mesma forma, dizer que todas as crenças são igualmente falsas coloca o problema do status das próprias reivindicações do relativista.

¹⁴¹ Do original: “[...] the relativist claims that his or her position is true, yet the relativist also insists that since truth is relative, what is taken as true may also be false. Consequently, relativism itself may be true and false. One cannot consistently state the case for relativism without undermining it.”

Ele parece estar puxando o tapete de debaixo dos próprios pés. (BARNES; BLOOR, 1982, p. 22-23, tradução nossa).¹⁴²

O relativismo, tanto em abordagem epistemológica quanto em perspectiva cultural, é avaliado por Berlin (1991g, p. 83) como um legado de modelos de pensamento “que veem a atividade humana como algo em grande parte causada por forças ocultas e inevitáveis das quais as crenças e teorias sociais explícitas constituem racionalizações – disfarces a serem descobertos”. Nosso filósofo não pactuava com essa visão, em absoluto. Mais que isso, Berlin frequentemente promoveu reflexão sobre os supostos status relativistas de alguns dos principais autores que foram objeto de seu escrutínio intelectual. Isso porque, na história das ideias políticas, formulações éticas pluralistas quase sempre foram vistas por determinados sectos como expressão de relativismo. Vejamos, por exemplo, o caso de Max Weber, proponente da noção de politeísmo de valores sobre a qual já aludimos. No ensaio *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*¹⁴³, publicado em 1917, Weber retoma o tema das relações entre o exercício das ciências sociais e os juízos de valor, defendendo a pluralidade dos sistemas de valores a partir dos quais pessoas e grupos sociais organizavam a vida. Em virtude das constantes críticas recebidas por conta dessa posição, o sociólogo mais uma vez reafirma sua argumentação, considerando inadequada a compreensão de que pluralismo de valores e relativismo são pares inseparáveis. Para ele, somente seria cabível falar coerentemente de relativismo “a partir de uma posição religiosa ou metafísica que se considera acima de qualquer outra posição e com capacidade de harmonizar e hierarquizar os valores múltiplos e diferentes” (ABELLÁN, 2011, p. 15, tradução nossa)¹⁴⁴. Por isso, o pensador alemão não hesita em afirmar que

o mal-entendido mais cruel que ainda é atribuído àqueles que defendem essa colisão entre valores é interpretar essa posição como "relativismo", isto é, interpretá-la como uma visão de vida que se baseia em uma opinião diametralmente oposta à da relação das esferas de valor entre si e que só pode ser formulada (de maneira coerente) com base em uma metafísica

¹⁴² Do original: “If one belief denies what the other asserts, how can they both be true? Similarly, to say that all beliefs are equally false poses the problem of the status of the relativist’s own claims. He would seem to be pulling the rug out from under his own feet.”

¹⁴³ Em nosso trabalho, utilizamos a versão do texto em espanhol, publicado sob o título *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*, numa edição publicada em 2010 pela Alianza Editorial. Cf. WEBER, 2010.

¹⁴⁴ Do original: “[...] desde una posición religiosa o metafísica que se considera por encima de cualquier otra posición y con capacidad para armonizar y jerarquizar los múltiples y diferentes valores.”

estruturada de maneira muito particular (uma metafísica "orgânica"). (WEBER, 2010, p. 103, tradução nossa).¹⁴⁵

De igual modo, como também foi um proponente de certo tipo de pluralismo de valores – embora diferente do de Weber –, Isaiah Berlin recebeu variadas críticas, tanto por sua interpretação de outros autores quanto por suas próprias formulações pluralistas. É provável que a maior parte dessa discussão tenha se concentrado na leitura que Berlin faz do pensamento de Giambattista Vico e Johan Gottfried von Herder, cujas concepções intelectuais foram assim resumidas por Berlin (1991g, p. 76): “no edifício da história humana existem muitas moradas”. Sob Vico e Herder pesava a acusação de serem proponentes do relativismo de tipo cultural, como caracterizado acima.

A dimensão cultural dos valores pode ser distinguida em quatro tipos (KEKES, 2010, p. 91): interpretação de valores humanos; formas de expressão e conduta; instituições e práticas institucionais e modos de avaliação. É neste último que reside o problema do relativismo, uma vez que diz respeito aos “modos duradouros de avaliação da sociedade, como o estético, o literário, o moral, filosófico, político e religioso, [e] cada modo tem padrões de avaliação” (KEKES, 2010, p. 93, tradução nossa)¹⁴⁶. Em grande medida, esse foi o centro de ataque aos argumentos de Vico e Herder.

Em resenha crítica do livro *Vico e Herder*, publicada em 1976 na *The New York Review of Books*, o célebre historiador italiano Arnaldo Momigliano levanta seus questionamentos. Ele alega que aceitar as teses dos dois autores, segundo as quais “as sociedades estão em seu melhor quando conseguem se expressar mais individualmente na língua, nos costumes, nas instituições e na religião” (MOMIGLIANO, 1976, s/p, tradução nossa)¹⁴⁷, não conduziria a outro resultado senão o relativismo moral e, por conseguinte, cultural. Vico e Herder não aceitariam o relativismo estrito, uma vez que ambos eram piedosos cristãos, pontua. No entanto, apesar disso, a pergunta permanente é se a “defesa e a glorificação das

¹⁴⁵ Do original: “[...] el malentendido más burdo que se les sigue adjudicando a quienes sostienen esta colisión entre los valores es interpretar esta posición como "relativismo", es decir, interpretarla como una visión de la vida que se basa en una opinión diametralmente opuesta acerca de la relación de las esferas de valor entre sí y que sólo se puede formular (de forma coherente) sobre la base de una metafísica estructurada de manera muy particular (una metafísica «orgánica»).”

¹⁴⁶ Do original: “[...] enduring modes of evaluation, such as the aesthetic, literary, moral, philosophical, political, and religious, [...] each mode has standards of evaluation.”

¹⁴⁷ Do original: “[...] that societies are at their best when they succeed in expressing themselves most individually in language, customs, institutions, and religion.”

peculiaridades de cada uma e de qualquer civilização estão intrinsecamente ligadas a um relativismo moral (talvez até mesmo lógico) (MOMIGLIANO, 1976, s/p, tradução nossa)¹⁴⁸. Desse modo, finaliza o italiano, “não há reconciliação em Vico e Herder entre pluralismo cultural e valores absolutos” (MOMIGLIANO, 1976, s/p, tradução nossa)¹⁴⁹.

As críticas de Arnaldo Momigliano, a quem Berlin (1991b, p. 20) considerava um “grande estudioso [...] amigo a quem muito admiro”, foram respondidas em diferentes ensaios, sempre no sentido de negar as inferências do italiano. “Esse é o tipo de relativismo do qual isento Vico e Herder” (BERLIN, 1991g, p. 82), comentou certa vez. Quatro anos após o artigo de Momigliano, Isaiah Berlin apresentou uma resposta contundente em ensaio publicado originalmente no *British Journal for Eighteenth-Century Studies*. Nosso filósofo argumenta que o pretenso relativismo do pensamento de Vico e Herder é derivado da “concepção de autonomia cultural das diferentes sociedades (estejam elas divididas pelo tempo ou pelo espaço) e a incomensurabilidade de seus sistemas de valores” (BERLIN, 1991g, p. 73). Para Berlin, as pressuposições de Momigliano estavam equivocadas porque ele desconsiderava um elemento fundamental no pensamento de Vico e Herder, a saber, a noção de que os “membros de uma cultura podem, por força de uma percepção imaginativa, compreender os valores, os ideais, os modos de vida de outra cultura ou sociedade” (BERLIN, 1991b, p. 20).

De acordo com Berlin, os inovadores Vico e Herder oferecem a possibilidade de observar sociedades diferentes, com virtudes últimas distintas das nossas, mas passíveis de compreensão por meio de um esforço imaginativo. De tal exercício decorre a consideração da pluralidade de valores proporcionados pela experiência humana, de caráter “igualmente genuínos, igualmente definitivos e, acima de tudo, igualmente objetivos” (BERLIN, 1991g, p. 75). Assim, na concepção do nosso filósofo, as ponderações de Vico e Herder conduzem não ao relativismo, mas à clara e objetiva noção de que “existe uma variedade finita de valores e atitudes, variando aqueles que são próprios de uma ou outra sociedade e [que] podem ser admirados ou condenados por membros de outras sociedades” (BERLIN, 1991g, p. 75-76). Nosso autor sintetiza

¹⁴⁸ Do original: “[...] the defense and glorification of the peculiarities of each and any civilization are intrinsically bound up with moral (perhaps even logical) relativism.”

¹⁴⁹ Do original: “[...] there is no reconciliation in Vico and Herder between cultural pluralism and absolute values.”

o conjunto de ideias derivadas dessa perspectiva – especialmente em relação à Herder, mas correlata à Vico –, cujo postulado é a crença

em padrões objetivos de julgamento, derivados da compreensão da vida e propósitos das sociedades individuais, e constituindo por si mesmos estruturas históricas objetivas, cuja compreensão requer, por parte do estudioso, uma vasta e escrupulosa erudição, e uma imaginação bem predisposta. O que ele [Herder, mas também Vico] rejeitava era o padrão impositivo de valores, em cujos termos todas as culturas, caracteres e ações podem ser avaliadas. Cada fenômeno a ser pesquisado tem sua própria vara de medir, sua própria constelação interna de valores, unicamente a cuja luz “os fatos” podem ser realmente compreendidos. (BERLIN, 1982, p. 185).

Da abordagem relativista, pretensamente presente em pensadores como Vico e Herder, provêm a crucial consideração a respeito da impossibilidade do diálogo entre diferentes modos de pensamento ou sistemas de crença, já que não há um ponto comum por meio do qual um grupo possa acessar os bens últimos de outro. Aceitar o relativismo cultural, portanto, é assimilar a alegação de que “não há ponto de vista fora do vocabulário particular historicamente condicionado que usamos atualmente” (RORTY, 1993, p. 48, tradução nossa)¹⁵⁰. Isso porque, por definição, tal relativismo é conformado por uma incapacidade de superar as diferenças, ainda que assuma as distinções de virtudes e padrões.

Essa é uma perspectiva que em nada se assemelha ao pluralismo de Isaiah Berlin, que não constitui uma forma de relativismo ou subjetivismo. Antes, assevera que o pluralismo não é relativismo em razão dos valores múltiplos serem objetivos, “parte da essência da humanidade em vez de criações arbitrárias das fantasias subjetivas dos homens” (BERLIN, 2005c, p. 31). Como assinala Gray (2000, p. 88), o principal ponto do pluralismo de Isaiah Berlin que o distingue de quaisquer tipos de relativismo e subjetivismo é a afirmação de que “as categorias de pensamento que compõem o juízo comum da humanidade geram conflitos objetivos e que não possuem solução correta”. Isso, por certo, aliado à noção de que “a própria estrutura comum de pensamento que garante a objetividade do raciocínio moral também nos mostra que alguns conflitos morais são insolúveis pela razão”.¹⁵¹ Na concepção do nosso autor,

¹⁵⁰ Do original: “[...] there is no standpoint outside the particular historically conditioned vocabulary we are presently using”.

¹⁵¹ Em entrevista a Steven Lukes, quando interpelado sobre a distinção entre pluralismo e relativismo, Isaiah Berlin apresentou a seguinte resposta, que aqui registramos em virtude de sua importância: “Minha dificuldade é que as pessoas dizem, por exemplo, que Hume é um relativista ou que os outros são. Em contraste com o quê? Em contraste, presumivelmente, a saber que certos valores são absolutamente independentes do que você pensa ou deseja. Isso é presumivelmente o que Kant diz, e

o fato de que os valores de uma cultura podem ser incompatíveis com os de outra, ou de estar mutuamente em conflito dentro de uma cultura, de um grupo ou de um único ser humano em diferentes épocas – ou, na verdade, na mesma época – não implica um relativismo de valores, mas apenas a noção de uma pluralidade de valores não estruturados hierarquicamente; isso implica a permanente possibilidade de um inevitável conflito entre os valores, bem como de uma incompatibilidade entre as perspectivas de diferentes civilizações ou etapas da mesma civilização. (BERLIN, 1991g, p. 76).

Para Berlin, o pluralismo dos autores que escrutinou – e o seu, por extensão – não configura relativismo porque não há como escapar da realidade de que existe um mundo composto por valores objetivos que, como já mencionamos, são traduzidos nos fins últimos buscados pelos seres humanos por eles mesmos, para os quais as outras coisas não passam de meios. É provável que a defesa mais incisiva que tenha feito a esse respeito seja a que se segue:

Não sou relativista; não digo “Gosto de meu café com leite, e você gosta do seu sem leite; sou a favor da bondade, e você prefere os campos de concentração” – cada um de nós com seus valores, que não podem ser subjugados ou integrado. Isso, acredito ser falso. [...] Não há uma infinidade de valores: o número de valores humanos, de valores que posso buscar mantendo o meu semblante humano, o meu caráter humano, é finito – vamos dizer 74, ou talvez 122 ou 26, mas finito, qualquer que seja. E a diferença que isso acarreta é que se um homem busca um desses valores, eu, que não o busco, sou capaz de compreender por que ele o busca ou como seria, nas suas circunstâncias, ser induzido a buscá-lo. Daí a possibilidade da compreensão humana. (BERLIN, 2005, pp. 30-31).

A defesa do nosso autor é que “os princípios morais são variados, mas não infinitamente variados: eles devem se situar nos limites do horizonte humano. Caso contrário, estarão fora da esfera humana” (BERLIN, 1991b, p. 21). Esse é um forte argumento de Berlin para refutar o relativismo do qual às vezes fora acusado. Não raro, ele afirmava a existência de virtudes universais, explicando que há “valores que um grande número de seres humanos na grande maioria dos lugares e das situações,

o que a Bíblia diz, e o que a maioria das religiões dizem: que certos valores conhecidos *a priori* são válidos – de modo que a opinião pessoal dos indivíduos não faz diferença para seu status objetivo. Isso é algo que eu realmente não entendo – é claro que eu entendo o significado das palavras quando as leio, mas não sei como seria reconhecer certas crenças como sendo verdadeiras independentemente do que alguém possa pensar. Eu posso ver esse tipo de realismo sobre o mundo externo. Eu posso perfeitamente entender, embora algumas pessoas não, a alegação de que a mesa é feita de madeira, se eu penso assim ou não. Mas dizer, por exemplo, que assassinato é errado, quer eu pense assim ou não é intrigante e suficientemente curioso. Porque quando digo certo ou errado, quero dizer à luz dos valores que eu, na minha vida pessoal, considero como fins em si mesmos, tudo o mais sendo um meio para eles, pelo qual estou preparado para agir, e que de alguma forma, com outros valores, a constelação de valores que moldam o meu modo de vida. Tudo o que eu entendo. Meu modo de vida, nosso modo de vida, talvez mais amplamente” (BERLIN; LUKES, 1998, p. 100, tradução nossa).

em quase todas as épocas, têm efetivamente em comum, seja consciente ou inconscientemente” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 65).¹⁵² Como expôs,

ao fim e ao cabo, não se trata de uma questão de simples julgamento subjetivo: essa questão é ditada pelos modos de vida da sociedade a que pertence, uma sociedade entre outras sociedades, com valores comuns à maioria da humanidade ao longo da história registrada, estejam eles em conflito ou não. (BERLIN, 1991b, p. 27).

Essa dimensão dos nossos sistemas de valores está relacionada “à satisfação de necessidades básicas que são as mesmas para todos os seres humanos [...], uma condição de todas as concepções razoáveis de bem-estar” (KEKES, 2010, p. 89, tradução nossa)¹⁵³, de ordem fisiológica, psicológica e social. Assim, a existência de um horizonte humano comum, objetivo, “que nos capacita a identificar outros homens e outras civilizações como humanas e civilizadas” (BERLIN, 2002i, p. 213), seria o antídoto ao relativismo.¹⁵⁴

O horizonte humano comum concebido por Isaiah Berlin possui duas dimensões, uma natural e outra moral. Ele define a primeira a partir da compreensão de que “os homens devem possuir uma determinada estrutura física, fisiológica e nervosa, certos órgãos, certos sentidos físicos e propriedades de pensar, desejar, sentir” (BERLIN, 1991c, p. 163). É na segunda, entretanto, que reside o importante

¹⁵² Como exemplo da tese de que há valores universais, Berlin comenta acerca da noção de direitos humanos, sobre os quais “repousa a crença verdadeira de que existem certo bens – a liberdade, a justiça, a procura da felicidade, o amor, que interessam a todos os seres humanos como tais e, não como membros desta ou daquela nacionalidade, desta ou daquela religião, profissão etc., e é por isso que se tem razão de buscar estes direitos e proteger as pessoas contra aqueles que os ignoram ou recusam em admiti-los. Existe um certo número de coisas que os seres humanos reivindicam, não por serem franceses, alemães ou eruditos medievais, mas por conduzirem suas vidas humanas como homens e mulheres” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 67).

¹⁵³ Do original: “[...] the satisfaction of basic needs that are the same for all human beings [...], a condition of all reasonable conceptions of wellbeing”. John Kekes (2010, p. 89, tradução nossa) continua seu argumento: “As satisfações específicas de necessidades básicas específicas constituem valores humanos. Uma vez que todas as sociedades razoáveis devem procurar proteger as condições de bem-estar, cada uma deve ter convenções que protejam os valores humanos. São convenções obrigatórias, sem as quais o bem-estar é impossível. Eles são universais, porque todos os seres humanos têm necessidades básicas que visam satisfazer, e são impessoais, porque se aplicam a todos os seres humanos igualmente. Eles estabelecem o padrão pelo qual ações e convenções são avaliadas na dimensão humana.”

¹⁵⁴ Naturalmente, há pesquisadores que permanecem argumentando que o pluralismo de valor preconizado por Berlin envolve certo grau de relativismo cultural. Um trabalho instigante neste sentido, é o artigo *Relativism in Berlin's Cultural Pluralism*, de autoria do cientista político zambiano Chisanga N. Siame. O autor argumenta que o relativismo subjacente à noção de relativismo cultural de Isaiah Berlin serve não como rejeição de ideias comuns sobre a moralidade ou a capacidade de compreensão mútua entre culturas, mas como uma rejeição da ideia de que podemos gerar a priori preceitos morais robustos que deveriam ser aplicados universalmente. Para leitura do artigo em questão, cf. SIAME, 2012.

traço comum, as propriedades morais que igualmente constituem parte crucial do que consideramos natureza humana. Desse modo,

apoiamo-nos no fato de as leis e princípios aos quais recorremos quando tomamos decisões morais e políticas fundamentais terem sido aceitos, ao contrário dos decretos legais, pela maioria dos homens ao longo, pelo menos, de grande parte da história registrada. Tais princípios e leis são considerados por nós como algo irrevogável; não sabemos de nenhum tribunal ou nenhuma autoridade que permita, mediante algum processo legal, que os homens levantem falso testemunho, tortures, livremente ou massacrem seus semelhantes por prazer. Não podemos admitir que esses princípios e leis sejam rechaçados ou alterados; em outras palavras, não os vemos como algo que nós, ou nossos antepassados, optamos livremente por adotar, mas como pressupostos essenciais dos seres humanos, da vida comum com outros seres humanos, do reconhecimento deles, e do nosso próprio reconhecimento enquanto pessoas. Como essas leis foram transgredidas, vimo-nos obrigados a tomar consciência delas. (BERLIN, 1991c, p. 163-164).

Por todo o exposto, a defesa de Isaiah Berlin acerca de um horizonte comum humano indica que o entendimento mútuo é possível, à medida que os abismos morais, sociais e culturais não se mostram tão profundos quanto quer fazer crer as abordagens relativistas. Desse modo, o que se pode concluir é que

onde o relativismo indica que as visões morais divergem de maneira tão acurada que tornam as comunidades ininteligíveis umas às outras, o pluralismo assume que ainda existe um horizonte moral comum que permite a possibilidade de compreensão mútua. (FERREL, 2008, p. 48, tradução nossa).¹⁵⁵

Em suma, essa noção de Berlin é composta pela ideia de que há um mundo moral comum de valores básicos – que são plurais e conflitantes. De tal modo que o “próprio pluralismo trágico de valores está incluído no mínimo de crenças morais

¹⁵⁵ Do original: “Where relativism indicates that moral views diverge so sharply as to render communities unintelligible to one another, pluralism assumes that there remains a common moral horizon that allows for the possibility of mutual comprehension.” É oportuno observar que à noção de horizonte humano comum, o autor junta outra que, reunida à primeira, fornece a base para a compreensão dos valores de outras pessoas e grupos. Trata-se da afirmação, extraída dos escritos de Isaiah Berlin, de que os indivíduos possuem uma capacidade de julgamento nomeada de *sentido de realidade*, que é “uma faculdade universal, compartilhada com toda a humanidade [...], aberta não apenas a especialistas ou acadêmicos, mas a qualquer pessoa com suficiente discernimento imaginativo para poder considerar a situação dos outros” (FERREL, 2008, p. 48, tradução nossa). Esse dispositivo permite que as pessoas estejam cientes dos contornos e texturas específicos de uma situação política ou social (BERLIN, 1999c, p. 74). Disso decorre, na avaliação de Ferrel (2008, p. 49, tradução nossa), outra variável, a saber, o alcance da compreensão mútua entre indivíduos e culturas, algo empírico, que assim pode ser definido: “Sabedoria prática, razão prática, talvez um sentido do que vai e do que não vai ‘funcionar’”. Trata-se, em primeiro lugar, de uma capacidade de síntese ao invés de análise, de conhecimento no sentido em que treinadores conhecem seus animais, ou pais seus filhos, ou maestros suas orquestras, em oposição àquele em que o químico conhece o conteúdo de seus tubos de ensaio, ou matemáticos as regras que seus símbolos obedecem” (BERLIN, 1999c, p. 75-76).

mantidas pelos seres humanos” (RILEY, 2013, p. 69, tradução nossa)¹⁵⁶. Assim, argumenta Berlin (1991d, p. 79), torna-se claro que “o relativismo não é a única alternativa para o universalismo, nem a incomensurabilidade implica em relativismo”. A realidade, continua nosso autor, é que “existem muitos mundos, alguns dos quais se sobrepõem” (BERLIN, 1991d, p. 79).

No pluralismo ético-objetivo de Isaiah Berlin, com toda a carga de incompatibilidade e incomensurabilidade entre valores que acarreta, há a percepção de que “embora as formas de vida que os seres humanos inventam para si próprios sejam imensamente diversas, [...] elas não são por essa razão inacessíveis ou incomunicáveis umas com as outras” (GRAY, 2000, p. 90-91). É por esta razão que nos lançamos na tentativa de empregar a abordagem teórica oferecida pelo pluralismo de valor berliniano na reflexão sobre as disputas entre “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo, tema sobre o qual nos ocuparemos no capítulo seguinte.

¹⁵⁶ Do original: “[...] tragic value pluralism itself is included in the minimum of moral beliefs held by normal human beings.”

3 CONFLITOS DE VALOR ENTRE “RELIGIOSO” E “SECULAR”: APONTAMENTOS A PARTIR DO PLURALISMO DE ISAIAH BERLIN

*“Desde a criação do mundo, não houve dois homens
que tivessem exatamente a mesma opinião.”*

(G. K. Chesterton)

*“A modernidade não é necessariamente secularizadora;
é necessariamente pluralizante.”*

(Peter L. Berger)

O conjunto de formulações que Isaiah Berlin desenvolveu ao longo de sua vida tem sido aplicado a diferentes disciplinas do conhecimento: desde às mais óbvias, como filosofia, ciência política, relações internacionais e história das ideias até outras menos evidentes, como educação, psicologia e psiquiatria.¹⁵⁷ Para além dessas áreas, “quando se trata de avaliar as implicações do pluralismo de valor, uma área de interesse especial é a religião” (CROWDER; HARDY, 2007, p. 27, tradução nossa)¹⁵⁸.

