

Dois conceitos de liberdade

Se os homens nunca discordassem sobre os objetivos da vida, se nossos ancestrais tivessem permanecido imperturbados no Jardim do Éden, os estudos a que se dedica a Cadeira Chichele de Teoria Política e Social não poderiam ter sido concebidos.¹ Pois esses estudos nascem e prosperam na discórdia. Alguém pode questionar essa afirmação alegando que até numa sociedade de anarquistas religiosos, em que não há possibilidade de ocorrerem conflitos sobre os propósitos supremos, alguns problemas políticos, por exemplo, questões constitucionais ou legislativas, ainda poderiam acontecer. Quando há consenso sobre os fins, as únicas questões que restam se referem aos meios, e essas não são políticas, mas técnicas, isto é, passíveis de serem resolvidas por especialistas ou máquinas, como discussões entre engenheiros ou médicos. É por isso que aqueles imbuídos de uma fé em algum imenso fenômeno transformador do mundo, como o triunfo final da razão ou a revolução proletária, devem acreditar que todos os problemas políticos e morais podem ser com isso transformados em tecnológicos. Esse é o significado da famosa frase de Engels (parafrazeando Saint-Simon) sobre “substituir o governo de pessoas pela administração de coisas”,² e das profecias marxistas sobre o desaparecimento do Estado e o começo da verdadeira história da humanidade. Essa perspectiva é chamada de utópica por aqueles que consideram a especulação sobre uma condição de perfeita harmonia social a representação de uma vã fantasia.

Ainda assim, um marciano que visitasse hoje qualquer universidade britânica — ou americana — talvez fosse perdoado se sustentasse a impressão de que seus membros vivem em algum estado muito semelhante a essa condição inocente e idílica, apesar de toda a atenção séria que os filósofos profissionais dispensam aos problemas fundamentais da política.

No entanto, isso é tão surpreendente como perigoso. Surpreendente porque talvez não haja nenhuma época na história moderna em que um número tão grande de pessoas, tanto no Oriente como no Ocidente, tenha tido suas noções e, de fato, suas vidas tão profundamente alteradas, e em alguns casos violentamente convulsionadas, por doutrinas sociais e políticas defendidas com tanto fanatismo. Perigoso porque, quando as idéias são negligenciadas por aqueles que deviam examiná-las — isto é, que foram treinados para pensar criticamente sobre as idéias —, elas às vezes adquirem um *momentum* desenfreado e um poder irresistível sobre multidões de homens que podem se tornar demasiado violentos para serem influenciados pela crítica racional. Há mais de cem anos, o poeta alemão Heine alertou os franceses para não subestimarem o poder das idéias: os conceitos filosóficos nutridos na quietude do escriptorio de um professor poderiam destruir uma civilização. Ele falava da *Crítica da razão pura* de Kant como a espada com que o deísmo alemão fora decapitado e descrevia as obras de Rousseau como a arma manchada de sangue que, nas mãos de Robespierre, havia destruído o antigo regime; e profetizou que um dia a fé romântica de Fichte e Schelling seria voltada, pelos fanáticos seguidores alemães deles, contra a cultura liberal do Ocidente, gerando efeitos terríveis. Os fatos não desmentiram inteiramente essa predição; mas, se os professores podem realmente brandir esse poder fatal, não serão somente outros professores ou pelo menos outros pensadores (e não governos ou comitês do Congresso) que poderão desarmá-los?

Nossos filósofos parecem estranhamente inconscientes desses efeitos devastadores de suas atividades. Talvez porque, embriagados por suas magníficas realizações em reinos mais abstratos, os melhores dentre eles olhem com desdém para um campo em que há menos probabilidade de serem feitas descobertas radicais e de ser recompensado o talento para a análise minuciosa. No entanto, apesar de todo o esforço para separá-las, conduzido por um pedantismo escolástico cego, a política continua indissolivelmente entrelaçada com todas as outras formas de investigação filosófica. Negligenciar o campo do pensamento político porque seu tema instável, de limites enevoados, não pode ser apreendido pelos conceitos fixos,

modelos abstratos e finos instrumentos adequados à lógica ou à análise linguística — exigir uma unidade de método na filosofia e rejeitar tudo o que o método não possa tratar com sucesso — é apenas permitir-se ficar à mercê de crenças políticas primitivas e não criticadas. Só um materialismo muito vulgar nega o poder das idéias e afirma que os ideais são meros interesses materiais disfarçados. Talvez, sem a pressão de forças sociais, as idéias políticas sejam natimortas: o certo é que essas forças, a não ser que se cubram de idéias, continuam cegas e sem direção.

A teoria política é um ramo da filosofia moral que parte da descoberta, ou aplicação, de noções morais na esfera das relações políticas. Não quero dizer, como acho que alguns filósofos idealistas talvez tenham acreditado, que todos os movimentos históricos ou conflitos entre os seres humanos são redutíveis a movimentos ou conflitos de idéias ou forças espirituais, nem mesmo que são efeitos (ou aspectos) delas. Mas quero dizer que compreender esses movimentos ou conflitos é, acima de tudo, compreender as idéias ou atitudes para com a vida neles envolvidas, as únicas que tornam esses movimentos uma parte da história humana, e não meros acontecimentos naturais. Palavras, noções e atos políticos não são inteligíveis exceto no contexto das questões que dividem os homens que os empregam. Consequentemente, é provável que nossas próprias atitudes e atividades continuem obscuras para nós se não compreendemos as questões dominantes de nosso mundo. A maior dessas questões é a guerra aberta que está sendo travada entre dois sistemas de idéias que dão respostas diferentes e conflitantes ao que tem sido há muito tempo a questão central da política — a questão da obediência e da coerção. “Por que devo (ou alguém deve) obedecer a outro alguém?” “Por que não devo viver conforme minha vontade?” “Devo obedecer?” “Se desobedeço, posso ser coagido?” “Por quem, em que medida, em nome do quê e por causa do quê?”

Com base nas respostas à pergunta dos limites permissíveis de coação, visões opostas são defendidas no mundo atual, cada uma alegando ter a adesão de multidões. Parece-me, portanto, que qualquer aspecto dessa questão é digno de exame.

1

Coagir um homem é privá-lo da liberdade — liberdade de quê? Quase todo moralista na história humana tem elogiado a liberdade. Como a felicidade e a bondade, como a natureza e a realidade, a liberdade é um termo cujo significado é tão

poroso que não parece capaz de resistir a muitas das interpretações. Não proponho discutir a história dessa palavra protética ou seus mais de duzentos sentidos registrados pelos historiadores de idéias. Proponho examinar não mais que duas de suas acepções — mas elas são centrais, com muita história humana atrás de si e, ousou dizer, ainda por acontecer. O primeiro desses sentidos políticos de liberdade (*freedom* ou *liberty* — vou usar essas duas palavras para significar a mesma coisa), que (conforme muitos precedentes) vou chamar de sentido “negativo”, está implicado na resposta à pergunta: “Qual é a área em que o sujeito — uma pessoa ou grupo de pessoas — é ou deve ter permissão de fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outras pessoas?”. O segundo, que vou chamar de sentido “positivo”, está implicado na resposta à pergunta: “O que ou quem é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja uma coisa em vez de outra?”. As duas perguntas são claramente diferentes, mesmo que as respostas possam coincidir parcialmente.

A noção de liberdade negativa

Normalmente sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere ~~em~~ na minha atividade. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros. Se outros me impedem de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou nessa medida livre; e, se essa área é restringida por outros homens além de certo valor mínimo, posso ser descrito como coagido ou, talvez, escravizado. A coerção não é, entretanto, um termo que abranja qualquer forma de incapacidade. Se digo que sou incapaz de pular para cima mais de três metros ou que não posso ler porque sou cego, ou que não consigo entender as páginas mais enigmáticas de Hegel, seria absurdo afirmar que sou nessa medida escravizado ou coagido. A coerção implica a interferência deliberada de outros seres humanos na minha área de atuação. Só não temos liberdade política quando outros indivíduos nos impedem de alcançar uma meta.¹ A mera incapacidade de alcançar uma meta não é falta de liberdade política.² Isso é manifestado pelo uso de expressões modernas como “liberdade econômica” e sua contrapartida, “escravidão econômica”. Afirma-se, muito plausivelmente, que, se um homem é demasiado pobre para obter algo isento de proibição legal — um pão, uma viagem ao redor do mundo, um recurso aos tribunais —, ele é tão pouco livre para conseguir esse intento quanto o

seria se a lei proibisse sua ação. Se a minha pobreza fosse um tipo de doença que me impedisse de comprar pão ou de pagar a viagem ao redor do mundo ou de conseguir que meu caso fosse julgado, assim como o fato de ser manco me impede de correr, essa incapacidade não seria naturalmente descrita como uma falta de liberdade, muito menos falta de liberdade política. É apenas porque acredito que minha incapacidade de obter determinado objetivo se deve ao fato de que outros seres humanos fizeram arranjos pelos quais sou impedido, enquanto outros não o são, de ter bastante dinheiro para pagar o que desejo possuir, que me considero uma vítima de coerção ou escravidão. Em outras palavras, esse uso do termo depende de uma teoria social e econômica particular sobre as causas de minha pobreza ou fragilidade. Se minha falta de meios materiais se deve a alguma falta minha de capacidade mental ou física, só posso pensar em falar que sou privado de liberdade (e não simplesmente sobre pobreza) se aceito a teoria.⁵ Se, além disso, acredito que minha carência está sendo mantida por um arranjo específico que considero injusto ou iníquo, falo de escravidão ou opressão econômica. A natureza das coisas não nos enlouquece, só nos enlouquece a má vontade, disse Rousseau.⁶ O critério da opressão é o papel que acredito estar sendo desempenhado por outros seres humanos, direta ou indiretamente, com ou sem intenção, para frustrar meus desejos. Ser livre, nesse sentido, para mim significa não sofrer a interferência de outros. Quanto maior a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade.

Isso é o que os filósofos políticos ingleses clássicos queriam dizer quando usavam essa palavra.⁷ Discordavam sobre o grau de amplitude que tal área poderia ou deveria ter. Supunham que, diante das circunstâncias, ela não poderia ser ilimitada, porque, se o fosse, geraria uma situação em que todos os homens poderiam interferir ilimitadamente na vida de todos os outros homens, e esse tipo de liberdade “natural” levaria ao caos social em que as necessidades mínimas das pessoas não seriam satisfeitas; ou então as liberdades dos fracos seriam suprimidas pelos fortes. Percebendo que os propósitos e as atividades humanos não se harmonizam automaticamente e atribuindo (quaisquer que fossem suas doutrinas oficiais) alto valor a outras metas, como justiça, felicidade, cultura, segurança ou graus variáveis de igualdade, eles estavam prontos a restringir a liberdade em proveito de outros valores e até da própria liberdade. Pois, sem isso, era impossível criar o tipo de associação que achavam desejável. Consequentemente, esses pensadores propõem que a área de livre ação do homem deve ser limitada pela lei. Mas da mesma forma supõem, especialmente libertários como Locke e Mill na Inglaterra, e Constant e

Tocqueville na França, que exista certa área mínima de liberdade pessoal que não deve ser violada de modo algum, pois, do contrário, o indivíduo se verá numa área demasiado estreita até para aquele desenvolvimento mínimo de suas faculdades naturais que é o único a possibilitar a busca, e até a concepção, dos vários fins que os homens consideraram bons, corretos ou sagrados. Segue-se que é preciso se traçar uma fronteira entre a área da vida privada e a da autoridade pública. Em que ponto ela deve ser traçada é uma questão a ser discutida — na verdade, a ser regatada. Os homens são em grande parte interdependentes, e nenhum homem é capaz de agir de forma tão completamente privada a ponto de nunca interferir, de maneira alguma, na vida de outros. “Liberdade para o peixe grávido significa morte para o peixe miúdo”, a liberdade de alguns deve depender da repressão de outros. A liberdade para um professor de Oxford (sabe-se que outros acrescentaram) é algo muito diferente da liberdade para um camponês egípcio.

Essa proposição tira sua força de algo que é tanto verdadeiro como importante, mas a própria expressão continua uma parlapaticice política. De fato, oferecer direitos políticos ou salvaguardas contra a intervenção do Estado a homens semilhos, analfabetos, subnutridos e doentes é zombar de sua condição: eles precisam de ajuda médica ou educação antes de poderem compreender ou aproveitar um aumento em sua liberdade. O que é a liberdade para aqueles que não a podem empregar? Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o valor dela? As coisas mais essenciais vêm em primeiro lugar: há situações em que — para usar um ditado que Dostoiévski satiricamente atribuiu aos nihilistas — as botas são superiores a Púchkin, a liberdade individual não é a necessidade primária de todos. Pois a liberdade não é a mera ausência de frustração — isso inflaria o sentido da palavra até ela significar de mais ou de menos. O camponês egípcio precisa de roupas e remédios antes da liberdade pessoal e mais das roupas e dos remédios do que de liberdade pessoal, mas a liberdade mínima de que ele necessita hoje, e o maior grau de liberdade de que pode vir a necessitar amanhã, não é uma espécie de liberdade que lhe é peculiar, mas é idêntica à de professores, artistas e milionários.

O que perturba a consciência dos liberais ocidentais não é, a meu ver, a convicção de que a liberdade buscada pelos homens difere segundo suas condições sociais ou econômicas, mas a de que a minoria que a possui conquistou-a explorando ou, pelo menos, evitando contemplar a imensa maioria que não a tem. Eles acreditam, com boas razões, que, se a liberdade individual é um fim máximo para os seres humanos, nenhum homem deveria ser privado, por outros, da liberdade,

muito menos que alguns a deveriam desfrutar às custas de outros. Igualdade de liberdade: não tratar os outros como eu não gostaria que me tratassem; o pagamento de minha dívida para com aqueles que me proporcionaram liberdade, prosperidade ou esclarecimento; justiça, na sua forma mais simples e mais universal — esses são os fundamentos da moralidade liberal. A liberdade não é o único objetivo dos homens. Posso dizer, como o crítico russo Belinsky, que, se outros devem ser privados da liberdade — se meus irmãos devem permanecer na pobreza, miséria e prisão —, então não a desejo para mim mesmo, rejeito-a com ambas as mãos e prefiro infinitamente compartilhar o destino deles. Mas nada se ganha com uma confusão de termos. Para evitar a desigualdade gritante ou a desgraça generalizada, estou pronto a sacrificar parte da minha liberdade ou toda ela; posso agir desse modo voluntária e livremente; mas é a liberdade que estou renunciando em prol de justiça, igualdade ou amor pelos homens companheiros meus. Eu seria atormentado pela culpa, e com razão, se não estivesse disposto, em algumas circunstâncias, a fazer esse sacrifício. Mas o sacrifício não é um aumento do que está sendo sacrificado, a saber a liberdade, por maior que seja a necessidade moral ou a compensação pelo sacrifício. Tudo é o que é: liberdade é liberdade, não é igualdade, equidade, justiça ou cultura, felicidade humana ou uma consciência tranquila. Se minha liberdade ou a de minha classe ou nação depende da desgraça de outros seres humanos, o sistema que promove tal coisa é injusto e imoral. Mas se restringir ou perco minha liberdade para diminuir a vergonha dessa desigualdade, e com isso não aumento materialmente a liberdade individual de outros, ocorre uma perda absoluta de liberdade. Isso pode ser compensado por um ganho em justiça, felicidade ou paz, mas a perda permanece, e é uma confusão de valores dizer que, embora minha liberdade “liberal”, individual seja jogada fora, algum outro tipo de liberdade — “social” ou “econômica” — é aumentada. Ainda assim continua verdadeiro que a liberdade de alguns deve ser às vezes restringida para assegurar a liberdade de outros. Com base em que princípio isso deveria ser feito? Se a liberdade é um valor sagrado, intocável, não pode haver tal princípio. Um ou outro de tais princípios ou regras conflitantes deve ceder, pelo menos na prática: nem sempre por razões que podem ser claramente expressas, quanto mais generalizadas em regras ou máximas universais. Ainda assim, um compromisso prático tem de ser encontrado.

Alguns filósofos com uma visão otimista da natureza humana e uma crença na possibilidade de harmonizar os interesses humanos — filósofos como Locke,

Adam Smith ou, em alguns estrados de espírito, Mill — acreditavam que a harmonia e o progresso sociais eram compatíveis com a possibilidade de reservar uma grande área para a vida privada, que nem ao Estado nem a qualquer outra autoridade seria permitido invadir. Hobbes e aqueles que concordavam com suas idéias, especialmente pensadores conservadores ou reacionários, argumentavam que, se os homens deviam ser impedidos de se destruir uns aos outros e de tornar a vida social uma selva ou um deserto, maiores salvaguardas precisavam ser instituídas para mantê-los em seus devidos lugares; conseqüentemente, ele queria aumentar a área de controle centralizado e diminuir a do indivíduo. Mas ambos os lados concordavam que alguma parte da existência humana deveria permanecer independente da esfera de controle social. Invadir essa área reservada, embora pequena, seria despotismo. O mais eloqüente de todos os defensores da liberdade e privacidade, Benjamin Constant, que não se esquecera da ditadura jacobina, declarou que, no mínimo, a liberdade de religião, opinião, expressão e propriedade tinha de ser garantida contra uma invasão arbitrária. Jefferson, Burke, Paine, Mill compilaram diferentes classificações de liberdades individuais, mas o argumento para manter a autoridade em xequê é sempre substancialmente o mesmo. Devemos preservar um mínimo de liberdade pessoal, se não quisermos “degradar ou negar nossa natureza”.⁹ Não podemos permanecer totalmente livres e devemos abrir mão de alguma liberdade própria para preservar o resto. Mas a rendição total do eu é a derrota do eu. Qual então deve ser esse mínimo? Aquele de que um homem não pode abrir mão sem ofender a essência de sua natureza humana. Qual é essa essência? Quais os padrões nela implicados? Isso tem sido e será talvez sempre uma questão de infinitos debates. Mas, qualquer que seja o princípio que norteie a área de não-interferência a ser traçada — seja o da lei natural, o dos direitos naturais, da utilidade, das manifestações de um imperativo categórico, da santidade do contrato social ou o de qualquer outro conceito com que os homens têm procurado esclarecer e justificar as suas convicções —, a liberdade nesse sentido significa livrar-se de ausência de interferência além da fronteira mutável, mas sempre reconhecível. “A única liberdade que merece esse nome é a de buscar o nosso bem à nossa maneira”, disse o mais célebre de seus defensores.¹⁰ Nesse caso, a coação pode se justificar? Mill não tinha dúvidas de que sim. Como a justiça exige que todos os indivíduos tenham direito a um mínimo de liberdade, todos os outros indivíduos devem ser necessariamente coibidos, se preciso for pela força, de privar alguém da liberdade. Na verdade, toda a função da lei era a prevenção exatamente dessas colisões:

o Estado era reduzido ao que Lassalle descreveu desdenhosamente como as funções de um vigia ou de um guarda de trânsito.