Como temos sublinhado, é neste campo que reside nosso objetivo fundamental de pesquisa, tencionando identificar as possíveis contribuições do pluralismo de Berlin ao estudo das relações entre as dimensões religiosa e secular no debate público. Nos capítulos anteriores, discutimos dois temas em especial, a saber, (1) as categorias a partir das quais Isaiah Berlin interpreta o mundo moderno e (2) os pressupostos e implicações da sua noção de pluralismo de valor. Um conciso e coeso apanhado do panorama do pensamento de Berlin é este que descrevemos abaixo:

Vimos que ele [Isaiah Berlin] exclui a noção de utopia: isso traz consequências – expressas de forma muito comovente em “A busca do ideal” – e explica a grande atração que Alexander Herzen, radical russo do século XIX, exerce sobre Berlin. Numa era rígida com dogmas estreitos, Herzen sobressaiu com sua crença de que os problemas humanos básicos e perenes não têm soluções. Só podemos fazer o possível nas situações em que nos encontramos, sem garantias de sucesso. Na verdade, nos transformamos por meio de nossos esforços para resolver os problemas de nossa era e cultura, e assim criamos novos tipos de indivíduos e novos problemas. Os futuros problemas e necessidades não podem ser, em princípio, preditos, muito menos resolvidos de antemão; *em cada geração, os arranjos políticos devem*

¹⁵⁷ Quanto às três últimas áreas do conhecimento mencionadas, cf. BURTONWOOD, 2006; TETLOCK, 2006; BANZATO, 2016.

¹⁵⁸ Do original: “When it comes to assessing the implications of value pluralism, an area of special concern is religion.”

propiciar o alcance mais pleno possível para o livre-arbítrio e o esforço criativo, com isso abrindo novos caminhos imprevisíveis para a realização humana. (HAUSHEER, 2002, p. 38, grifo nosso).

Tais reflexões nos conduzem a este momento da pesquisa, no qual faremos uma aproximação entre o pensamento do nosso autor e a realidade a ser examinada. Um dos pontos de partida para essa etapa da investigação é a afirmação feita pelo já mencionado Roger Hausheer, na introdução que ofereceu ao livro *The Proper Study of Mankind*, publicado em 1997. A obra, que reúne 17 ensaios de Berlin, foi editada por Henry Hardy e pelo próprio Hausheer. Ao final de seu texto introdutório, o comentarista tece a seguinte observação:

Permeada por um senso de *pathos* moral e responsabilidade pessoal, ela [a noção do pluralismo de valor] tem o potencial de *preencher o vácuo criado pela morte da religião tradicional e de ideologias seculares como o marxismo* (HAUSHEER, 2002, p. 38, grifo nosso).

De acordo com esta avaliação, o pluralismo de Berlin é apresentado com *status* de doutrina filosófica, um certo tipo de teoria política normativa com substância suficiente para estabelecer um novo paradigma. Seria, portanto, uma terceira via, síntese das duas grandezas descritas pelo comentarista. O relato de Roger Hausheer pode parecer, à primeira vista, um tanto exagerado, uma vez que o próprio Berlin insistia não estar necessariamente empenhado em formular uma teoria política normativa. “Em política, creio que tenho ideias” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 177), costumava dizer. Definitivamente, Berlin não tinha a pretensão de ser um “inventor de modelos” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 61). Entretanto, a reflexão que Hausheer elabora enseja novas hipóteses, como a que defendemos neste trabalho, isto é, que o pluralismo de Isaiah Berlin pode fornecer insumos para a reflexão sobre “religioso” e “secular” no debate público.

Sabemos que o mundo moderno comporta diferentes moralidades complexas, das quais decorrem todo tipo de conflito de valor. O pluralismo de Berlin admite essa tensão, considerando que as distintas moralidades e valores resultantes das diferentes formas culturais, “contém muitas características sobrepostas, [...] especificando diferentes e incalculáveis excelências, virtudes e concepções do bem” (GRAY, 2000, p. 58). Nesse sentido, depreende-se que a

rede de crenças e práticas, da qual toda moralidade corrente parece depender, pressupõe a noção de responsabilidade, e a responsabilidade acarreta a capacidade de escolher entre o preto e o branco, o certo e o errado, o prazer e o dever; bem como, num sentido mais amplo, entre formas de vida,

formas de governo, e todas as constelações de valores morais em termos das quais a maioria das pessoas, por mais que estejam ou não estejam conscientes disso, de fato vive. (BERLIN, 2005c, p. 42).

Dentre os pressupostos elementares do pluralismo berliniano, está a noção de que “sistemas inteiros de valor podem colidir sem possibilidade de arbitragem racional [...], e isso não acontece apenas em circunstâncias excepcionais, [...] mas como parte da situação humana normal” (BERLIN, 2002a, p. 344). Tal perspectiva permite a emergência de nossa hipótese, cujo postulado principal é que os domínios “religioso” e “secular” são sistemas de valores inteiros e distintos, frequentemente em colisão¹⁵⁹. De tal maneira que, uma vez que o pluralismo de valor aceita esse cenário, é admissível que as reflexões de Berlin ofereçam elementos que nos ajudem a pensar sobre a complexa relação entre os domínios mencionados na sociedade contemporânea.

O objetivo deste capítulo, portanto, é estabelecer as bases que possibilitem o avanço da reflexão. Já antecipamos que nosso interesse não é esgotar o assunto, mesmo porque não seria possível. Ao contrário, reconhecendo certo ineditismo nesta abordagem, o que propomos é demarcar teoricamente o cenário de análise e, então, apontar algumas perspectivas possíveis de interpretação do nosso fenômeno. Para tanto, este capítulo está dividido em três momentos. No primeiro, traçaremos um panorama do debate a respeito da secularização, apontando as reviravoltas teóricas, suas limitações e a necessidade de repensar o conceito. Subjacente a essa discussão é a necessidade de compreender como os diferentes valores e crenças se articulam e convivem no espaço social moderno, que é expressamente plural. Essa reflexão parelha servirá de base para os segundo e terceiro momentos deste capítulo. Inicialmente, veremos se é possível estabelecer uma aproximação entre o corpo teórico proposto pelo pluralismo de Isaiah Berlin e o tema da religião, especialmente

¹⁵⁹ Não obstante a nossa interpretação, é oportuno admitir que “religioso” e “secular” não são categorias estáticas. Como pondera Lehmann (2017, s/p, tradução nossa), “uma terminologia que descreve as categorias “religioso” e “secular” como duas variáveis em um simples jogo de soma zero não é suficiente para compreender a complexidade dos respectivos processos históricos”. Concordamos com a argumentação de Berger (2017), que lembra o fato que, por exemplo, para muitas pessoas “não há uma gritante dicotomia ou/ou entre crença e secularidade” (p. 12), de modo que há “muitos crentes comuns que conseguem ser tanto seculares *quanto* religiosos (p. 15, grifos do autor). Sem embargo, assumindo que “nenhum conceito pode abranger todos os casos [...] e que nunca corresponde plenamente à realidade” (BERGER, 2017, p. 47), compreendemos que a distinção conceitual é importante e útil “na medida em que nos permite classificar fenômenos reais e descobrir empiricamente onde as classificações falham” (BERGER, 2017, p. 47). Conscientes disso, propomos a distinção das categorias, especialmente por nos interessar os conflitos que se dão em virtude de certa radicalização dos princípios religiosos de alguns grupos e dos princípios seculares de outros, sobretudo quando disputam o monopólio da verdade em alguma discussão no debate público.

considerando se pluralismo de valor e crença religiosa são mutuamente excludentes ou não. Finalmente, feito tal percurso, será possível levantar algumas possibilidades – e contribuições delas provenientes – para o emprego do pluralismo de valor berliniano como um marco teórico no estudo dos conflitos entre os sistemas de valor religioso e secular no debate público.

3.1 Em busca de uma (re)definição da secularização

O ponto de partida para quaisquer discussões que envolvem os temas religião e vida pública é, indubitavelmente, o debate em torno da tese da secularização. Uma das características fundamentais do mundo moderno é a separação entre aquilo que é secular – que encontra no termo *racional* um sinônimo – daquilo que é religioso. O que se vê, então, é um cenário de constantes disputas acerca do lugar da religião na atual arena sociopolítica, um espaço secular marcado pelo dualismo religião-razão. O tema tem sido largamente abordado e possui literatura sólida em diferentes áreas do conhecimento, dentre as quais as Ciências da Religião.¹⁶⁰ Assumindo esse fato, optamos por não fazer uma genealogia do conceito, mas uma revisão crítica do percurso feito ao longo das últimas décadas.

O que hoje denominamos secularização surgiu como um conjunto sistemático de reflexões sobre o processo de racionalização da sociedade moderna.¹⁶¹ Sob os auspícios de Max Weber e suas ponderações sobre o processo de “desencantamento

¹⁶⁰ Como mencionado, a literatura sobre o assunto é vasta, uma vez que já foi objeto de escrutínio de dezenas de autores importantes. Para leitura ampliada do fenômeno, recomendamos algumas notáveis obras, dentre tantas outras: ASAD, 2003; BERGER, 1985; BERGER, 1999; CASANOVA, 1994; GAUCHET, 1999; HABERMAS; RATZINGER, 2014; HERVIEU-LÉGER, 2006; LUCKMANN, 1967; STARK, 1999; TAYLOR, 2007.

¹⁶¹ Lembramos aqui o comentário feito por Casanova (1994, p. 17, tradução nossa) a respeito dos primórdios da teoria da secularização: “Qualquer discussão sobre a teoria da secularização, particularmente qualquer tentativa de traçar sua genealogia e sua história, uma vez incorporada às ciências sociais, especialmente à sociologia, onde a teoria finalmente encontrou seu lar, deve começar com a afirmação de um paradoxo surpreendente. A teoria da secularização pode ser a única teoria que foi capaz de alcançar um status verdadeiramente paradigmático dentro das ciências sociais modernas. De uma forma ou de outra, com a possível exceção de Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto e William James, a tese da secularização foi compartilhada por todos os pais fundadores: de Karl Marx a John Stuart Mill, de Auguste Comte a Hebert Spencer, de E. B. Tylor a James Frazer, de Ferdinand Toennies a Georg Simmel, de Émile Durkheim a Max Weber. [...] De fato, o consenso era tal que não apenas a teoria permaneceu incontestável, como aparentemente não foi necessário testá-la, já que todos a consideravam como certa. Isso significa que, embora a teoria, ou melhor, a tese da secularização, muitas vezes servisse como premissa não declarada de muitas das teorias dos pais fundadores, ela própria nunca foi rigorosamente examinada ou mesmo formulada de maneira explícita e sistemática.”

do mundo”¹⁶², a noção em análise ancorava-se na pressuposição de que a religião, como expressão pública, estava fadada ao enfraquecimento de sua influência social.¹⁶³ Nesse sentido, havia ao menos três evidências que pareciam confirmar a hipótese levantada, a saber: 1) o gradativo deslocamento da religião institucional do centro para a periferia da iniciante sociedade moderna europeia; 2) o avanço da mentalidade científica e liberal em detrimento da religião como principal orientadora social; e 3) o declínio progressivo da relevância social dos símbolos e das instituições religiosas em favor da racionalidade científica.¹⁶⁴

É provável que umas das principais definições de secularização seja aquela fornecida pelo célebre sociólogo da religião austro-americano Peter Berger (1929-2017). A despeito dos diferentes usos do termo ao longo do tempo¹⁶⁵, Berger argumenta se tratar de uma situação nova para o mundo moderno, uma vez que

¹⁶² A noção de “desencantamento do mundo” é um conceito-chave do pensamento de Max Weber. Grosso modo, o termo designa um processo histórico que se desenrolou na sociedade ocidental com a “desmagificação” da realidade social. Tal processo se dá em dois níveis: um religioso e outro científico. Contudo, é o aspecto religioso que domina as reflexões sobre o conceito. Para Weber, o processo de “desencantamento do mundo” provoca o esvaziamento da magia no interior das religiões, substituindo-a por uma prática religiosa fundada na ética. Desse modo, o mundo deixa de ser entendido como espaço atravessado por forças superiores que podem ser manipuladas magicamente em favor de uma compreensão segundo a qual o controle se dá por meio do uso da ciência. Para aprofundamento no conceito, cf. PIERUCCI, 2003. Embora muitas vezes compreendidas como similares, o conceito de secularização é distinto de “desencantamento do mundo”, embora ensejem uma relação de muita proximidade. É oportuno evocar a leitura que Casanova (1994, p. 13, tradução nossa) faz do uso inicial weberiano: “Secularização refere-se ao processo legal (canônico) pelo qual uma pessoa ‘religiosa’ deixou o claustro para retornar ao ‘mundo’ e suas tentações, tornando-se assim uma pessoa ‘secular’. Canonicamente, o padre poderia ser “religioso” e “secular”. Aqueles sacerdotes que decidiram se retirar do mundo (*saeculum*) para se dedicar a uma vida de perfeição formavam o clero religioso. Os sacerdotes que viviam no mundo formavam o clero secular. Max Weber designa como secularização o processo pelo qual o conceito de ‘chamado’ se move ou é deslocado da esfera religiosa para a esfera secular para significar, agora pela primeira vez, o exercício de atividades seculares no mundo, usando analogamente o significado canônico do conceito.

¹⁶³ A suposição do fim da religião como resultado natural de uma modernização está presente no pensamento ocidental pelo menos desde o século XVII, especialmente a partir da Reestruturação, na Inglaterra de 1660 (STARK, 1999, p. 249). Não obstante a isso, é provável que o principal acontecimento histórico de endosso a essa narrativa tenha sido a Revolução Francesa (1789-1799), com a noção de secularização como libertação da religião (HIMMELFARB, 2011, p. 194-201).

¹⁶⁴ É válido considerar que nos primórdios da reflexão sobre o tema, a noção do desaparecimento inevitável da religião era uma hipótese não necessariamente preponderante. Em Weber, por exemplo, essa perspectiva não é contundente. Para ele, ainda que a religião perdesse influência social, isso não implicaria necessariamente em desaparecimento, mas em reformulação, desfazendo-se de fórmulas mágicas e adotando outras “desmagificadas”. O sociólogo alemão destacava que o “desencantamento do mundo” não conduziria a um processo linear de domínio de uma visão de mundo determinada terminantemente pelos critérios puramente matemáticos da razão. Antes, também assinalava que a própria ciência experimentava certo “reencantamento” à medida que se autoconcebia como isenta de pressupostos – pura, portanto – e com pretensões de que seus diagnósticos e conclusões fossem tornados públicos quase que dogmaticamente. Cf. WEBER, 2004, p. 17-52.

¹⁶⁵ Como apontado por Peter Berger (1985, p. 117-119), o termo “secularização” foi usado de distintas maneiras: “Foi usado originalmente, na esteira das Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao ‘mundo’. [...] Em círculos anticlericais e

por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. [...] Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. [...] Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas. (BERGER, 1985, p. 119-120).

Igualmente célebres são as reflexões do também sociólogo da religião José Casanova (1951-), para quem secularização designa um processo histórico que explica como se chegou à situação “secular” desde uma origem majoritariamente religiosa. A descrição que apresenta é suficientemente clara, segundo a qual

A secularização como conceito refere-se ao processo histórico real pelo qual esse sistema dualista [religioso x secular] dentro “deste mundo” e as estruturas sacramentais de mediação entre este mundo [terra] e o outro mundo [céu] se desintegraram progressivamente até que todo o sistema medieval de classificação desaparecesse, sendo substituído por novos sistemas de estruturação espacial das esferas. [...] A separação entre “este mundo” e “o outro mundo”, pelo menos por enquanto, permanece. Mas a partir de agora, haverá apenas um único “este mundo”, o secular, dentro do qual a religião terá que encontrar seu próprio lugar. Se antes era o reino religioso que parecia ser a realidade abrangente dentro da qual o reino secular encontrava seu lugar próprio, agora a esfera secular seria a realidade abrangente, à qual a esfera religiosa teria que se adaptar. *Estudar que novos sistemas de classificação e diferenciação emergem dentro desse mundo secular e que novo lugar a religião terá, se é que existe, dentro do novo sistema diferenciado, é precisamente a tarefa analítica da teoria da secularização.* (CASANOVA, 1994, p. 15, tradução nossa, grifo nosso).¹⁶⁶

‘progressistas’, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião, ao passo que, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, tem sido combatido como ‘descristianização’, ‘paganização’ e equivalentes. [...] O termo ‘secularização’ refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna. Se esses processos devem ser deplorados ou saudados é irrelevante no âmbito do universo de discurso do historiador ou do sociólogo.”

¹⁶⁶ Do original: “Secularization as a concept refers to the actual historical process whereby this dualist system within “this world” and the sacramental structures of mediation between this world and the other world progressively break down until the entire medieval system of classification disappears, to be replaced by new systems of spatial structuration of the spheres. [...] The separation between “this world” and “the other world”, for the time being at least, remains. But from now on, there will be only one single “this world”, the secular one, within which religion will have to find its own place. If before, it was the religious realm which appeared to be the all-encompassing reality within which the secular realm found its proper place, now the secular sphere will be the all-encompassing reality, to which the religious sphere will have to adapt. To study what new systems of classification and differentiation emerge within this one secular world and what new place religion will have, if any, within the new differentiated system is precisely the analytical task of the theory of secularization.” É oportuno notar que a análise empreendida por Casanova oferece um campo aberto para a interpretação do fenômeno religioso contemporâneo a partir do arcabouço teórico de Isaiah Berlin. Na concepção do sociólogo, a secularização não é mais uma perspectiva crítica à presença da religião, mas sim o contexto no qual sobrevivem todas as tantas e divergentes visões de mundo nas sociedades modernas (especialmente as ocidentais, embora seja possível pensar em algumas orientais também). Desse modo, as religiões possuem a mesma estatura e assumem o mesmo lugar de outras cosmovisões, incluindo as seculares

O paradigma da secularização tem polarizado por décadas as discussões no âmbito da Sociologia da Religião, particularmente após a publicação de *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, em 1967.¹⁶⁷ Em grande medida, os estudiosos investiram tempo para testar as premissas apresentadas por Peter Berger em seu livro, ora confirmando algumas, ora rejeitando outras. Durante o final da década de 1970 e início da década de 1980, episódios como a Revolução Iraniana (1978-1979), a ascensão do pentecostalismo e o surgimento dos novos movimentos religiosos nos Estados Unidos apontaram para o fato de que secularização não significa um movimento “que apontaria pura e simplesmente em direção a um mundo sem religião” (CALDEIRA, 2018, p. 703). Diante disso, em 1999 o próprio Berger propôs uma revisão da sua tese, surpreendentemente negando algumas afirmações anteriores – inclusive a central: “Meu ponto é que a suposição de que vivemos em um mundo secularizado é falsa” (BERGER, 1999, p. 2, tradução nossa)¹⁶⁸, declarou ainda nos primeiros parágrafos do texto.

Em *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Berger intuiu que o mundo permanecia tão religioso quanto antes, a despeito das recorrentes declarações sobre a “morte de Deus”, o que inviabilizaria a suposição de que o século XXI seria menos religioso que o anterior. Desse modo, sentenciou que “toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente rotulado de ‘teoria da secularização’ está essencialmente equivocada” (BERGER, 1999, p. 2, tradução nossa)¹⁶⁹. Para explicar sua nova interpretação, segundo a qual a modernidade não leva necessariamente a um declínio da religião na consciência das pessoas e na sociedade, ele usou a expressão “dessecularização”.¹⁷⁰

e arreligiosas), não havendo mais condições prévias de legitimidade. Essa formulação, por certo, abre caminho para as noções de conflito de valor e pluralismo engendradas por Berlin.

¹⁶⁷ Na obra, que é considerada uma das principais contribuições à Sociologia da Religião no século passado, Berger sustenta que a separação das esferas sociais promovida pela modernidade secularizou a sociedade, a cultura e as consciências, de tal maneira que provocou a emancipação da dominação religiosa. A religião, portanto, perdeu a “preferência” na imposição da moralidade (com as crenças religiosas esvaziadas do caráter objetivo e evidente), sendo relegadas à esfera privada da vida social. Desse modo, a conclusão do sociólogo austro-americano é que a religião perdeu plausibilidade no espaço público, onde a primazia passou a ser do domínio autônomo e legítimo da ciência, com saberes produzidos e geridos por agentes seculares das esferas jurídica, política e econômica.

¹⁶⁸ Do original: “My point is that the assumption that we live in a secularized world is false.”

¹⁶⁹ Do original: “[...] that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled “secularization theory” is essentially mistaken.”

¹⁷⁰ Quanto a avaliação das continuidades e discontinuidades entre a nova afirmação de Peter Berger e seus trabalhos anteriores, cf. MARIZ, 2000.

De lá para cá, novas discussões foram ensejadas na tentativa de melhor compreender a complexa relação entre religião e modernidade. Neste capítulo, nos interessa as recentes constatações de alguns teóricos a respeito da necessidade de repensar (e, por conseguinte, reformular) o que denominamos secularização. Nesse sentido, um pensador importante é o já mencionado filósofo canadense Charles Taylor (1931 -), que tem refletido robustamente sobre o assunto.

Em *A Secular Age*, publicado originalmente em 2007, Taylor tenta dar uma resposta à afirmação de que vivemos em uma *era secular*, na qual a fé religiosa representa uma dentre tantas possibilidades humanas – em detrimento da noção de uma sociedade na qual quase não havia categorias para pensar a inexistência de Deus. Assumindo que “não é tão claro [saber] em que consiste essa secularidade” (TAYLOR, 2007, p. 1, tradução nossa)¹⁷¹, o filósofo expõe diferentes maneiras de compreender a secularização, que é “uma questão que envolve todo o contexto de entendimento sobre como nossa experiência e busca moral, espiritual e religiosa ocorrem” (TAYLOR, 2007, p. 3, tradução nossa)¹⁷². Na sua avaliação, esse processo se dá em três níveis que são razoavelmente identificáveis: a tradicional separação entre Igreja e Estado; o abandono de convicções e práticas religiosas; e a compreensão da fé como uma opção entre outras. Os espaços públicos foram supostamente esvaziados de Deus e de qualquer senso de realidade última, de modo que a forma

como atuamos dentro das várias esferas de atividade – econômica, política, cultural, educacional, profissional, recreativa –, as formas e princípios que seguimos, as deliberações nas quais nos envolvemos, geralmente não nos remetem a Deus ou a quaisquer crenças religiosas. (TAYLOR, 2007, p. 2, tradução nossa).¹⁷³

Taylor argumenta que há um imaginário social típico desse novo período, que diz respeito “à maneira como imaginamos coletivamente, ainda que pré-teoricamente, nossa vida social no mundo ocidental contemporâneo” (TAYLOR, 2007, p. 146, tradução nossa)¹⁷⁴. Como uma nova ordem moral, tal imaginário social não está fundado mais em estruturas religiosas, o que implica na formação de uma nova

¹⁷¹ Do original: “[...] it’s not so clear in what this secularity consists.”

¹⁷² Do original: “[...]a matter of the whole context of understanding in which our moral, spiritual or religious experience and search takes place.”

¹⁷³ Do original: “[...] as we function within various spheres of activity—economic, political, cultural, educational, professional, recreational—the norms and principles we follow, the deliberations we engage in, generally don’t refer us to God or to any religious beliefs.”

¹⁷⁴ Do original: “[...] the way that we collectively imagine, even pre theoretically, our social life in the contemporary Western world.”

consciência sobre “religioso” e “secular”. Não obstante, isso não significa o esmagamento da religião, confinando-a à periferia da sociedade. O argumento do filósofo canadense é que secularização não significa declínio da religião, mas um processo de transformação no trato com essa dimensão da vida, “a mudança de uma sociedade na qual a crença em Deus é incontestável e, na verdade, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, frequentemente, não a mais fácil de ser abraçada” (TAYLOR, 2007, p. 3, tradução nossa)¹⁷⁵. Assim, afirmar a secularização da sociedade é dizer que existem novas condições de crença, considerando ainda que “a religião permanece inerradicável no horizonte da irreligião” (TAYLOR, 2007, p. 592, tradução nossa)¹⁷⁶.

No debate sobre a secularização, portanto, deve-se ter clareza da sua polissemia, ponderando as diferentes variáveis: a religião não é meramente privada nem puramente irracional; o espaço público não é puramente racional nem isento de coações. Tal entendimento conduz à necessidade de constantes redefinições de aspectos da noção de secularização.¹⁷⁷ O próprio Charles Taylor ofereceu contribuição pertinente nesse sentido no texto *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, publicado em 2011.¹⁷⁸ No ensaio, Taylor avança em seu argumento a favor de uma revisão do entendimento da secularização.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Do original: “[...] of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace.”

¹⁷⁶ Do original: “Religion remains inerradicably on the horizon of areligion.”

¹⁷⁷ Neste sentido, sugerimos os seguintes trabalhos: CALHOUN; JUERGENSMEYER; VANANTWERPEN, 2011; MACLURE; TAYLOR, 2011; MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011; SCOTT; HIRSCHKIND, 2006; SHAH; STEPAN; TOFT, 2012; WIESELTIER, 1991; WILSON, 2012.

¹⁷⁸ A publicação é resultado de um evento realizado em 22 de outubro de 2009 no Grande Salão da The Cooper Union, uma universidade situada na cidade de Nova York. O evento foi patrocinado pelo Institute for Public Knowledge (Universidade de Nova York), pelo Social Science Research Council e pela Universidade Stone Brook. Com a presença de mais de mil pessoas, a atividade contou com a participação dos influentes intelectuais Charles Taylor, Jürgen Habermas, Judith Butler e Cornel West. Durante cerca de cinco horas, os expositores proferiram palestras individuais e realizaram um período de debate. O material foi reunido e publicado pela Columbia University Press. Cf. MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011.

¹⁷⁹ Cumpre-nos observar uma questão linguística que envolve o texto de Taylor. Ele trata a respeito de *secularism*, que é a tradução inglesa para a palavra francesa *laïcité*. Assim, o termo mais adequado em português como tradução da expressão usada por Taylor é *laicidade* – e não *secularismo*. Assim o é porque, no ensaio, o filósofo está pensando mais notadamente a respeito de uma dimensão específica do que chamamos de secularização, a saber, aquela que trata da separação entre Igreja e Estado (TAYLOR, 2011, p. 34). Esse é o ponto de partida para sua argumentação. O autor explicita isso ao afirmar que “nós pensamos que a laicidade (ou *laïcité*) tem a ver com a relação do Estado com a religião; no entanto, tem a ver com a (correta) reação do estado democrático à diversidade” (TAYLOR, 2011, p. 36, grifo do autor, tradução nossa). Nesse sentido, laicidade é uma expressão de um movimento maior, que nomeamos processo de secularização.

Tratando especialmente das respostas fornecidas pelo Estado secular à diversidade, o filósofo canadense problematiza a noção comum de que “as democracias modernas devem ser ‘seculares’ [ou ‘laicas’]” (TAYLOR, 2011, p. 34, tradução nossa)¹⁸⁰. Para ele, os membros de sociedades democráticas, plurais por definição, estão “condenados a viver um consenso sobreposto” (TAYLOR, 2011, p. 48, tradução nossa)¹⁸¹, uma vez que não podemos retornar a uma concepção inteiramente compartimentada da vida social e política. Tal consenso sobreposto é fruto de uma “filosofia da civilidade” que deve forjada no interior das sociedades democráticas.

Um dos pressupostos fundamentais da redefinição proposta por Charles Taylor é o redimensionamento do lugar da religião no debate da secularização – e da laicidade, em sentido estrito. O autor explica que há certa obsessão com a religião nesse espectro, como se configurasse um caso especial no interior das sociedades plurais. Taylor defende que essa compreensão está enraizada no “mito do Iluminismo”, que postula a “passagem da escuridão para a luz [...], o movimento de um reino de pensamento cheio de erro e ilusão para aquele em que a verdade está

¹⁸⁰ Do original: “[...] modern democracies have to be “secular”.”

¹⁸¹ Do original: “We are condemned to live a overlapping consensus.” Charles Taylor toma a expressão “consenso sobreposto” (*overlapping consensus*, em inglês) da teoria política do já mencionado John Rawls (cf. nota de rodapé 133). Essa noção aparece primeiramente em *A Theory of Justice* (cf. RAWLS, 2000c, p. 430-431) e acompanha o filósofo norte-americano ao longo de todo o seu trabalho intelectual. Em linhas gerais, o *consenso sobreposto* está ancorado na ideia de que as sociedades liberais e plurais, apesar das visões divergentes presentes em seu interior, podem experimentar uma profunda estabilidade social. Isso se torna possível por meio de um pacto de convivência firmado acima das diferenças particulares, harmonizando os conflitos existentes entre a lealdade devida à comunidade em geral (nomeada por Rawls de *política*) e a lealdade devida ao grupo particular à qual as pessoas pertencem (nomeada metaforicamente de *igreja*). Como mencionado, o tema aparece transversalmente no conjunto da obra do filósofo, mas especialmente no ensaio *The Idea of an Overlapping Consensus* (cf. RAWLS, 1987, p. 1-25), publicado no periódico *Oxford Journal of Legal Studies*. Neste ensaio, Rawls (1987, p. 7, n. 13) comenta brevemente o pensamento de Isaiah Berlin, reconhecendo que ambos partem de pontos distintos na teorização sobre a igualdade (e, consequentemente, sobre a justiça), a despeito de estarem inseridos em espectro bastante similar: liberdade, liberalismo e pluralismo. Não obstante, Rawls considera que o esquema geral que desenvolve pode coincidir com a cosmovisão endossada por Berlin. A propósito do ensaio de Rawls, nosso filósofo enviou uma carta ao amigo, em 1988, na qual o elogiava pelos argumentos, mas demonstrava certa discordância com o conceito de consenso sobreposto. Vale o registro de um trecho do comentário de Isaiah Berlin: “Minhas únicas dúvidas surgem quanto ao grau de seu otimismo na possibilidade de oferecer seus pontos de vista, com os quais concordo totalmente, como uma base permanente na qual as divergências podem ser resolvidas. [...] Não tenho dúvidas de que certos males sociais são tão grandes - vamos dizer, por exemplo, escravidão ou ódio racial - que a violência é justificada em reprimir essas coisas, mesmo que isso mine a base do consenso social, e assim por diante. Mas creio contigo que, enquanto o que você chama de grandes virtudes prevalecerem, nossas propostas podem e devem ser consideradas como certas e devem ser apoiadas. [...] Podemos apenas dizer no que acreditamos e esperamos concordar, se não agora, em algum futuro esclarecido.” (BERLIN, 2016a, p. 22-23, tradução nossa).

finalmente disponível” (TAYLOR, 2011, p. 52, tradução nossa)¹⁸². No mito iluminista, de cunho eminentemente francês, a razão científica tem status privilegiado em relação às posturas religiosas, entendidas como esvaziadas de sentido. Para o filósofo, essa noção aparece historicamente em dois lugares distintos, cada uma ao seu modo: na França, com viés de rejeição à religião; e nos Estados Unidos, com o acolhimento dela.¹⁸³ Assim, a interpretação adequada da secularização e da laicidade devem preconizar uma resposta à diversidade de posturas religiosas e não-religiosas (isto é, *seculares*). Por isso, ele argumenta que

O Estado não pode ser nem cristão nem muçulmano nem judeu, mas, da mesma forma, também não deve ser nem marxista, nem kantiano, nem utilitarista. É claro que o Estado democrático acabará votando leis que (no melhor dos casos) refletem as convicções reais de seus cidadãos, que serão cristãos ou muçulmanos, etc., através de toda a gama de visões mantidas em uma sociedade moderna. Mas as decisões não podem ser enquadradas de uma forma que dê um reconhecimento especial a uma dessas visões. Isto não é fácil de fazer; as linhas são difíceis de desenhar e devem sempre ser redesenhadas. Mas essa é a natureza do empreendimento que é o Estado secular moderno. E que melhor alternativa existe para as democracias diversas? (TAYLOR, 2011, p. 50-51, tradução nossa).¹⁸⁴

¹⁸² Do original: “[...] a passage from darkness to light, [...] the move from a realm of thought full of error and illusion to one where the truth is at last available.”

¹⁸³ A reflexão empreendida pela historiadora norte-americana Gertrude Himmelfarb (1922 -) em seu *Os caminhos para a modernidade* é determinante na compreensão de como se deram os iluminismos francês e americano, nos moldes em que pontua Charles Taylor. Trata-se de dois modelos que igualmente deram destaque ao tema da religião, embora de maneira diametralmente oposta. Nos Estados Unidos, compreendia-se que a religião “estava enraizada na própria natureza do homem e se refletia no *mœurs* do povo e nas tradições e instituições informais da sociedade” (HIMMELFARB, 2011, p. 255). Assim, “a separação de Igreja e Estado, seja como for interpretada, não significava a separação entre igreja e sociedade. Ao contrário, a religião era ainda mais enraizada na sociedade porque não era prescrita ou oficialmente estabelecida pelo governo (HIMMELFARB, 2011, p. 261). Como pré-requisito tanto da liberdade quanto da moralidade, a religião era a primeira das instituições políticas da sociedade. Por outro lado, temos o modelo francês, cujos proponentes acreditavam que “o zelo religioso seria extinto com o aumento da liberdade e do esclarecimento” (HIMMELFARB, 2011, p. 256). A França da revolução era hostil aos cristãos, especialmente aos católicos. Quando aquela sociedade se fraturou, nas últimas décadas do século XVIII, uma das razões foi a evasão dos protestantes para países como Alemanha, Estados Unidos, Inglaterra e Holanda, após sucessivas perseguições. Àquela época, os protestantes eram a classe média burguesa. A França permaneceu habitada pela alta nobreza, pelo clero católico e por uma massa empobrecida, sem a classe média amortecendo o impacto das desigualdades sociais. É neste cenário que eclode a Revolução Francesa, que via na nobreza e no clero os principais inimigos das massas. Como destaca Himmelfarb (2011, p. 194-195), “a ideia de razão tinha como seu reverso a ideia de religião. ‘Razão é para o filósofo’, declarava a *Encyclopédie*, ‘o que a graça é para o cristão. A graça move o cristão a agir, a razão move o filósofo’.” Disso decorre a ideia de secularização como libertação da religião, que se tornou a mais popular na literatura.

¹⁸⁴ Do original: “The state can be neither Christian nor Muslim nor Jewish, but, by the same token, it should also be neither Marxist, nor Kantian, nor utilitarian. Of course, the democratic state will end up voting laws that (in the best case) reflect the actual convictions of its citizens, which will be either Christian or Muslim, etc., through the whole gamut of views held in a modern society. But the decisions can’t be framed in a way that gives special recognition to one of these views. This is not easy to do; the lines are hard to draw, and they must always be drawn anew. But such is the nature of the enterprise that is the modern secular state. And what better alternative is there for diverse democracies?”

A revisão apresentada pelo filósofo canadense prevê, portanto, um arranjo entre reivindicações sobre diferentes virtudes que as sociedades consideram fundamentais. Ora, vê-se aqui que a discussão evocada por Taylor encerra semelhanças às reflexões empreendidas por Isaiah Berlin, abordadas no capítulo anterior. Há valores em disputa, e é necessário haver uma tentativa de coordenação entre eles para garantir a estabilidade da convivência social, ainda que se tenha compreensão da complexidade dos arranjos necessários. O desafio interposto é responder razoavelmente à crescente e irreversível pluralidade interna das sociedades modernas. Desse modo, a percepção de Charles Taylor é que

os regimes que merecem ser chamados de seculares na democracia contemporânea devem ser concebidos não primariamente como baluartes contra a religião, mas como tentativas de boa-fé para assegurar os três objetivos básicos que descrevi [liberdade, igualdade e fraternidade]. E isso significa que eles tentam moldar suas soluções institucionais não para permanecerem fiéis à tradição consagrada, mas para maximizar os objetivos básicos de liberdade e igualdade entre as crenças básicas. (TAYLOR, 2011, p. 56, tradução nossa).¹⁸⁵

No caminho das redefinições, outro autor importante é o sociólogo da religião francês Jean-Paul Willaime (1947-), com sua reavaliação da modernidade. Partindo da experiência das sociedades europeias, o autor pressupõe dois movimentos: de um lado, uma hiperssecularização; de outro, certas formas de reconfiguração religiosa. Sua intuição é que a oposição entre o “religioso” e o “secular” como normalmente concebida é substituída por um cenário “pós-secular”, no qual pluralismo, escolha pessoal e busca de sentido se combinam. O novo ciclo é denominado *ultramodernidade*, isto é, a secularização da própria modernidade.¹⁸⁶ Willaime (2007, s/p) reposiciona a religião, argumentando que suas expressões são como “subculturas” que oferecem a seus membros um senso de orientação em uma

¹⁸⁵ Do original: “What deserve to be called secularist regimes in contemporary democracy have to be conceived not primarily as bulwarks against religion but as good faith attempts to secure the three basic goals I have outlined in this chapter. And this means that they attempt to shape their institutional arrangements not to remain true to hallowed tradition but to maximize the basic goals of liberty and equality between basic beliefs.”

¹⁸⁶ Jean-Paul Willaime usa os termos “pós-cristã” e “pós-secular” para designar as características desta sociedade ultramoderna, partindo da Europa como seu principal ponto de referência. Ele comenta que “é no contexto de uma hiperssecularização das sociedades europeias que se efetua um certo retorno do religioso, um religioso que, por sua parte, tende a se reconfigurar profundamente tanto nas suas relações com as verdades que reivindicam quanto nos seus modos de existência social” (WILLAIME, 2007, s/p).

sociedade pluralista. Assim, a religião se torna mais um recurso simbólico em um espaço secular e pluralista.¹⁸⁷

É importante observar que o sociólogo francês não defende que a ideia de que secularização tenha se tornado obsoleta. Antes, seu argumento está mais ligado à noção de que não se pode mais pensar em tal processo na perspectiva de um triunfo da modernidade em detrimento das tradições religiosas. Esse é argumento também é comum a autores como Peter Berger e Charles Taylor, como vimos. Para Willaime, é necessário romper com a ilusão de impenetrabilidade entre os domínios “religioso” e “secular”, uma vez que

há uma profunda e duradoura reorganização tanto do lugar da religião nas sociedades modernas quanto do modo de ser religioso nessas sociedades, um redesenvolvimento que não é redutível a um apagamento das práticas religiosas. *A ultramodernidade não é menos religiosa, é religiosa de outra forma.* (WILLAIME, 2007, s/p, grifo nosso).¹⁸⁸

Em sua argumentação, o sociólogo francês critica a compreensão daquilo que denomina “secularização-transferência”, o conceito resultante da noção de secularização como processo constituído pela transferência de tutela do campo religioso para o secular. Willaime estima que tal conceito resultou em uma representação da modernidade como saída da religião, a convicção elementar de que o avanço das premissas modernas precederia a diminuição da crença religiosa. Nessa perspectiva, o que é secular toma o espaço do que é religioso, “este último encontrando-se, desde então, cada vez mais restrito no seu alcance social e em suas pretensões normativas” (WILLAIME, 2007, s/p)¹⁸⁹. A essa noção, o autor oferece uma nova leitura, a partir da qual identifica um adensamento da secularização, de modo

¹⁸⁷ É pertinente considerar aqui a reflexão do ilustre antropólogo norte-americano Clifford Geertz (1926-2006), para quem a religião oferece um modo particular de perceber o mundo, ao qual costumeiramente dá-se o nome de *cosmovisão*, e, por consequência, um modo de agir no mundo. Dessa forma, a religião fornece uma importante inspiração para a moral (cf. GEERTZ, 2008, p. 65-106). Jean-Paul Willaime (2007, s/p) argumenta que por meio desse recurso simbólico que é a religião na sociedade hiperssecularizada, o religioso pratica um *entrisme convictionnel*, uma espécie de “infiltração conviccional”. O termo *entrisme* (sinônimo de *noyautage*) tem como sentido a estratégia ou tática de infiltração em um grupo ou organização com o objetivo de modificar suas práticas e seus objetivos.

¹⁸⁸ Do original: “Il y a bien un réaménagement profond et durable tant de la place de la religion dans les sociétés modernes que de la façon d’être religieux dans ces sociétés, un réaménagement qui n’est pas réductible à un effacement des pratiques religieuses. L’ultramodernité, ce n’est pas moins de religieux, c’est du religieux autrement”. Uma tradução do texto foi oferecida pelo Prof. Dr. Fabiano Victor Campos, docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), a quem agradecemos pela gentileza. As citações presentes nesta comunicação serão da sua tradução, com a indicação do texto original nas notas de rodapé.

¹⁸⁹ Do original: “[...] ce dernier se trouvant dès lors de plus en plus restreint dans sa portée sociale et ses prétentions normatives.”

que para ele “é a secularização da secularização que é característica daquilo que chamamos de a ultramodernidade, [...] que associa hiperssecularização e um certo retorno do religioso” (WILLAIME, 2007, s/p)¹⁹⁰.

Para Willaime (2007, s/p), se a modernidade poderia ser definida como “movimento mais a certeza”, sua postulada ultramodernidade representaria “movimento mais incerteza”. A analogia é usada para reforçar a ideia que o adensamento da mentalidade secular gera, por conseguinte, a radicalização desta. A esse respeito, a descrição que faz da sua tese é bastante esclarecedora:

Hoje, a secularização não concerne somente ao religioso, mas também às próprias instituições seculares, que, com a afirmação de suas pretensões normativas e progressistas, contribuíram para a secularização do religioso. Foi isso que designei por secularização ao quadrado (a secularização na potência 2 = secularização²). O que significa? Em diversas contribuições, apoiando-me nas análises de Anthony Giddens e Ulrich Beck, desenvolvi a tese da *ultramodernidade como secularização da modernidade*. Enquanto, num primeiro tempo, a modernidade ocidental foi o movimento mais a certeza – a mudança realizada em nome da crença missionária no progresso – hoje, a modernidade ocidental é a mudança mais a incerteza. [...] Passa-se das certezas modernas das sociedades nacionais às incertezas ultramodernas da sociedade-mundo. A ultramodernidade representa um processo de secularização da modernidade, de desmitologização dos ideais seculares, em nome dos quais, justamente, a modernidade contribuiu para a secularização do religioso. *É o desencantamento dos desencantadores*. O próprio movimento de modernização crítica que atingiu o religioso alcança agora todas as esferas de atividades e todas as instituições, inclusive a própria modernidade. (WILLAIME, 2011, p. 307, grifos nossos).

As formulações do sociólogo traduzem uma noção importante de redefinição, à medida que o autor compreende que “a modernidade desmistificadora se encontra ela própria desmistificada” (WILLAIME, 2004, p. 9).¹⁹¹ Assim, Jean-Paul Willaime observa que “o contragolpe da reflexividade sistemática e dessacralizadora” produz, em última instância, a “desabsolutização de todos os ideais seculares que, em uma relação crítica ao religioso, se erigiram em novas certezas e foram fortes vetores de mobilizações sociais” (WILLAIME, 2007, s/p)¹⁹².

As abordagens propostas pelos autores mencionados são especialmente pertinentes por considerarem a ausência de um valor máximo a partir do qual a vida

¹⁹⁰ Do original: “[...] c’est la sécularisation de la sécularisation qui est caractéristique de ce que nous appelons l’ultramodernité, une ultramodernité qui associe hypersécularisation et un certain retour du religieux.”

¹⁹¹ De maneira análoga, Peter Berger (2017, p. 33, grifo do autor) se refere a esse fenômeno como a “busca de uma nova libertação, uma libertação da antiga libertação que abolira as velhas coações institucionais”.

¹⁹² Do original: “[...] le contrecoup de la réflexivité systématique et désacralisante [...] la désabsolutisation de tous les idéaux séculiers qui, dans un rapport critique au religieux, s’étaient érigés en nouvelles certitudes et avaient été de forts vecteurs de mobilisations sociales.”

social é organizada. Se antes o centro normatizador da vida era a religião e depois passou a ser a razão, o que temos hoje é o esvaziamento das metanarrativas em favor de um complexo de valores e virtudes. Não havendo mais grupos ou sistemas de valores exclusivos que sejam como “mitologias mobilizadoras” (WILLAIME, 2007, s/p) capazes de conferir sentido total à experiência humana em sociedade, apresenta-se um novo cenário. Na busca por redefinições do processo formativo das nossas sociedades, temos que esta modernidade aprofundada é marcada por uma secularização pluralista.

Desse modo, os domínios “religioso” e “secular” não são sobrepostos um ao outro ou autoexcludentes, do que decorre a necessidade de tentar clarificar sua relação. Na linguagem de Isaiah Berlin, são sistemas de valores em conflito, que podem se configurar incompatíveis e incomensuráveis. Em vista disso, parece acertada a constatação de Peter Berger, que em fase madura da carreira afirmou que “a modernidade não é necessariamente secularizadora; é necessariamente *pluralizante*, [...] caracterizada por uma crescente pluralidade, dentro da mesma sociedade, de diferentes crenças, valores e visões de mundo” (BERGER, 2008, s/p, grifo do autor, tradução nossa)¹⁹³. Para ele, o pluralismo “é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional” (BERGER, 2017, p. 10).

De fato, a partir do fenômeno da secularização, surgem dois movimentos: um que postula deslocar a religião para a periferia da esfera social e outro que, em consequência do primeiro, acaba tornando-a um assunto público, uma vez que de definidora passa a ser uma dentre tantas perspectivas da experiência humana¹⁹⁴. O primeiro movimento é o de esvaziamento da religião, relegada à esfera privada dos indivíduos. O segundo movimento é o de ressignificação da religião, colocando-a no centro da discussão pública, como sistema de valor que opina sobre tudo e busca ter seu espaço na disputa do convencimento público. Desse processo, resulta a coexistência das mentalidades religiosa e secular no espaço social, expressando a noção segundo a qual “a convivência democrática passa pela aceitação de que o

¹⁹³ Do original: “Modernity is not necessarily secularizing; it is necessarily pluralizing. Modernity is characterized by an increasing plurality, within the same society, of different beliefs, values, and worldviews.”

¹⁹⁴ De maneira análoga, podemos inferir, nos termos do filósofo e sociólogo Alfred Schütz (1945, p. 533-576), que os domínios “religioso” e “secular” se tornam “estruturas de relevância” em disputa.

politeísmo de valores é inerente à vida social” (SORJ, 2016, p. 145). Assim, temos que

a sociedade democrática se funda no reconhecimento de que os indivíduos convivem com vários sistemas de valores que podem apresentar em situações concretas características antinômicas e cabe a cada indivíduo negociar na sua subjetividade a “síntese”, que sempre será precária e contextual. (SORJ, 2016, p. 143).

3.2 Pluralismo de valor e a questão da crença religiosa

A esta altura, já é possível identificar certas aproximações entre as reflexões desenvolvidas neste capítulo e o pensamento de Isaiah Berlin, especialmente em relação à tomada de consciência quanto ao pluralismo inerente à experiência humana e suas implicações. É razoável admitir que o “pluralismo no sentido mais abrangente – a coexistência de comunidades étnicas, morais e religiosas numa única sociedade – levanta um problema político extremamente importante” (BERGER, 2017, p. 44). Como registramos, a religião (re)aparece como um agente importante nesse cenário plural, uma vez que se trata da “forma mais significativa de um padrão abrangente, rico em conteúdo e sistematicamente estruturado de experiência e valores” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 43).

Isaiah Berlin não estava diretamente interessado na religião como objeto de sua reflexão intelectual. O cerne de seu trabalho era outro. Mesmo quando tratava de questões como o determinismo histórico¹⁹⁵ e o fanatismo, dos quais era crítico, o objeto dos disparos eram os regimes políticos autoritários, notadamente o nazismo e o comunismo, que assombraram o mundo àquele tempo. Para Berlin, o fanatismo político era mais fatal que o religioso.¹⁹⁶ Pessoalmente, nosso filósofo se identificava

¹⁹⁵ A crítica de Berlin aos vários tipos de determinismo – histórico, científico e psicológico, especialmente – e às visões teleológicas da vida humana estão especialmente presentes no ensaio *A inevitabilidade histórica* (BERLIN, 2002i) e *A marcha da história* (BERLIN, 2009, p. 270-322).