O que tornava a proteção da liberdade individual tão sagrada para Mill? Em seu famoso ensaio, ele declara que, a menos que o indivíduo tenha permissão de viver como deseja na "parte [da sua conduta] que interessa unicamente a si mesmo", a civilização não pode progredir; por falta de um livre mercado de idéias, a verdade não virá à luz, não haverá oportunidades para a espontaneidade, a originalidade, o gênio, a energia mental, a coragem moral. A sociedade será esmagada pelo peso da "mediocridade coletiva".¹² Tudo o que é rico e diversificado será esmagado pelo peso do costume, pela constante tendência humana à conformidade, que gera apenas faculdades "mirradas", seres humanos "mesquinhos e tacanhos", "acanhados e tolhidos". A "auto-afirmação paga" é tão digna quanto a "negação cristã de si mesmo".¹³ "Todos os erros que [um homem] é propenso a cometer apesar de todos os conselhos e avisos são sobrepujados pelo mal de permitir que outros o sujeitem ao que consideram ser o seu bem."¹⁴ A defesa da liberdade consiste na meta "negativa" de evitar a interferência. Ameaçar um homem de perseguição caso ele não se submeta a uma vida em que não escolhe seus objetivos; bloquear à sua frente toda porta exceto uma, não importando a nobreza da perspectiva para a qual abre ou a benevolência dos motivos dos que arranjaram tal coisa, é pecar contra a verdade de que ele é um homem, um ser com uma vida própria a ser vivida. Essa é a liberdade como foi concebida pelos liberais no mundo moderno desde os dias de Erasmo (alguns diriam de Occam) aos nossos. Toda reivindicação de liberdades civis e direitos individuais, todo protesto contra a exploração e a humilhação, contra o abuso da autoridade pública, ou a hipnose de massa do costume ou da propaganda organizada, nasce dessa concepção individualista e muito controversa acerca do homem.

É possível notar três fatos sobre essa posição. Em primeiro lugar, Mill confunde duas noções distintas. Uma é que toda coerção, na medida em que frustra desejos humanos, é ruim em si mesma, embora possa ter de ser aplicada para prevenir outros males maiores; ao passo que a não-interferência, que é o oposto da coerção, é boa em si mesma, embora não seja o único bem. Essa é a concepção "negativa" da liberdade em sua forma clássica. A outra noção é que os homens devem procurar descobrir a verdade ou desenvolver certo tipo de caráter aprovado por Mill — crítico, original, imaginativo, independente, não conformista ao ponto da excentricidade, e assim por diante — e que a verdade pode ser encontrada, e esse caráter

pode ser cultivado, apenas em condições de liberdade. Essas duas noções são visões liberais, mas não são idênticas, e a conexão entre elas é, quando muito, empírica. Ninguém afirmaria que a verdade ou a liberdade de expressão podem florescer quando o dogma esmaga todo e qualquer pensamento. Mas as evidências históricas tendem a mostrar (como, na verdade, foi afirmado por James Stephen em seu formidável ataque a Mill no seu livro *Liberty, equality, fraternity*) que a integridade, o amor à verdade e o individualismo inflamado crescem pelo menos tão freqüentemente em comunidades de disciplina severa — como, por exemplo, entre os calvinistas puritanos da Escócia ou da Nova Inglaterra — ou sob a disciplina militar, quanto em sociedades tolerantes ou indiferentes; e, sendo assim, cai por terra o argumento de Mill sobre a liberdade como uma condição necessária para o crescimento do gênio humano. Se suas duas metas se revelassem incompatíveis, Mill seria confrontado com um dilema cruel, sem falar nas outras dificuldades criadas pela incoerência de suas doutrinas com o utilitarismo estrito, até na sua própria versão humanitária dessa doutrina.¹⁵

Em segundo lugar, tal doutrina é relativamente moderna. Não parece haver quase nenhuma discussão acerca da liberdade individual como um ideal político consciente (em oposição a sua existência real) no mundo antigo. Condorcet já observara que não havia a noção de direitos individuais nas concepções legais dos romanos e gregos; isso parece valer igualmente para os judeus, os chineses e todas as outras civilizações antigas que desde então vieram à luz.¹⁶ O domínio desse ideal tem sido a exceção em vez da regra, mesmo na recente história do Ocidente. Nem a liberdade nesse sentido gerou com freqüência um grito de união para as grandes massas da humanidade. O desejo de não ser coagido, de ser deixado em paz, tem sido uma marca de alta civilização tanto da parte dos indivíduos como das comunidades. O próprio senso de privacidade, da área de relações pessoais como algo sagrado por seus próprios méritos, provém de uma concepção de liberdade que, apesar de todas as suas raízes religiosas, é pouco mais antiga, no seu estado desenvolvido, do que a Renascença ou a Reforma.¹⁷ Mas seu declínio marcaria a morte de uma civilização, de toda uma perspectiva moral.

A terceira característica dessa noção de liberdade é de maior importância. É que a liberdade nesse sentido não é incompatível com alguns tipos de autocracia ou pelo menos com a ausência de autogoverno. A liberdade nesse sentido preocupa-se principalmente com a área de controle, não com sua fonte. Assim como a democracia é capaz realmente de privar o cidadão individual de muitas liberdades

de que ele poderia desfrutar em alguma outra forma de sociedade, assim é perfeitamente concebível que um déspota de mente liberal concedesse a seus súditos uma grande liberdade pessoal. O déspota que permite a seus súditos uma ampla liberdade pode ser injusto, encorajar as desigualdades mais loucas, pouco se importar com a ordem, a virtude ou o conhecimento; mas, desde que não reprimam a liberdade dos súditos, ou pelo menos a reprimam menos que muitos outros regimes, ele satisfaz a especificação de Mill.¹⁸ A liberdade nesse sentido não está ligada, ao menos do ponto de vista lógico, com a democracia ou o autogoverno. Em geral, o autogoverno pode fornecer uma melhor garantia da preservação das liberdades civis que os outros regimes e tem sido defendido como tal pelos libertários. Mas não há nenhuma ligação necessária entre a liberdade individual e a regra democrática. 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.¹⁹ Pois o sentido “positivo” de liberdade vem à luz se não tentamos responder a pergunta “O que tenho a liberdade de fazer ou ser?”, mas à pergunta “Por quem sou governado?” ou “Quem deve dizer o que devo ou não devo ser ou fazer?”. A ligação entre democracia e liberdade individual é muito mais tênue do que parecia a muitos advogados de ambas. O desejo de ser governado por mim mesmo, ou pelo menos de participar do processo que controle minha vida, pode ser um desejo tão profundo quanto o de uma área livre para a ação e talvez historicamente mais antigo. Mas não é o desejo da mesma coisa. Tão diferente é, na verdade, que acabou por gerar o grande confronto de ideologias que domina nosso mundo. Pois é isso, a concepção “positiva” de liberdade, não a libertação de, mas a libertação para — levar uma forma prescrita de vida —, que os adeptos da noção “negativa” consideram, em certas ocasiões, nada mais do que um disfarce capcioso para uma tirania brutal.

II

A noção de liberdade positiva

O sentido “positivo” da palavra “liberdade” provém do desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor. Desejo que minha vida e minhas decisões depen-

dam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo. Desejo ser o instrumento de meus próprios atos de vontade, e não dos de outros homens. Desejo ser um sujeito, e não um objeto; ser movido pela razão, por objetivos conscientes, que são meus, e não por causas que me afetam como que de fora. Desejo ser alguém, e não ninguém; um agente — decidindo, e não deixando que outros decidam —, guiado por mim mesmo e não influenciado pela natureza externa ou por outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal ou um escravo incapaz de desempenhar um papel humano, isto é, de conceber metas e políticas próprias e de realizá-las. Isso é pelo menos parte do que quero dizer quando afirmo que sou racional e que é a minha razão que me distingue como ser humano do resto do mundo. Acima de tudo, desejo ser consciente de mim mesmo como alguém que age, tem vontade e pensa, responsável por minhas escolhas e capaz de explicá-las a partir de minhas idéias e meus propósitos. Sinto-me livre na medida em que acredito que isso seja verdade, e escravizado na medida em que sou convencido do contrário.

A liberdade que consiste em ser o seu próprio senhor e a liberdade que consiste em não ser impedido por outros homens de escolher como agir podem parecer, diante das circunstâncias, conceitos não tão distantes entre si do ponto de vista lógico — nada mais do que as formas negativa e positiva de dizer mais ou menos a mesma coisa. No entanto, as noções “positiva” e “negativa” de liberdade desenvolveram-se historicamente em direções divergentes, nem sempre por passos logicamente respeitáveis, até entrarem por fim em conflito direto uma com a outra.

Um modo de tornar isso claro é tratar do *momentum* independente que a metáfora do autodomínio, inicialmente talvez bem inofensiva, adquiriu. “Sou meu próprio senhor”; “Não sou escravo de nenhum homem”; mas não posso ser (como os platonianos ou os hegelianos tendem a dizer) um escravo da natureza? Ou de minhas paixões “desenfreadas”? Essas não são algumas das espécies do idêntico gênero “escravo” — algumas políticas ou legais, outras morais ou espirituais? Os homens não experimentaram a libertação da escravidão espiritual ou da escravidão à natureza, e ao longo desse processo não se tornaram conscientes, de um lado, de um eu que domina e, de outro, de algo dentro deles que é controlado? Esse eu dominante é identificado de diversas formas: com a razão, com a minha “natureza mais elevada”, com o eu que calcula e visa ao que o satisfará a longo prazo, com o meu eu “real”, “ideal” ou “autônomo”, ou com o meu eu “na sua melhor forma”; que é então contrastado com o impulso irracional, os desejos não controlados, a minha natureza “mais baixa”, a busca de prazeres imediatos, o meu eu “empírico”

ou “heterônimo”, varrido por todo assomo de desejo e paixão, precisando ser rigorosamente disciplinado se quiser algum dia elevar-se à plena altura de sua natureza “real”. No presente, os dois eus podem ser representados como que divididos por uma lacuna ainda maior: o eu real pode ser concebido como algo mais amplo que o individual (como o termo é normalmente compreendido), como um “conjunto” social do qual o indivíduo é um elemento ou aspecto: uma tribo, uma raça, uma Igreja, um Estado, a grande sociedade dos vivos e mortos e dos nascituros. Essa identidade é então identificada como o eu “verdadeiro” que, impondo sua vontade coletiva ou “orgânica” única sobre seus recalitrantes “membros”, alcança sua própria liberdade “mais elevada” e, portanto, também a deles. Os perigos de se usarem metáforas orgânicas para justificar a coerção de alguns homens por outros, a fim de alçá-los a um nível “mais elevado” de liberdade, têm sido frequentemente apontados. Mas o que confere a esse tipo de linguagem a sua plausibilidade é o fato de que reconhecemos ser possível, e às vezes justificável, coagir os homens em nome de alguma meta (vamos dizer, a justiça ou a saúde pública) que eles próprios buscariam atingir se fossem mais esclarecidos, mas que não o fazem porque são cegos, ignorantes ou corruptos. Isso torna fácil que eu me imagine coagindo outros para o bem deles, no interesse deles, e não no meu. Estou assim afirmando que sei, mais do que eles próprios, do que eles verdadeiramente precisam. O que isso — quando muito — acarreta é que eles não resistiriam a mim se fossem racionais, tão sábios quanto eu e compreendessem seus interesses como eu os compreendo. Mas afirmaria muito mais do que isso. Posso declarar que eles visam realmente aquilo a que, em seu estado ignorante, conscientemente resistem, porque existe dentro deles uma entidade oculta — sua vontade racional latente ou seu “verdadeiro” propósito — e que essa entidade, embora desmentida por tudo o que eles manifestamente sentem, fazem e dizem, é seu eu “real”, do qual o pobre eu empírico no espaço e tempo talvez pouco ou nada saiba; e que esse espírito interior é o único eu que merece ter seus desejos considerados.²⁰ Uma vez adotada essa visão, estou em posição de ignorar os desejos reais dos homens ou das sociedades, de amedrontá-los, oprimi-los, torturá-los em nome e no interesse de seus eus “reais”, com base no conhecimento seguro de que tudo o que é a verdadeira meta do homem (a felicidade, o desempenho do dever, a sabedoria, uma sociedade justa, a auto-realização) deve ser idêntico à sua liberdade — a escolha livre de seu eu “verdadeiro”, ainda que freqüentemente submerso e inarticulado.

Esse paradoxo tem sido freqüentemente apontado. Uma coisa é dizer que sei o que é bom para X, enquanto ele próprio não o sabe; e até ignorar seus desejos por causa disso — e para o bem dele —; e outra coisa muito diferente é dizer que ele *co* ipso o escolheu, na verdade não conscientemente, não como ele parece ser na vida diária, mas no seu papel de eu racional que o seu eu empírico talvez não conheça — o eu “real” que discerne o bem e não pode deixar de escolhê-lo, uma vez revelado. Essa personificação monstruosa, que consiste em igualar o que X escolheria se fosse algo que não é, ou pelo menos que ainda não é, com o que X realmente procura e escolhe, está no âmago de todas as teorias políticas da auto-realização. Uma coisa é afirmar que posso ser coagido para o meu bem, o qual sou demasiado cego para ver: isso pode me beneficiar ocasionalmente, até talvez aumentar o alcance de minha liberdade. Outra coisa é afirmar que, se é para meu bem, não estou sendo coagido, pois teria determinado essa escolha, sabendo disso ou não, e sou livre (ou “verdadeiramente” livre) mesmo quando meu pobre corpo terreno e minha mente tola a rejeitam amargamente e lutam de forma desesperada contra aqueles que procuram, embora benevolamente, impô-la.

Essa transformação mágica, ou prestidigitação (que fazia William James zombar com tanta razão dos hegelianos), pode ser sem dúvida realizada com igual facilidade com o conceito “negativo” de liberdade, em que o eu que não deve sofrer interferência já não é o indivíduo com seus desejos e necessidades reais como são normalmente concebidos, mas o homem “real” interior, identificado com a busca de algum objetivo ideal não sonhado pelo seu eu empírico. E, como no caso do eu “positivamente” livre, essa entidade pode ser expandida para alguma entidade suprapessoal — um Estado, uma classe, uma nação ou a marcha da própria história, vista como um sujeito de atributos mais “real” do que o eu empírico. Mas a concepção “positiva” de liberdade como autodomínio, com a sugestão de um homem dividido contra si mesmo, de fato tem se prestado com mais facilidade, como uma questão de história, doutrina e prática, a essa divisão duplice da personalidade: o controlador dominante, transcendente, e o feixe empírico de desejos e paixões a serem disciplinados e controlados. Esse fato histórico é que tem sido influente. Isso demonstra (se é necessária a demonstração de uma verdade tão óbvia) que as concepções de liberdade derivam de visões do que constitui um eu, uma pessoa, um homem. Uma manipulação perfeita da definição do homem e da liberdade é capaz de fazer com que ela signifique qualquer coisa que o manipula-

dor desejo. A história recente tem deixado muito claro que a questão não é meramente acadêmica.

As consequências de distinguir entre dois eus se tornarão ainda mais claras se considerarmos as duas formas principais que o desejo de ser guiado por si mesmo — guiado pelo eu “verdadeiro” — tem historicamente assumido: a primeira, a da abnegação para alcançar independência; a segunda, a da auto-realização ou a total auto-identificação com um princípio ou ideal específico para alcançar o mesmo fim.

III

A retirada para a cidadela interior

Sou aquele que possui a razão e a vontade; concebo os fins e desejo buscá-los; mas, se sou impedido de alcançá-los, já não me sinto dono da situação. Posso ser impedido pelas leis da natureza, por acidentes, pelas atividades dos homens ou pelo efeito, freqüentemente não premeditado, das instituições humanas. Essas forças podem ser demais para mim. O que devo fazer para evitar ser esmagado por elas? Devo me libertar dos desejos que não posso concretizar. Desejo ser o senhor de meu reino, mas minhas fronteiras são longas e inseguras, portanto eu as limito para reduzir ou eliminar a área vulnerável. Começo por desejar a felicidade, o poder, o conhecimento ou a realização de um objetivo específico. Mas não posso dominá-los. Opto por evitar a derrota e a perda, e assim decido não lutar por nada que eu não esteja seguro de obter. Decido não desejar o que não pode ser alcançado. O tirano me ameaça com a destruição de minha propriedade, com a prisão, com o exílio ou a morte daqueles a quem amo. Mas se já não me sinto ligado à propriedade, se já não me importo se estou ou não na prisão, se matei dentro de mim meus afetos naturais, então ele não pode me curvar à sua vontade, pois tudo o que resta de mim não se encontra mais sujeito a medos ou desejos empíricos. É como se eu tivesse realizado uma retirada estratégica para uma cidadela interior — minha razão, minha alma, meu eu “numênico” — que, façam o que quiserem, nem a força cega externa, nem a maldade humana podem abalar. Eu me retirei para dentro de mim mesmo; ali, e tão-somente ali, estou seguro. É como se eu dissesse: “Tenho uma ferida na perna. Há dois métodos para me livrar da dor. Um é curar a ferida. Mas se a cura é demasiado difícil ou incerta, há um outro método. Posso me ver

livre da ferida cortando fora a perna. Se me educar a não querer nada que torne a posse da perna indispensável, não vou sentir falta dela”. Essa é a auto-emancipação tradicional dos ascéticos e quietistas, dos estóicos e sábios budistas, homens de várias religiões ou nenhum credo, que fugiram do mundo e escaparam do jogo da sociedade ou da opinião pública por algum processo de autotransformação deliberada que os torna capazes de já não se importarem com nenhum de seus valores, de permanecerem, isolados e independentes, em suas margens, já não mais vulneráveis a suas armas.²¹ Todo isolacionismo, toda autarquia econômica, toda forma de autonomia tem em si algo dessa atitude. Elimino os obstáculos de meu caminho abandonando o caminho; retiro-me para minha própria seita, minha própria economia planejada, meu próprio território deliberadamente isolado, onde não é preciso escutar as vozes do exterior e onde as forças externas não produzem nenhum efeito. Essa é uma forma da busca pela segurança; mas tem sido igualmente chamada de busca pela liberdade ou independência pessoal ou nacional.

Quando aplicada aos indivíduos, essa doutrina não fica muito longe das concepções daqueles que, como Kant, não identificam a liberdade com a eliminação dos desejos, mas com a resistência a eles e com o controle sobre eles. Eu me identifico com o controlador e escapo da escravidão do controlado. Sou livre porque e na medida em que sou autônomo. Obedeco às leis, mas eu as impus sobre meu próprio eu não coagido, ou nele as encontrei. A liberdade é obediência, mas, nas palavras de Rousseau, “obediência a uma lei que prescrevemos a nós mesmos”,²² e nenhum homem é capaz de escravizar a si mesmo. A heteronomia é a dependência de fatores externos, o risco de ser um joguete do mundo exterior que não posso controlar plenamente e que *pro tanto* me controla e “escraviza”. Sou livre apenas na medida em que minha pessoa não é “agrilhada” por nada que obedeça a forças sobre as quais não tenho controle; não posso controlar as leis da natureza; a minha atividade livre, portanto, deve ser alçada, *ex hypothesi*, acima do mundo empírico da causalidade. Este não é o lugar para discutir a validade dessa antiga e famosa doutrina; apenas desejo observar que as noções relacionadas de liberdade como resistência (ou fuga) ao desejo não realizável e como independência da esfera da causalidade têm desempenhado um papel central tanto na política como na ética.

Pois, se a essência dos homens é que eles são seres autônomos — autores de valores, de fins em si mesmos, cuja autoridade suprema consiste precisamente no fato de serem determinados livremente —, então nada é pior do que tratá-los como se não fossem autônomos, mas objetos naturais, movidos por influências causais,

criaturas à mercê de estímulos externos, cujas escolhas podem ser manipuladas por seus regentes, quer por ameaças de força, quer por ofertas de recompensa. Tratar os homens dessa maneira é tratá-los como se não fossem autodeterminados. “Ninguém pode me compeli a ser feliz à sua maneira”, disse Kant. O paternalismo é “o maior despotismo imaginável”,²³ pois é tratar os homens como se não fossem livres, mas um material humano para que eu, o reformador benévolo, o modele de acordo com meu próprio propósito livremente adotado, e não com o deles. Claro, essa é precisamente a política que os primeiros utilitários recomendavam. Helvétius (assim como Bentham) não acreditava em combater, mas em usar a tendência dos homens a serem escravos de suas paixões; desejava acenar com recompensas e castigos para os homens — a forma mais aguda possível de heteronomia — se por esse meio pudessem tornar os “escravos” mais felizes.²⁴ Mas manipular os homens, empurrá-los na direção de metas que você — o reformador social — percebe, mas eles talvez não, é negar a essência humana deles, é tratá-los como objetos sem vontade própria e, portanto, degradá-los. É por isso que mentir aos homens, enganá-los, isto é, usá-los como um meio para meus fins independentemente concebidos, e não para os deles, mesmo que seja para o benefício desses homens, é com efeito tratá-los como subumanos, comportar-se como se os fins deles fossem menos supremos e sagrados do que os meus. O que justifica que eu force os homens a fazer o que não queriam fazer, nem consentiam em fazer? Ape nas algum valor mais alto que eles próprios. Mas se, como sustentava Kant, todos os valores são criados pelos atos livres dos homens, e chamados de valores apenas na medida em que assim são, não há valor maior do que o indivíduo. Portanto, fazer tal coisa é coagir os homens em nome de algo menos supremo do que eles próprios — curvá-los à minha vontade, ou a determinado desejo alheio de felicidade, proveito, segurança ou conveniência (para o bem dessa pessoa alheia ou deles próprios). Estou visando a alguma coisa desejada (por qualquer motivo, não importa quão nobre seja) por mim ou meu grupo, e para isso estou usando outros homens como meios. Mas isso é uma contradição do que sei que os homens são — isto é, fins em si mesmos. Todas as formas de interferir nos seres humanos, atingi-los, moldá-los contra a vontade deles por um padrão alheio, todo controle de pensamento e todo condicionamento²⁵ é, portanto, uma negação daquilo que nos homens os torna homens e seus valores, supremos.

O indivíduo livre de Kant é um ser transcendente, fora do reino da causalidade natural. Mas em sua forma empírica — na qual a noção de homem é a da vida

comum — essa doutrina se encontrava no âmago do humanismo liberal, tanto moral como político, que foi profundamente influenciado por Kant e Rousseau no século XVIII. Em sua versão *a priori*, é uma forma de individualismo protestante secularizado, em que o lugar de Deus foi assumido pela concepção da vida racional e o lugar da alma individual que se esforça para unir-se com Deus é substituído pela concepção do indivíduo dotado de razão, esforçando-se para ser governado pela razão e tão-somente pela razão, e a não depender de nada que pudesse desviá-lo ou enganá-lo cativando sua natureza irracional. Autonomia, e não heteronomia; agir e não sofrer a ação. A noção da escravidão à paixão é — para aqueles que pensam nesses termos — mais do que uma metáfora. Livrar-me do medo, do amor ou do desejo de me conformar é libertar-me do despotismo de algo que não posso controlar. Sófocles, que segundo o relato de Platão teria dito que apenas a velhice o libertou da paixão do amor — o jogo de um senhor cruel —, está falando de uma experiência tão real quanto a da libertação das garras de um tirano humano ou de um senhor de escravos. A experiência psicológica de me ver cedendo a um impulso “baixo”, agindo por um motivo que me desgosta, ou fazendo algo que no próprio momento da ação eu talvez deteste, e refletindo mais tarde que eu não era “eu mesmo” ou não estava “no controle de mim mesmo” quando assim agi, pertence a esse modo de pensar e falar. Eu me identifico com meus momentos críticos e racionais. As consequências de meus atos podem não importar, porque não estão sob meu controle; apenas os motivos estão. Isso é o que crê o pensador solitário que desafiou o mundo e emancipou-se das cadeias dos homens e das coisas. Nessa forma, a doutrina pode parecer primariamente um credo ético, nem um pouco político; ainda assim, suas implicações políticas são claras, e ela entra na tradição do individualismo liberal pelo menos tanto quanto o conceito “negativo” de liberdade.

Talvez valha a pena observar que, em sua forma individualista, o conceito do sábio racional, que fugiu para a fortaleza interior de seu verdadeiro eu, parece surgir quando o mundo exterior se revela excepcionalmente árido, cruel ou injusto. “É verdadeiramente livre”, disse Rousseau, “quem deseja o que pode realizar e faz o que deseja.”²⁶ Num mundo em que um homem em busca de felicidade, justiça ou liberdade (em qualquer dos sentidos) pouco pode fazer, porque descobre bloqueadas muitas vias de ação, a tentação de retirar-se para dentro de si mesmo pode se tornar irresistível. Talvez tenha sido o que aconteceu na Grécia, onde o ideal estóico não pode ser inteiramente desligado da queda das democracias independentes diante da autocracia macedônia centralizada. Assim foi em Roma, por razões aná-

logas, depois do fim da República.²⁷ Esse fenômeno ressurgiu na Alemanha no século XVII, durante o período da mais profunda degradação nacional dos Estados germânicos que se seguiu à Guerra dos Trinta Anos, quando o caráter da vida pública, particularmente nos pequenos principados, forçava aqueles que prezavam a dignidade da vida humana, não pela primeira, nem pela última vez, a uma espécie de emigração interior. A doutrina que sustenta que devo me educar a não desejar aquilo que não posso ter, que um desejo eliminado ou combatido com sucesso é tão bom quanto um desejo satisfeito, é uma forma sublime, mas, a meu ver, inequívoca da doutrina das uvas verdes: aquilo que não posso ter certeza de obter, não posso verdadeiramente querer.

Isso torna claro por que a definição da liberdade negativa como a capacidade de fazer o que se deseja — que é, com efeito, a definição adotada por Mill — não servirá. Se descobro que sou capaz de fazer pouco ou nada do que desejo, preciso apenas reduzir ou extinguir meus desejos, e assim torno-me livre. Se o tirano (ou o “persuasor oculto”) consegue condicionar seus súditos (ou clientes) convencendo-os a abandonar seus desejos originais e adotar (“internalizar”) a forma de vida que inventou para eles, terá conseguido, nessa definição, libertá-los. Sem dúvida terá feito com que se sintam livres — como Epicteto se sente mais livre do que seu senhor (e diz-se que o proverbial homem bom se sente feliz na tortura). Mas o que ele criou é a própria antítese da liberdade política.

A abnegação ascética pode ser uma fonte de integridade, serenidade e força espiritual, mas é difícil entender como pode ser considerada um aumento de liberdade. Se escapo de um adversário retirando-me para dentro de casa e trancando qualquer entrada e saída, posso continuar mais livre do que se tivesse sido capturado pelo inimigo, mas sou mais livre do que se o tivesse derrotado ou capturado? Se vou longe demais, se me contraio num espaço demasiado pequeno, vou sufocar e morrer. A culminação lógica do processo de destruir tudo o que pode me ferir é o suicídio. Enquanto existo no mundo natural, jamais posso estar inteiramente seguro. A libertação total nesse sentido (como Schopenhauer percebeu corretamente) só é conferida pela morte.²⁸

Eu me descobri num mundo em que encontro obstáculos à minha vontade. Aqueles que adotam o conceito “negativo” de liberdade talvez possam ser perdoados se pensam que a abnegação não é o único método de superar obstáculos; que é também possível superá-los removendo-os: no caso de objetos não humanos, pela ação física; no caso da resistência humana, pela força ou persuasão, como

quando induzo alguém a me dar espaço em seu carro ou conquisto um país que ameaça os interesses do meu. Tais atos podem ser injustos, envolver violência, crueldade, a escravização de outros, mas não se pode negar que com isso o agente é capaz, no sentido mais literal, de aumentar sua liberdade. É uma ironia da história que essa verdade seja repudiada por alguns daqueles que a praticam muito violentamente, homens que, mesmo enquanto conquistam poder e liberdade de ação, rejeitam o conceito “negativo” de liberdade em favor de sua contrapartida “positiva”. Tal visão rege metade de nosso mundo; vamos ver em que fundamento metafísico repousa.

IV

Auto-realização

O único método verdadeiro de alcançar a liberdade, dizem, é pelo uso da razão crítica, a compreensão do que é necessário e do que é contingente. Se sou um colegial, todas as verdades da matemática, exceto as mais simples, intrinsecamente como obstáculos ao livre funcionamento de minha mente, como teoremas cuja necessidade não compreendo; são declaradas verdadeiras por alguma autoridade externa e apresentam-se a mim como corpos estranhos que devo absorver mecanicamente no meu sistema. Mas quando compreendo as funções dos símbolos, os axiomas, a formação e transformação das regras — a lógica que permite se chegar a conclusões — e entendo que essas coisas não podem ser de outra maneira, por que parecem derivar de leis que regem os processos da minha razão,²⁹ então as verdades matemáticas já não se intrinsecam como entidades externas impostas à minha mente, as quais devo aceitar querendo ou não, mas como algo que agora desejo livremente no curso do funcionamento natural de minha atividade racional. Para o matemático, a prova desses teoremas faz parte do livre exercício de sua capacidade natural de raciocinar. Para o músico, depois que leu a partitura e tornou seus os objetivos do compositor, a execução da música não é obediência a leis externas, uma coação e uma barreira à liberdade, mas um exercício livre e desimpedido. O intérprete não está preso à partitura como um boi ao arado ou um operário à máquina. Ele absorveu a partitura no seu sistema, identificou-a consigo

mesmo ao compreendê-la, transformou-a de um empecilho à livre atividade num elemento dessa própria atividade.

O que se aplica à música ou à matemática, dizem, deve em princípio aplicar-se a todos os outros obstáculos que se apresentam como tantos pedaços de material externo bloqueando o autodesenvolvimento livre. Esse é o programa do racionalismo esclarecido desde Spinoza aos mais recentes (às vezes inconscientes) discípulos de Hegel. *Saper aude*. Se continuamos racionais, não podemos desejar que o que conhecemos, aquilo cuja necessidade compreendemos — a necessidade racional —, seja de outra forma. Pois querer que algo seja diferente do que deve ser, dadas as premissas — as necessidades que regem o mundo —, é ser *pro tanto* ignorante ou irracional. As paixões, os preconceitos, os medos, as neuroses nascem da ignorância e assumem a feição de mitos e ilusões. Ser governado por mitos, quer nasçam da imaginação vívida de charlatões inescrupulosos que nos enganam para nos explorar, quer de causas psicológicas ou sociológicas, é uma forma de heteronomia, de ser dominado por fatores externos numa direção não necessariamente desejada pelo agente. Os deterministas do século XVIII supunham que o estudo das ciências naturais, com a criação das ciências sociais segundo o mesmo modelo, tornaria a operação dessas causas transparentemente claras, e assim capacitaria os indivíduos a reconhecer seu papel no funcionamento de um mundo racional, frustrando as expectativas apenas quando mal compreendidas. O conhecimento liberta, como Epicuro ensinou há muito tempo, eliminando automaticamente medos e desejos irracionais.

Herder, Hegel e Marx substituíram os modelos mecânicos mais antigos da vida social por seus vitalistas, mas acreditavam, não menos que seus opositores, que compreender o mundo é ser libertado. Eles meramente diferiam dos antecessores por enfatizar o papel desempenhado pela mudança e pelo desenvolvimento naquilo que tornava humanos os seres humanos. A vida social não podia ser compreendida por uma analogia tirada da matemática ou da física. Devia-se também compreender a história, isto é, as leis peculiares de desenvolvimento contínuo, quer pelo conflito “dialético”, quer por outra forma, que regem os indivíduos e grupos em sua interação entre si e com a natureza. Não compreender isso é, segundo esses pensadores, cair num tipo particular de erro: a crença de que a natureza humana é estática, que suas propriedades essenciais são as mesmas em toda parte e em todas as eras, que ela é regida por leis naturais invariáveis, sejam elas concebidas em termos teológicos ou materialistas, o que acarreta o corolário falacioso de

que um legislador sábio pode criar, em princípio, uma sociedade perfeitamente harmoniosa em qualquer época por uma educação e legislação apropriadas, pois os homens racionais, em todos os tempos e países, devem sempre exigir a mesma satisfação inalterável das mesmas necessidades básicas inalteráveis. Hegel acreditava que seus contemporâneos (e na verdade todos os seus predecessores) compreendiam mal a natureza das instituições porque não compreendiam as leis — leis racionalmente inteligíveis, pois nascem da atuação da razão — que criam e alteram as instituições e transformam o caráter humano e a ação humana. Marx e seus discípulos sustentavam que o caminho dos seres humanos não era só obstruído por forças naturais ou pelas imperfeições de seus caracteres, mas, até mais, pela operação de suas instituições sociais, as quais eles tinham originalmente criado (nem sempre conscientemente) para certos fins, mas cujo funcionamento passavam sistematicamente a compreender mal,³⁰ e assim tornavam-se obstáculos ao progresso de seus criadores. Marx oferecia hipóteses sociais e econômicas para explicar a inevitabilidade dessa compreensão errônea, em particular da ilusão de que esses arranjos criados pelo homem eram forças independentes, tão inescapáveis quanto as leis da natureza. Como exemplos dessas forças pseudo-objetivas, ele apontava as leis da oferta e demanda, a instituição da pobreza, a eterna divisão da sociedade em ricos e pobres, em proprietários e operários, como tantas categorias humanas inalteráveis. Só depois de termos atingido um estágio em que o feitiço dessas ilusões pudesse ser desfeito — isto é, só depois que um número suficiente de homens chegasse a um estágio social que fosse o único capaz de fazê-los compreender que essas leis e instituições eram elas próprias a obra de mentes e mãos humanas, historicamente necessárias no seu tempo e mais tarde consideradas erroneamente poderes inexoráveis e objetivos — é que o velho mundo poderia ser destruído e substituído por uma maquinaria social mais adequada e libertadora.

Somos escravizados por déspotas — instituições, credos ou neuroses — que só podem ser afastados pela análise e compreensão. Somos aprisionados por espíritos maus que nós próprios criamos — ainda que não conscientemente — e só podemos exorcizá-los conscientizando-nos e agindo apropriadamente: na verdade, para Marx, compreender é a ação apropriada. Sou livre se e somente se planejo minha vida de acordo com minha vontade; os planos acarretam regras; uma regra não me oprime, nem me escraviza, se a imponho a mim mesmo conscientemente ou se a aceito livremente depois de tê-la compreendido, quer tenha sido inventada por mim, quer por outros, desde que seja racional, isto é, desde que se

conforme às necessidades das coisas. Compreender por que as coisas devem ser como devem ser é querer que assim sejam. O conhecimento não liberta oferecendo-nos mais possibilidades abertas de escolha, mas preservando-nos da frustração de tentar o impossível. Querer que leis necessárias sejam diferentes do que são é ser presa de um desejo irracional — o desejo de que aquilo que deve ser X também deveria ser não-X. Ir além, e acreditar que essas leis são diferentes do que necessariamente são, é estar louco. Esse é o ânago metafísico do racionalismo. A noção de liberdade nele contida não é a concepção “negativa” de um campo (idealmente) sem obstáculos, um vácuo em que nada me obstrui, mas a noção de direção e controle próprios. Posso fazer o que quiser com o que é meu. Sou um ser racional; tudo o que posso demonstrar a mim mesmo como necessário, como incapaz de ser diferente numa sociedade racional — isto é, numa sociedade governada por mentes racionais, em direção a metas como as que um ser racional alimentaria —, eu, sendo racional, não posso desejar que seja varrido de meu caminho. Eu o assimilo na minha substância como faço com as leis da lógica, da matemática, da física, as regras da arte, os princípios que governam tudo aquilo a partir do qual compreendo, e portanto desejo, o desígnio racional, desígnio que jamais me frustrará, pois não posso querer que seja diferente do que é.