¹⁹⁶ Isaiah Berlin não costuma associar, a priori, fanatismo à religião. Antes, a partir dos ensaios que escreveu é possível concluir que, para ele, o fenômeno desde sempre esteve vinculado a ambições políticas (BERLIN, 1991b, p. 15-16). Na avaliação do nosso filósofo, as utopias político-ideológicas tinham potencial fanático maior, por costumeiramente envolver uma teleologia que deve ser experimentada no terreno do “aqui e agora” – e não do “ali e além”, como no caso de boa parte das religiões. A redenção terrena postulada por tais utopias políticas desembocaram, historicamente, em autoritarismos e radicalismos de todos os tipos.

como um judeu “secular e cético” (IGNATIEFF, 2000, p. 21), apesar de pertencer a uma importante linhagem de representantes do judaísmo hassídico.¹⁹⁷

Apesar disso, Berlin afirmava que sua condição não “exigia rompimento com o passado da família” (IGNATIEFF, 2000, p. 21) e costumava “tratar a crença religiosa com irônico respeito” (IGNATIEFF, 2000, p. 89).¹⁹⁸ Muito apegado à cultura judaica¹⁹⁹,

¹⁹⁷ Berlin pertencia à família dos líderes de uma das mais importantes ramificações do judaísmo hassídico na Europa, conhecida como Lubavich, em referência ao nome de uma aldeia judia na Polônia onde o chefe do grupo foi viver. Esta seita judaica foi estabelecida em 1780 pelo rabino Schneuer Zalman Schneerson (1745-1812) e constituía um dos grupos mais místicos e devotos do hassidismo. Sobre isso, o biógrafo dessa raiz genealógica, o biógrafo de Berlin oferece um comentário instigante e que ajuda a compreender a relação de Berlin com a religião. “Os *hassidim* buscavam a renovação da fé antiga e institucionalizada por meio do canto, da dança e de outras formas de comunhão direta e alegre com Deus. Os lubavichistas e outros *hassidim* sofriam feroz resistência dentro da ortodoxia judaica tradicional, pelo foco mais centrado no relacionamento pessoal do indivíduo com Deus e os irmãos humanos do que nas complexidades da lei judaica, e pelo extraordinário poder e grandeza atribuídos a seus chefes. A bisavó paterna adotiva de Isaiah era uma Schneerson, descendente direta do fundador da seita. Desde o nascimento, portanto, ele pertencia à família real do hassidismo. Na peregrinação anual a Lubavich, um Berlin era recebido com honra. [...] Quanto aos modernos *hassidim* de Lubavich, encarava-os como medonhos fanáticos. Qualquer menção aos *hassidim* de Lubavich, em violento conflito com a população negra do Brooklyn, ou dando apoio a uma luta intransigente com os palestinos por Hebron – fazia seu rosto endurecer-se numa rara e atípica expressão de antipatia. Mas o rabino Schneerson, o chefe religioso deles, era um primo” (IGNATIEFF, 2000, p. 22, grifos do autor).

¹⁹⁸ Quando o pai de Isaiah, Mendel Berlin (1884-1953) faleceu, em decorrência de uma leucemia, Isaiah Berlin encontrou certo conforto na tradição ritual judaica, conforme relata Ignatieff (2000, p. 223): “Durante mais ou menos uma semana, os rituais judeus de enterro e luto mantiveram ocupados Isaiah e sua mãe, e ele comentou com um amigo a sabedoria oculta de uma religião na qual não acreditava. [...] Podia não acreditar nos rituais, mas observava-os minuciosamente, ordenando que se realizassem ofícios em cada aniversário da morte do pai.” Para além disso, ao longo da vida Isaiah Berlin costumava mostrar muito respeito às distintas formas de religião como modo de vida. O próprio Berlin, pouco antes de sua morte, solicitou uma cerimônia fúnebre com todo o ritual judaico (GALSTON, 2007, p. 262).

¹⁹⁹ Isaiah Berlin foi por toda a vida um “ateu verificacionista”, fiel às convicções antimetafísicas do positivismo de Oxford na década de 30” (IGNATIEFF, 2000, p. 303). Contudo, considerava que o judaísmo era “uma identidade que podia ser questionada, mas jamais descartada ou transcendida” (IGNATIEFF, 2000, p. 89). Por isso, “observava as festas básicas judaicas – Páscoa e Yom Kippur” (IGNATIEFF, 2000, p. 89). Embora cético, “manifestava esse ceticismo radical com delicadeza, assegurando [...] que sem dúvida gostaria de acreditar em Deus e numa outra vida, mas simplesmente não tinha prova de que tais coisas existiam” (IGNATIEFF, 2000, p. 303). Berlin foi sionista e teve a oportunidade de refletir variadas vezes e de distintas formas sobre a criação do Estado de Israel e sobre as políticas do novo Estado estabelecido. Em entrevista a Ramin Jahanbegloo (1996, p. 114-115), Berlin declarou o seguinte: “Não me converteram ao sionismo. Desde estudante eu era sionista. [...] Compreendi muito cedo que, em toda parte os judeus constituíam uma minoria. Parecia-me que não existia um único judeu no mundo que não se encontrasse, em certa escala, socialmente constrangido. Todo judeu se sente constrangido, mesmo se é bem tratado, mesmo se está magnificamente ‘integrado’ e se tem amigos por toda parte. Subsiste sempre um pequeno sentimento de insegurança pessoal. Não creio que exista um único país onde os judeus tenham um sentimento total de segurança. [...] Quanto a mim, achava que devia existir um lugar onde os judeus não fossem obrigados a ter consciência de sua própria existência, onde não sentissem necessidade de reconhecimento, para sublinhar sua contribuição à sua cultura de origem, onde viveriam simplesmente vidas normais, passando despercebidos. O objetivo do sionismo reside na normalização, criadora das condições graças às quais os judeus poderiam enquanto nação, viver como os outros.” A questão judaica foi amplamente abordada por Isaiah Berlin em alguns dos seus ensaios (cf. BERLIN, 2005j; BERLIN, 2005k; BERLIN, 2005l; BERLIN, 1992a). Sobre isso, também recomendamos a leitura de duas obras que buscam interpretar o pensamento do nosso filósofo a partir das suas raízes judaicas (cf. CHAPPEL, 2005; DUBNOV, 2012).

não há dúvida de que o judaísmo moldou sua personalidade ao longo do tempo. Mas como um considerável número de judeus do seu tempo, seu judaísmo era mais uma herança sociocultural do que propriamente uma visão religiosa da vida.²⁰⁰ Não seria muito coerente a um pluralista como Berlin aderir à prática fiel de uma experiência religiosa que não admite devoção senão ao Deus de Abraão, Isaque e Jacó – o que nosso filósofo certamente considerava uma conduta monista.

O tema religião apareceu pouco no conjunto da obra de Berlin e, em geral, de maneira esparsa e reduzida. A esse respeito, nosso filósofo admitia acreditar (no sentido de conferir credibilidade) em regras morais universais, aceitas por um grande número de pessoas e países durante longos períodos da história humana, como as engendradas pela religião. Vivemos de acordo com um código moral (ora denominado *consciência*), que é um elemento essencial para a convivência entre os indivíduos e os grupos sociais. No entanto, habitualmente recordava sua incapacidade de detectar os absolutos. É provável que sua principal declaração sobre religião tenha sido aquela que concedeu em entrevista a Ramin Jahanbegloo, que aqui anotamos:

Não possuo nenhum senso de realidade acima e além da vida conhecida por mim. *Não sou crente, mas concedo um grande valor à experiência religiosa daqueles que creem.* Os serviços religiosos me proporcionam uma certa emoção – os da sinagoga, mas também, os das igrejas e mesquitas. *Acho que se nós não compreendemos o que é ser um crente, não podemos compreender o que faz viver os seres humanos.* É a razão pela qual os ateus puros e intransigentes me parecem cegos e surdos para certas formas de experiência humana profunda, provavelmente para a vida interior: isso se assemelha à cegueira estética. A simples emoção não é suficiente para lhe permitir compreender os outros seres humanos, os crentes, os místicos incrédulos, as crianças, os artistas. A razão e a experiência não bastam. (JAHANBEGLOO, 1996, p. 142-143, grifo nosso).

A despeito da religião não figurar entre os temas prevaletentes na obra de Isaiah Berlin, assumimos a pertinência do conjunto de seu pensamento para o estudo daquilo que definimos como conflitos de ordem moral entre os domínios “religioso” e

²⁰⁰ Sobre essa percepção do judaísmo, o eminente rabino Jonathan Henry Sacks (1948-) comentou (por ocasião da celebração do *Pessach*, a Páscoa judaica, em 2018): “Quando as pessoas falam sobre religião, elas tendem a falar sobre crenças. O que, para os judeus, é muito estranho. Sim, a crença é importante, mas para nós a religião é fundamentalmente sobre rituais, as coisas que fazemos juntos como uma expressão da memória coletiva e dos ideais compartilhados. O ritual é a poesia do feito, a coreografia da fé, e em nenhum lugar isso é mais claro do que em *Pessach*. [...] Rituais são como as civilizações preservam sua memória, mantendo a fé com aqueles que vieram antes de nós e entregando seu legado para o futuro. A coisa mais importante que meus pais me deram e a coisa que mais tentei dar aos meus filhos foram ideais para viver. Todo o resto foi apenas embrulho de presente, brevemente apreciado para então ser esquecido. [...] Crenças inspiram nossos filhos e acabam mudando o mundo quando são traduzidas para as músicas que cantamos, as histórias que contamos e os rituais que realizamos. A prova é *Pessach*, a história que deu esperança aos judeus por mais de três mil anos, e continua a inspirar a nós e ao mundo hoje” (SACKS, 2018, tradução nossa).

“secular” no debate público contemporâneo. E há certo lastro neste sentido. Nos últimos anos, especialmente a partir da ascensão de conflitos sociopolíticos que tem na religião ingrediente fundamental, alguns estudiosos têm se voltado ao tema, tentando extrair do pensamento de Berlin alguma possível contribuição. Dadas as circunstâncias do nosso tempo, já aludidas neste trabalho, da tensão entre as mentalidades religiosa e secular no debate público, a questão da religião ascende como significativo objeto de reflexão. Há pelo menos quatro proposições a respeito do tópico, explorada por diferentes autores, de importância crucial para clarificar as aproximações possíveis.

O que primeiro propôs reflexão nesse sentido foi Henry Hardy, principal editor de Isaiah Berlin. A relação entre pluralismo e crença religiosa sempre o instigou e se tornou um tópico central de seu interesse.²⁰¹ A manifestação inicial de Hardy sobre o tema foi o texto *The Compatibility of Incompatibles*, publicado em 1993 no jornal britânico *The Independent*.²⁰² Sua tese é simples: a fé religiosa é incompatível com a perspectiva do pluralismo de valor.²⁰³ O filósofo argumenta que “não devemos nos iludir falando absurdos sobre a compatibilidade de incompatíveis”, uma vez não ser possível “construir uma ordem pluralista estável a partir de componente absolutistas” (HARDY, 2000, s/p, tradução nossa)²⁰⁴. Em sua visão,

[...] muitos crentes combinam a aceitação inquestionável da verdade única de sua fé particular com uma atitude completamente pacífica para com outras religiões. Religiões inteiras podem ser quiescentes dessa maneira em um determinado momento (como o cristianismo contemporâneo, diriam alguns). Mas isso não lhes garante apoio pluralista. Elas ainda contêm as sementes permanentes do conflito, porque não podem permanecer fiéis a si mesmas, ao mesmo tempo em que permitem a outras moralidades status igual. (HARDY, 2000, s/p, tradução nossa).²⁰⁵

²⁰¹ No mais recente livro de Henry Hardy, *In Search of Isaiah Berlin* (HARDY, 2018), o autor dedica parte considerável da obra para tratar do tópico pluralismo e crença religiosa.

²⁰² O artigo foi publicado na edição de 20 de fevereiro de 1993, na coluna *Faith and Reason*, como o texto final de uma série sobre guerras de religião.

²⁰³ Henry Hardy comenta que a religião tem caráter eminentemente monista e que é surpreendente que Berlin não tenha dado destaque ao tema em suas reflexões. Hardy assim relatou: “O principal altar do nosso tempo me parece ser a crença religiosa fundamentalista, especialmente como visto entre muçulmanos fanáticos. Em minha opinião, esse sempre foi um dos principais altares em que os humanos foram sacrificados, e lamento que Berlin não tenha insistido mais nisso. O fundamentalismo religioso é um exemplo perfeito da excessiva certeza monista totalitária à qual ele se opunha terminantemente, mas que por alguma razão não viu dessa maneira” (CALDEIRA; GOUDINHO; HARDY, 2019).

²⁰⁴ Do original: “[...] we should not delude ourselves by talking nonsense about the compatibility of incompatibles.” / “[...] build a stable pluralist order out of absolutist components.”

²⁰⁵ Do original: “[...] many believers combine unquestioning acceptance of the unique truth of their particular faith with a completely peaceable attitude to other faiths. Whole religions may be quiescent in this way at a particular time (such as contemporary Christianity, some would say). But this does not win

A argumentação de Hardy neste artigo é aquela que se constata em todo o restante de suas reflexões sobre o assunto. A análise mais encorpada que oferece ao tópico é o ensaio *Taking Pluralism Seriously*, publicado originalmente em 1995, cujo interesse é “extrair das ideias pluralistas de Isaiah Berlin uma consequência que me pareceu claramente seguir-se delas, embora ele não tivesse a explicitado em seus próprios escritos publicados” (HARDY, 2007, p. 280, tradução nossa)²⁰⁶. O filósofo critica o sentido fraco com que o termo pluralismo é normalmente apresentado, indicando apenas uma sociedade tolerante e liberal que aceita desejos distintos e a heterogeneidade cultural. Para ele, era necessário tomar o pluralismo com mais seriedade, considerando seu caráter “sombrio”, isto é, a noção de que não é coerente a um pluralista acolher abordagens da vida humana – individual e social – que não são pluralistas em seu impulso fundamental. “Os monismos não são componentes de longo prazo adequados a uma pluralidade, e embora não devamos reprimi-los, é correto que os pluralistas esperem que eles se extingam” (HARDY, 2007, p. 288, tradução nossa)²⁰⁷, afirmou no ensaio.

Henry Hardy explicita que sua análise não faz nenhum apelo à intolerância seletiva, mas registra que, por mais tolerante que um pluralista possa ser, não pode conferir a adeptos de credos monistas nenhum tipo de pluralismo intelectual. É nesse contexto que ele registra as duas sentenças mais veementes de seu ensaio, a saber: 1) “Se o pluralismo é verdadeiro, todos os monismos são falsos, e não é honesto fingir o contrário” (HARDY, 2007, p. 289, tradução nossa)²⁰⁸; e 2) “Não se pode escolher: benigno ou não, o monismo é o inimigo do pluralismo; isto é, se o pluralismo é verdadeiro, o inimigo da verdade” (HARDY, 2007, p. 292, tradução nossa)²⁰⁹. A partir desse pano de fundo, o filósofo passa a uma avaliação normativa da proposição, identificando na experiência política prática elementos para corroborar seu argumento. Hardy pontua que monismos religiosos são responsáveis por muitos conflitos contemporâneos, embora raramente agentes da política ou da mídia denunciem a

them pluralist support. They still contain the permanent seeds of conflict, because they cannot remain true to themselves while allowing other moralities equal status.”

²⁰⁶ Do original: “[...] to draw out from Isaiah Berlin's pluralist ideas a consequence that seemed to me clearly to follow from them, though he had not made this consequence explicit in his own published writings.” Hardy comentou posteriormente, na ocasião de uma entrevista, que Isaiah Berlin leu o artigo e consentiu com sua argumentação (cf. HARDY; HIRUTA, 2009, p. 261; HARDY, 2007, p. 282-283).

²⁰⁷ Do original: “[...] Monisms, in a word, are not suitable long-term components of a plurality, and while we must not suppress them, it is right for pluralists to hope that they will wither away.”

²⁰⁸ Do original: “If pluralism is true, all monisms are false, and it is not honest to pretend otherwise.”

²⁰⁹ Do original: “One cannot pick and choose: benign or otherwise, monism is the enemy of pluralism; which is to say, if pluralism is true, the enemy of truth.”

culpa das religiões, representada pela noção e defesa de um acesso privilegiado à verdade transcendente. E conclui assim sua contundente crítica do suporte pluralista à crença religiosa:

Quer estejamos preocupados com o cristianismo ou o islamismo, o judaísmo ou qualquer outra religião ou pseudo-religião que adote formas monistas ou fundamentalistas, qualquer um convencido da verdade do pluralismo deve, por coerência, sustentar que, a menos que tais credos possam acomodar-se ao pluralismo sem negar suas naturezas essenciais, elas não podem ser consideradas participantes plenos do empreendimento pluralista de coexistência tolerante entre diferentes tradições culturais. Em minha opinião, tal acomodação é de fato impossível, já que é uma suposição tão profundamente arraigada das religiões globais que elas oferecem uma resposta definitiva, uma visão singularmente verdadeira de Deus e o relacionamento apropriado do homem com ele: de fato, este é um propósito central de todo o exercício. [...] É claro que as alegações de uma fé podem ser diluídas até o ponto em que elas se tornam compatíveis com as alegações de outra, mas alguns minutos lendo a Bíblia ou o Alcorão, por exemplo, deixam claro que uma reconciliação desse tipo só pode ser alcançada com o abandono efetivo dos princípios centrais das duas religiões. (HARDY, 2007, p. 290-291, tradução nossa).²¹⁰

As veementes ponderações de Henry Hardy²¹¹ resultaram no despertar de outros autores na abordagem do tópico, especialmente oferecendo uma visão distinta e muitas vezes antagônica à dele. Nesse sentido, a pergunta que permaneceu interposta na reflexão do privilegiado intérprete de Berlin foi aquela concernente à discussão sobre a possível e suposta colisão entre as crenças religiosas e o pluralismo de valor. O filósofo político norte-americano William A. Galston (1946-), já mencionado neste trabalho, oferece a esta questão central uma reflexão a partir da sua

²¹⁰ Do original: "Whether we are concerned with Christianity or Islam, Judaism or any other religion or pseudo-religion which takes monist or fundamentalist forms, anyone convinced of the truth of pluralism must in consistency hold that, unless such creeds can accommodate themselves to pluralism without a denial of their essential natures, they cannot be regarded as full participants in the pluralist enterprise of tolerant co-existence between differing cultural traditions. To my mind such an accommodation is indeed impossible, since it is such a deeply ingrained assumption of the world religions that they offer a definitive answer, a uniquely true vision of God and man's proper relationship to him: indeed, this is a central purpose of the whole exercise. [...] Of course, the claims of one faith can be watered down to the point at which they do become compatible with the similarly watered-down claims of another, but a few minutes spent reading the Bible or the Koran, for example, makes clear that a reconciliation of this kind can only be achieved by effectively abandoning the central tenets of both faiths."

²¹¹ Hardy mantém sua visão contundentemente crítica, como argumentou em entrevista concedida em fevereiro de 2019. Quando perguntado sobre as lições que as ideias pluralistas podem oferecer às sociedades que estão experimentando certo vigor da mentalidade religiosa e a consequente tensão entre grupos religiosos e seculares, o filósofo relatou: "Um bom pluralista tolerará as crenças religiosas mesmo que não concorde com elas, desde que elas próprias não conduzam à intolerância a outras crenças desse tipo. No entanto, eu próprio acredito que o pluralismo é incompatível com as principais religiões do mundo, que me parecem inevitavelmente monistas e, portanto, propensas à intolerância e ao autoritarismo. Portanto, sou a favor de um estado secular; sou um oponente da religião organizada, e defendo que é dado à religião muito espaço no discurso público. (Berlin, devo acrescentar, provavelmente não compartilhava plenamente dessa visão, pelo menos na forma em que a sustento.)" (CALDEIRA; GOUDINHO; HARDY, 2019).

interpretação de Isaiah Berlin, especialmente na interseção entre liberalismo e pluralismo.²¹² Galston (2007, p. 251, tradução nossa) acredita que a religião não deve ser preterida do espaço público por nenhum modelo político que se pretenda liberal, uma vez percebido que “algumas formas de religião implicam uma postura reconhecidamente liberal em relação ao mundo político”²¹³. Assim, demonstra preocupação com a ideia segundo a qual “o pluralismo de valores é profundamente excludente [à religião] porque descarta as afirmações centrais de toda religião revelada” (GALSTON, 2007, p. 252, tradução nossa)²¹⁴. Se o pluralismo e a crença religiosa são grandezas naturalmente rivais, adverte Galston, isso impõe sérias limitações práticas, inviabilizando, inclusive, que pessoas religiosas subscrevam a mentalidade liberal clássica.

Galston se insurge contra a suposição de que a aceitação do pluralismo é incompatível com as grandes religiões monoteístas, enxergando nelas certo grau de pluralismo interno. Uma vez que o compromisso básico dessas religiões, notadamente judaísmo, cristianismo e islã, parece ser o estabelecimento de uma relação direta com Deus, envolve sempre um certo código moral mínimo, que pode ser interpretado de diferentes maneiras. Disso decorre, por exemplo, a multiplicidade de comunidades de fé no interior de cada religião. Na leitura do autor, as grandes religiões mundiais são capazes de abraçar uma gama de diferentes visões pessoais e sociais que são confortavelmente consistentes com a perspectiva pluralista.

Para moldar sua argumentação, Galston lança mão de algumas referências no interior das próprias religiões. De maneira descritiva, observa que “uma religião revelada pode estar mais ligada [à uma visão] particularista do que universalista” (GALSTON, 2007, p. 256, tradução nossa)²¹⁵, como no caso do judaísmo, cuja teologia ensina que a pluralidade é ordenança divina, a partir da qual Deus revela sua unidade: “a divisão da raça humana em diferentes nações e religiões nos lembra de nossas limitações humanas e nos ensina a abrir espaço para a diferença” (GALSTON,

²¹² William A. Galston é um dos notáveis intérpretes do pensamento de Isaiah Berlin e tem refletido sobre a temática do *liberal pluralism* ao longo de seu trabalho como filósofo político e pesquisador. Pessoalmente, Galston pôde aplicar sua leitura da política e do pluralismo liberal durante o período em que foi assessor de Política Interna do presidente Bill Clinton (1946-), durante os anos de 1993 a 1995. Para leitura detalhada das proposições do autor, cf. GALSTON, 1991; GALSTON, 2004; GALSTON, 2005; GALSTON; HOFFENBERG, 2011; GALSTON, 2018. Sobre a relação entre religião e política a partir da perspectiva da doutrina política liberal, recomendamos a leitura de VALLIER, 2018.

²¹³ Do original: “[...] some forms of religion imply a recognisably liberal stance towards the political world.”

²¹⁴ Do original: “[...] is that value pluralism is deeply exclusionary because it rules out claims at the core of every revealed religion.”

²¹⁵ Do original: “[...] that a revealed religion can bind particularistically rather than universally.”

2007, p. 256, tradução nossa)²¹⁶. Para o filósofo, quando se fala sobre a vida na terra, não se vê um compromisso exorbitantemente monista dos religiosos (ao contrário do que acontece quando estão em questão o céu, o julgamento final e a vida eterna).

Tomemos um exemplo dado pelo filósofo. Na tradição judaica, Deus estabelece um pacto com Noé, a partir do qual prescreve um código moral mínimo que deve ser seguido por todos os seres humanos. A adesão a tal código moral define os parâmetros de juízo a respeito de quais são as pessoas decentes e quais são aquelas de ultrapassam os limites. No entanto, “esse tipo de universalismo não implica a negação do pluralismo de valor” (GALSTON, 2007, p. 257, tradução nossa)²¹⁷, uma vez que não restam dúvidas da existência de “limites óbvios estabelecidos pelas necessidades humanas comuns às condições sob as quais os seres humanos florescem e as sociedades humanas florescem” (GALSTON, 2007, p. 257, tradução nossa)²¹⁸. Na avaliação do autor,

quando olhamos por meio de várias tradições morais, *seculares e religiosas*, vemos estruturas isomórficas. Há um núcleo comum, baseado afirmativamente em intuições sobre vida social decente, e negativamente em uma compreensão dos grandes males da condição humana. Acima dessa esfera comum de moralidade “fina” está a moralidade “espessa”, que reflete as diversas experiências e histórias de diferentes comunidades. O pluralismo é mantido legítimo acima da linha que separa as morais fina e espessa. Embora possa haver disputas fronteiriças sobre o que está abaixo e o que está acima à linha do universalismo, os pluralistas de valor e os defensores dos direitos humanos universais podem concordar uns com os outros e com a maioria dos adeptos das grandes religiões sobre essa estrutura moral básica. (GALSTON, 2007, p. 257, grifo nosso, tradução nossa).²¹⁹

Outra questão levantada pelo autor, novamente a partir da tradição bíblica, é a dualidade da situação humana, entre o pertencimento à família humana universal e o pertencimento às família e comunidade particulares. Essa perspectiva está presente na história dos judeus: porque foram estrangeiros no Egito, ofereciam aos estrangeiros em seu meio o mais humano acolhimento; ao mesmo tempo, a partilha

²¹⁶ Do original: “The division of the human race into different nations and faiths remind us of our human limitations and teaches us to make space for difference.”