Essa é a doutrina positiva da libertação pela razão. Suas formas socializadas, apesar de amplamente dispare e opostas uma à outra, encontram-se no ânago de muitos dos credos nacionalistas, comunistas, autoritários e totalitários de nossos dias. Ao longo de sua evolução, ela pode ter vagado bem longe de seus ancoradouros racionalistas. Ainda assim, é sobre essa liberdade que se discute nas democracias e ditaduras, e pela qual se luta em muitas partes da Terra hoje em dia. Sem tentar traçar a evolução histórica dessa idéia, gostaria de comentar algumas de suas vicissitudes.

V

O templo de Sarastro

Aqueles que acreditavam na liberdade como autogoverno racional estavam fadados, mais cedo ou mais tarde, a considerar que isso não se devia aplicar apenas à vida interior de um homem, mas a suas relações com os outros membros de sua

sociedade. Até os mais individualistas dentre eles — e Rousseau, Kant e Fichte certamente começaram como individualistas — passaram, em algum ponto, a se perguntar se não seria possível uma vida racional, não só para o indivíduo, mas também para a sociedade, e, nesse caso, como isso deveria ser alcançado. Desejo ser livre para viver conforme ordena minha vontade racional (meu “eu real”), mas também livres devem ser os outros. Como evitar colidir com suas vontades? Onde está a fronteira entre meus direitos (racionalmente determinados) e os direitos idênticos dos outros? Pois, se sou racional, não posso negar que aquilo que é um direito meu deve ser, pelas mesmas razões, direito para outros que são racionais como eu. Um Estado racional (ou livre) seria um Estado governado por leis que todos os homens racionais aceitariam; isto é, leis que eles próprios teriam decretado se lhes tivessem perguntado o que — como seres racionais — solicitavam; por isso, as fronteiras seriam aquelas que os homens racionais considerariam as fronteiras corretas para os seres racionais.

Mas quem de fato deveria determinar essas fronteiras? Os pensadores dessa doutrina argumentavam que, se os problemas morais e políticos fossem genuínos — como certamente eram —, tinham de ser em princípio solúveis; isto é, tinha de existir uma única solução verdadeira para cada problema. Todas as verdades poderiam ser em princípio descobertas por qualquer pensador racional e demonstradas tão claramente que todos os outros homens racionais não poderiam deixar de aceitá-las; na verdade, isso já acontecia em grande medida nas novas ciências naturais. Com base nesse pressuposto, o problema da liberdade política era solúvel, estabelecendo uma ordem justa que daria a cada indivíduo toda a liberdade a que um ser racional tinha direito. Minha reivindicação de uma liberdade sem grilhões as vezes não é passível de ser conciliada *prima facie* com a reivindicação igualmente inestrita de outro; mas a solução racional de um problema não pode colidir com a solução igualmente verdadeira de outro, pois duas verdades não podem ser logicamente incompatíveis; portanto, uma ordem justa deve ser em princípio verificável — uma ordem cujas regras possibilitem soluções corretas para todos os possíveis problemas que nela poderiam surgir. Essa situação ideal e harmoniosa era às vezes imaginada como um jardim do Éden antes da Queda do Homem, um Éden do qual fomos expulsos, mas que ainda desejamos intensamente; ou como uma era dourada ainda por vir, em que os homens, tendo se tornado racionais, já não serão “governados-por-outros”, nem se “alienarão” ou frustrarão mutuamente. Nas sociedades existentes, a justiça e a igualdade são ideais que ainda exigem certa dose

de coerção, pois a suspensão prematura dos controles sociais poderia levar à opressão dos mais fracos e estúpidos pelos mais fortes, mais capazes, mais enérgicos e inescrupulosos. Mas é apenas a irracionalidade dos homens (segundo essa doutrina) o que os leva a desejar oprimir, explorar ou humilhar os outros. Os homens racionais respeitarão o princípio da razão uns nos outros e não desejarão combater ou dominar os demais. O desejo de dominar é ele próprio um sintoma de irracionalidade e pode ser explicado e sanado por métodos racionais. Spinoza apresenta um tipo de explicação e remédio; Hegel, outro; Marx, um terceiro. Algumas dessas teorias talvez possam se completar mutuamente em algum grau, mas outras não são combináveis. No entanto, todas pressupõem que numa sociedade de seres perfeitamente racionais o desejo de dominar outros homens não estará presente nem será efetivo. A existência da opressão ou o anseio pela opressão será o primeiro sintoma de que não se terá alcançado a verdadeira solução para os problemas da vida social.

Isso pode ser dito de outra maneira. A liberdade é autodomínio, a eliminação de obstáculos à minha vontade, sejam quais forem esses obstáculos — a resistência da natureza, de minhas paixões sem governo, das instituições irracionais, dos desejos ou do comportamento opostos de outros. Sempre posso moldar a natureza, pelo menos em princípio, por meios técnicos, e adaptá-la à minha vontade. Mas como devo tratar os recalcitrantes seres humanos? Se possível, devo também lhes impor minha vontade, “moldá-los” segundo meu padrão, atribuir-lhes papéis em minha peça. Mas isso não significará que apenas eu sou livre, ao passo que eles são escravos? Eles serão escravos se meu plano nada tiver que ver com seus desejos ou valores, mas apenas com os meus. Mas, se meu plano é plenamente racional, vai permitir o pleno desenvolvimento de suas “verdadeiras” naturezas, a realização de sua capacidade de tomar decisões racionais, de “desenvolver o melhor de si mesmos” — como uma parte da realização do meu “verdadeiro” eu. Todas as soluções verdadeiras para todos os problemas genuínos devem ser compatíveis: mais do que isso, devem ajustar-se num único conjunto, pois isso é o que significa chamá-las de racionais, e o universo, de harmonioso. Cada homem tem caráter, habilidades, aspirações, fins específicos próprios. Se não apenas compreendo o que tais fins e naturezas são, mas também como todos se relacionam uns com os outros, posso, pelo menos em princípio, se tiver conhecimento e força, satisfazê-los a todos, desde que a natureza e os propósitos em questão sejam racionais. A racionalidade é conhecer as coisas e as pessoas pelo que elas são: não devo usar pedras para fazer

do autogoverno

violinos nem tentar obrigar violinistas natos a tocar flauta. Se o universo for governado pela razão, não haverá necessidade de coerção; uma vida corretamente planejada coincidirá com a plena liberdade — a liberdade da autodireção racional — para todos. Assim será, se e apenas se o plano for o verdadeiro plano — o único padrão que preenche as reivindicações da razão. Suas leis serão as regras que a razão prescreve: só parecerão tediosas àqueles cuja razão estiver adormecida, que não compreenderem as verdadeiras “necessidades” de seus eus “reais”. Desde que cada ator reconheça e desempenhe o papel que lhe foi estabelecido pela razão — a faculdade que compreende sua verdadeira natureza e discerne seus verdadeiros fins —, não há como haver conflito. Cada homem será um ator liberto e dirigido por si mesmo no drama cósmico. Assim Spinoza nos diz que as crianças, embora coagidas, não são escravas, pois obedecem a ordens que lhes são dadas em seu próprio interesse, e que o súdito de uma verdadeira nação não é escravo, pois os interesses comuns devem incluir os seus.³¹ Da mesma forma, Locke diz que “Onde não há lei, não há liberdade” porque a lei racional é uma direção para os “interesses próprios” de um homem ou para o “bem geral”, e acrescenta que, como a lei assim é o que “unicamente nos protege dos pântanos e precipícios”, ela “não merece o nome de confinamento”,³² e menciona os desejos de fugir à lei como irracionais, formas de “desordem”, “bestiais”,³³ e assim por diante. Montesquieu, esquecendo seus momentos liberais, não fala da liberdade política como a permissão de fazer o que quisermos, nem mesmo o que a lei permite, mas apenas como “o poder de fazer o que devemos querer”,³⁴ o que Kant virtualmente repete. Burke proclama o “direito” de o indivíduo ser reprimido em seu próprio interesse, porque “o suposto consentimento de toda ciatura racional está em uníssono com a ordem predispota das coisas”.³⁵

O pressuposto comum desses pensadores (e de muitos escolásticos antes deles e de jacobinos e comunistas depois deles) é que os fins naturais de nossas “verdadeiras” naturezas devem coincidir, ou serem levados a coincidir, por mais violentamente que os nossos pobres eus, ignorantes, dominados pelos desejos, apaixonados, empíricos, possam gritar contra esse processo. A liberdade não é a liberdade de fazer o que é irracional, estúpido ou errado. Forçar os eus empíricos a se adaptar aos padrões corretos não é tirania, mas libertação.³⁶ Rousseau me diz que, se entrego livremente todas as partes da minha vida à sociedade, cito uma entidade que, por ter sido construída a partir de um igual sacrifício de todos os seus membros, não pode querer ferir nenhum deles; numa sociedade desse tipo ninguém

pode ter interesse em causar dano a outra pessoa. "Ao me dar a todos, não me dou a ninguém"³⁷ e recupero tanto quanto perco, com bastante força nova para preservar meus ganhos. Kant nos diz que, quando "o indivíduo abandonou inteiramente sua liberdade desregrada e sem leis, para encontrá-la de novo, inata, num estado de dependência segundo a lei", essa é exclusivamente a verdadeira liberdade, "pois tal dependência é obra da minha vontade agindo como legislador".³⁸ A liberdade, muito longe de ser incompatível com a autoridade, torna-se virtualmente idêntica a ela. Esse é o pensamento e a linguagem de todas as declarações dos direitos humanos no século XVIII e de todos aqueles que consideram a sociedade um projeto construído segundo as leis racionais do legislador sábio, ou da natureza, da história, do Ser Supremo. Bentham, quase sozinho, passou a repetir obstinadamente que o propósito das leis não era libertar, mas restringir: toda lei é uma infração da liberdade³⁹ — mesmo que essa infração leve a um aumento da liberdade total.

Se os pressupostos subjacentes estivessem corretos — se o método para resolver os problemas sociais se assemelhasse ao modo como são encontradas as soluções para os problemas das ciências naturais, e se a razão fosse de fato aquilo que os racionalistas diziam ser —, tudo isso talvez se inferisse. Numa situação ideal, a liberdade coincide com a lei: a autonomia com a autoridade. Uma lei que me proíba de fazer o que eu, em pleno juízo, não poderia conceberivelmente desejar fazer não é uma restrição à minha liberdade. Na sociedade ideal, composta de seres inteiramente responsáveis, as regras, uma vez que delas eu não teria consciência, definiriam aos poucos. Apenas um movimento social foi suficientemente ousado para tornar esse pressuposto bem explícito e aceitar as suas consequências — o anarquismo. Mas todas as formas de liberalismo fundadas numa metafísica racionalista são versões mais ou menos aguçadas desse credo.

No seu devido tempo, os pensadores que voltaram suas energias para a solução do problema segundo essa linha de pensamento viram-se confrontados com a questão de como, na prática, os homens deveriam se tornar racionais dessa maneira. Claramente eles tinham de ser educados. Pois os não-educados são irracionais, heterônomos e precisam ser coagidos, nem que seja para tornar a vida tolerável para os racionais — se esses querem viver na mesma sociedade e não ser obrigados a se retirar para um deserto ou algum monte olímpico. Mas não se pode esperar que os não-educados compreendam ou cooperem com os propósitos de seus educadores. A educação, diz Fichte, deve operar inevitavelmente de tal maneira que

“você reconhecerá mais tarde as razões pelo que estou fazendo agora”.⁴⁰ Não se pode esperar que as crianças compreendam por que são obrigadas a ir para a escola, nem que os ignorantes — isto é, por enquanto, a maioria da humanidade — saibam por que são obrigados a obedecer às leis que farão deles, no futuro, seres racionais. “A coação é também uma espécie de educação.”⁴¹ Aprende-se a grande virtude da obediência a pessoas superiores. Se alguém não consegue compreender seus interesses como um ser racional, não se pode esperar que eu o consulte ou que esteja em seus desejos durante o processo de torná-lo racional. Devo finalmente forçar esse alguém a se proteger contra a varíola, mesmo que ele não o deseje. Até Mill se dispõe a dizer que posso usar a força para impedir um homem de cruzar uma ponte se não há tempo de avisá-lo que ela está prestes a desmoronar, pois sei ou tenho razões para supor que ele não deseja cair na água. Fichte sabe o que o alemão não-educado do seu tempo deseja ser ou saber provavelmente melhor do que sabe isso para si mesmo. O sábio conhece uma pessoa melhor do que ela conhece a si mesma, pois ela é vítima de paixões, uma escrava vivendo uma vida heterônoma, obtusa, incapaz de compreender seus verdadeiros objetivos. Ela quer se tornar um ser humano. É objetivo do Estado satisfazer esse seu desejo. “A coação é justificada pela educação para uma compreensão futura.”⁴² A razão dentro de mim, se quiser triunfar, deve eliminar e suprimir meus instintos “mais baixos”, minhas paixões e desejos, que me tornam um escravo; da mesma forma (a transição fatal do concreto individual para o social é quase imperceptível) os elementos mais elevados na sociedade — os mais bem educados, os mais racionais, aqueles que “possuem a compreensão mais elevada de seu tempo e povo”⁴³ — podem exercer coação para racionalizar a seção irracional da sociedade. Pois — assim Hegel, Bradley, Bosanquet freqüentemente nos asseguraram —, obedecendo ao homem racional, obedecemos a nós próprios: não realmente como somos, mergulhados em nossa ignorância e nossas paixões, criaturas fracas atormentadas por doenças que necessitam de alguém que as cure, pupilos que requerem um guardião, mas como poderíamos ser, se fôssemos racionais; como poderíamos ser até agora, se ao menos escutássemos o elemento racional que existe, *ex hypothesis*, dentro de cada ser humano que mereça assim ser chamado.

Os filósofos da “Razão Objetiva”, desde o Estado “orgânico”, inflexível, rigidamente centralizado de Fichte ao liberalismo ameno e humano de T. H. Green, certamente supunham estar satisfazendo, e não combatendo, as necessidades racionais que, embora rudimentares, devem ser encontradas no peito de todo ser

Isa que a pessoa superior?

consciente. Mas posso rejeitar esse otimismo democrático e, afastando-me do determinismo teleológico dos hegelianos para alguma filosofia mais voluntarista, conceber a idéia de impor à minha sociedade — para seu aperfeiçoamento — um plano meu, que na minha sabedoria racional elaborei; e que, se não ajo por minha própria conta, talvez contra os desejos permanentes da imensa maioria de meus concidadãos, esse plano talvez nunca chegue a ser realizado. Ou, abandonando completamente o conceito de razão, posso me conceber como um artista inspirado que molda os homens segundo padrões determinados à luz de sua visão singular, assim como os pintores combinam as cores, ou os compositores, os sons; a humanidade é a matéria-prima sobre a qual imponho minha vontade criativa; mesmo que muitos homens sofram e morram no processo, eles são com isso elevados a uma altura a que jamais poderiam ter se erguido sem minha violação coercitiva — mas criativa — de suas vidas. Esse é o argumento usado por todo ditador, inquisidor e tirano que busca uma justificação moral, ou mesmo estética, para sua conduta. Devo fazer pelos homens (ou com eles) o que não podem fazer por si mesmos, e não posso lhes pedir permissão ou consentimento, porque eles não estão em condição de saber o que é melhor para eles; na verdade, o que vão permitir e aceitar talvez signifique uma vida de mediocridade desprezível, ou quem sabe até sua ruína e suicídio. Deixem-me citar mais uma vez um trecho do verdadeiro pai da doutrina heróica. Fichte: “Ninguém tem [...] direitos contra a razão”. “O homem tem medo de subordinar sua subjetividade às leis da razão. Ele prefere a tradição ou o arbítrio.”⁴⁴ Ainda assim, ele deve ser subordinado.⁴⁵ Fichte apresenta as reivindicações do que ele chamava de razão: Napoleão, Carlyle ou os autoritários românticos talvez cultuem outros valores e vejam no seu estabelecimento pela força o único caminho para a “verdadeira” liberdade.

A mesma atitude foi agudamente expressa por Auguste Comte, que perguntava por que, se não admitimos o livre pensamento na química ou na biologia, deveríamos permiti-lo na moral ou na política.⁴⁶ Por que realmente? Se faz sentido falar de verdades políticas — afirmações de fins sociais que todos os homens, por serem homens, devem concordar que, uma vez descobertos, são fins sociais —; e se, como acreditava Comte, o método científico vai no seu devido tempo revelá-los; então como se pode defender a liberdade de opinião ou ação — pelo menos como um fim em si mesmo, e não meramente como um clima intelectual estimulante —, quer para os indivíduos, quer para os grupos? Por que tolerar uma conduta que não seja autorizada por especialistas apropriados? Comte disse com rudeza

o que estivera implícito na teoria racionalista da política desde os seus antigos primórdios gregos. Em princípio, só pode haver uma maneira correta de vida; os sábios a levam espontaneamente, é por isso que são chamados sábios. Os desavisados devem ser arrastados nessa direção por todos os meios sociais em poder dos sábios; pois por que tolerar que o erro demonstrável sobreviva e procrie? Os imaturos e os ignorantes devem ser forçados a dizer para si mesmos: “Apenas a verdade é liberta, e a única maneira de aprender a verdade é fazer cegamente o que você, que a conhece, me ordena ou me força a fazer, sabendo com toda a certeza que apenas assim alcançarei sua clara visão e serei livre como você”.

Temos certamente vagueado bem longe de nossos primórdios liberais. Esse argumento, empregado por Fichte em sua última fase, e depois dele por outros defensores da autoridade, desde os mestres-escolas e os administradores coloniais até o ditador nacionalista ou comunista mais recente, é precisamente tudo aquilo que a moralidade estóica ou kantiana combate mais amargamente em nome da razão do indivíduo livre que segue sua própria luz interior. Nesse caminho o argumento racionalista, com seu pressuposto de uma única solução verdadeira, tem levado — por passos que, se não logicamente válidos, são histórica e psicologicamente inteligíveis — de uma doutrina ética da responsabilidade individual e do aperfeiçoamento individual a um Estado autoritário obediente às diretrizes de uma elite de guardiães platônicos.

O que pode ter gerado uma inversão tão estranha — a transformação do severo individualismo de Kant em algo próximo a uma doutrina totalitária pura por parte de determinados pensadores, alguns dos quais afirmavam ser discípulos kantianos? Essa questão não é de interesse meramente histórico, pois não são poucos os liberais contemporâneos que passaram pela mesma evolução peculiar. É verdade que Kant insistia, seguindo Rousseau, que todos os homens tinham a capacidade para uma autodireção racional, que não poderia haver especialistas em questões morais, pois a moralidade não era uma questão de conhecimento especializado (como tinham afirmado os utilitários e os *philosophes*), mas de uso correto de uma faculdade humana universal; e, conseqüentemente, que aquilo que tornava os homens livres não era agir de certas maneiras que os aperfeiçoavam a si mesmos (o que eles podiam ser coagidos a fazer), mas saber por que deviam agir assim, o que ninguém podia fazer por outra pessoa ou em nome de outra pessoa. Porém mesmo Kant, quando passa a tratar de questões políticas, reconhecia que nenhuma lei — desde que fosse de tal modo que eu, como ser racional, se consultado,

devia aprová-la — poderia me privar de qualquer parcela de minha liberdade racional. Com isso estava escancarada a porta para o poder dos especialistas. Não posso consultar todos os homens sobre todas as leis o tempo todo. O governo não pode ser um plebiscito contínuo. Além disso, alguns homens não são tão bem afinados com a voz de sua razão quanto outros: alguns parecem singularmente surdos. Se sou um legislador ou um governante, devo presumir que se a lei que imponho é racional (e só posso, para isso, consultar minha própria razão) ela será automaticamente aprovada por todos os membros de minha sociedade na medida em que são seres racionais. Pois, se a desaprovam, devem ser, *pro tanto*, irracionais; então será preciso que sejam reprimidos pela razão: a deles ou a minha, não importa, pois as manifestações da razão devem ser as mesmas em todas as mentes. Dou minhas ordens e, se alguém resiste, encarrego-me de reprimir o elemento irracional nessa pessoa que se opõe à razão. A minha tarefa seria mais fácil se a pessoa reprimisse o irracional em si mesma; tento educá-la para que aja desse modo. Mas sou responsável pelo bem-estar público, não posso esperar até que todos os homens sejam inteiramente racionais. Kant pode objetar que a essência da liberdade do sujeito é que ele, e apenas ele, deu a si mesmo a ordem para obedecer. Mas isso é um ideal de perfeição. Se a pessoa não consegue se disciplinar, devo fazer isso por ela: e ela não pode se queixar de falta de liberdade, pois o fato de que o juiz racional de Kant a tenha mandado para a prisão evidencia que ela não escutou sua razão interior; que, como uma criança, um selvagem, um idiota, não está madura para a autodireção, ou é permanentemente incapaz disso.”

Se isso leva ao despotismo, ainda que dos melhores ou dos mais sábios — ao templo de Sarastro em *A flauta mágica* —, mas ainda um despotismo, que se revela idêntico à liberdade, será que há algo errado nas premissas do argumento? Que os próprios pressupostos possuem falhas em algum lugar? Deixem-me expor esses pressupostos mais uma vez: primeiro, que todos os homens têm um único propósito verdadeiro, e apenas um, o da autodireção racional; segundo, que os fins de todos os seres racionais devem necessariamente ajustar-se num único padrão universal e harmonioso, que alguns homens podem ser capazes de discernir mais claramente do que outros; terceiro, que todo conflito, e conseqüentemente toda tragédia, se deve unicamente ao confronto da razão com o irracional ou o insuficientemente racional — os elementos imaturos e não desenvolvidos na vida, seja individual, seja comunal — e que esses confrontos são em princípio evitáveis e, para seres inteiramente racionais, impossíveis; finalmente, que, uma vez tornados racionais, todos

os homens obedecerão às leis racionais de suas próprias naturezas, que são as mesmas em todos, e assim serão ao mesmo tempo inteiramente respeitadores da lei e inteiramente livres. Será que Sócrates e os criadores da tradição central ocidental na ética e na política que o seguiram compreenderam mal, por mais de dois milênios, que a virtude não é conhecimento, nem a liberdade idêntica a nenhum dos dois? Que, apesar do fato de reger a vida de mais homens do que nunca em sua longa história, nenhum dos pressupostos básicos dessa famosa visão é demonstrável ou, talvez, até verdadeiro?

VI

A busca por status

Há ainda outra abordagem historicamente importante desse tópico, que, ao confundir a liberdade com suas irmãs, igualdade e fraternidade, leva a conclusões similarmemente liberais. Desde que a questão foi proposta, perto do final do século XVIII, a pergunta do que se quer dizer com um “indivíduo” tem sido formulada persistentemente e com um efeito cada vez maior. Na medida em que vivo em sociedade, tudo o que faço afeta inevitavelmente o que os outros fazem e é afetado por isso. Até o esforço vigoroso de Mill para marcar a distinção entre as esferas da vida social e privada desmorona sob exame. Virtualmente todos os críticos de Mill têm apontado que tudo o que faço pode ter resultados prejudiciais a outros seres humanos. Além disso, sou um ser social num sentido mais profundo do que o da interação com os outros. Pois não sou o que sou, em alguma medida, em virtude do que os outros pensam e sentem que eu sou? Quando me pergunto o que sou e respondo um inglês, um chinês, um mercador, um homem sem importância, um milionário, um condenado, descobro pela análise que possuir esses atributos implica ser reconhecido como pertencente a um grupo ou uma classe determinados por outras pessoas de minha sociedade, e que esse reconhecimento é parte do significado da maioria dos termos que denotam algumas das minhas características mais pessoais e permanentes. Não sou uma razão desencarnada. Nem sou Robinson Crusoe, sozinho em sua ilha. Não é somente que minha vida material dependa da interação com os outros homens, nem que eu seja o que sou como resultado de forças sociais, mas é que algumas de minhas idéias — talvez todas elas — sobre mim

mesmo, em particular a consciência acerca de minha própria identidade moral e social, só são inteligíveis em função da rede social na qual sou um elemento (a metáfora não deve ser levada longe demais).

A falta de liberdade de que se queixam os homens ou os grupos importa frequentemente em falta de reconhecimento próprio. Posso não estar procurando o que Mill gostaria que eu procurasse — ou seja, segurança contra a coerção, a prisão arbitrária, a tirania, a privação de certas oportunidades de ação, ou um espaço no qual legalmente não devo contar a ninguém acerca de meus movimentos. Igualmente, posso não estar procurando um plano racional de vida social, nem a perfeição de um sábio desapaixonado. O que talvez busque evitar é simplesmente ser ignorado, tratado com superioridade, desprezado ou sem receber a devida atenção — em suma, não ser tratado como um indivíduo, não tendo meu caráter único suficientemente reconhecido, sendo classificado como um membro de algum amálgama sem características, uma unidade estatística sem feições e propósitos próprios especificamente humanos e identificáveis. Essa é a degradação contra a qual me encontro lutando — não estou procurando igualdade de direitos legais, nem a liberdade de fazer o que desejar (embora também possa querer tudo isso), mas uma condição em que possa sentir que sou, porque assim sou considerado, um agente responsável, cuja vontade é levada em conta porque a isso tenho direito, mesmo se sou atacado e perseguido por ser o que sou ou por escolher o que escolho.

É um desejo ardente por *status* e reconhecimento: “O mais pobre indivíduo da Inglaterra tem uma vida para viver assim como o maior indivíduo”.⁴⁸ Desejo ser compreendido e reconhecido, mesmo que isso signifique ser impopular e antipatizado. E as únicas pessoas que podem me reconhecer dessa maneira, e com isso me dar a consciência de ser alguém, são os membros da sociedade a que, histórica, moral, econômica e talvez eticamente sinto que pertencço.⁴⁹ O meu eu individual não é algo que posso separar da minha relação com os outros, nem daqueles meus atributos que consistem na atitude deles para comigo. Consequentemente, quando peço para ser libertado, digamos, do *status* da dependência política ou social, o que espero é uma alteração da atitude que têm para comigo aqueles cujas opiniões e cujo comportamento ajudam a determinar minha imagem de mim mesmo.

E o que vale para o indivíduo vale para os grupos, sociais, políticos, econômicos, religiosos, isto é, para os homens conscientes das necessidades e dos propósitos que possuem como membros desses grupos. O que as classes ou nacionalida-

des oprimidas em geral demandam não é simplesmente uma liberdade desimpedida de ação para seus membros, nem, acima de tudo, igualdade de oportunidade social ou econômica, ainda menos a designação de um lugar num Estado orgânico e sem artitos projetado pelo legislador racional. O que frequentemente desejam é apenas o reconhecimento (de sua classe ou nação, cor ou raça) como uma fonte independente de atividade humana, como uma entidade com vontade própria, pretendendo agir de acordo com essa vontade (quer seja boa ou legítima, quer não), e não ser governado, educado, guiado, ainda que pelo mais leve poder, como alguém não plenamente humano e, portanto, não plenamente livre.

Isso confere um sentido muito mais amplo do que puramente racionalista à observação de Kant de que o paternalismo é “o maior despotismo imaginável”. O paternalismo é despótico, não porque seja mais opressivo do que a tirania manífrica, brutal, não esclarecida, nem meramente porque ignore a razão transcendental em mim encarnada, mas porque é um insulto a minha concepção de mim mesmo como ser humano, determinado a levar minha vida de acordo com meus propósitos (não necessariamente racionais ou benévols) e, acima de tudo, com o direito de ser assim reconhecido pelos outros. Pois, se não sou reconhecido, posso deixar de reconhecer minha reivindicação de constituir um ser humano plenamente independente, posso ter dúvidas a esse respeito. Pois o que sou é, em grande parte, determinado pelo que sinto e penso; e o que sinto e penso é determinado pelo sentimento e pensamento predominantes na sociedade a que pertencço, da qual, na concepção de Burke, não formo um átomo isolável, mas um ingrediente (para usar uma metáfora perigosa, mas indispensável) num padrão social. Posso sentir que não sou livre, no sentido de não ser reconhecido como um ser humano individual que se autogoverna, mas também posso me sentir sem liberdade como membro de um grupo não reconhecido ou insuficientemente respeitado: nesse caso, desejo a emancipação de toda a minha classe, comunidade, nação, raça ou profissão. Tanto posso desejar tal coisa que talvez prefira, no meu anseio amargo por *status*, ser oprimido e malgovernado por algum membro de minha própria raça ou classe social, por quem sou reconhecido como um homem e um rival — isto é, um igual — a ser tratado bem e com tolerância por alguém de um grupo mais elevado e remoto, alguém que não me reconhece pelo que desejo sentir que sou.

Esse é o núcleo do grande grito por reconhecimento da parte de indivíduo e grupos, e, em nossos dias, de profissões e classes, nações e raças. Embora talvez não

consiga liberdade “negativa” nas mãos dos membros de minha sociedade, ainda assim eles são membros de meu grupo; eles me compreendem, como eu os compreendo; e essa compreensão cria dentro de mim a sensação de ser alguém no mundo. É esse desejo de reconhecimento recíproco que às vezes leva as democracias mais autoritárias a serem conscientemente preferidas por seus membros a oligarquias mais esclarecidas, ou às vezes faz com que o membro de algum Estado asiático ou africano recém-liberto reclame menos hoje em dia, quando é rudemente tratado por membros de sua própria raça ou nação, do que quando era governado por algum administrador cauteloso, justo, bondoso, bem-intencionado do exterior. A menos que esse fenômeno seja compreendido, os ideais e o comportamento de povos inteiros que, no sentido da palavra estabelecido por Mill, sofrem a privação de direitos humanos elementares e que, com toda a aparência de sinceridade, afirmam desfrutar de mais liberdade do que quando possuíam uma gama mais larga desses direitos, tornam-se um paradoxo ininteligível.

Mas não é com a liberdade individual, no sentido “negativo” ou “positivo” da palavra, que esse desejo por *status* e reconhecimento pode ser facilmente identificado. É algo de que os seres humanos precisam não menos profundamente e pelo qual apaixonadamente lutam — algo afim à liberdade, mas que não é a própria liberdade; embora acarrete liberdade negativa para todo o grupo, está mais intimamente relacionado à solidariedade, fraternidade, compreensão mútua, necessidade de associação em termos iguais, tudo o que é às vezes — mas de modo desorientador — chamado de liberdade social. Os termos sociais e políticos são necessariamente vagos. A tentativa de fazer com que o vocabulário da política seja demasiado preciso pode torná-lo inútil. Mas não serve à verdade o emprego vago da palavra além do necessário. A essência da noção de liberdade, nos dois sentidos — “negativo” e “positivo” —, é manter distante algo ou alguém — outros que invadem minha área ou afirmam sua autoridade sobre mim, obsessões, medos, neuroses, forças irracionais —, intrusos e déspotas de qualquer tipo. O desejo de reconhecimento é o desejo de algo diferente: de união, compreensão mais íntima, integração de interesses, uma vida de dependência comum e sacrifício comum. É apenas a confusão do desejo de liberdade com esse anseio profundo e universal por *status* e compreensão, confundido ainda mais por ser identificado com a noção de autogoverno social em que o eu a ser liberado já não é o indivíduo mas o “conjunto social”, que torna possível que os homens, embora se submetendo à autoridade de oligarcas ou ditadores, afirmem que isso em algum sentido os liberta.

Muito tem sido escrito sobre a falácia de considerar os grupos sociais literalmente pessoas ou eus, cujo controle e cuja disciplina de seus membros não é mais do que autodisciplina, autocontrole voluntário que torna livre o agente individual. Porém, mesmo na visão “orgânica”, seria natural ou desejável chamar a demanda por reconhecimento e *status* uma demanda por liberdade em algum terceiro sentido? É verdade que o grupo ao qual se demanda reconhecimento deve ter ele próprio uma dose suficiente de liberdade “negativa” — ser livre do controle de qualquer autoridade externa —, senão o reconhecimento que conferir não dará ao reclamante o *status* que busca. Mas a luta por um *status* mais elevado, o desejo de escapar de uma posição inferior, deve ser chamado de uma luta pela liberdade? É mero pedantismo confinar essa palavra aos sentidos principais discutidos acima, ou corremos o risco, conforme suspeito, de chamar a qualquer melhoramento da situação social que favorece um ser humano um aumento de sua liberdade, e isso não tornará esse termo tão vago e distendido a ponto de torná-lo virtualmente inútil? Ainda assim, não podemos simplesmente desconsiderar esse caso como uma mera confusão da noção de liberdade com a de *status*, solidariedade, fraternidade, igualdade, ou alguma combinação dessas noções. Pois o anseio por *status* está, em certos aspectos, muito próximo do desejo de ser um agente independente.

Podemos recusar a essa meta o título de liberdade; ainda assim, seria superficial uma visão que supusesse que as analogias entre indivíduos e grupos, as metáforas orgânicas ou os vários sentidos da palavra “liberdade” fossem meras falácias, devidas a afirmações de semelhança entre entidades em alguns pontos nos quais não são semelhantes, ou a uma simples confusão semântica. O que é desejado por aqueles que estão dispostos a trocar sua liberdade de ação individual ou a de outros pelo *status* de seu grupo não é apenas uma desistência da liberdade por segurança, por algum lugar assegurado numa hierarquia harmoniosa em que todos os homens e todas as classes conheçam seu lugar e estão dispostos a trocar o doloroso privilégio da escolha — “a carga da liberdade” — por paz, conforto e relativa desocupação de uma estrutura autoritária ou totalitária. Sem dúvida há desses homens e desses desejos, e sem dúvida essas renúncias à liberdade individual podem ocorrer e têm, na verdade, frequentemente ocorrido. Mas é uma compreensão profundamente errônea da índole de nosso tempo supor que é isso o que torna o nacionalismo ou o marxismo atraente a nações que são governadas por senhores estrangeiros, ou a classes cujas vidas foram dirigidas por outras classes num regime semifeudal ou em algum outro regime hierarquicamente organiza-

do. O que eles procuram é mais afirm ao que Mill chamava de “auto-afirmação paga”, mas numa forma coletiva, socializada. Na realidade, muito do que ele diz sobre suas razões para desejar liberdade — o valor que atribui à audácia e ao não-conformismo, à afirmação dos valores do indivíduo em face da opinião predominante, a personalidades fortes e autoconfiantes livres das andadeiras dos legisladores e instrutores oficiais da sociedade — tem bem pouco a ver com sua concepção de liberdade como não-interferência, mas muito com o desejo dos homens de não terem suas personalidades fixadas num valor demasiado baixo, supostamente incapazes de um comportamento “autêntico”, autônomo, original, mesmo que esse comportamento seja confrontado com opróbrio, restrições sociais ou legislação inibitiva.