²¹⁷ Do original: “This kind of minimal universality is not to deny value pluralism.”

²¹⁸ Do original: “There are obvious limits set by common human needs to the conditions under which human beings flourish and human societies flourish.”

²¹⁹ Do original: “[...] as we look across a number of moral traditions, secular and religious, we see isomorphic structures. There is a common core, based affirmatively on intuitions about decent social life and negatively on an understanding of the great evils of the human condition. Above this common sphere of ‘thin’ morality is ‘thick’ morality, which reflects the diverse experiences and histories of different communities. Pluralism is held to be legitimate above the line that separates thick and thin moralities. While there may be boundary disputes concerning what is below, what is above, the line of universality, value pluralists and advocates of universal human rights can agree with one another, and with most adherents of the great religions, on this basic moral structure.”

da memória e experiências comuns obtidas no êxodo do Egito os tornaram uma comunidade separada e distinta em relação aos outros povos e a Deus. Nesse sentido,

a semelhança estrutural entre a moralidade bíblica e o pluralismo de valor deveria aliviar a ansiedade de muitos liberais (pluralistas e outros) de que a religião monoteísta, como tal, é intolerante a diferenças profundas. De fato, muitas religiões oferecem uma defesa de princípios da tolerância: nunca se pode usar a coerção para espalhar a fé que alguém acredita ser verdadeira. A tolerância não exige que deixemos de lado nossas convicções ou defendamos o relativismo religioso; pede apenas que, em nossas interações com os outros em nossa sociedade que não compartilham nossa fé, nos limitemos a meios reconhecidos de persuasão. [...] Embora seja verdade que a prática religiosa muitas vezes diverge deste princípio, o mesmo pode ser dito das sociedades liberais seculares. A violação da norma moralmente exigida é um perigo universal. (GALSTON, 2007, p. 258, tradução nossa).²²⁰

Do ponto de vista normativo, a argumentação de Galston tem implicações na prática política e social, que pode suavizar as tensões entre a crença religiosa e o pluralismo de valor. Se o pluralismo, como argumentado pelo filósofo, pode abrir espaço para a estrutura básica das religiões, nos termos em que destacou, então há certo alívio político e teológico no choque entre as dimensões do “religioso” e do “secular”. Desse modo, “levar a sério o pluralismo de valor de Berlin não nos leva a esperar pelo desaparecimento das religiões monoteístas” (GALSTON, 2007, p. 262, tradução nossa)²²¹. Em síntese, o raciocínio de Galston postula que

para as crenças abraâmicas, a incognoscível inesgotabilidade da natureza de Deus recapitula, no nível da teologia, à diversidade que os pluralistas de valor observam no plano do mundano, e também à visão pluralista de que nenhuma cultura ou concepção única do bem pode abranger todos os bens e valores dignos. Assim, endossar o conceito da relação correta com Deus como o bem maior é deixar espaço para a mesma variação nas concepções da relação correta e nos modos de vida correspondentes, que observamos no pensamento secular. (GALSTON, 2007, p. 259, tradução nossa).²²²

²²⁰ Do original: “The structural similarity between biblical morality and value pluralism should relieve the anxiety of many liberals (pluralist and otherwise) that monotheistic religion as such intolerant of deep differences. Indeed, many faiths offer a principled defence of tolerance: one may never use coercion to spread the faith one believes to be true. Tolerance does not require us to set aside our convictions or espouse religious relativism; it asks only that, in our interactions with others in our society who do not share our faith, we confine ourselves to recognised means of persuasion. [...] While it is true that religious practice often diverges from this principle, the same may be said of secular liberal societies. Breach of morally demanding norm is a universal danger.”

²²¹ Do original: “[...] taking Berlin’s value pluralism seriously does not compel us to hope for the disappearance of monotheistic religions.”

²²² Do original: “[...] for the Abrahamic faiths, the unknowable inexhaustibility of God’s nature recapitulates, at the level of theology, the diversity that value pluralists observe on the plane of the mundane, and also the pluralist view that no single culture or conception of the good can encompass all worthy goods and values. So to endorse the concept of right relation to God as the highest good is

Desse modo, o pluralismo desenvolvido por Isaiah Berlin parece ser, na análise de Galston (2007, p. 262, tradução nossa), consistente com “o principal impulso do monoteísmo em suas formas mais familiares e com a autocompreensão de muitas comunidades que se orientam monoteisticamente”.²²³ De igual maneira, outros autores também têm oferecido contribuições a essa discussão a partir de uma reflexão sobre o monoteísmo, como o teólogo norte-americano Michel Jinkins (1953-).²²⁴ Ele empregou esforço considerável para refletir sobre o pensamento de Berlin a partir de uma perspectiva da teologia cristã (notadamente protestante).

Para o autor, há dois tipos de pluralismo presentes no pensamento de Isaiah Berlin: o primeiro é extraído da leitura de autores como Hamann, Vico e Herder; o segundo é a própria formulação de Berlin. O primeiro tipo de pluralismo “representa pouco ou nenhum problema para muitas tradições da fé cristã” (JINKINS, 2004, p. 79, tradução nossa)²²⁵, uma vez que seus proponentes estão atrelados a um “profundo e essencialmente religioso comprometimento com uma visão teleológica da história” (JINKINS, 2007, p. 272, tradução nossa)²²⁶. Em contrapartida, o segundo tipo de pluralismo, isto é, aquele que deriva das proposições próprias de Isaiah Berlin, apresenta um desafio ao pensamento e a prática de uma pessoa de fé. Na avaliação de Jinkins (2007, p. 275, tradução nossa), o pluralismo berliniano é “uma tentativa de descrever as complexidades concretas da existência social humana de uma maneira que leva a sério a agência moral, a liberdade e a responsabilidade das pessoas”²²⁷. Para o autor,

os “problemas” centrais do pluralismo têm a ver não com tentar harmonizar as diversas perspectivas e reivindicações de vida, mas com a negociação de nossas vidas por meio do complexo emaranhado de valores e fins, muitas

to leave room for much the same variation in conceptions that right relation, and in corresponding ways of life, that we observe in secular thought.”

²²³ Do original: “[...] the principal thrust of monotheism in its most familiar forms, and with the self-understanding of many communities that orient themselves monotheistically.”

²²⁴ A objeção à noção de que o pluralismo de valor é intrinsecamente inconsistente com o compromisso monoteísta também está presente na reflexão empreendida pelo filósofo britânico James Orr (2017, p. 455, tradução nossa), cujo argumento pode ser resumido no seguinte trecho: “[...] não fica claro por que o pluralismo de valor deveria causar problemas para o monoteísta. Pois as tradições monoteístas sublinham, mais do que a maioria, que a capacidade dos seres humanos para o conhecimento moral completo é finita. A teologia cristã - particularmente na tradição ocidental - adotou uma visão singularmente otimista e perspicaz da compreensão fragmentária e caída das verdades morais.”

²²⁵ Do original: “[...] represents little or no problem for many traditions of Christian faith.”

²²⁶ Do original: “[...] profound and essentially religious commitment to a teleological view of history.”

²²⁷ Do original: “[...] is an attempt to describe the concrete complexities of human social existence in a manner that takes seriously the moral agency, the freedom and the responsibility of persons.”

vezes incomensuráveis, que competem por nossa fidelidade, afeição e tempo. (JINKINS, 2007, p. 275, tradução nossa).²²⁸

Jinkins considera que a doutrina desenvolvida por Berlin fornece uma maneira peculiar de definir conflitos sociais, especialmente aqueles axiológica e moralmente mais difíceis de solucionar. A leitura teológica que faz supõe que “entender os conflitos que experimentamos sobre ideias e valores, opções morais, aspirações e crenças, é procurar ouvir e entender o que está sendo expresso sobre Deus, a criação de Deus e a humanidade” (JINKINS, 2004, p. 189, tradução nossa)²²⁹. Na prática, essa compreensão sugere que, quando sistemas de valores entram em colisão, é necessário exercer a tolerância, essa virtude liberal, procurando

respeitar o outro em sua diferença, em sua alteridade, como alguém unicamente criado por Deus, o Santo, cuja base cultural representa um modo de ser diferente do meu, para quem o respeito é necessário. Parte desse respeito [...] implica levar a sério a diferença do outro como uma diferença irreduzível (não simplesmente como outra versão da vida que eu vivo). [...] Dissolver a diferença entre nós é perder o outro. E perder o outro representa uma perda de mim mesmo como outro, talvez irrevogavelmente, talvez para sempre. (JINKINS, 2004, p. 192-193, tradução nossa).²³⁰

Sem embargo, a partir da sua declarada perspectiva cristã, Jinkins alerta quanto ao risco de a própria noção de pluralismo se tornar um monismo não declarado, a despeito de oferecer uma estrutura consistente em relação à diversidade. Por isso, considera que os

vários valores e sistemas de crença monísticos não representam necessariamente uma ameaça à sociedade mais ampla. É quando um sistema exerce a reivindicação de uma ideologia totalitária que pode ameaçar o bem comum buscando deslocar ou erradicar todos os outros sistemas de valores e crenças. Certamente o próprio pluralismo não precisa se tornar uma ideologia tão totalitária. O mundo seria infinitamente mais pobre se perdesse qualquer número de expressões de fé que, embora explicitamente monistas,

²²⁸ Do original: “[...] the central ‘problems’ of pluralism have to do, not with trying to harmonise the diverse perspectives and claims of life, but with negotiating our lives through the complex tangle of often incommensurable values and ends that compete for our allegiance, affection and time.”

²²⁹ Do original: “[...] understanding the conflicts we experience over ideas and values, moral options, aspirations and beliefs, is to seek to hear and understand what is being expressed about God, God’s creation, and the humanity.”

²³⁰ Do original: “[...] to respect the other in his or her difference, in his or her otherness, as one uniquely created by God the holy, as one whose cultural groundedness represents a way of being other than my own, whose respect is necessary. Part of this respect [...] entails taking seriously the difference of the other as irreducibly different (not simply as another version of the life I live). [...] To dissolve the difference between us is to lose the other. And to lose the other represents a loss of myself as an other, perhaps irrevocably, perhaps forever.”

tenham contribuído com novas percepções e benefícios sociais vitais para o bem comum. (JINKINS, 2007, p. 278, tradução nossa).²³¹

Ainda neste sentido, o filósofo George Crowder (1956-), intérprete reconhecido do pensamento de Berlin, argumenta que “os monoteístas podem ser pluralistas, desde que não insistam que sua fé é superior a todas as outras” (CROWDER, 2014, p. 818, tradução nossa)²³². Tomando os conflitos geopolíticos entre israelenses e palestinos como exemplo da proeminência das questões religiosas na vida pública, o autor apresenta uma visão alternativa e complementar às de Henry Hardy e William A. Galston, por considera-las não totalmente satisfatórias. Para Crowder (2014, p. 819), o monoteísmo não é necessariamente intolerante, como presume Hardy, nem suficientemente aberto para ser pluralista em seu teor, como supõe Galston. Em sua avaliação, religiões monoteístas podem ser compatíveis com o pluralismo “menos como uma questão de doutrina e mais quanto à maneira como uma doutrina é mantida” (CROWDER, 2014, p. 819, tradução nossa)²³³.

O pluralismo de valor assume a existência de uma multiplicidade de concepções do bem, todas igualmente legítimas e, às vezes, incomparáveis. Sendo assim, deve incluir “concepções religiosas e também seculares, já que, de uma perspectiva pluralista, uma dada religião representa uma classificação particular de valores” (CROWDER, 2014, p. 821, tradução nossa)²³⁴. Propondo uma discussão sobre certos movimentos em direção à inter-relação entre os monoteísmos, o autor argumenta que as religiões abordam diferentes conjuntos de virtudes, propondo, portanto, diferentes classificações gerais de bens humanos (CROWDER, 2014, p. 833). Tudo isso está presente na disputa pública do convencimento social e da vida em comunidade.

Crowder defende que o relacionamento entre pluralismo e monoteísmo só é fecundo para aqueles que não são exclusivistas, isto é, aqueles que não afirmam sua fé (o sistema de valores) como a única possível. Aparentemente, essa constatação

²³¹ Do original: “[...] various monistic value and belief systems do not necessarily represent a threat to the larger society It is when a system exerts the claim of a totalitarian ideology that it may threaten the common good by seeking to displace or eradicate all other value and belief systems. Certainly pluralism itself need not become such a totalitarian ideology The world would be infinitely poorer if it lost any number of expressions of faith that, though explicitly monistic, have contributed vital new insights and social benefits to the common good.”

²³² Do original: “[...] monotheists can be value pluralists as long as they do not insist that their faith is superior to all others.”

²³³ Do original: “[...] less as a matter of doctrine than of the way a doctrine is held.”

²³⁴ Do original: “[...] religious as well as secular conceptions, since from a value-pluralist perspective a given religion represents one particular ranking of values.”

encerra a discussão, uma vez que o próprio autor indica que a maior parte das pessoas religiosas são exclusivistas. Não obstante a isso, o filósofo assinala que essa é apenas uma maneira de compreender o pluralismo, ao afirmar que

acredito que meu argumento, mesmo que não concilie pluralistas e monoteístas em maior número, levanta questões interessantes em pelo menos dois aspectos. Primeiro, o argumento pode nos dizer algo útil sobre a gama de posições políticas que são consistentes com o pluralismo? De fato, será que o argumento mina a suposta ligação entre o pluralismo de valores e o liberalismo? Se é possível para um monoteísta ser um pluralista assumindo uma postura não exclusiva, então não seria possível a um autoritário político ou tradicionalista - religioso ou secular - assumir o mesmo tipo de visão? Talvez o pluralismo de valor, em vez de vinculado ao liberalismo, seja compatível com a política não liberal também. (CROWDER, 2014, p. 834, tradução nossa).²³⁵

3.3 “Religioso”, “secular” e os conflitos de valor: alguns caminhos a partir do pluralismo de Berlin

Se a noção de pluralismo de valor for tomada por uma diferente vertente de interpretação, a conclusão será a possibilidade de compatibilizá-lo com distintas perspectivas da política e do modo de convivência social: uma espécie de pluralismo *no* pluralismo. O entendimento depreendido da argumentação de Crowder é que o pluralismo de valor ajuda a identificar que diferentes sistemas de valor (religiosos ou seculares) têm concepções de bem que são válidas a todos, ainda que o oponente não subscreva totalmente os valores do outro. Essa avaliação das reflexões de George Crowder fortalece nossa suposição de que o pluralismo de valor de Isaiah Berlin pode contribuir eficientemente na leitura dos conflitos entre as dimensões religiosa e secular da vida (e dos valores) que costumeiramente colidem no debate público. Essa compreensão encontra lastro na afirmação de Steven Lukes, que recorda que a doutrina de Isaiah Berlin

é um pluralismo destinado a ser compatível com o valor absoluto, primordial e universal da liberdade, a existência de uma natureza humana comum, a

²³⁵ Do original: “I believe that my argument, even if it does not reconcile pluralists and monotheists in larger numbers, raises interesting questions in at least two respects. First, might the argument tell us something useful about the range of political positions that are consistent with pluralism? Indeed, could it be that the argument undermines the supposed link between value pluralism and liberalism? If it is possible for a monotheist to be a pluralist by taking a non-exclusive stance, then might it not be possible for a political authoritarian or traditionalist—whether religious or secular—to take the same kind of view? Perhaps value pluralism, rather than tied to liberalism, is compatible with non-liberal politics too.”

crítica racional e a capacidade de lidar com muitos, mas não todos, conflitos de valor na vida pública e privada. (LUKES, 1994, p. 714, tradução nossa).

As reflexões supramencionadas, que tem na relação entre crença religiosa e o pluralismo de valor seu objeto, nos conduzem a trazer à tona outra problematização: que tipo de abordagem é possível fazer em relação aos conflitos de valor entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo? Sabemos se tratar de dois universos de valores distintos que estão em constante colisão, relacionados “a conflitos entre diferentes sistemas holísticos de crenças, ou visões de mundo, sejam eles moral, religiosa ou culturalmente fundamentados. A adesão a um tenderá a excluir o outro” (DRUGGE, 2013, p. 39, tradução nossa)²³⁶. Como vimos, tais conflitos são elementos constituintes daquilo que se poderia chamar *natureza humana*, e se aprofundaram na modernidade. Isaiah Berlin explica que

com o colapso da autoridade da teologia e da metafísica escolástica e a descrença associada a outros sistemas racionalistas derivados das tradições platônica ou aristotélica (devido ao fato de os empiristas negarem as faculdades intelectuais especiais pressupostas por esses sistemas), o perigo de um caos de opiniões individuais conflitantes, sem critério para se decidir entre elas, foi uma fonte de profunda inquietação, eventualmente algo até mesmo assustador, no século XVIII, e também nos séculos XIX e XX. (BERLIN, 2009, p. 323-324).

O resultado desse movimento, na avaliação de Berlin, é a convicção de que “certos valores essenciais que regem a vida dos homens não podem ser conciliados ou associados, não unicamente por razões práticas, mas, por princípio, de modo conceitual” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 177). Nesse sentido,

o pluralismo de valores solapa as reivindicações universalistas feitas por sociedades não-liberais marxistas, utilitárias ou positivistas, platônicas, cristãs ou muçulmanas, em seus fundamentos; mas a história humana até hoje e a perspectiva humana para o futuro provável estão repletas de culturas não-liberais que são particularistas, não universalistas, nos valores que afirmam encarnar. Regimes autoritários sustentados pelas doutrinas hinduístas, xintoístas ou judaicas ortodoxas, ou que procuram simplesmente preservar um modo de vida local, não fazem nenhuma das reivindicações universais que o pluralismo de valores subverte. (GRAY, 2000, p. 181).

Como argumenta Henry Hardy (2007, p. 284, tradução nossa), uma vez que os valores são plurais, a consequência é a formação de estruturas complexas de concepções de vida, culturas, tradições éticas e códigos morais. Assim, a abundância dos sistemas de valores “é uma das maneiras mais notáveis pelas quais a pluralidade

²³⁶ Do original: “[...] conflicts between different holistic belief systems, or worldviews, be they morally, religiously or culturally grounded. Adherence to one will tend to rule out adherence to another.”

de valores individuais é exibida”, tornada possível pela “flexibilidade hospitaleira da natureza humana, que não apenas nos permite perseguir uma multiplicidade de objetivos, mas também nos capacita a ordenar nossas vidas em termos de uma multiplicidade de tradições”.²³⁷ Por *tradições* podemos tomar os dois distintos universos morais que compõem nossa contemporaneidade e que são o objeto deste capítulo.

Ora, não resta dúvida de que estamos rodeados por conflitos entre tais domínios, uma vez constatado que “de fato, nosso mundo é simultaneamente secular e religioso, com as implicações políticas desta realidade ambivalente e evidente em todo o mundo” (HOGAN, 2009, p. 1, tradução nossa)²³⁸. Desse modo, tem-se que “em comum com os cidadãos que não têm afiliação religiosa, os religiosos esperam ter a oportunidade de expressar seus pontos de vista críticos sobre questões de interesse público dentro dos processos deliberativos usuais da *polis*” (HOGAN, 2009, p. 3, tradução nossa)²³⁹. Há temas no debate público contemporâneo cuja discussão é impossível sem evocar essa zona de colisão, como explicado no seguinte trecho:

Poucas questões são mais óbvia e simultaneamente políticas e privadas do que o aborto, a eutanásia ou o casamento gay. Assim, apesar dos riscos para a política proposta pela religião intolerante ou violenta, a solução não pode ser a privatização da religião. Tal remédio não encontra ressonância entre a percepção da maioria dos religiosos e entra em conflito com a compreensão dominante da natureza da participação política. (HOGAN, 2009, p. 2-3, tradução nossa).²⁴⁰

Tomemos alguns exemplos de ordem notoriamente política, para ficar em um campo menos polêmico e profundo que os supracitados. Nos últimos anos, em decorrência do acirramento desses conflitos, alguns fatos têm se mostrado reincidentes. Nos Estados Unidos, o fenômeno dos *religious tests*²⁴¹ são relevantes

²³⁷ Do original: “[...] structures is one of the most striking ways in which the plurality of individual values is displayed.” / “[...] hospitable flexibility of human nature, which not only allows us to pursue a multiplicity of goals, but also enables us to order our lives in terms of a multiplicity of traditions.”

²³⁸ Do original: “Indeed our world is simultaneously secular and religious, with the political implications of this ambivalent reality evident across the globe.”

²³⁹ Do original: “In common with citizens who have no religious affiliation, religious believers expect to have the opportunity to express their views on matters of critical public interest within the usual deliberative processes of the polis.”

²⁴⁰ Do original: “Few issues are more obviously simultaneously political and private than abortion, euthanasia, or gay marriage. Thus notwithstanding the risks to the polity posed by intolerant or violent religion, the solution cannot be the privatization of religion. Such a remedy finds no resonance among the self-perception of the majority of religious believers, and conflicts with the dominant understanding of the nature of political participation.”

²⁴¹ Há um dispositivo na Constituição dos Estados Unidos (artigo VI, cláusula 3), assinado em 1787, comumente denominado *No Religious Test Clause*. A norma constitucional prevê que nenhum teste religioso seja feito como exigência da qualificação de qualquer cidadão para cargos públicos federais

para elucidar aquilo que falamos. É o caso de citar algumas ocorrências. Em junho de 2017, o senador norte-americano Bernie Sanders (Partido Democrata) se envolveu em uma controvérsia pública. Na audiência de confirmação do político Russell Vought ao cargo de vice-diretor do Escritório de Gestão e Orçamento do governo federal, o parlamentar pelo estado de Vermont submeteu o candidato a um “teste religioso”, contrariando a própria Constituição dos Estados Unidos da América. A justificativa de Bernie Sanders para seu questionamento foi a posição religiosa que Vought defendeu, anos antes, e que lhe parecia hostil aos muçulmanos (GREEN, 2017).

Semelhantemente, em setembro do mesmo ano, os senadores democratas Dianne Feinstein e Dick Durbin interrogaram a professora de Direito Amy Coney Barret, escolhida para atuar no Tribunal de Apelações do Sétimo Circuito dos Estados Unidos. Os senadores fizeram questionamentos para saber se os pontos de vista pessoais (religiosos) da candidata afetariam suas decisões, especialmente em relação ao aborto, tema caro à Barret (FREKING, 2017). Mais recentemente, em janeiro de 2019, os senadores democratas Kamala D. Harris e Mazie Hirono questionaram o advogado Brian Buescher, indicado para o cargo de juiz federal no estado de Nebraska. Buescher é católico conservador, membro de um grupo religioso que historicamente tem se posicionado a partir de seus valores religiosos. Mais uma vez, o questionamento levantado pelos parlamentares apontava para a possível “contaminação” das decisões em virtude da crença religiosa (GERSON, 2019). Todos os casos suscitaram questionamentos públicos (e midiáticos) e a pressão dos grupos envolvidos, demonstrando configurar um caso típico de controvérsia entre dois sistemas de valores em conflito; no caso, em especial, com a mediação do texto constitucional americano. Não é curioso, portanto, que um dos argumentos utilizados na discussão dos *religious tests* seja justamente uma noção de pluralismo. Diante de tais choques entre conjuntos de valores,

a resposta para tudo isso é um grande valor americano chamado pluralismo. As opiniões e valores dos americanos são moldados em uma variedade de instituições, religiosas ou não-religiosas. Ninguém é desqualificado do

nos Estados Unidos. Essa restrição surgiu como resposta a uma antiga forma de discriminação religiosa praticada no Reino Unido e nas Treze Colônias, que exigiam a confissão do compromisso religioso cristão de um indivíduo para a habilitação no serviço público. Tal dispositivo, ao longo do tempo, forneceu suporte à liberdade religiosa e à igualdade de oportunidades que influenciou o modo norte-americano de compreender a relação entre os domínios “secular” (Estado) e “religioso” nos últimos dois séculos. Curiosamente, a despeito das razões para a elaboração da norma constitucional, hoje é mais frequentemente empregada em favor daqueles religiosos que, submetidos ao serviço público, não podem ser descreditados do ofício em virtude de sua fé.

autogoverno por um teste religioso. (GERSON, 2019, s/p, tradução nossa, grifo nosso).²⁴²

Outra controvérsia política foi a que ocorreu no Reino Unido, em julho de 2017. O parlamentar Tim Farron foi demitido da liderança dos *Liberal Democrats*, função que ocupava desde 2015. Em seu comunicado oficial, o político declarou que sofreu pressões externas e internas para deixar o posto em virtude de suas crenças pessoais acerca de alguns tópicos sensíveis, dentre os quais a homossexualidade e o aborto. Farron afirmou que, depois de repetidas questões sobre a sua fé, permanecer fiel às suas crenças era incompatível com a liderança do partido, do qual já foi presidente (ELGOT; STWEART, 2017). Em outro país europeu, a França, é terminantemente proibida a prática de cobrir o rosto nos espaços públicos. Embora a lei, em vigor desde 2011, se aplique também a lenços, máscaras e capacetes de motocicletas, atinge particularmente as mulheres muçulmanas que usam o *niqab*, véu que cobre o rosto e revela apenas os olhos (CIGAINERO, 2016).

Nos primeiros meses de 2018, a Faculdade de Direito da canadense *Trinity Western University* também se viu em uma controvérsia pública, em virtude de sua confessionalidade religiosa. A universidade é associada à Igreja Evangélica Livre do Canadá e é signatária de um pacto comunitário que prevê a adesão de estudantes, professores e funcionários à moralidade cristã. Dentre os critérios observados no convênio constam o compromisso com a heteronormatividade como padrão tradicional de casamento e família. Esse aspecto provocou uma reação da comunidade LGBT, que pressionou as sociedades jurídicas Das províncias de Ontário e da Columbia Britânica para excluir os graduados da *Trinity Western University*, o que na prática inviabilizaria o exercício profissional dos egressos da universidade. A pauta foi conduzida à Suprema Corte do Canadá, que reconheceu não haver ilegalidade na manutenção do pacto – considerando a vinculação religiosa da universidade. Ao mesmo tempo, na decisão de junho de 2018, permitiu que as sociedades jurídicas recusem a habilitação dos graduados da Trinity, caso lhes parecesse uma questão de interesse público (HARRIS, 2018). Ainda não se sabe ao certo qual será o desfecho da polêmica, mas o caso tem suscitado discussões sobre liberdade de expressão, liberdade religiosa e multiculturalismo.

²⁴² Do original: “The answer to all of this is a great American value called pluralism. The views and values of Americans are shaped in a variety of institutions, religious and nonreligious. No one is disqualified from self-government by a religious test.”

No Brasil, sucessivas questões envolvendo a relação entre “religioso” e “secular” em contextos públicos têm tomado a pauta dos debates. Dentre os tantos episódios, alguns saltam aos olhos. Em 2013, o deputado federal Marco Feliciano (àquela época pertencente ao PSC-SP), pastor da Igreja Assembleia de Deus, foi eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Sua eleição gerou uma celeuma em diversos segmentos e grupos, desencadeando uma “guerra de ativismos” (LOPES, 2013). A eleição de Feliciano e sua gestão à frente da comissão parlamentar garantiu a proeminência no debate público do objeto que este artigo propõe examinar.

No mesmo âmbito da Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei 7180/14, conhecido como Escola Sem Partido, também tem gerado acalorados debates. Fruto da mobilização de movimento homônimo, o PL é uma tentativa de resposta ao que seus apoiadores têm chamado de “doutrinação ideológica” nas escolas. Muito embora o projeto não tenha como objeto a religião, recorrentemente a questão é levantada nas audiências públicas dedicadas à discussão da pauta. Desse modo, o tema religião sequestra, em certa medida, o centro do que se discute acerca da proposição na Câmara dos Deputados (MORAES, 2017).

Mais recentemente, após a eleição de Jair Bolsonaro à presidência do Brasil, as tensões entre as visões de mundo ‘religiosa’ e “secular” ganharam ainda mais proeminência, especialmente no âmbito do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, conduzido pela ministra Damare Alves, uma pastora evangélica. Poucos dias após posse, a ministra fez alusão a uma “nova era” na qual “meninos vestem azul e meninas vestem rosa”, em uma referência crítica à aventada “ideologia de gênero”. Embora tenha posteriormente defendido que a fala teria sido apenas uma metáfora, a declaração da ministra provocou intenso debate público (FERREIRA; BLOWER, 2019). De igual modo, o também pastor evangélico e procurador da Fazenda Sérgio Queiroz, tem sido recorrentemente inquirido sobre a relação entre seus valores e o trabalho político. Líder da Secretaria de Proteção Global (destinado ao cuidado dos direitos humanos), vinculado ao ministério mencionado, os questionamentos a ele têm sido explicitamente em relação à preocupação de interferência religiosa nas ações da pasta (CANDIDO, 2019).

Os exemplos mencionados ajudam a compor o cenário real dos conflitos sobre os quais discorreremos ao longo desta dissertação: “a situação concreta é quase tudo”, Berlin (1991b, p.26) costumava destacar. O debate público é, por excelência, a

instância da disputa das visões de mundo, do embate pelo conhecimento. Como vimos, na atual busca pelo bem viver, muitos são os atores e as perspectivas envolvidas, cada um deles com suas ênfases e particularidades. É necessário, portanto, que a consciência dessa pluralidade de visões acerca do “método” mais adequado para a experiência social seja cada vez mais contundente entre os diferentes grupos. Diante disso, no entanto, nosso autor argumenta que

é claro que não devemos dramatizar a incompatibilidade dos valores – existe uma ampla concordância entre as pessoas de diferentes sociedades, ao longo de extensos períodos de tempo, quanto ao que é certo e errado, bom e mau. Claro que as tradições, as opiniões as atitudes podem ser legitimamente diferentes; os princípios gerais podem permear boa parte das necessidades humanas. [...] Não há escapatória: devemos decidir como pudermos; o risco moral, por vezes, não pode ser evitado. Tudo o que podemos pedir é que nenhum dos fatores relevantes seja ignorado, que os propósitos buscados por nós sejam vistos como elementos de um modo total de vida, que pode ser intensificado ou danificado por nossas decisões. (BERLIN, 1991b, p. 26-27).

Decerto, isto não implica necessariamente numa espécie de abdicação de um sistema de valor em detrimento de outro. Trata-se, pelo contrário, do reconhecimento dos tão diferentes modos de enxergar – e construir – a nossa própria realidade, assumindo as tensões e os jogos de poder que lhes são inerentes. É a partir desse panorama que o pluralismo de Isaiah Berlin pode oferecer instrumentos para a reflexão de questões nebulosas nas relações entre os diferentes sistemas de valor – religiosos ou seculares – no seio das democracias contemporâneas.

O próprio modelo de democracia do qual somos participante postula conter e refletir visões concorrentes do bem, posicionando o espaço político como arena competente de conflitos trágicos – o *pluralismo agonístico* nomeado por Gray (2000, p. 10). Neste lugar, os diferentes sistemas de valor estão em constante conflito uns com os outros. A noção de que as crenças sobre o bem muitas vezes são incompatíveis e que os seres humanos estão decerto enredados em conflitos trágicos é, na verdade, o principal elemento forjador desse modelo democrático e, por extensão, um dos motivos pelos quais devemos preservá-lo.

A partir do pensamento elaborado por Isaiah Berlin, a experiência democrática deve assumir a inevitabilidade dos conflitos e o pluralismo dos valores como elementos constitutivos da vida em sociedade. No caso do objeto em discussão, por exemplo, sabemos que a religião permanece sendo um agente de grandes impactos nos acontecimentos culturais e políticos e (re)formadora de identidades sociais. Daí a

necessidade de observar o fenômeno religioso não como um estranho no debate público, mas como um emulador desse ambiente.

Assim, é provável que uma das contribuições mais elementares que o pensamento de Berlin tenha a proporcionar seja um novo olhar sobre as questões da tolerância: não no sentido de validar o conteúdo de todos os sistemas de valores, mas de perceber que os distintos conjuntos de crença podem potencialmente oferecer boas virtudes ao bem-estar humano. Desse modo, o “pluralismo nos leva além da mera não-interferência à afirmação positiva, onde a afirmação é devida” (CROWDER, 2014, p. 835, tradução nossa)²⁴³. No contexto contemporâneo, as formulações berlinianas oferecem

uma alternativa convincente às versões monistas convencionais da tolerância. [O pensamento de Isaiah Berlin] nos convida a ouvir as diferenças dos outros não simplesmente como visões errôneas que aceitamos tolerar (assumindo que eles sejam errôneas à luz de uma suposição monista de que pode haver apenas uma resposta certa para cada questão real), mas como aspectos de sistemas de valorização sociais e culturais inteiros que, ainda que não os compartilhemos necessariamente, representam formas potencialmente válidas, embora diferentes, de ser humano em sociedades que buscam fins diferentes. (JINKINS, 2004, p. xii, tradução nossa).²⁴⁴

O pluralismo, então, possibilita a “afirmação positiva do valor em múltiplas formas alternativas de vida ou concepções do bem” (CROWDER, 2014, p. 837, tradução nossa)²⁴⁵. Uma vez que depende de endossos relativamente simples do bem nos modos de vida dos outros, a noção pluralista de Berlin parece uma alternativa que incrementa e aperfeiçoa a ideia de tolerância. Como interpreta Gray,

o pluralismo de valores não implica que não existam, em circunstâncias particulares, bons motivos para favorecer um valor ou constelação de valor, em função de outros; nem nega que possam existir, e existem, bons motivos em ambientes históricos específicos para se favorecer um regime em função de outro. (GRAY, 2000, p. 185).

Ora, diante das colisões, portanto, qual saída é possível vislumbrar? A visão pluralista de Isaiah Berlin postula que o contexto da tradição cultural na qual os

²⁴³ Do original: “[...] pluralism takes us beyond mere non-interference to positive affirmation where affirmation is due.”

²⁴⁴ Do original: “[...] a cogent alternative to conventional monistic versions of tolerance. He invites us to hear the differences of others not simply as erroneous views that we condescend to tolerate (assuming them to be erroneous in light of a monistic assumption that there can be only one right answer to every real question), but as aspects of entire social and cultural systems of valuing which, though we do not necessarily share them, represent potentially valid, though different ways of being human in societies that pursue different ends.”

²⁴⁵ Do original: “[...] the positive affirmation of value in multiple alternative ways of life or conceptions of the good.”

conflitos ocorrem irá sugerir em muitos casos – embora não em todos – razões para solucionar os embates de alguns modos em detrimentos de outros. Disso decorre, então, que “a verdade do pluralismo não acarreta de forma nenhuma um resultado subjetivista neutro, o que permite que sempre que possível deveríamos fazer trocas razoáveis entre bens conflitantes” (GRAY, 2000, p. 185).

O pensamento de Isaiah Berlin é instigante na medida em que assume o conflito entre os valores e dele não procura escapar, como registrou inúmeras vezes a partir de uma frase de Kant que recorrentemente citava: “Do madeiro torto do qual é feito o homem, nada de totalmente reto pode ser talhado” (BERLIN, 1991b, p. 27). No entanto, também assinala, sem prejuízo disso, que “as colisões, mesmo que não possam ser evitadas, podem ser suavizadas. Reivindicações podem ser equilibradas, compromissos podem ser alcançados: em situações concretas, nem toda reivindicação tem a mesma força” (BERLIN, 1991b, p. 26). Por isso, a primeira obrigação pública, na perspectiva berliniana, é evitar os extremos do sofrimento. Nosso filósofo elucida bem tal argumento ao comentar que

devemos nos empenhar em alcançar uma situação de compromisso – as regras, os valores, os princípios devem fazer concessões mútuas, em diferentes medidas, em situações específicas. [...] O melhor a fazer, como regra geral, é manter um equilíbrio precário que impeça a ocorrência de situações desesperadoras, de opções intoleráveis – esse é o primeiro requisito para uma sociedade decente, uma sociedade pela qual sempre podemos nos esforçar por obter, à luz do limitado campo do nosso conhecimento e mesmo da nossa imperfeita compreensão dos indivíduos e das sociedades. Uma certa humildade se faz necessária nestas questões. (BERLIN, 1991b, p. 26).

[...] esses choques [sociais e políticos], acredito eu, podem ser minimizados mediante a promoção e a preservação de um equilíbrio precário, o qual é constantemente ameaçado e constantemente necessita de reparos – esse, repito eu, é o único pré-requisito para uma sociedade decente e um comportamento moralmente aceitável. (BERLIN, 1991b, p. 27).

Nisto reside outra contribuição do pluralismo de Berlin aos embates entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público. Os grupos vinculados a ambos os domínios, em uma leitura berliniana, devem assumir que, para além das colisões nos espaços de franca deliberação, acordos devem ser feitos. Uma discussão intratável, isto é, aquela na qual todos falam, mas ninguém se entende, não traz resultados razoáveis à vida comum. A solução para os conflitos morais mais prementes do nosso tempo deverá ser buscada por meio da prática de uma atitude em que prevaleça o espírito de franco debate e solidariedade. Como afirmou em entrevista,

em uma sociedade liberal de tipo pluralista, não se podem evitar os compromissos que se é obrigado a fazer: o pior pode sempre ser evitado através de concessões mútuas. Tanto para isto, tanto para aquilo outro. Que grau de igualdade, que grau de liberdade? Quanto de justiça, quanto de piedade? Quanto de bondade, quanto de verdade? [...] Evidentemente, a ideia de qualquer solução definitiva não se mantém de pé. Aqueles que creem em um possível mundo perfeito, julgarão que nenhum sacrifício poderá ser demasiado grande se ele permitir alcançá-lo. Creem que se for preciso derramar sangue, ora bem, que seja derramado, pouco importa o sangue de quem nem sua quantidade. Deve-se quebrar os ovos para realizar este supremo omelete. Mas, desde que as pessoas adquiriram o hábito de quebrar os ovos, elas não param mais, daí o sofrimento que geram. Todas as crenças fanáticas em uma possível solução final, quaisquer que sejam os meios para consegui-la, não podem senão conduzir ao sofrimento, ao derramamento de sangue e a uma terrível opressão. (JAHANBEGLOO, 1996, p. 177-178).

Tal compreensão pode conduzir ao aprofundamento da consciência quanto à natureza do pluralismo de valor. Consequentemente, como já notamos, temos que “religioso” e “secular” se apresentam como dimensões em disputa do convencimento público com a factível possibilidade de escapar dos extremos – a mutação dos valores a “crenças fanáticas”, como anotado por Isaiah Berlin. É verdade que a proposição do nosso filósofo parece pouco atraente, como ele próprio registrou em algumas ocasiões:

Talvez essa solução seja considerada um tanto simplória; destituída de apelos à ação heroica por parte de inspirados líderes. Entretanto, se houver um pouco de verdade nessa perspectiva, talvez isso seja suficiente. Um eminente filósofo americano da atualidade [C. S. Lewis] certa vez disse: “Não existe uma razão a priori para se supor que a verdade, quando descoberta, demonstre-se necessariamente interessante”. (BERLIN, 1991b, p. 27).

Eu sei bem que essa não é uma bandeira muito atraente, que faria jovens ensandecidos e delirantes marcharem enrijecidos pelos bulevares – parece muito polido, muito razoável, até mesmo muito elitista, de certa sutileza que não atíça o caldeirão de emoções humanas. (BERLIN, 2016b, p. 64).

Não obstante, a noção de pluralismo desenvolvida por Isaiah Berlin é importante e necessária, à medida que apresenta de forma realista a natureza e a inevitabilidade dos conflitos, a despeito de tentativas de harmonização entre bens conflitantes encontrados, por exemplo, no seio da tradição liberal.²⁴⁶ Como bem avaliado por John Gray,

a ideia central de Berlin do pluralismo em valores definidos nega aos seres humanos o conforto metafísico, ele próprio respondendo a uma necessidade quase universal, pela qual as formas individuais de vida recebem uma autoridade universal ao serem confirmadas ou garantidas por uma ordem

²⁴⁶ A questão do pluralismo das convicções morais e as disputas disso decorrente é central nas reflexões da doutrina liberal. Ao longo deste trabalho, alguns teóricos que refletiram sobre isso foram mencionados, aos quais outra vez recomendamos a leitura.

racional, natural ou histórica. O pensamento de Berlin não satisfaz, nem busca apaziguar, essa necessidade humana de consolo metafísico. Quando muito, gera o oposto. Faz com que voltemos à condição de homens e mulheres mortais, em toda sua tristeza sem consolo, agarrando-se uns aos outros em seu desafio natural às harmonias zombeteiras de todas as teodiceias. Nisso, a voz de Berlin é semelhante à de Jó, ao recusar apaixonadamente o fingimento de que existe paz quando, em contrapartida, nossas vidas abundam em profundos conflitos e difíceis escolhas. É em seu caráter de antiteodiceia – ao traçar as implicações na vida moral e política da incoerência da própria ideia de perfeição – que a realização única e permanente do pensamento de Berlin será encontrada. (GRAY, 2000, p. 200-201).

A despeito ceticismo, tipicamente berliniano, nosso autor vislumbrava esperança quanto ao futuro. Embora reconhecesse que “a democracia não é necessariamente pluralista, ela pode ser monista” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 179), acreditava em um modelo que “exige consulta e compromisso, que reconhece as aspirações, os direitos dos grupos e dos indivíduos, que, salvo em situações de crise extrema, deva não poder rejeitar as decisões democráticas” (JAHANBEGLOO, 1996, p. 179). Em virtude disso, Berlin reconhecia e comemorava o fortalecimento do compromisso democrático, “apesar da nova corja de fanáticos modernos e do nacionalismo fundamentalista” (BERLIN, 2016b, p. 65).²⁴⁷

Como mencionamos, é da constituição da sociedade plural buscar conter visões concorrentes do bem ao posicionar o campo institucional político como um reino de conflitos trágicos, onde os valores continuam a entrar em conflito, ora se fundindo uns aos outros, ora se repelindo - sempre incomensuráveis, sempre

²⁴⁷ Em um dos seus últimos textos, *Uma mensagem para o século XXI*, escrito para a cerimônia de recebimento do título de doutor *honoris causa* em Direito pela Universidade de Toronto, Isaiah Berlin (2016, p. 65-66) comentou sobre o “futuro brilhante” que enxergava para o século XXI que se avizinhava: “Sinto-me mal por mim mesmo, que não terei a chance de testemunhar esse futuro brilhante – futuro esse que estou seguro que virá. Depois de todo o pessimismo que preguei ao longo dos anos, fico contente por finalizar com uma nota de otimismo. Existem boas razões que a justificam. Curiosamente, Berlin não desenvolveu claramente quais seriam as “boas razões” às quais se referiu. Henry Hardy, seu principal editor, comentou essa situação da seguinte maneira: “A passagem final desse texto é estranhamente otimista, e os eventos subsequentes fazem com que pareça excessiva. Devemos nos lembrar que o texto foi escrito para uma cerimônia de graduação [doutorado honorário em Direito] em Toronto, e talvez ele quisesse encorajar seu público a ser esperançoso com a humanidade. Contudo, há uma tendência em todo o trabalho de Berlin de ‘acentuar o positivo’ na natureza humana e subestimar o negativo. É claro que ele reconheceu o quão espantosamente podemos nos comportar, como fez no começo desse discurso, e ele não era um panglossiano simplista. Mas seu temperamento era caloroso e positivo, e ele preferiu se concentrar em nossas potencialidades benéficas. Elas existem, é claro, e embora haja retrocessos e avanços na nossa luta para melhorar o estado político do mundo, acho que no geral Berlin acreditava que o bem prevaleceria sobre o mal, ainda que a luta nunca terminasse e fosse renovada em cada geração. Aqui ele fala do poder da racionalidade, da tolerância e da democracia liberal para melhorar o nosso mundo. Ele acreditava, em geral, no poder das ideias, considerando ser dever dos pensadores profissionais promover as boas e desacreditar as más, para que estas não ganhassem influência. No discurso, ele está cumprindo esse dever e, ao fazê-lo, fornece motivos para a esperança.” (CALDEIRA; GOUDINHO; HARDY, 2019, s/p).

insatisfeitos. Esse senso profundo de que as visões do bem coletivo às vezes são incompatíveis, que os seres humanos estão sempre enredados em conflitos trágicos, é o componente moral basilar das democracias. Estas, por sua vez, são o ambiente por excelência para os confrontos morais, dentre os quais aqueles relacionados às dimensões ‘religiosa’ e “secular”. Tal compreensão conduz ao aprofundamento da consciência do pluralismo de valor. Assim, o cenário que diz respeito aos conflitos de valores entre os domínios “religioso” e “secular”, encontram no seguinte trecho uma conclusão razoável:

Na anomia política e religiosa da ultramodernidade, nas sociedades modernas desencantadas caracterizadas por buscas de sentido e procuras de vínculos, instituições políticas e instituições religiosas reconfiguram suas relações. Não se trata mais de concorrer para exercer a transcendência coletiva, como no bom velho tempo em que o político e o religioso disputavam lugar, mas de reconfigurar suas relações numa outra conjuntura civilizacional marcada pela incerteza e pela subjetivação dos valores. (WILLAIME, 2007, s/p).²⁴⁸

Nesse sentido, é importante rememorar que não há ninguém nem nenhum sistema de valor que possua o monopólio da virtude ou da verdade, do que decorre a necessidade de considerar a falibilidade humana diante da tentativa de impor de conjuntos de valores a outros. Por isso, Isaiah Berlin (1950, p. 380, tradução nossa) costumava insistir na importância de “estar vigilante contra a unilateralidade”²⁴⁹, de “lembrar a importância dos valores incompatíveis e exigir que os limites fossem estabelecidos na coesão e controle social” (CHERNISS, 2013, p. 89, tradução nossa)²⁵⁰. Dito de outro modo, a advertência de Berlin é referente à sua oposição ao fanatismo nos compromissos morais e políticos – por extensão, religiosos também. Assim, uma vez que as questões interpostas no debate público são complexas, é necessário reconhecer que as respostas também igualmente o serão. A partir do pluralismo de Berlin, portanto, somos instigados a tentar estabelecer compromissos e concessões minimamente decentes e razoáveis entre os sistemas de valor, sem perder de vista o inevitável conflito deles proveniente.

²⁴⁸ Do original: “Dans l’anomie politique et religieuse de l’ultramodernité, dans des sociétés modernes désenchantées caractérisées par des quêtes de sens et des recherches de liens, institutions politiques et institutions religieuses reconfigurent leurs rapports. Il ne s’agit plus de se concurrencer pour exercer la transcendance collective comme au bon vieux temps où le politique et le religieux se disputaient la place, mais de reconfigurer ses relations dans une tout autre conjoncture civilisationnelle marquée par l’incertitude et la subjectivisation des valeurs.”

²⁴⁹ Do original: “[...] to be vigilant against one-sidedness.”

²⁵⁰ Do original: “[...] to remember the importance of values which were incompatible with, and demanded that limits be set upon social cohesion and control.”

CONCLUSÃO

Após todo o percurso percorrido ao longo desta dissertação, não há melhor maneira de principiar as considerações finais senão destacando que este trabalho encerra mais questionamentos que conclusões. O que, de fato, é um ponto positivo. Quando iniciamos a trajetória de pesquisa, havia um horizonte à vista, incitado por um sintoma identificado na contemporaneidade, a saber: o crescente acirramento dos conflitos de valor entre grupos religiosos e outros não-religiosos (*seculares*, como nos referimos ao longo do texto) no debate público. Tal indício é verificado com certa facilidade aqui e acolá, particularmente na experiência democrática, com novas tensões de diferentes matizes colorindo o complexo mosaico formado pelo pluralismo inerente ao nosso tempo.

Assim, esta percepção despertou certa inquietação e conduziu-nos a maturar uma hipótese, aqui apresentada em forma de pergunta: a doutrina do pluralismo de valor, que Isaiah Berlin desenvolveu ao longo de sua trajetória acadêmica, pode oferecer algum auxílio na lida com essas questões? A hipótese, como o leitor já deve supor, era que sim, a noção pluralista de Berlin se mostrava como um potencial corpo teórico eficiente para a reflexão sobre o cenário das tensões no debate público, num desdobramento do processo de secularização experimentado pela sociedade moderna.