Esse desejo de afirmar a “personalidade” de minha classe, meu grupo ou minha nação está ligado tanto com a resposta quanto com a pergunta “Qual deve ser a área da autoridade?” (pois o grupo não deve sofrer interferências de senhores de fora) e, até mais estreitamente, com a resposta à pergunta “Quem deve nos governar?” — governar bem ou mal, liberal ou opressivamente, mas acima de tudo “Quem?”. E respostas como “Os representantes eleitos por minha escolha livre ou pela de outros”, “Todos nós reunidos em assembleias regulares”, “Os melhores”, “Os mais sábios”, “A nação encarnada nestas ou naquelas pessoas ou instituições”, ou “O líder divino” são respostas logicamente, e às vezes também política e socialmente, independentes da extensão de liberdade “negativa” que demandando para minhas próprias atividades ou para as de meu grupo. Desde que a resposta a “Quem deve me governar?” seja alguém ou algo que eu possa representar como “meu”, como algo que me pertence ou a quem pertença, posso descrevê-la, usando palavras que transmitam fraternidade e solidariedade, bem como certa parcela da conotação do sentido “positivo” da palavra “liberdade” (que é difícil de especificar com mais precisão), como uma forma híbrida de liberdade; pelo menos, como um ideal que talvez seja mais proeminente do que qualquer outro no mundo de hoje, mas ao qual nenhum termo existente parece se ajustar com precisão. Aquelas que compram ao preço de sua liberdade “negativa”, *à la* Mill, certamente afirmam ser “libertados” por esse meio, nesse sentido confuso mas ardentemente experimentado. “A quem servir é a perfeita liberdade” pode ser dessa maneira secularizado, e o Estado, a nação, a raça, uma assembleia, um ditador, a minha família ou meio, ou eu próprio podemos substituir a Divindade, sem com isso tornar a palavra “liberdade” inteiramente desprovida de sentido.³⁹

Sem dúvida toda interpretação da palavra “liberdade”, por mais inusitada que seja, deve incluir um mínimo do que tenho chamado de liberdade “negativa”. Deve haver uma área dentro da qual eu não seja frustrado. Nenhuma sociedade suprime literalmente todas as liberdades de seus membros; um ser impedido por outros de fazer qualquer coisa por sua própria conta não é absolutamente um agente moral e não poderia ser considerado, nem legal, nem moralmente, um ser humano, mesmo que um fisiólogo ou um biólogo, ou até um psicólogo se sentissem inclinados a classificá-lo como um homem. Mas os pais do liberalismo — Mill e Constant — querem mais do que esse mínimo: demandam o máximo grau de não-interferência compatível com as demandas mínimas da vida social. Parece improvável que essa extrema demanda por liberdade tenha sido alguma vez apresentada por alguém exceto uma pequena minoria de seres humanos altamente civilizados e conscientes de si mesmos. Na maioria das vezes, a maior parte da humanidade tem certamente se disposto a sacrificar isso a outras metas: segurança, *status*, prosperidade, poder, virtude, recompensas no outro mundo; ou justiça, igualdade, fraternidade e muitos outros valores que parecem inteira ou parcialmente incompatíveis com a obtenção do maior grau de liberdade individual e que certamente não precisam disso como uma precondição para sua própria realização. Não é uma demanda por *Lebensraum* para cada indivíduo que tem estimulado as rebeliões e guerras de libertação, pelas quais os homens se dispuseram a morrer no passado ou até no presente. Os homens que lutam pela liberdade têm comumente lutado pelo direito de serem governados por si mesmos ou por seus representantes — severamente governados, se necessário, como os espartanos, com pouca liberdade individual, mas de uma maneira que lhes permitia participar, ou pelo menos acreditar que estavam participando, na legislação e administração de suas vidas coletivas. E os homens que têm feito revoluções referem-se freqüentemente à liberdade apenas como a conquista de poder e autoridade por determinada seita, por uma classe ou por algum outro grupo social, velho ou novo. Suas vitórias certamente frustravam aqueles a quem destituíam, e eles às vezes reprimiam, escravizavam ou exterminavam enormes números de seres humanos. Ainda assim, em geral esses revolucionários achavam necessário argumentar que, apesar disso, representavam o partido da liberdade, ou da “verdadeira” liberdade, ao reivindicar universalidade para seu ideal, algo que os “eus reais” até daqueles que lhes ofereciam resistência também estavam alegadamente buscando, embora tivessem supostamente perdido o rumo para atingir a meta ou se enganado a respeito da própria meta por causa

de uma cegueira moral ou espiritual. Tudo isso tem pouco a ver com a noção de liberdade de Mill, limitada apenas pelo perigo de causar danos a outros. É o não-reconhecimento desse fato psicológico e político (à espreita por trás da aparente ambigüidade do termo “liberdade”) que talvez tenha cegado alguns liberais contemporâneos para o mundo em que vivem. Seu pleito é claro, sua causa é justa. Mas eles não admitem a variedade das necessidades humanas básicas. Nem ainda o engenho com que os homens podem provar a seu próprio contento que o caminho para um ideal também leva ao seu oposto.

VII

Liberdade e soberania

A Revolução Francesa, como todas as grandes revoluções, foi, pelo menos na sua forma jacobina, exatamente uma dessas erupções do desejo de liberdade “positiva” de autodireção coletiva por parte de um grande grupo de franceses que se sentiam libertos como nação, mesmo que o resultado fosse, para muitos deles, uma severa restrição de liberdades individuais. Rousseau falara exultante do fato de que as leis da liberdade poderiam se revelar mais austeras do que o jugo da tirania. A tirania é serviço a senhores humanos. A lei não pode ser um tirano. O significado de liberdade não era para Rousseau a liberdade “negativa” de o indivíduo não sofrer interferência dentro de uma área definida, mas o fato de a totalidade, e não apenas uma parte, dos membros plenamente qualificados de uma sociedade possuir uma participação no poder público autorizado a interferir em qualquer aspecto da vida de cada cidadão. Os liberais da primeira metade do século XIX previram corretamente que esse sentido “positivo” poderia destruir facilmente muitas das liberdades “negativas” que eles consideravam sagradas. Apontaram que a soberania do povo poderia destruir facilmente a dos indivíduos. Mill explicou, paciente e inapelavelmente, que o governo pelo povo não era, no sentido que dera ao termo, necessariamente liberdade. Pois aqueles que governam não são necessariamente as mesmas “pessoas” que aqueles que são governados, e o autogoverno democrático não é o governo “de cada um por si”, mas, na melhor das hipóteses, o “de cada um por todo o resto”.⁵¹ Mill e seus discípulos falavam da “tirania da maioria” e da tirania da “opinião e sentimento predominantes”,⁵² e não viam grandes diferenças

entre esse e qualquer outro tipo de tirania que invade as atividades dos homens além das sagradas fronteiras da vida privada.

Ninguém compreendeu melhor o conflito entre os dois tipos de liberdade — ou expressou-o com maior clareza — do que Benjamin Constant. Ele apontou que o fato de um aumento bem-sucedido de autoridade ilimitada, comumente chamada de soberania, transferir o poder de um grupo para outro não aumenta a liberdade, mas apenas desloca a carga da escravidão. Perguntava com razão por que um homem deveria se importar profundamente se era esmagado por um governo popular ou por um monarca, ou até por um conjunto de leis opressivas. Vía que o principal problema para aqueles que desejam a liberdade individual, “negativa”, não é quem manjeira essa autoridade, mas quanta autoridade deve ser colocada em qualquer grupo de poder. Pois a autoridade ilimitada nas mãos de qualquer um estava fadada, assim acreditava, mais cedo ou mais tarde, a destruir alguém. Sustentava que em geral os homens protestavam contra esse ou aquele conjunto de governantes por serem opressivos, quando a causa real da opressão residia na mera acumulação do próprio poder, em qualquer ponto em que por acaso estivesse, pois a liberdade era ameaçada pela simples existência da autoridade absoluta como tal. “Não é contra o braço que se deve vituperar”, escreveu, “mas contra a arma. Algumas cargas são demasiado pesadas para a mão humana.”⁵³ A democracia pode desarmar uma dada oligarquia, um dado indivíduo ou conjunto de indivíduos privilegiado, mas ainda pode esmagar indivíduos tão impiedosamente quanto qualquer governante anterior. Um direito igual de oprimir — ou interferir — não é equivalente a liberdade. Nem o consentimento universal para a perda da liberdade a preserva de algum modo miraculoso, apenas por ser universal ou por ser consentimento. Se consinto em ser oprimido, ou aceito minha condição com distanciamiento ou ironia, sou menos oprimido? Se me vendo como escravo, sou menos escravo? Se me suicido, sou menos morto porque acabei com minha vida deliberadamente? “O governo popular é apenas uma tirania espasmódica; a monarquia, um despotismo mais centralizado.”⁵⁴ Constant via em Rousseau o inimigo mais perigoso da liberdade individual, pois ele havia declarado que “Ao me dar a todos, não me dou a ninguém”.⁵⁵ Constant não compreendia por que razão, mesmo que o soberano fosse “alguém”, ele não oprimiria um dos “membros” de seu ser indivisível, se assim o decidisse. Eu talvez prefira, é claro, ser privado de minhas liberdades por uma assembleia, uma família ou uma classe na qual sou minoria. Isso talvez me dê a oportunidade de um dia persuadir os outros a fazer para mim aquilo a que sinto ter direi-

to. Mas ser privado de minha liberdade nas mãos de minha família, meus amigos ou concidadãos ainda é ser privado da liberdade com igual eficácia. Hobbes foi ao menos mais sincero: ele não fingia que um soberano não escraviza; justificava essa escravidão, mas pelo menos não tinha a desfaçatez de chamá-la de liberdade.

Ao longo de todo o século XIX, os pensadores liberais sustentaram que, se a liberdade implicava um limite aos poderes de qualquer homem para me forçar a fazer o que eu não queria nem poderia querer fazer, então, qualquer que fosse o ideal em nome do qual fui coagido, eu não era livre; que a doutrina da soberania absoluta era uma doutrina tirânica em si mesma. Se desejo preservar minha liberdade, não basta dizer que ela não deve ser violada, a não ser que uma ou outra pessoa — o governante absoluto, a assembleia popular, o rei no parlamento, os juizes, alguma combinação de autoridades ou as próprias leis (pois as leis podem ser opressivas) — autorize sua violação. Devo estabelecer uma sociedade na qual haja certas fronteiras de liberdade que a ninguém fosse permitido cruzar. Pode-se dar nomes ou naturezas diferentes às regras que determinam essas fronteiras: podem ser chamadas de direitos naturais, palavra de Deus, direito natural ou exigências da utilidade ou dos “interesses permanentes do homem”; posso acreditar que sejam válidas *a priori*, ou afirmar que são meus fins supremos ou os fins de minha sociedade ou cultura. O que tais regras ou mandamentos têm em comum é que são aceitos tão amplamente e estão estabelecidos tão profundamente na natureza real desenvolvida pelos homens ao longo da história, que já são a esta altura uma parte essencial do que pretendemos dizer quando nos referimos a ser um homem normal. A crença genuína na inviolabilidade de um mínimo de liberdade individual gera algumas dessas posições absolutas. Pois está claro que não pode esperar muito do governo das maiorias; a democracia como tal não está logicamente comprometida com esse mínimo de liberdade e historicamente às vezes falhou em protegê-lo, ainda que permanecendo fiel a seus próprios princípios. Poucos governos, tem-se observado, encontraram grandes dificuldades em fazer com que seus súditos desenvolvessem qualquer vontade desejada pelo governo. O triunfo do despotismo é forçar os escravos a se declarar livres. Talvez não seja necessária a força; os escravos podem proclamar sua liberdade com total sinceridade: mas não deixam de ser escravos. Talvez o principal valor dos direitos políticos — “positivos” — de participar do governo seja, para os liberais, o de ser um meio de proteger aquilo que eles consideram um valor supremo, a saber, a liberdade individual — “negativa”.

Mas se as democracias, sem deixar de ser democráticas, podem suprimir a liberdade, pelo menos como os liberais têm empregado a palavra, o que tornaria verdadeiramente livre uma sociedade? Para Constant, Mill, Tocqueville e a tradição liberal a que pertencem, nenhuma sociedade é livre se não for governada pelo menos por dois princípios inter-relacionados: primeiro, que nenhum poder pode ser considerado absoluto, apenas os direitos o podem, de modo que todos os homens, qualquer que seja o poder que os governa, têm o direito absoluto de se recusarem a ter um comportamento desumano; e, segundo, que há fronteiras, traçadas de modo não artificial, dentro das quais os homens devem ser invioláveis, sendo essas fronteiras definidas em função de regras aceitas há tanto tempo e de forma tão difundida que seu cumprimento já passou a fazer parte da própria concepção do que é um ser humano normal e, portanto, também do que é agir desumano ou insanamente; regras das quais seria absurdo dizer, por exemplo, que poderiam ser revogadas por algum procedimento formal da parte de um tribunal ou órgão soberano. Quando falo de um homem como sendo normal, o que em parte quero dizer é que ele não poderia quebrar essas regras facilmente, sem uma vertigem de repulsa. São regras como essas que são quebradas quando um homem é declarado culpado sem julgamento, ou punido por uma lei retroativa; quando crianças recebem ordens de denunciar os pais, os amigos de trair uns aos outros, os soldados de usar métodos bárbaros; quando homens são torturados ou assassinados, ou então minorias são massacradas porque irritam uma maioria ou um tirano. Esses atos, mesmo que legalizados pelo soberano, causam horror até nos dias de hoje, e isso provém do reconhecimento da validade moral — independente-mente das leis — de algumas barreiras absolutas à imposição da vontade de um homem sobre outro. A liberdade de uma sociedade, uma classe ou um grupo, nesse sentido de liberdade, é medida pela força dessas barreiras e pelo número e pela importância dos caminhos que elas mantêm abertos para seus membros — se não para todos, pelo menos para uma grande parcela deles.⁵⁶

Isso está quase no pólo oposto dos objetivos daqueles que acreditam em liberdade no sentido “positivo” — de autogoverno. Os primeiros querem reffear a aut-ridade como tal. Os últimos a querem colocada em suas próprias mãos. Essa é uma questão cardinal. Não são duas interpretações diferentes de um único conceito, mas duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis para com os fins da vida. Vale reconhecer essa divergência, mesmo que na prática seja freqüente-mente necessário chegar a uma solução de compromisso entre as duas. Pois cada

uma faz reivindicações absolutas. Essas reivindicações não podem ser todas plenamente satisfeitas. Mas é uma profunda falta de compreensão social e moral não reconhecer que a satisfação que cada uma busca é um valor supremo que, tanto histórica como moralmente, tem igual direito de ser classificado entre os interesses mais profundos da humanidade.

VIII

O Um e o Múltiplo

Uma crença, mais do que qualquer outra, é responsável pela matança de indivíduos nos altares dos grandes ideais históricos — justiça, progresso, a felicidade das futuras gerações, a missão ou emancipação sagrada de uma nação, raça ou classe, ou até a própria liberdade, que exige o sacrifício dos indivíduos para a liberdade da sociedade. Tal crença é a de que em algum lugar, no passado ou no futuro, na revelação divina ou na mente de um pensador individual, nas declarações da história ou da ciência, ou no coração simples de um homem bom não corrompido, existe uma solução final. Essa antiga fé baseia-se na convicção de que todos os valores positivos em que os homens têm acreditado devem ser afinal compatíveis, e talvez até ocasionar uns aos outros. “A natureza une a verdade, a felicidade e a virtude por uma cadeia indissolúvel”, disse um dos melhores homens que já viveu e que falou em termos semelhantes de liberdade, igualdade e justiça.⁵⁷

Mas isso é verdade? É lugar-comum que nem a igualdade política, nem a organização eficiente, nem a justiça social são compatíveis com mais do que um pouco de liberdade individual, e certamente não são compatíveis com um *laissez-faire* irrestrito, que a justiça e a generosidade, as lealdades públicas e privadas, as demandas do gênio e as reivindicações da sociedade podem entrar em violento conflito mútuo. E não é grande a distância disso para a generalização de que nem todas as coisas boas são compatíveis, muito menos todos os ideais da humanidade. Mas em algum lugar — é o que nos dizem — e de algum modo deve ser possível que todos esses valores coexistam, pois, se assim não for, o universo não é um cosmos, nem uma harmonia; se assim não for, os conflitos de valor podem ser um elemento intrínseco e inamovível na vida humana. Admitir que a realização de alguns de nossos ideais é capaz, em princípio, de impossibilitar a realização de outros é dizer que

a noção de realização humana total é uma contradição formal, uma quimera metafísica. Para todo metafísico racionalista, de Platão aos últimos discípulos de Hegel e Marx, esse abandono da noção de uma harmonia final em que todos os enigmas são resolvidos, todas as contradições conciliadas, é um empirismo tosco, uma abdicação diante dos fatos brutos, uma intolérável bancarrota da razão perante as coisas como elas são, um fracasso em explicar e justificar, em reduzir tudo a um sistema, o que a “razão” indignadamente rejeita.

Mas, se não temos uma garantia *a priori* da proposição de que uma harmonia total dos valores verdadeiros deve ser encontrada em algum lugar — talvez em algum reino ideal cujas características não podemos, em nosso estado finito, nem sequer conceber —, devemos voltar aos recursos comuns da observação empírica e do conhecimento humano comum. E esses não nos dão nenhuma justificativa para supor (ou até compreender o que significaria dizer) que todas as coisas boas ou, no caso, todas as coisas ruins são conciliáveis umas com as outras. 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. Na verdade, é por causa dessa situação que os homens atribuem valor tão imenso à liberdade de escolha; pois, se tivessem certeza de que em algum estado perfeito, alcançável pelos homens na Terra, nenhum dos fins por eles buscados jamais entraria em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceriam, e com elas a importância central da liberdade de escolha. Qualquer método para tornar esse estado final mais próximo pareceria então plenamente justificável, não importa quanta liberdade fosse sacrificada para estimular seu avanço.