Apesar da simplicidade da pergunta, a busca por uma elucidação foi ousada. Para tentar construir uma resposta possível, um sem número de páginas deveria ser enfrentado com interesse e rigor. E aqui já residia uma questão importante: tanto o autor (Isaiah Berlin) quanto o corpo teórico (o pluralismo de valor) são virtualmente desconhecidos no campo das Ciências da Religião e Teologia, especialmente no Brasil. Desse modo, esclarecer nossa hipótese se tornou uma experiência ainda mais desafiadora, em virtude de certo caráter de ineditismo que lhe era inerente – com todas as dores e delícias decorrentes. Foi necessário, então, tomar algumas decisões arbitrárias. Não obstante o interesse em um espectro maior de investigação, coube-nos reduzir o escopo para tornar a pesquisa executável.

Como mencionamos, esta dissertação é eminentemente bibliográfica, de caráter teórico, cuja natureza é conceitual e analítica. Em nome da exequibilidade, tendo como horizonte a pergunta sobre a viabilidade do pluralismo de valor como lente

interpretativa do fenômeno supracitado, optamos por nos concentrar em, inicialmente, tentar compreender como Isaiah Berlin chegou às suas conclusões. Para tanto, empreendemos um esforço de perseguir os argumentos do autor, numa tentativa de fazer aquilo em que ele próprio era mestre: uma história das ideias. Esse movimento foi o que nos possibilitou traçar um caminho de interpretação, uma espécie de exegese da obra berliniana. Somente o aprofundamento nas formulações do autor permitiria verificar a factibilidade de seu conjunto teórico como instrumento para analisar os conflitos de valor entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público.

As elucubrações intelectuais do nosso filósofo são, por certo, instigantes e intrigantes, como era próprio da sua personalidade. Foi admirado por conservadores e visto com desconfiança por progressistas, ao mesmo tempo em que foi simpático ao New Deal e à socialdemocracia.²⁵¹ Isaiah Berlin foi o filósofo do conflito e do diálogo, o que está refletido no seu pensamento e na sua prática – muito embora, deve ser ressaltado, “não o fascinam as consequências políticas do pluralismo, mas sim sua justificação” (ANNAN, 1992, p. 19, tradução nossa)²⁵². Parece-nos adequadamente aplicável a si mesmo a avaliação que fez de Maquiavel, evocando também personagens como Platão, Hobbes, Rousseau e Marx:

Sempre que um pensador, por mais distante que esteja de nós no tempo ou na cultura, ainda provoca paixão, entusiasmo ou indignação, ou qualquer tipo de debate intenso, ocorre geralmente que ele propôs uma tese que perturba alguma *idée reçue* profundamente estabelecida, uma tese que todos aqueles que desejam agarrar-se à antiga convicção ainda assim acham difícil ou impossível rejeitar ou refutar. (BERLIN, 2002a, p. 339-340).

Como também aludimos, Berlin não está interessado em oferecer nenhum consolo metafísico aos conflitos experimentados pelos seres humanos, mas oferece uma possibilidade de reflexão, argumentando que “nossa era não exige mais fé, nem maior liderança ou organização científica; [mas] menos ardor messiânico, mais

²⁵¹ Como comentou Henry Hardy, “Berlin escreveu: ‘Se alguma vez houve um liberal de centro, extrema-esquerda da direita e extrema-direita da esquerda, sou eu mesmo’. Ele acreditava em uma quantidade generosa de liberdade negativa, mas também apoiava o New Deal e o Welfare State. Ele se identificou com Turgenev, que estava aflito com a capacidade enlouquecedora de ver todos os lados de uma questão com igual convicção. Isso é o que ele chamou de ‘a situação liberal’, e não me parece um motivo de disputa, exceto entre aqueles que anseiam por soluções excessivamente simples. Como Turgenev, ele não conseguiu se simplificar. Suas visões e vida refletem seu reconhecimento do pluralismo, que é complicado, mas realista. (CALDEIRA; GOUDINHO, 2019, s/p, grifo nosso). Para comentário de Berlin sobre o New Deal e a socialdemocracia, cf. BERLIN; LUKES, 1998, p. 98-99.

²⁵² Do original: “No le fascinan las consecuencias políticas del pluralismo, sino su justificación.”

ceticismo esclarecido, mais tolerância às idiossincrasias” (BERLIN, 1950, p. 384, tradução nossa)²⁵³.

Não obstante a ausência de conforto, nosso filósofo encoraja a quebra de estereótipos, oriundos de medos racionalizados em relação a outros que parecem ameaçadores. Os estereótipos “são substitutos do conhecimento real – que nunca é tão simples ou permanente como uma imagem particular generalizada” (BERLIN, 2001, s/p, tradução nossa). Sem a criação de espantalhos conceituais, os inevitáveis conflitos de valores podem ser tratados de maneira mais honesta. Desse modo, o pluralismo de Isaiah Berlin mostra-se pertinente para lançar luz à questão premente incitada no começo da pesquisa. Como comenta Coutinho (2009, s/p), Berlin conseguiu enxergar os agrupamentos humanos “como aglomerações de indivíduos que não habitam necessariamente o mesmo universo. Somos distintos. E, precisamente por isso, desejamos valores distintos”. Disso decorre a compreensão tipicamente berliniana de que “a história dos homens é a história da diversidade humana” (COUTINHO, 2009, s/p).

Obviamente, esta dissertação não dá conta de avançar nas avaliações práticas da noção de pluralismo de valor em relação aos conflitos mencionados, limitando-se, em função do tempo e do espaço, a apontar alguns caminhos nesta direção. Por isso, desde o princípio, este trabalho foi concebido para ser desenvolvido em dois tempos, com o aprofundamento das questões abertas durante a dissertação em posterior pesquisa de doutorado. Por certo, este é um horizonte de estudo que se descortina a partir de agora, uma vez que a tarefa inicial de introduzir o autor e demarcar seu corpo teórico no campo das Ciências da Religião foi realizado.

As possibilidades abertas a partir desta investigação estão em consonância com outras áreas do saber, como a própria filosofia política. Ainda hoje, as implicações da doutrina pluralista de Isaiah Berlin são discutidas e, por isso, há outras questões a serem respondidas a partir desta reflexão primeira. Dois anos após o início deste trabalho, as pesquisas – e a realidade dos fatos – permanecem indicando um tensionamento entre os domínios “religioso” e “secular”, com imbricações cada vez mais aprofundadas.²⁵⁴

²⁵³ Do original: “Our age does not call for more faith, or for tougher leadership or more scientific organization; [but] less Messianic ardour, more enlightened skepticism, more toleration of idiosyncrasies”.

²⁵⁴ Como expressou Gray (2008b, p. 11), “a política moderna é um capítulo na história da religião. [...] O mundo em que vivemos no início do novo milênio está coberto de escombros de projetos utópicos, os

Como vimos, Isaiah Berlin não formula uma teoria política normativa sistematizada. Uma das razões para isso é que ele parece mais interessado em fazer diagnósticos e apontar caminhos do que propriamente em dar respostas. Destarte, é relativamente fácil identificar algumas lacunas que surgem como horizonte para o prosseguimento da pesquisa. Dentre elas, talvez a mais evidente seja aquela que interroga a respeito das fáticas *consequências* dos conflitos de valor entre os domínios “religioso” e “secular” no interior do debate público contemporâneo, quer no Brasil, quer em outros países que experimentam tal acirramento, como Estados Unidos, Reino Unido e França. Sabendo que os choques entre conjuntos de moralidade são inevitáveis e inescapáveis, qual deve ser a (re)ação em relação a eles? Parece-nos que, do pensamento de Isaiah Berlin, são evocadas algumas proposições sobre os efeitos práticos da tomada de consciência quanto ao pluralismo de valor, expostos abaixo, não em ordem de importância:

- a) o adensamento do fanatismo – político e religioso – de certos grupos, cuja raiz mais profunda é o monismo sobre o qual tanto escreveu e criticou Isaiah Berlin;
- b) o apego ao relativismo por certos grupos, primeiramente em um sentido de relativização dos valores, mas que acaba por desembocar em um relativismo *strictu senso*, isto é, a aventada ausência de valores morais absolutos;
- c) a negociação pluralista, que é a proposição de Isaiah Berlin, a fim de prevenir “conflitos evitáveis” (BERLIN, 2001, s/p) e encarar os confrontos inevitáveis sem “aderir ao mundo fechado das utopias” (COUTINHO, 2009, s/p).²⁵⁵

quais, embora estruturados em termos seculares que negavam a verdade da religião, constituíam de fato veículos para os mitos religiosos”. Tal afirmação nos ajuda a refletir sobre a natureza dos conflitos de valor no debate público, portanto político, especialmente em relação ao objeto proposto nesta dissertação. Considerando que “a revivescência da religião vem de cambulhada com conflitos políticos” (GRAY, 2008, p. 13), somos instados a concluir que há um vasto campo de pesquisa adiante. Alguns trabalhos se mostram instigantes nesse cenário. Cf. HAIDT, 2012; MARGOLIS, 2016; MARGOLIS, 2018; CALDEIRA, 2018; CALDEIRA, 2019; LILLA, 2019; JONES; NAJLE, 2019.

²⁵⁵ Isaiah Berlin (2001, s/p, tradução nossa) escreveu certa vez: “Poucas coisas fizeram mais mal do que a crença, por parte de indivíduos ou grupos (ou tribos, estados, nações ou igrejas), de que ele ou ela são os únicos detentores da verdade: especialmente sobre como viver, o que ser e o que fazer - e que aqueles que diferem deles não são meramente enganados, mas perversos ou loucos, que precisariam ser reprimidos ou suprimidos. É uma arrogância terrível e perigosa acreditar que só você está certo, que só você tem um olho mágico que vê a verdade, e que os outros não possam estar certos se discordarem.” Oportunamente, destacamos aqui uma pertinente avaliação feita por Berger (2017, p.

Da reflexão intelectual de Isaiah Berlin, podemos extrair considerações de importância crucial para a atualidade, tais como: a inviabilidade de um grupo reivindicar o domínio sobre outro ou mesmo a hegemonia sobre a definição do que é o bem comum; a existência de dilemas éticos reais, em virtude de diferentes soluções morais, que não são facilmente solucionáveis; e a aceitação de diversos conjuntos de valores dentro de uma sociedade, o que certamente tem implicações no debate público, no exercício político e na elaboração de políticas públicas – já que não há apenas uma visão “oficial” do que constitui o bem comum.

Desse modo, constatamos que o pensamento de Berlin continua a revelar-se um vasto campo de possibilidades de estudo, especialmente no que diz respeito ao nosso objeto: as contribuições do pluralismo de valor ao estudo das relações entre os domínios “religioso” e “secular” no debate público contemporâneo, notadamente em sociedades democráticas plurais. Os desafios da convivência social talvez sejam uma das razões pelas quais a obra de Berlin tem despertado maior interesse de leitores, acadêmicos ou não, ao redor do mundo nos últimos anos. Como Hardy declara,

Berlin me parece ser um pensador de grande humanidade e sabedoria, que aborda os problemas humanos centrais em prosa acessível e elegante. Sua compreensão da natureza humana, seu “senso de realidade”, é raro e profundo, e *qualquer pessoa inteligente que queira fazer perguntas sondando sobre a situação humana, encontrará em seus escritos uma rica mina de insights satisfatórios*. Quando alguém o lê, sente-se em boas mãos. (CALDEIRA; GOUDINHO; HARDY, 2019, s/p, grifo nosso).

Ancorados na provisoriedade do saber, característica elementar da ciência moderna, esperamos oferecer, aqui e além, contribuições pertinentes que incitem algumas descobertas e muitas novas perguntas. Como o próprio Isaiah Berlin recorrentemente dizia, evocando o poeta alemão Heinrich Heine (1797-1856), não se deve subestimar o poder das ideias: “os conceitos filosóficos nutridos na quietude do escritório de um professor poderiam destruir uma civilização” (BERLIN, 2002b, p. 227). Berlin levou a sério a recomendação quanto a tal poder; o que também procuramos fazer, tentando tornar as ideias políticas deste pensador tão claras e úteis quanto possível.

44-45, grifo nosso): “O fundamentalismo balcaniza uma sociedade, levando ou a um conflito permanente ou à coerção totalitária. O relativismo enfraquece o consenso moral sem o qual nenhuma sociedade pode sobreviver. O problema político do pluralismo só pode ser resolvido pela *manutenção e legitimação do meio-termo entre estes dois extremos*.”

REFERÊNCIAS

Obras de Isaiah Berlin

BERLIN, Isaiah. A apoteose da vontade romântica: a revolta contra o mito de um mundo ideal. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991a. p.166-190.

BERLIN, Isaiah. A busca do ideal. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991b. p. 13-28.

BERLIN, Isaiah. A essência do romantismo europeu. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. p. 278-284.

BERLIN, Isaiah. A filosofia de Karl Marx. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b. p. 165-179.

BERLIN, Isaiah. A inevitabilidade histórica. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002i. p. 159-225.

BERLIN, Isaiah. A liderança de Chaim Weizmann. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005l. p. 260-271.

BERLIN, Isaiah. A originalidade de Maquiavel. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002a. p. 299-348.

BERLIN, Isaiah. A revolução romântica: uma crise na história do pensamento moderno. In: BERLIN, Isaiah. **O sentido de realidade**: estudos das ideias e de sua história. Organização de Henry Hardy. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999a. p.233-267.

BERLIN, Isaiah. A unidade europeia e suas vicissitudes. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991c. p.141-165.

BERLIN, Isaiah. As origens de Israel. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005j. p. 202-227.

BERLIN, Isaiah. **As raízes do Romantismo**. Edição de Henry Hardy. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BERLIN, Isaiah. Chaim Weizmann. In: BERLIN, Isaiah. **Impresiones Personales**. Traducción de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez. 1. reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992a. p. 96-145.

BERLIN, Isaiah. **Concepts and Categories: Philosophical Essays**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013a.

BERLIN, Isaiah. “Da esperança e do medo libertados”. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002h. p. 131-158.

BERLIN, Isaiah. Democracy, Communism and the Individual. **The Isaiah Berlin Virtual Library**, Oxford, 27 set. 2004. Disponível em: <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 18.

BERLIN, Isaiah. Discernimento político. In: BERLIN, Isaiah. **O sentido de realidade: estudos das ideias e de sua história**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999c. p.65-83.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002b. p. 226-272.

BERLIN, Isaiah. Equality. In: BERLIN, Isaiah. **Concepts and Categories: Philosophical Essays**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013b. p. 106-134.

BERLIN, Isaiah. Escravidão e emancipação judaicas. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005k. p. 228-259.

BERLIN, Isaiah. Fichte. In: BERLIN, Isaiah. **Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014c. p. 53-79.

BERLIN, Isaiah. Giambattista Vico e a história da cultura. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia: capítulos da história das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991d. p. 52-68.

BERLIN, Isaiah. Herzen e suas memórias. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer.

Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002c. p. 506-529.

BERLIN, Isaiah. Hume and the Sources of German Anti-Rationalism. In: BERLIN, Isaiah. **Against the Current: Essays in the History of Ideas**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013b. p. 204-235.

BERLIN, Isaiah. **Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento moderno**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BERLIN, Isaiah. Joseph de Maistre e as origens do fascismo. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da Utopia: Capítulos da História das Ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991e. p. 84-140.

BERLIN, Isaiah. Kant como fonte pouco conhecida de nacionalismo. In: BERLIN, Isaiah. **O sentido de realidade: estudos das ideias e de sua história**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999b. p. 319-341.

BERLIN, Isaiah. **Karl Marx: His Life and Environment**. Home University Library of Modern Knowledge. London: Thornton Butterworth, 1939.

BERLIN, Isaiah. **Karl Marx: sua vida, seu meio e sua obra**. Tradução de Hélio Pólvora. São Paulo: Siciliano, 1991.

BERLIN, Isaiah. **Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty**. Edited by Henry Hardy. New York: Oxford University Press, 2002g.

BERLIN, Isaiah. Maistre. In: BERLIN, Isaiah. **Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014a. p. 142-168.

BERLIN, Isaiah. Meu caminho intelectual. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c. p. 17-46.

BERLIN, Isaiah. Notes on Prejudice. **The New York Review of Books**, v. 48, n. 16, s/p, 18 oct. 2001. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/articles/2001/10/18/notes-on-prejudice/>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

BERLIN, Isaiah. O Contra-Iluminismo. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002d. p. 273-298.

BERLIN, Isaiah. O declínio das ideias utópicas no Ocidente. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991e. p. 29-51.

BERLIN, Isaiah. O divórcio entre as ciências e as humanidades. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002e. p. 349-298.

BERLIN, Isaiah. O ouriço e a raposa. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**: uma antologia de ensaios. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002f. p. 447-505.

BERLIN, Isaiah. O pai do marxismo russo. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005e. p. 180-190.

BERLIN, Isaiah. O pretenso relativismo no pensamento europeu no século XVIII. In: BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. Organização de Henry Hardy. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991g. p. 69-83.

BERLIN, Isaiah. O sentido de realidade. In: BERLIN, Isaiah. **O sentido de realidade**: estudos das ideias e de sua história. Organização de Henry Hardy. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999b. p.15-64.

BERLIN, Isaiah. Os filósofos do Iluminismo. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005d. p. 62-83.

BERLIN, Isaiah. Political Ideas in the Twentieth Century. **Foreign Affairs**, v. 28, n. 3, p. 351-385, abr. 1950. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20030256>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

BERLIN, Isaiah. Rousseau. In: BERLIN, Isaiah. **Freedom and Its Betrayal**: Six Enemies of Human Liberty. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014b. p. 28-52.

BERLIN, Isaiah. **Russian Thinkers**. Edited by Henry Hardy. Introduction by Aileen Kelly. London: Penguin Books, 1994.

BERLIN, Isaiah. Some Procrustations. **Oxford Outlook**, Oxford, n. 52, p. 491-502, May. 1930. Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/bib3.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2019.

BERLIN, Isaiah. Supplementary Letters 1975-1997. **Isaiah Berlin Virtual Library**, Oxford, 18 nov. 2016a. Disponível em:
<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/a/l4supp.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2019.

BERLIN, Isaiah. **The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers**. Boston: Houghton Mifflin, 1956.

BERLIN, Isaiah. **The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers**. Oxford: The Isaiah Berlin Literary Trust, 2017. Disponível em:
<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/ae/AE2.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2018.

BERLIN, Isaiah. The Assault on The French Enlightenment: Herder and Historical Criticism. **The Isaiah Berlin Virtual Library**, Oxford, 25 nov. 2005i. Disponível em:
<<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/assault1.pdf> >. Acesso em: 16 abr. 2018.

BERLIN, Isaiah. **The Magus of the North: J. G. Hamman and the origins of modern irrationalism**. Edited by Henry Hardy. London: John Murray, 1993.

BERLIN, Isaiah. Um dos inovadores mais audaciosos na história do pensamento humano. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005g. p. 84-102.

BERLIN, Isaiah. Um revolucionário sem fanatismo. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005h. p. 130-149.

BERLIN, Isaiah. **Uma mensagem para o século XXI**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016b.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Tradução de Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BERLIN, Isaiah. Winston Churchill en 1940. In: BERLIN, Isaiah. **Impresiones Personales**. Traducción de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez. 1. reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992b. p. 45-80.

BERLIN, Isaiah; LUKES, Steven. Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes. **Salmagundi**, Saratoga Springs, n. 120, p. 52-134, Sep. 1998. Disponível em:
<<https://stevenlukes.files.wordpress.com/2012/06/9-isaiah-berlin-in-conversation-with-steven-lukes.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

Obras sobre Isaiah Berlin

AARSBERGEN-LIGTVOET, Connie. **Isaiah Berlin: a value pluralist and humanist view of human nature and the meaning of life.** Amsterdam: Editions Rodopi, 2006.

ABELLÁN, Joaquín. Implicaciones políticas del pluralismo de los valores en Max Weber e Isaiah Berlin. In: BADILLO O'FARRELL, Pablo (Ed.). **Filosofía de la razón plural: Isaiah Berlin entre dos siglos.** Madrid: Biblioteca Nueva, 2011. p. 13-39.

ABELLÁN, Joaquín. Isaiah Berlin y Max Weber: más allá del liberalismo. In: BADILLO O'FARRELL, Pablo; BOCARDO CRESPO, Enrique (Eds.). **Isaiah Berlin: la mirada despierta de la historia.** Madrid: Tecnos, 1999. p. 133-152.

ANNAN, Noel. Introdução. In: BERLIN, Isaiah. **Impresiones Personales.** Traducción de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez. 1. reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 15-44.

ANNAN, Noel. Prefácio. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios.** Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 11-17.

BLATTBERG, Charles. **From Pluralistic to Patriotic Politics: Putting Practice First.** New York: Oxford University Press, 2000.

BODE, Mark. **Isaiah Berlin and the Problem of Counter-Enlightenment Liberalism.** 2011. 210 f. Tese (Doutorado) – School of History and Politics, University of Adelaide, Adelaide, 2011. Disponível em: <<https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/68811/8/02whole.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2018.

BROCKLISS, Laurence. Introduction: Isaiah Berlin and the Enlightenment. In: BROCKLISS, Laurence; ROBERTSON, Ritchie (Ed.). **Isaiah Berlin and the Enlightenment.** Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 1-18.

BROCKLISS, Laurence; ROBERTSON, Ritchie. Berlin's Conception of the Enlightenment. In: BROCKLISS, Laurence; ROBERTSON, Ritchie (Ed.). **Isaiah Berlin and the Enlightenment.** Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 35-50.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe; GOUDINHO, Jonathan; HARDY, Henry. Quando alguém lê Isaiah Berlin, sente-se em boas mãos: uma conversa com Henry Hardy. **O Estado de S. Paulo (Estado da Arte)**, São Paulo, 17 fev. 2019. Disponível em: <<https://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/quando-alguem-le-isaiah-berlin-sente-se-em-boas-maos-uma-conversa-com-henry-hardy/>>. Acesso em: 17 fev. 2019.

CHANG, Ruth. Introduction. In: CHANG, Ruth (Ed.). **Incommensurability, Incomparability and Practical Reason.** Cambridge: Harvard University Press, 1997. p. 1-34.

CHAPPEL, James. **Dignity is Everything: Isaiah Berlin and His Jewish Identity**. 2005. 129 f. Senior Thesis (Bacharelado) – Department of History, Haverford College, Haverford, 2005. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10066/672>>. Acesso em: 23 jan. 2019.

CHERNISS, Joshua L. **A Mind and its Time: The Development of Isaiah Berlin's Political Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CHERNISS, Joshua L. As ideias políticas de Isaiah Berlin: do século XX à era romântica. In: Berlin, Isaiah. **Ideias políticas na era romântica: ascensão e influência no pensamento político moderno**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 25-60.

CHERNISS, Joshua; HARDY, Henry. Isaiah Berlin. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, 21 set. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/berlin/>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

CROWDER, George. Berlin, value pluralism and the common good: a reply to Brian Trainor. **Philosophy & Social Criticism**, v. 34, n. 8, p. 925-939, Oct. 2008. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453708094730>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

CROWDER, George. **Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism**. Cambridge: Polity Press, 2004.

CROWDER, George; HARDY, Henry. Introduction: The One and the Many. In: CROWDER, George; HARDY, Henry (Ed.). **The One and the Many: Reading Isaiah Berlin**. New York: Prometheus Books, 2007. p. 17-30.

CROWDER, George. Value Pluralism and Monotheism. **Politics and Religion**, v. 7, n. 4, p. 818-840, Dec. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/S1755048314000595>>. Acesso em: 06 fev. 2019.

DRUGGE, Oskar Daniel. **Moral Conflict, Tragedy and Political Action in Isaiah Berlin's Political Thought**. 2013. 179 f. Tese (Doutorado) – Department of Political Science, University of British Columbia, Vancouver, 2013. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2429/44386>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

DUBNOV, Arie M. **Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal**. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

FERREL, Jason. The alleged relativism of Isaiah Berlin. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 11, n. 1, p. 41-56, Mar. 2008. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13698230701880497>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

GALSTON, William A. **Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice**. 2. reprint. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GALSTON, William A. Must Value Pluralism and Religious Belief Collide?. In: CROWDER, George; HARDY, Henry (Ed.). **The One and the Many: Reading Isaiah Berlin**. New York: Prometheus Books, 2007. p. 251-262.

GALSTON, William A. **The Practice of Liberal Pluralism**. New York: Cambridge University Press, 2005.

GRAY, John. **Isaiah Berlin**. Tradução de Fábio Fernandes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

HARDY, Henry; HIRUTA, Kei. Editing Berlin, Interpreting Berlin: Henry Hardy in Conversation with Kei Hiruta. In: HARDY, Henry (Ed.). **The Book of Isaiah: Personal Impressions of Isaiah Berlin**. Oxford: The Boydell Press, 2009. p. 250-264.

HARDY, Henry. **In Search of Isaiah Berlin: A Literary Adventure**. Oxford: I.B. Tauris, 2018.

HARDY, Henry. Obituary: Sir Isaiah Berlin. **The Independent**, Londres, 7 nov. 1997. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/obituaries/obituary-sir-isaiah-berlin-1292530.html>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

HARDY, Henry. Prefácio. In: BERLIN, Isaiah. **A força das ideias**. Organização de Henry Hardy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HARDY, Henry. Prefácio. In: BERLIN, Isaiah. **As raízes do Romantismo**. Edição de Henry Hardy. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015. p. 8-21.

HARDY, Henry. Prefácio editorial. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 19-24.

HARDY, Henry. Taking Pluralism Seriously. In: CROWDER, George; HARDY, Henry (Ed.). **The One and the Many: Reading Isaiah Berlin**. New York: Prometheus Books, 2007. p. 279-292.

HARDY, Henry. The Compatibility of Incompatibles. **The Isaiah Berlin Virtual Library**, Oxford, 20 fev. 2000. Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/hhonib/the_compatibility_of_incompatibles.html>. Acesso em: 23 jan. 2019.

HAUSHEER, Roger. Enlightening the Enlightenment. In: MALI, Joseph; WORKLER, Robert (Ed.). **Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment**. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. p. 33-50.

HAUSHEER, Roger. Introdução. In: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. Edição de Henry Hardy e Roger Hausheer. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 25-39.

IGNATIEFF, Michael. **Isaiah Berlin: uma vida**. Tradução de Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2000.

JAHANBEGLOO, Ramin. **Conversations with Isaiah Berlin**. 2. ed. London: Halban Publishers, 2007.

JAHANBEGLOO, Ramin. **Isaiah Berlin: com toda liberdade**. Tradução de Fany Kon. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

JINKINS, Michael. **Christianity, Tolerance and Pluralism: a theological engagement with Isaiah Berlin's social theory**. London and New York: Routledge, 2004.

JINKINS, Michael. Pluralism and Religious Faith. In: CROWDER, George; HARDY, Henry (Ed.). **The One and the Many: Reading Isaiah Berlin**. New York: Prometheus Books, 2007. p. 263-278.

LEOPOLD, David. Isaiah Berlin, *Karl Marx*, and the Enlightenment. In: BROCKLISS, Laurence; ROBERTSON, Ritchie (Ed.). **Isaiah Berlin and the Enlightenment**. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 21-34.

LILLA, Mark. Foreword. In: BERLIN, Isaiah. **Against the Current: Essays in the History of Ideas**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013. p. ix-xix.

LUKES, Steven. The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin. **Social Research**, v. 61, n. 3, p. 687-717, Fall 1994. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40971053>>. Acesso em: 6 fev. 2019.

MALI, Joseph; WORKLER, Robert (Ed.). **Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment**. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003.

MOMIGLIANO, Arnaldo. On the Pioneer Trail. **The New York Review of Books**, v. 23, n. 18, s/p, Nov. 1976. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/articles/1976/11/11/on-the-pioneer-trail/>>. Acesso em: 17 jan. 2019.

NORTON, Robert E. The Myth of the Counter-Enlightenment. **Journal of the History of Ideas**, v. 68, n. 4, p. 635-658, oct. 2007.

ORR, James. Berlinian Pluralism and Abrahamic Monotheism. **Political Theology**, v. 18, n. 5, p. 441-457, Aug. 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/1462317X.2016.1195594>>. Acesso em: 6 fev. 2019.

RILEY, Jonathan. Isaiah Berlin's "Minimum of Common Moral Ground". **Political Theory**, v. 41, n. 1, p. 61-89, Feb. 2013. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0090591712463199>>. Acesso em: 17 jan. 2019.

ROBERTSON, Ritchie. Isaiah Berlin and the Enlightenment. **Voltaire Foundation**. Oxford, 18 abr. 2017. Disponível em: <<https://voltairefoundation.wordpress.com/2017/04/18/isaiah-berlin-and-the-enlightenment/>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

SIAME, Chisanga N. Relativism in Berlin's Cultural Pluralism. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, v. 59, n. 130, mar. 2012, p. 42-58. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42705232?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 17 jan. 2019.

STRAUSS, Leo. "Relativism". In: STRAUSS, Leo. **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**. Selected and introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 13-26.

WILLIAMS, Bernard. Introduction. In: BERLIN, Isaiah. **Concepts and Categories: Philosophical Essays**. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013. p. xxix-xxxix.

YEH, Hao. **History, Method and Pluralism: a reinterpretation of Isaiah Berlin's political thought**. 2005. 249 f. Tese (Doutorado) – Department of Government, The London School of Economics and Political Science, Londres, 2005. Disponível em: <<http://etheses.lse.ac.uk/1832/>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

WIESELTIER, Leon. Two Concepts of Secularism. In: ULLMANN-MARGALIT, Edna; MARGALIT, Avishai (Ed.). **Isaiah Berlin: A Celebration**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 80-99.

Outras obras consultadas

ALMEIDA, Marco Rodrigo. Merquior, o conformista combativo. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 23 out. 2015. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/08/1671785-merquior-o-conformista-combativo.shtml>>. Acesso em: 25 jun. 2017.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BANZATO, Claudio E. M. Concepts of liberty and value pluralism: Implications for psychiatry. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 19, n. 1, mar. 2016, p. 16-29. Disponível em: <<https://bit.ly/2SUU52C>>. Acesso em: 24 jan. 2019.

BARNES, Barry; BLOOR, David. Relativism, Rationalism and Sociology of Knowledge. In: HOLLIS, Martin; LUKES, Steven (Ed.). **Rationality and Relativism**. Cambridge: The MIT Press, 1982, p. 21-47.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Organização de Luiz Roberto Benedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L. Secularization Falsified. **First Things**, New York, Feb. 2008. Disponível em: <<https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>>. Acesso em: 1 fev. 2019.

BERGER, Peter L. The Desecularization of the World: A Global Overview. In: BERGER, Peter L. (Ed.). **The Desecularization of the World**: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 1-18.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução de Edgar Orth. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond Objectivism and Relativism**: Science, Hermeneutics, and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BETZ, John R. **After Enlightenment**: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

BURTONWOOD, Neil. **Cultural Diversity, Liberal Pluralism and Schools**: Isaiah Berlin and Education. New York: Routledge, 2006.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Das utopias coletivistas às utopias individualistas: perspectivas analíticas sobre a secularização na contemporaneidade. **Parelellus**, Recife, v. 9, n. 22, set./dez. 2018, p. 699-716. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/paralellus.2018.v9n22.p699-716>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Nossa última utopia: como é possível pensar em um Estado secular se religião e sociedade sempre andaram juntas? **O Estado de S. Paulo (Estado da Arte)**, São Paulo, 26 fev. 2019. Disponível em:

<<https://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/nossa-ultima-utopia/>>. Acesso em: 26 fev. 19.

CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (Ed). **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Frentes Parlamentares da 55ª Legislatura**. Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frentes.asp>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

CANDIDO, Marcos. Novo secretário de Damares: “Por que não posso ser um Martin Luther King?”. **Universa**, São Paulo, 15 jan. 2019. Disponível em: <<https://universa.uol.com.br/noticias/redacao/2019/01/15/novo-secretario-de-damares-por-que-nao-posso-ser-um-martin-luther-king.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp, 1992.

CIGAINERO, Jake. Proibição da burca segue sendo polêmica na França. **Deutsche Welle Brasil**, São Paulo, 11 abr. 2016. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt-br/proibicao-da-burca-segue-sendo-polêmica-na-frança/a-19178841>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

CHISIK, Harvey. **Historical Dictionary of the Enlightenment**. Lanham: Scarecrow Press, 2005.

CHISIK, Harvey. **The A to Z of the Enlightenment**. Lanham: Scarecrow Press, 2009.

COCHRANE, Eric W. Machiavelli: 1940-1960. **The Journal of Modern History**, Chicago, v. 33, n. 2, p. 113-136, Jun. 1961. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1875014?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 9 jan. 2019.

COOPERMAN, Alan. The Changing Global Religious Landscape. **Pew Forum**, Washington, 5 abr. 2017. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

COUTINHO, João Pereira. Raposas e ouriços. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 31 mai. 2009. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3105200909.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

ELGOT, Jessica; STEWART, Heather. Tim Farron quits as Liberal Democrats leader. **The Guardian**, Londres, 14 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/politics/2017/jun/14/tim-farron-quits-as-lib-dem-leader>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

DICKSON, Gwen Griffith. **Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism**. Berlin and New York: De Gruyter, 1995.

ELGOT, Jessica; STEWART, Heather. Tim Farron quits as Liberal Democrats leader. **The Guardian**, Londres, 14 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/politics/2017/jun/14/tim-farron-quits-as-lib-dem-leader>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

FERREIRA, Paula; BLOWER, Ana Paula. Fala de ministra sobre 'meninos de azul e meninas de rosa' é questionada por psicólogos e educadores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 3 jan. 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/fala-de-ministra-sobre-meninos-de-azul-meninas-de-rosa-questionada-por-psicologos-educadores-23343556>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

FERRONE, Vincenzo. **The Enlightenment: History of an Idea**. Translated by Elisabetta Tarantino. Princeton: Princeton University Press, 2015.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

FREKING, Kevin. Catholic leaders decry Democrats' questioning of judicial pick. **Chicago Tribune**, Chicago, 11 set. 2017. Disponível em: <<https://www.chicagotribune.com/news/nationworld/politics/ct-judicial-pick-democratic-questioning-20170911-story.html>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

GALSTON, William A. **Anti-Pluralism: The Populist Threat to Liberal Democracy**. New Haven: Yale University Press, 2018.

GALSTON, William A. **Liberal Purposes: goods, virtues and diversity in liberal state**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

GALSTON, William A; HOFFENBERG, Peter H. (Ed.). **Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives**. 1. reprint. New York: Cambridge University Press, 2011.

GAUCHET, Marcel. **The Disenchantment of the World: A Political History of Religion**. Translated by Oscar Burge. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1999.

GAY, Peter. **The Enlightenment: An Interpretation** (Vol. 1, The Rise of Modern Paganism). 1. ed., 3ª reprint. New York: Alfred A. Knopf, 1967.

GELLNER, Ernest. Relativism and Universals. In: HOLLIS, Martin; LUKES, Steven (Ed.). **Rationality and Relativism**. Cambridge: The MIT Press, 1982. p. 181-200.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1. ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERSON, Michael. Anti-Catholic bigotry is alive in the U.S. Senate. **The Washington Post**, Washington, 17 jan. 2019. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/opinions/anti-catholic-bigotry-is-alive-in-the-us-senate/2019/01/17/e0ad0a14-1a8f-11e9-8813-cb9dec761e73_story.html?noredirect=on&utm_term=.eb9148527b6b>. Acesso em: 25 jan. 2019.

GRAY, John. **Jogos Finais: Questões do Pensamento Político Moderno Tardio**. São Paulo: Editora Unesp, 2008a.

GRAY, John. **Missa negra: religião apocalíptica e o fim das utopias**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2008b.

GREEN, Emma. Bernie Sander's Religious Test for Christians in Public Office. **The Atlantic**, Washington, 8 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/06/bernie-sanders-chris-van-hollen-russell-vought/529614/>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

GREENE, Joshua D. **Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them**. New York: The Penguin Press, 2013.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Tradução de Alfred J. Keller. 6. reimpr. Aparecida: Ideias & Letras, 2014.

HAIDT, Jonathan. **The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion**. New York: Pantheon Books, 2012.

HARRIS, Kathleen. Trinity Western loses fight for Christian law school as court rules limits on religious freedom 'reasonable'. **CBC News**, Toronto, 15 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.cbc.ca/news/politics/trinity-western-supreme-court-decision-1.4707240>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing**. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989.

HERDER, Johann Gottfried. **Another Philosophy of History: and Selected Political Writings**. Translated by Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2004a.

HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1986.

HERDER, Johann Gottfried. **Philosophical Writings**. Translated and edited by Michael N. Foster. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004b.

HERDER, Johann Gottfried. **Também uma filosofia da história para a formação da humanidade**. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. **The Hedgehog Review**, v. 8, n. 1-2, p. 59-68, Spring/Summer 2006. Disponível em: <https://iasc-culture.org/THR/hedgehog_review_2006-Spring-Summer.php>. Acesso em: 23 jan. 2019.

HERVIEU-LEGÉR, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**: abordagens clássicas. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2009.

HERZEN, Aleksandr. **A Herzen Reader**. Edited and translated by Kathleen Parthe. Evanston: Northwestern University Press, 2012.

HERZEN, Aleksandr. **My Past and Thoughts**: The Memoirs of Alexander Herzen, vol. I-VI. Edited by Dwight Macdonald. Translated by Constance Garnett and Humphrey Higgs. Introduction by Isaiah Berlin. Berkeley: University of California Press, 1982.

HERZEN, Aleksandr. **From The Other Shore & The Russian People and Socialism**. Translated by Moura Budberg and Richard Wollheim. Introduction by Isaiah Berlin. Oxford: Oxford University Press, 1979.

HERZEN, Aleksandr. **Who Is To Blame?: A Novel in Two Parts**. Translated by Michael R. Katz. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade**: os Iluminismos britânico, francês e americano. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

HOGAN, Linda. Introduction. In: BIGGAR, Nigel; HOGAN, Linda (Ed.). **Religious Voices in Public Places**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 1-16.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. IBGE, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2019.

ISRAEL, Jonathan. **Democratic Enlightenment**: Philosophy, Revolution and Human Rights (1750-1790). Oxford: Oxford University Press, 2011.

ISRAEL, Jonathan. **Enlightenment Contested** Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man (1670-1752). Oxford: Oxford University Press, 2006.

ISRAEL, Jonathan. Foreword. In: BERLIN, Isaiah. **Three Critics of the Enlightenment**: Vico, Hamann, Herder. Edited by Henry Hardy. 2. ed. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013. p. ix-xvii.

ISRAEL, Jonathan. **Radical Enlightenment**: Philosophy and the Making of Modernity (1659-1750). Oxford: Oxford University Press, 2001.

JONES, Robert P.; NAJLE, Maxine. American Democracy in Crisis: The Fate of Pluralism in a Divide Nation. **PRRI**, Washington, 19 fev. 2019. Disponível em: <<https://www.prri.org/research/american-democracy-in-crisis-the-fate-of-pluralism-in-a-divided-nation/>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

KEKES, John. **A Case for Conservatism**. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

KEKES, John. **Against Liberalism**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

KEKES, John. **Enjoyment**: The Moral Significance of Styles of Life. Oxford: Clarendon Press, 2008.

KEKES, John. **The Human Condition**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KEKES, John. **The Illusions of Egalitarianism**. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

KEKES, John. **The Morality of Pluralism**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Tradução de Manoel Luis Salgado Guimarães. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LEBRUN, Richard A (Ed.). **Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence**: Selected Studies. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEHMANN, Karsten. On the complex relationship between the Religious and the Secular: Proposing the notion of Sedimentation. **Religion and Global Society**, London, 12 Apr. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2BRtQ3v>>. Acesso em: 1 fev. 2019.

LILLA, Mark. Dois caminhos para a direita francesa: Marion Maréchal e a vanguarda do conservadorismo europeu. **Piauí**, São Paulo, fev. 2019. Disponível em:

<<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/dois-caminhos-para-direita-francesa/>>. Acesso em: 22 fev. 2019.

LOPES, Eugênia. Pastor é eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara. **Estadão**, São Paulo, 7 mar. 2013. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,pastor-e-eleito-presidente-da-comissao-de-direitos-humanos-da-camara,1005618>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

LOVEJOY, Arthur O. The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas. **Journal of the History of Ideas**, v. 2, n. 3, p. 257-278, jun. 1941. Disponível em: <<https://goo.gl/u1GLxK>>. Acesso em: 9 jul. 2018.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o Romantismo na contramão da modernidade. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUCKMANN, Thomas. **The Invisible Religion**: The Problem of Religion in Modern Society. New York: The Macmillan Company, 1967.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**: A Study in Moral Theory. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Whose Rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and Freedom of Conscience**. Translated by Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

MAISTRE, Joseph. **Considerations on France**. Edited and translated by Richard A. Lebrun. Introduction by Isaiah Berlin. 1. ed. 3. printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. **A arte da guerra**. Tradução de Eugênio Vinci de Moraes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Edição de texto de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Dominique Makins. São Paulo: Hunter Books, 2014.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2000. Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/secularizacaodessecularizacaoLERR.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2019.

MARGOLIS, Michele F. Cognitive Dissonance, Elections, and Religion: How Partisanship and the Political Landscape Shape Religious Behaviours. **Public**

Opinion Quartely, v. 80, n. 3, p. 717-740, 1 jan. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/poq/nfw023>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

MARGOLIS, Michele F. How Politics Affects Religion: Partisanship, Socialization, and Religiosity in America. **The Journal of Politics**, v. 80, n. 1, p. 30-43, 7 dec. 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1086/694688>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

MCMAHON, Darrin M. **Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity**. New York: Oxford University Press, 2001.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

MERQUIOR, José Guilherme. **Liberalismo antigo e moderno**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. 3. ed. Kindle Edition. São Paulo: É Realizações, 2016. Não paginado.

MILLER, Cecilia. **Giambattista Vico: Imagination and Historical Knowledge**. New York: St. Martin's Press, 1993.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **My Thoughts**. Translated by Henry C. Clark. Edited by Henry C. Clark. Indianapolis: Liberty Fund, 2012.

MORAES, Geórgia. Escola sem partido não tem motivação religiosa, diz relator. **Agência Câmara**, Brasília, 15 fev. 2017. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/EDUCACAO-E-CULTURA/523177-ESCOLA-SEM-PARTIDO-NAO-TEM-MOTIVACAO-RELIGIOSA,-DIZ-RELATOR.html>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

NUNES, Maria José Rosado. A sociologia da religião. In: USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
PAGDEN, Anthony. **The Enlightenment: And Why It Still Matters**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PASSMORE, John Arthur. **The Perfectibility of Man**. 3. ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.

PLEKHANOV, Georgi V. **A concepção materialista da história**. São Paulo: Escrita, 1969.

PLEKHANOV, Georgi V. **Ensaio sobre a história do materialismo**. Lisboa: Estampa, 1973.

PLEKHANOV, Georgi V. **In Defense of Materialism: The Development of the Monist View of History**. London: Lawrence & Wishart, 1947.

PLEKHANOV, Georgi V. **Questões fundamentais do marxismo**. São Paulo: Vitória, 1956.

PONDÉ, Luiz Felipe. O fim do silêncio: prefácio à edição brasileira. In: HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade**: os Iluminismos britânico, francês e americano. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 1-11.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**, v. 1. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

PORTER, Roy. **Enlightenment**: British and the Creation of the Modern World. London: Allen Lane Penguin Press, 2000.

PORTER, Roy; TEICH, Mikuláš (Orgs.). **The Enlightenment in National Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAPPORT, Mike. **1848**: Year of Revolution. New York: Basic Books, 2009.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Organizado por Erin Kelly. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000b.

RAWLS, John. The Idea of an Overlapping Consensus. **Oxford Journal of Legal Studies**, v. 7, n. 1, p. 1-25, 1987. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/764257>>. Acesso em: 21 jan. 2019.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. 1. ed. 2ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2000c.

RAZ, Joseph. **Ethics in the Public Domain**: Essays in the Morality of Law and Politics. Oxford: Clarendon Press, 1996.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

ROBERTSON, John. **The Enlightenment**: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2015.

RORTY, Richard. **Contingency, Irony and Solidarity**. 1. ed. 5. reprint. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

RORTY, Richard. Pragmatism as Romantic Polytheism. In: DICKSTEIN, Morris (Ed). **The revival of pragmatism: new essays on social thought, law and culture**. Durham e London: Duke University Press, 1998. pp. 21-36.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUSSELL, Bertrand. **Sceptical Essays**. London: Routledge, 2004.

SACKS, Rabbi. **Pessach**. 29 mar. 2018. Post do Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/rabbisacks/posts/1803264416391372>>. Acesso em: 1 fev. 2019.

SANDSTROM, Aleksandra. Faith on the Hill: the religious composition of the 115th Congress. **Pew Forum**, Washington, 3 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/01/03/faith-on-the-hill-115/>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

SCHAFFER, Jonathan. Monism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, 21 dez. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/monism/>>. Acesso em: 21 ago. 2018.

SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (Ed.). **Powers of Secular Modern: Talal Asad ah His Interlocutors**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

SCHÜTZ, Alfred. On Multiple Realities. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 5, n. 4, jun. 1945, p. 533-576. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2102818>>. Acesso em: 1 fev. 2019.

SHAH, Timothy; STEPAN, Alfred; Toft, Monica Duffy (Ed.). **Rethink Religion and World Affairs**. New York: Oxford University Press, 2012.

STARK, Rodney. Secularization, R.I.P. **Sociology of Religion**, v. 60, n. 30, out. 1999, p. 249-273. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3711936>>. Acesso em: 23 jan. 2019.

STOKES, Bruce. Faith: few strong links to national identity. **Pew Global**, Washington, 1 fev. 2017. Disponível em: <<http://www.pewglobal.org/2017/02/01/faith-few-strong-links-to-national-identity/>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

STRAUSS, Leo. **Reflexões sobre Maquiavel**. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2015.

SKINNER, Quentin. **Machiavelli: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SORJ, Bernardo. A convivência democrática como politeísmo de valores. **Estudos Avançados**, 30 (86), 2016, p. 133-145. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/ea/v30n86/0103-4014-ea-30-86-00133.pdf>>. Acesso em: 10 jan.19.

SOWELL, Thomas. **Conflito de visões**: origens ideológicas das lutas políticas. Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo. 1. ed. 2. imp. São Paulo: É Realizações, 2012.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011. p. 34-59.

TETLOCK, Philip E. **Expert Political Judgment: How Good Is It? How Can We Know?**. 1. ed. 6. reprint. Princeton: Princeton University Press, 2006.

TREVOR-ROPER, Hugh. **History and the Enlightenment**. New Haven: Yale University Press, 2010.

VAZ, H. C. de Lima. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VALLIER, Kevin. Religion and Politics. In: BRENNAN, Jason; VOSSEN, Bas; SCHMIDTZ, David. **The Routledge Handbook of Libertarianism**. New York: Routledge, 2018. p. 390-404.

VAUGHAN, Frederik. **The Political Philosophy of Giambattista Vico**: an Introduction to la Scienza Nuova. Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

VICO, Giambattista. **A ciência nova**. Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações, 12. ed. Brasília: Editora Cultrix, 2004.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

WEBER, Max. **Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía**. Traducción de Joaquín Abellán García. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

WESTMINSTER ABBEY. Sir Isac Newton. **Westminster Abbey Library**, London, 2010. Disponível em: <<https://www.westminster-abbey.org/abbey-commemorations/commemorations/sir-isaac-newton/>>. Acesso em: 13 mai. 2018.

WHITE, Emma. Religion in England and Wales 2011. **Office for Nacional Statistics**, Newport, 11 dez. 2012. Disponível em: <<http://bit.ly/2kzTu17>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

WIENER, Philip P (Ed.). **Dictionary of the History of Ideas**: Studies of Selected Pivotal Ideas, vol. 2. New York: Charles Scribner's Sons, 1973. p. 100-112.

WILLAIME, Jean-Paul. A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea. **Civitas**, Porto Alegre, v. 11, n. 2, mai./ago. 2011, p. 303-322. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9650/6622>>. Acesso em: 23 jan. 19.

WILLAIME, Jean-Paul. O cristianismo na ultramodernidade. **IHU**, São Leopoldo, n. 128, 20 dez. 2004, p. 7-10. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao128.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 19.

WILLAIME, Jean-Paul. Reconfigurations ultramodernes. **Esprit**, Paris, n. 3, mar./abr. 2007, p. 146-155. Disponível em: <<https://esprit.presse.fr/article/willaime-jean-paul/reconfigurations-ultramodernes-14010>>. Acesso em: 23 jan. 19.

WILSON, Erin K. **After Secularism**: Rethinking Religion in Global Politics. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.