Uma certeza dogmática desse tipo, não tenho dúvida, é que tem sido responsável pela convicção profunda, serena e inabalável, nas mentes de alguns dos mais impiedosos tiranos e perseguidores na história, de que os atos que praticaram eram plenamente justificados pelo seu propósito. Não afirmo que o ideal de perfeição própria — seja para indivíduos, nações, Igrejas ou classes — deva ser condenado em si mesmo, nem que a linguagem usada em sua defesa tenha sido em todos os casos o resultado de um emprego confuso e fraudulento de palavras, ou a consequência de uma perversidade moral ou intelectual. Na verdade, tenho tentado mostrar que é a noção de liberdade no seu sentido “positivo” que se encontra no centro das demandas por um autogoverno nacional ou social que animam os movimentos públicos mais poderosos e moralmente justos de nosso tempo, e que não

reconhecetral coisa é compreender erroneamente os fatos e as idéias mais vitais de nossa era. Mas parece-me igualmente que a crença de que é em princípio possível encontrar alguma fórmula única, pela qual todos os diversos fins humanos possam ser harmoniosamente realizados, é demonstravelmente falsa. Se, como acredito, todos os fins humanos são muitos, e nem todos são em princípio compatíveis uns com os outros, então a possibilidade de conflito — e de tragédia — jamais pode ser inteiramente eliminada da vida humana, pessoal ou social. A necessidade de escolher entre reivindicações absolutas é portanto uma característica inevitável da condição humana. Isso confere o seu valor à liberdade como Acton a concebia — como um fim em si mesmo, e não como uma necessidade temporária, nascida de nossas noções confusas e de nossas vidas irracionais e desordenadas, um predicamento que uma panacéia poderia um dia endireitar.

Não desejo afirmar que a liberdade individual seja, até nas sociedades mais liberais, o único critério ou mesmo o critério dominante da ação social. Compe-
linos as crianças a serem educadas e proibimos as execuções públicas. São certa-
mente freios à liberdade. Nós os justificamos alegando que a ignorância, uma edu-
cação bárbara ou prazeres e emoções cruéis são piores para nós do que a restrição
necessária para reprimi-los. Esse julgamento depende, por sua vez, de como deter-
minamos o bem e o mal, isto é, de nossos valores morais, religiosos, intelectuais,
econômicos e estéticos; que estão, por sua vez, ligados à nossa concepção do
homem e das demandas básicas de sua natureza. Em outras palavras, a nossa solu-
ção para esses problemas baseia-se em nossa visão, pela qual somos consciente ou
inconscientemente guiados, do que constitui uma vida humana realizada, em con-
traste com as naturezas “acanhadas e tolhidas”, “mesquinhas e tacanhas” de Mill.
Protestar contra as leis que regem a censura ou a moral individual, por serem vio-
lações intoleráveis da liberdade pessoal, pressupõe a crença de que as atividades
que essas leis proíbem são necessidades fundamentais dos homens como homens,
numa sociedade boa (ou, na verdade, em qualquer sociedade). Defender essas leis
é considerar que tais necessidades não são essenciais ou que não podem ser satis-
feitas sem sacrificar outros valores mais elevados — que satisfazem necessidades
mais profundas — do que a liberdade individual, determinados por algum padrão
que não é meramente subjetivo, um padrão para o qual um *status* objetivo — empi-
rico ou *a priori* — é reivindicado.

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. Por essa razão, não pode ser ilimitada.
R. H. Tawney nos lembra com razão que a liberdade dos fortes, seja sua força físi-
ca ou econômica, deve ser restringida. Essa máxima exige respeito, não como cor-
seqüência de alguma regra apriorística, pela qual o respeito pela liberdade de um
homem acarreta logicamente respeito pela liberdade dos outros; mas simplesmen-
te porque o respeito pelos princípios de justiça, ou o opróbrio pela desigualdade
grosseira de tratamento, é tão básico nos homens quanto o desejo de liberdade.
Que não podemos ter tudo não é uma verdade contingente, mas necessária. O ape-
lo de Burke pela necessidade constante de compensar, conciliar, equilibrar: o apelo
de Mill por novos “experimentos de vida” com sua permanente possibilidade de
erro — o conhecimento de que não é apenas na prática, mas em princípio impos-
sível obter respostas bem definidas e certas, mesmo num mundo ideal de homens
inteiramente bons e racionais e idéias inteiramente claras — pode enlouquecer
aqueles que buscam soluções finais e sistemas únicos e abrangentes, de eternidade
garantida. Ainda assim, é uma conclusão a que não podem fugir aqueles que, com
Kant, aprenderam a verdade de que “Da madeira torta da humanidade, nada direi-
to jamais foi feito”.³⁸

Praticamente não é necessário enfatizar o fato de que o monismo e a crença
num único critério sempre se revelaram uma importante fonte de satisfação tanto
para o intelecto quanto para as emoções. Quer o padrão de julgamento provenha
da visão de uma perfeição futura, como nas mentes dos *philosophes* no século XVIII
e de seus sucessores tecnocráticos em nossos dias, quer esteja arraigado no passa-
do — *la terre et les morts* —, como sustentam os historicistas alemães ou os teocra-
tas franceses, ou ainda os neoconservadores nos países de língua inglesa, ele está
fadado, desde que bem flexível, a encontrar algum desenvolvimento humano
imprevisível e imprevisível, ao qual não se ajustará; e será então usado para justificar
as barbaridades *a priori* de Procrusto — a vivisseção das sociedades humanas reais
em algum padrão fixo ditado pela nossa compreensão falível de um passado em
grande parte imaginário ou de um futuro inteiramente imaginário. Preservar nos-
sas categorias ou nossos ideais absolutos às custas de vidas humanas ofende igual-
mente os princípios da ciência e da história; é uma atitude encontrada em igual
medida nas facções de direita e esquerda em nossos dias, não sendo conciliável com
os princípios aceitos por aqueles que respeitam os fatos.

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. Dizer que em alguma síntese suprema — que a tudo concilia, mas que ainda assim pode ser realizada — o dever é interesse, ou a liberdade individual é pura democracia ou um Estado autoritário, equivale a lançar um cobertor metafísico sobre o auto-engano ou a hipocrisia deliberada. 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 transformam a si mesmos.³⁹ 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.

Talvez o ideal da liberdade de escolher os fins sem reivindicar validade eterna para eles e para o pluralismo de valores ligado a essa idéia seja apenas o fruto tardio de nossa civilização capitalista em declínio: um ideal que as eras remotas e as sociedades primitivas não reconheceram e que a posteridade vai considerar com curiosidade, até simpática, mas pouca compreensão. Talvez seja assim, mas não me parece implicar conclusões céticas. Os princípios não são menos sagrados porque sua duração não pode ser garantida. Na verdade, o próprio desejo de uma garantia de que nossos valores sejam eternos e seguros em algum céu objetivo é talvez apenas um desejo intenso das certezas da infância ou dos valores absolutos de nosso passado primitivo. “Perceber a validade relativa de nossas convicções”, disse um escritor admirável de nosso tempo, “e ainda assim defendê-las com firmeza é o que distingue um homem civilizado de um bárbaro.”⁴⁰ Pedir mais do que isso talvez seja uma necessidade metafísica profunda e incurável; mas permitir que ela determine nossa prática é um sintoma de uma imaturidade política e moral igualmente profunda e mais perigosa.

O Contra-Iluminismo

I

A oposição às idéias centrais do Iluminismo francês e de seus aliados e discípulos nos outros países europeus é tão antiga quanto o próprio movimento. A proclamação da autonomia da razão e dos métodos das ciências naturais, baseados na observação como o único método confiável de conhecimento, e a conseqüente rejeição da autoridade da revelação, dos escritos sagrados e seus intérpretes aceitos, da tradição, prescrição e toda forma de fonte não racional e transcendente de conhecimento, encontraram uma oposição natural nas Igrejas e nos pensadores religiosos de muitas convicções. Mas essa oposição, principalmente por causa da ausência de terreno comum entre seus membros e os filósofos do Iluminismo, experimentou um avanço relativamente pequeno, exceto em estimular algumas medidas repressivas contra a difusão de idéias consideradas perigosas para a autoridade da Igreja ou do Estado. Mais formidável era a tradição relativista e cética que remontava ao mundo antigo.

As doutrinas centrais dos pensadores franceses progressistas, quaisquer que fossem os desacordos entre si, baseavam-se na crença, arraigada na antiga doutrina da lei natural, de que a natureza humana era fundamentalmente a mesma em todos os tempos e lugares; de que as variações locais e históricas não tinham impor-

outro, a não ser que provenha de um conhecimento mais amplo (dado que exista um padrão consensual para medir essa amplitude). Somos o que somos, e quando e onde somos; e, se somos historiadores, selecionamos e enfatizamos, interpretamos e avaliamos, reconstruímos e apresentamos os fatos, cada um a sua maneira. Cada nação, cultura e classe realiza essas operações a seu próprio modo — e, segundo essa visão, o que fazemos quando rejeitamos este ou aquele historiador como um propagandista consciente ou inconsciente é apenas indicar nossa distância moral, intelectual ou histórica desse profissional, nada mais: estamos apenas sublinhando nossa posição pessoal. E isso parece ser uma contradição interna fatal nas visões daqueles que acreditam no condicionamento histórico dos historiadores e protestam contra suas atitudes de moralizar, quer eles as adotem desdenhosamente como E. H. Carr, quer desconsoladamente como Herbert Butterfield.

(21) Ao contrário de fazer um emprego proveitoso de outras disciplinas, por exemplo, da sociologia, economia ou psicologia.

(22) Que a história seja nesse sentido diferente da descrição física, é uma verdade descoberta há muito tempo por Vico, apresentada de forma muito imaginativa e vívida por Herder e seus seguidores, e, apesar dos exageros e extravagâncias a que conduziu alguns filósofos da história do século XIX, ainda continua a ser a maior contribuição do movimento romântico ao nosso conhecimento. O que então se demonstrou, ainda que muitas vezes de uma forma muito desorientadora e confusa, foi que reduzir a história a uma ciência natural era deliberadamente deixar fora do relato o que sabemos ser verdade, suprimir grandes porções de nosso conhecimento introspectivo muito familiar, no altar de uma falsa analogia com as ciências e suas disciplinas matemáticas e científicas. Essa exortação aos estudiosos da humanidade para que praticassem a austeridade e cometessem atos deliberados de autolagação a fim de que, como Orígenes, pudessem escapar de todas as tentações do pecado (implícado em qualquer lapso dos protocolos “neutros” dos dados da observação), é tornar a redação da história (e) pode-se acrescentar, da sociologia) gratuitamente estéril.

(23) Essa “estabilidade” é uma questão de grau. Todas as nossas categorias, em teoria, estão sujeitas a mudança. As categorias físicas — por exemplo, as três dimensões e a extensão infinita do espaço perceptivo comum, a irreversibilidade dos processos temporais, a multiplicidade e a computabilidade dos objetos materiais — são talvez as mais fixas. Mas até uma mudança nessas características muito gerais é, em princípio, concebível. Depois delas vêm as ordens e relações de qualidades perceptíveis — cores, formas, gostos etc.; depois as uniformidades em que se baseiam as ciências —; essas podem ser facilmente descartadas em contos de fadas ou romances científicos. As categorias de valor são mais fluidas; e dentro delas os gostos oscilam mais do que as regras de etiqueta, e essas, mais do que os padrões morais. Dentro de cada categoria, alguns conceitos parecem mais sujeitos à mudança do que outros. Quando essas diferenças de grau se tornam tão marcantes a ponto de constituir o que se chama de diferenças de tipo, tendemos a falar das distinções mais amplas e mais estáveis como “objetivas”; das mais estreitas e menos estáveis como o seu oposto. Ainda assim não há nenhuma ruptura nítida, nenhuma fronteira. Os conceitos formam uma série contínua, dos padrões “permanentes” às reações momentâneas efêmeras, das verdades e regras “objetivas” às atitudes “subjetivas”, e eles se entrecruzam em muitas dimensões, às vezes em ângulos inesperados, e percebê-los, discriminá-los e descrevê-los talvez seja um sinal de gênio.

(24) A menos que embarquemos na trajetória extravagante de formular e testar a confiabilidade desses métodos por métodos dos métodos (às vezes denominado estudo da metodologia), e esses por métodos dos métodos dos métodos, mas teremos de parar em algum lugar antes de perder a

noção do que estamos fazendo: e, querendo ou não, aceitar esse estágio como absoluto, o lar dos “padrões permanentes”.

(25) Os critérios do que é um fato ou do que constitui evidência empírica raramente são objeto de séria disputa dentro de determinada cultura ou profissão.

(26) Não preciso acrescentar que a responsabilidade por tal coisa (se ainda posso me aventurar a usar esse termo) não pode ser imputada aos grandes pensadores que fundaram a sociologia moderna — Marx, Durkheim, Weber — nem aos seguidores e críticos racionais e escrupulosos cuja obra eles inspiraram.

(27) E uma coleção de percepções e *aperçus* isolados, como os duvidosos “Todo poder corrompe ou embriga”, ou “O homem é um animal político”, ou “Der Mensch ist was er isst” [“O homem é o que ele come”].

(28) Não quero sugerir que outras “ciências” — por exemplo, a “ciência política” ou a antropologia social — tenham sido mais bem-sucedidas em estabelecer leis, mas suas pretensões são mais modestas.

(29) Assim como novos métodos para testar a validade de antigas conclusões.

(30) “A história nos agarrou pela garganta”, diz-se que Mussolini gritou ao saber do desembarque aliado na Sicília. Homens podiam ser combatidos, mas, quando a própria “História” atacava alguém, a resistência era vã.

(31) “O irresistível”, conta-se que o juiz Louis Brandeis teria observado, “é frequentemente apenas aquilo a que não se resistiu.”

DOIS CONCEITOS DE LIBERDADE [pp. 226-72]

(1) Este ensaio é baseado numa aula inaugural proferida em 1958.

(2) Engels em *Anti-Dühring* (1877-8); Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, 1956-83, vol. 19, p. 195. Cf. “Lettres de Henri Saint-Simon à un américain”, oitava carta, in *L'industrie* (1817), vol. 1, pp. 182-91 in *Oeuvres de Saint-Simon et d'Engelstein*, Paris, 1865-78, vol. 18.

(3) É claro que não pretendo sugerir a verdade do inverso.

(4) Helvétius expressou essa idéia de forma muito clara: “O homem livre é o homem que não está a ferros, não está aprisionado numa cadeia, nem aterrorizado como um escravo pelo medo da punição”. Não é falta de liberdade não voar como uma águia ou não nadar como uma baleia. *De l'esprit*, primeiro discurso, capítulo 4.

(5) A concepção marxista das leis sociais é, claro, a versão mais conhecida dessa teoria, mas ela constitui um grande elemento em algumas doutrinas cristãs e utilitárias e em todas as doutrinas socialistas.

(6) *Émile*, livro 2, p. 320 in *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin e outros, Paris, 1959, vol. 4.

(7) “Um homem livre”, disse Hobbes, “é aquele que [...] não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.” *Leviathan*, capítulo 21, p. 146 na edição de Richard Tuck, Cambridge, 1991. A lei é sempre um grilhão, mesmo que proteja o ser humano de se ver acorrentado em cadeias muito mais pesadas que as da lei — digamos, uma norma ou costume mais repressivo, o despotismo arbitrário ou o caos. Bentham diz mais ou menos a mesma coisa.

(9) Constan, *Principes de politique*, capitolo 1, p. 275 in Benjamin Constan, *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, [Paris], 1980.

(11) Ibid., p. 224.

(12) Ibid., capítulo 3, p. 268.

(13) *Ibid.*, pp. 265-6.

(14) Ibid., capítulo 4, p. 277.

(15) Isso é apenas outra ilustração da tendência natural — presente em todos os pensadores à exceção de uns poucos — de acreditar que todas as coisas que eles consideram boas devem estar intimamente conectadas, ou pelo menos ser compatíveis, umas com as outras. A história do pensamento, como a história das nações, está juncada de exemplos de elementos inconsistentes, ou pelo menos disparatados, unidos à força num sistema despótico, ou mantidos unidos pelo perigo de um inimigo comum. No seu devido tempo, o perigo passa, e surgem os conflitos entre os aliados, o que frequentemente rompe o sistema, às vezes para grande benefício da humanidade.

(16) Ver a discussão valiosa sobre esse ponto in Michel Villet, *Leçons d'histoire de la philosophie* (Paris, 1957), que descobre o embrião da noção de direitos subjetivos em Occam.

(17) A crença cristã (e judaica ou muçulmana) na autoridade absoluta das leis divinas ou naturais, ou na igualdade de todos os homens perante Deus, é muito diferente da crença na liberdade de viver conforme se preferir.

(18) Na verdade, é defensável que na Prússia de Frederico, o Grande, ou na Áustria de Joseph II, os homens de imaginação, originalidade e gênio criativo, e até minorias de todos os tipos, eram menos perseguidos e sentiam menos pressão, tanto das instituições como do costume, do que em muitas democracias anteriores ou posteriores.

(19) A “liberdade negativa” é algo cuja extensão, num dado caso, é difícil estimar. Poderia parecer, *prima facie*, que depende simplesmente do poder de escolher entre pelo menos duas alternativas. Ainda assim, nem todas as escolhas são igualmente livres, ou deusas livres. Se num Estado totalitário o raio meu amigo sob ameaça de tortura, talvez até por medo de perder meu emprego, posso dizer razoavelmente que não agi com liberdade. Ainda assim, fiz com certeza uma escolha, pois poderia pelo menos em teoria, ter optado por ser morto, torturado ou aprisionado. A mera existência de alternativas não é, portanto, o bastante para tornar minha ação livre (embora possa ser voluntária) no sentido normal da palavra. A extensão da minha liberdade parece depender (a) de quantas possibilidades estão abertas para mim (ainda que o método de contá-las nunca possa ser mais do que impressionístico); (b) da facilidade ou dificuldade de concretizar cada uma dessas possibilidades; (c) da importância que, dados o meu caráter e as circunstâncias, essas possibilidades têm no meu plano de vida, quando comparadas umas com as outras; (d) do grau da amplitude em que são fechadas e abertas por atos humanos deliberados; (e) do valor que não só o agente mas também o sentimento geral da sociedade em que vive atribuem às várias possibilidades. Todas essas grandezas devem ser “medidas”, e uma conclusão, que necessariamente nunca é precisa ou indiscutível, tirada desse processo. Pode bem ser que haja muitos tipos e graus incommensuráveis de liberdade, e que eles não possam

ser representados em nenhuma escala única de grandeza. Além disso, no caso de sociedades, somos confrontados com perguntas (lógicamente absurdas) como “O arranjo X aumentaria a liberdade do sr. A mais do que as liberdades dos srs. B, C e D juntas, todas somadas?”. Surgem as mesmas dificuldades quando se aplicam os critérios utilitários. Ainda assim, desde que não requerermos uma medição precisa, podemos apresentar razões válidas para afirmar que o súdito comum do rei da Suécia é no geral muito mais livre hoje [1955] do que o cidadão comum da Espanha ou Albânia. Os padrões totais da vida devem ser comparados diretamente como conjuntos, embora o método pelo qual realizamos essa comparação e a verdade das conclusões sejam difíceis ou impossíveis de demonstrar. Mas o caráter vago dos conceitos e a multiplicidade dos critérios envolvidos são atributos do próprio tema, e não de nossos métodos imperfeitos de medição ou da incapacidade para o pensamento preciso.

(20) “O ideal da verdadeira liberdade é o máximo de poder para todos os membros da sociedade humana sem distinção alguma, a fim de que desenvolvam o melhor de si mesmos”, disse T. H. Green em 1881 (*Lecture on liberal legislation and freedom of contract*, p. 200 in T. H. Green, *Lectures on the principles of political obligation and other writings*, ed. Paul Harris e John Morrow, Cambridge, 1986). À parte a confusão de liberdade com igualdade, isso acarretaria que se um homem escolhesse um prazer imediato — que (na visão de quem?) não o tornaria capaz de desenvolver o melhor de si mesmo (qual dos eus?) — o que ele estaria exercendo não seria a “verdadeira” liberdade: e que, se privado dessa liberdade, ele não perderia nada de muito importante. Green era um liberal genuíno, mas muitos tiram liberdade para usar essa fórmula para justificar seus piores atos de opressão.

(21) “O homem sábio, embora escravo, está em liberdade, e disso decorre que, embora governado, o tolo vive na escravidão”, disse Santo Ambrósio. Isso poderia ter sido igualmente dito por Epicuro ou Kant. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 82, parte 1, ed. Otto Faller, Viena, 1968, carta 7, § 24, p. 55.

(22) *Social contract*, livro 1, capítulo 8, p. 365 in *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin e outros, Paris, 1959-9, vol. 3, cf. Constant, *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, cit., p. 272.

(73) Kant's *gesammelte Schriften*. Berlin, 1900-; cit., vol. 8, p. 290, linha 27, e p. 291, linha 3.

(24) "A coação proletária, em todas as suas formas, das execuções ao trabalho forçado, é, por mais paradoxal que possa parecer, o método de moldar a humanidade comunista com o material humano do período capitalista." Essas linhas do líder bolchevique Nikolay Bukharin, especialmente a expressão "material humano", "transmitem vividamente essa atitude. Nikolay Bukharin, *Ekonomika perekhodnogo perioda* [A economia no período de transição], Moscou, 1920, capítulo 10, p. 146.

(25) A psicologia de Kant, bem como a dos estoícos e cristãos, pressupunha que algum elemento no homem — a “firmeza interior de sua mente” — poderia ser protegido contra o condicionamento. O desenvolvimento das técnicas de hipnose, “lavagem cerebral”, sugestão subliminar e outras semelhantes tornou esse pressuposto *a priori*, pelo menos como uma hipótese empírica, menos plausível.

(76) *Ensembles complétés*, ed. Bernard Gagnebin e outros, cit., p. 309.

(27) Talvez não seja forçado supor que o quietismo dos sábios orientais tenha sido, de maneira similar, uma resposta ao despotismo das grandes autocracias e tenha florescido em períodos quando os indivíduos estavam sujeitos a serem humilhados, ou pelo menos ignorados ou cruelmente tratados, por aqueles que detinham os instrumentos da coerção física.

(28) Vale a pena observar que aqueles que na França exigiam — e lutavam pela — liberdade para o indivíduo ou para a nação durante esse período do quietismo alemão não adoravam essa atitude. A

razão não seria precisamente porque, apesar do despotismo da monarquia francesa e da arrogância e comportamento arbitrário dos grupos privilegiados no Estado francês, a França era uma nação orgulhosa e poderosa, na qual a realidade do poder político não estava fora do alcance dos homens de talento, de modo que se retirar da batalha para algum céu imperturbado acima da luta, de onde poderia ser examinada desapassionadamente pelo filósofo auto-suficiente, não era a única saída? O mesmo vale para a Inglaterra no século XIX e bem mais tarde, e para os Estados Unidos hoje em dia.

(29) Ou, como sustentam alguns teóricos modernos, porque eu próprio os inventei ou poderia ter inventado, uma vez que as regras são criadas pelo homem.

(30) Ainda mais na prática do que na teoria.

(31) *Tractatus theologico-politicus*, capítulo 16, p. 137 in Benedict de Spinoza, *The political works*, ed. A. G. Wernham, Oxford, 1958.

(32) *Two treatises of government*, segundo tratado, § 57.

(33) *Ibid.*, §§ 6, 163.

(34) *De l'esprit des lois*, livro 11, capítulo 3, p. 205 in *Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson, Paris, 1950-5, vol. 1A.

(35) *Appeal from the Old to the New Whigs* (1791), pp. 93-4 in *The works of the right honourable Edmund Burke* (edição World's Classics), vol. 5, Londres, 1907.

(36) Sobre isso, penso que Bentham tenha dito a última palavra: "A liberdade de fazer o mal, ela não é liberdade! Se não é liberdade, o que é então? [...] Não dizemos que a liberdade deveria ser tirada dos tolos e dos malvados, porque dela abusam!". *The works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, Edimburgo, 1843, vol. 1, p. 301. Comparar com isso a visão dos jacobinos no mesmo período, discutida por Crane Brinton em "Political ideas in the Jacobin Clubs", *Political science quarterly* 43 (1928), pp. 249-64, esp. p. 257: "nenhum homem é livre, quando faz o mal, impedi-lo é libertá-lo". Essa visão repete em termos quase idênticos nas opiniões dos idealistas britânicos no final do século seguinte.

(37) *Social contract*, livro 1, capítulo 6, p. 361 in *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin e outros, cit., vol. 3.

(38) *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. 6, p. 316, linha 2.

(39) Op. cit. (nota 36, neste mesmo capítulo), *ibid.*: "toda lei é contrária à liberdade".

(40) *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte, Berlin, 1845-6, vol. 7, p. 576.

(41) *Ibid.*, p. 574.

(42) *Ibid.*, p. 578.

(43) *Ibid.*, p. 576.

(44) *Ibid.*, pp. 578, 580.

(45) "Obrigar os homens a adotar a forma correta de governo, impor-lhes o Direito pela força, é o dever não somente correto, mas sagrado de todo homem que possui tanto o discernimento como o poder de fazê-lo" (*ibid.*, vol. 4, p. 436).

(46) *Ver Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), p. 53, in Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive* (Paris, 1854), publicado como parte do vol. 4 de *Système de politique positive* (Paris, 1851-4). [Mill cita essa passagem in *Auguste Comte and positivism*, pp. 301-2 em seu *Collected works*, ed. J. M. Robson, Toronto/Londres, cit., vol. 10, H. H.].

(47) Kant foi quem chegou mais perto de afirmar o ideal "negativo" da liberdade, quando (num de seus tratados políticos) declarou que "O maior problema da raça humana, para cuja solução ela é compelida pela natureza, é o estabelecimento de uma sociedade civil que aplique universalmente o

direito segundo a lei. É somente numa sociedade que possui a maior liberdade [...] — e também a mais exata determinação e garantia dos limites [d]a liberdade [de cada indivíduo] para que ela possa coexistir com a liberdade de outros — que o propósito mais elevado, o desenvolvimento de todas as suas capacidades, pode ser atingido no caso da humanidade" ("Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", 1784, in *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1900, cit., vol. 8, p. 22, linha 6). À parte as implicações teleológicas, essa formulação não parece à primeira vista muito diferente do liberalismo ortodoxo. O ponto crucial, entretanto, é como determinar o critério para a "exata determinação e garantia dos limites" da liberdade individual. A maioria dos liberais modernos, em seus momentos mais consistentes, quer uma situação em que o maior número possível de indivíduos possa realizar o maior número possível de fins, sem a avaliação do valor desses fins como tais, exceto na medida em que possam frustrar os propósitos de outros. Desejam que as fronteiras entre os indivíduos ou grupos de homens sejam traçadas unicamente com vistas a prevenir colisões entre os propósitos humanos, todos os quais devem ser considerados fins igualmente supremos e inicitáveis em si mesmos. Kant e os racionalistas do seu tipo não consideram todos os fins de igual valor. Para eles, os limites da liberdade são determinados pela aplicação das regras da "razão", o que é muito mais do que a mera generalidade das regras como tais, sendo uma faculdade que cria ou revela um propósito idêntico em todos os homens e para todos os homens. Em nome da razão, qualquer coisa que não seja racional pode ser condenada, de modo que os vários objetivos pessoais que as imaginações e idiossincrasias individuais levam o homem a buscar — por exemplo, a auto-realização estética e outros tipos não-racionais de realização — podem ser, pelo menos em teoria, cruelmente suprimidos para abrir caminho para as demandas da razão. A autoridade da razão e dos deveres que impõe aos homens é identificada com a liberdade individual, com base no pressuposto de que apenas fins racionais podem ser os "verdadeiros" objetivos da natureza "real" do homem "livre".

Nunca compreendi, devo admitir, o que "razão" significa nesse contexto; e aqui desejo apenas apontar que os pressupostos *a priori* dessa psicologia filosófica não são compatíveis com o empirismo: isto é, com qualquer doutrina fundamentada no conhecimento derivado da experiência do que os homens são e buscam.

(48) Thomas Rainborow, falando em Putney em 1647, p. 301, in *The Clarke papers: selections from the papers of William Clarke*, ed. C. H. Firth, vol. 1, [Londres], 1891.

(49) Isso tem uma afinidade clara com a doutrina kantiana da liberdade humana; mas é uma versão socializada e empírica dessa doutrina e, assim, quase o seu oposto. O homem livre de Kant não precisa de reconhecimento público para sua liberdade interior. Se é tratado como um meio para algum propósito externo, essa é uma ação errada da parte de seus exploradores, mas seu *status* "numênico" não é afetado, e ele é plenamente livre e plenamente homem, seja qual for o modo como é tratado. A necessidade aqui mencionada está inteiramente ligada com a relação que tenho com os outros: nada sou, se não sou reconhecido. Não posso ignorar a atitude dos outros com um desdém byroniano, plenamente consciente de meu valor e minha vocação intrínsecos, nem fugir para a minha vida interior, pois a meus próprios olhos sou assim como os outros me vêem. Identifico-me com o ponto de vista do meu meio: sinto que sou alguém ou ninguém em função da minha posição e função no conjunto social; essa é a condição mais "heteronômica" imaginável.

(50) Esse argumento deve ser distinguido da abordagem tradicional de alguns dos discípulos de Burke ou Hegel, para os quais, como sou transformado no que sou pela sociedade ou pela história, escapar dessas duas forças é impossível, e tentá-lo, irracional. Sem dúvida, não posso saltar para fora

de minha pele, nem respirar fora do meu elemento apropriado; é mera tautologia dizer que sou o que sou, e não posso querer ser libertado das minhas características essenciais, algumas das quais são sociais. Mas isso não implica que todos os meus atributos sejam intrínsecos e inalienáveis e que eu não possa procurar alterar o meu *status* dentro da “rede social” ou “teia cósmica”, que determina minha natureza; se fosse esse o caso, não se poderia atribuir nenhum significado a palavras como “escolha”, “decisão” ou “atividade”. Se elas devem significar alguma coisa, as tentativas de me proteger contra a autoridade, ou até de escapar da minha “posição social e seus deveres”, não podem ser excluídas como automaticamente irracionais ou suicidas.

(51) *Collected works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson, cit., p. 219.

(52) *Ibid.*, pp. 219-20.

(53) Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, cit., p. 270.

(54) *Ibid.*, p. 274.

(55) Rousseau, *Social contract*, livro 1, capítulo 6, p. 361, in *Œuvres complètes*, cit., vol. 3; cf. Constant, *ibid.*, p. 272.

(56) Na Grã-Bretanha, esse poder legal está constitucionalmente investido no soberano absoluto — o rei no parlamento. O que torna esse país relativamente livre, portanto, é o fato de que essa entidade teoricamente onipotente é cobida, pelo costume ou pela opinião, de se comportar dessa maneira. É claro que o importante não é a forma dessas restrições ao poder — sejam legais, morais ou constitucionais —, mas sua eficácia.

(57) Condorcet, de cujo *Esquisse* essas palavras são citadas (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior e Yvon Belaval, Paris, 1970, p. 228), declara que a tarefa da ciência social é mostrar “por quais laços a natureza uniu o progresso do esclarecimento com o da liberdade, virtude e respeito pelos direitos naturais do homem, como esses ideais, os únicos verdadeiramente bons, mas tão freqüentemente separados um do outro que até são considerados incompatíveis, devem, ao contrário, tornar-se inseparáveis, assim que o esclarecimento chegar simultaneamente a um certo nível entre um grande número de nações”. Prossegue dizendo que “Os homens ainda preservam os erros de sua infância, de seu país e sua época, muito tempo depois de terem reconhecido todas as verdades necessárias para destruí-los” (*ibid.*, pp. 9-10). Bastante ironicamente, essa crença na necessidade e possibilidade de unir todas as coisas boas pode ser precisamente o tipo de erro que ele próprio tão bem descreveu.

(58) *Kant's gesammelte Schriften*, Berlim, 1900-, vol. 8, p. 23, linha 22.

(59) Sobre isso Bentham também me parece ter proferido palavras corretas: “Os interesses individuais são os únicos interesses reais [...] É possível conceber que haja homens tão absurdos a ponto de [...] preferirem o homem que não é, àquele que é, de atormentarem os vivos com o pretexto de promover a felicidade daqueles que não nasceram e que talvez nunca nasçam” (*The works of Jeremy Bentham*, Edimburgo, 1843, vol. 1, p. 321. Essa é uma das ocasiões infreqüentes em que Burke concorda com Bentham; pois essa passagem está no âmago da visão empírica em oposição à visão metafísica da política).

(60) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, socialism, and democracy*, Londres, 1943, p. 243.

O CONTRA-ILUMINISMO [pp. 273-98]

(1) Carta a Lavater, c. 20 de setembro de 1780; p. 325, linha 7, in *Goethes Briefe*, Hamburgo, 1962-7, vol. 1.

(2) Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler, Viena, 1949-57 (doravante neste ensaio *Werke*), vol. 2, p. 208, linha 20.

(3) *Ibid.*, vol. 3, p. 285, linha 15.

(4) Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walther Ziesemer e Arthur Henkel (Wiesbaden e Frankfurt, 1955-79), vol. 6, p. 331, linha 22.

(5) *Werke*, vol. 3, p. 225, linha 3.

(6) *Ibid.*, vol. 2, p. 197, linha 22.

(7) *Ibid.*, linha 15.

(8) *Herder's sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlim, 1877-1913.

(9) Hamann, *Werke*, vol. 2, p. 172, linha 21.

(10) *Ibid.*, p. 171, linha 15.

(11) *Ibid.*, p. 164, linha 17.

(12) *Herder's sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan, Berlim, 1877-1913, vol. 18, p. 56.

(13) Vide a parte do prefácio para sua *Ösnabrückische Geschichte* (1768) reimpressa como “Deutsche Geschichte” in *Von deutscher Art und Kunst* (1773), de Herder e outros: esp. p. 157, na edição desse texto realizada por Edna Purdie (Oxford, 1924).

(14) Edmund Burke, *Reflections on the revolution in France* (1790), p. 127, in *The writings and speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford, Oxford, 1981, vol. 8, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell (1989).

(15) J. M. R. Lenz, “Über Götz von Berlichingen”, p. 638, in Jakob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, ed. Sigrid Damm, Munique/Viena, 1987, vol. 2.

(16) *Herder's sämtliche Werke*, cit., vol. 29, p. 366.

(17) *Ibid.*, vol. 5, p. 538.

(18) *Dichtung und Wahrheit*, livro 11, p. 68, linha 17, in *Goethes Werke*, Weimar, 1887-1919, vol. 28.

(19) *Émile*, livro 4, pp. 584-6, in *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin e outros, cit.

(20) “Augures of innocence”, linha 5, p. 1312 in *William Blake's writings*, ed. G. E. Bentley Jr., Oxford, 1978, vol. 2.

(21) “Laocoon”, aforismos 17, 19, *ibid.*, pp. 665-6.

(22) *Die Räuber*, ato 1, cena 2; p. 21, linha 29, in *Schillers Werke*, Nationalausgabe, Weimar, 1943-, vol. 3.

(23) *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Leipzig, 1812-25, vol. 1, p. 367.

(24) *Œuvres complètes de J. de Maistre*, Lyon/Paris, 1884-7, vol. 2, p. 338.

(25) Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1^{re} série, Paris, 1899, p. 41.

(26) *Œuvres complètes de J. de Maistre*, Lyon/Paris, 1884-7, vol. 1, p. 325.

A ORIGINALIDADE DE MAQUIAVEL [pp. 229-348]

(1) A lista completa contém agora [1972] mais de 3 mil itens. Os levantamentos bibliográficos que considerei mais valiosos são: P. H. Harris, “Progress in Machiavelli studies”, *Italica* 18 (1941), 1-11; Eric W. Cochrane, “Machiavelli: 1940-1960”, *Journal of Modern History* 33 (1961), pp. 113-36; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton, 1965; Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli antichristo*, Roma, 1954, traduzido para o inglês como *Machiavelli* (Nova York, 1967; Londres, 1968); De Lamar