

Onde os pluralistas e os liberais se separam

INTRODUÇÃO

Que não podemos ter tudo é uma verdade necessária e não contingente.

ISAIAH BERLIN¹

É um truísmo da filosofia política recente dizer que os regimes liberais dão solução ao problema do pluralismo. A teoria liberal contemporânea procurou justificar as instituições liberais através da incomensurabilidade racional de valores e concepções incompatíveis do bem. Encontrou uma solução para os conflitos por elas gerados, localizando-os na esfera da associação voluntária. Neste raciocínio familiar, a espécie de conflito moral característico das culturas liberais resolve-se pela adopção de instituições liberais. O argumento central da filosofia política recente desloca-se de postulados liberais sobre o pluralismo nos planos da vida individual para conclusões liberais acerca da prioridade da liberdade individual. É uma dedução que não nos esclarece.

A variedade de pluralismo que devia constituir a agenda da actual filosofia política não é o pluralismo de planos e ideais pessoais que preocupa a teoria liberal recente. É o pluralismo forte de bens e males incomensuráveis cujos conflitos implicam formas de vida no seu todo. Uma das maiores ameaças ao bem-estar humano no mundo moderno são os conflitos entre comunidades cujas formas de vida são incompatíveis. Deviam regular a agenda da filosofia política contemporânea.

* *Fellow e tutor*, Jesus College, Oxford. Desde Janeiro de 1998, professor de Pensamento Europeu na London School of Economics.

¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press, 1969, p. 170.

Actualmente, essa agenda é formada pelo projecto formulador da defesa das instituições liberais. A filosofia política de finais do século XX procura encontrar más razões para aquilo em que os liberais convencionais acreditam por instinto. No seu idioma apologético, a filosofia política contemporânea assemelha-se à filosofia moral de finais do século XIX. A sua ansiosa convencionalidade de perspectiva faz lembrar os institucionalistas do século XIX, que tratavam como aspectos inquestionáveis da teoria ética os hábitos e preconceitos personificados pela mentalidade vitoriana.

As relações do pluralismo de valores com a moralidade política liberal exemplificam fortemente o carácter apologético da filosofia política recente. Na escola rawlsiana partiu-se do princípio de que o pluralismo de valores e a ética liberal caminham a par. Nos seus escritos profundamente esclarecidos Isaiah Berlin e Joseph Raz afirmaram que as instituições liberais se baseiam nos valores da opção e da autonomia. Só raramente abordaram a possibilidade de o pluralismo de valores poder subestimar a moralidade política liberal².

A minha preocupação aqui é explorar essa perspectiva pouco familiar. Concluo que, se for correcta uma versão forte do pluralismo, o verdadeiro liberalismo é indefensável. Não quero com isto dizer que, se houver conflitos de valores que a razão não possa resolver, não haja razões para defender as instituições liberais. Todavia, se o pluralismo de valores for verdadeiro, deve ser rejeitada a convicção central de todas as políticas liberais segundo a qual um regime liberal é idealmente o regime mais legítimo para toda a humanidade.

Não há um caminho que siga em linha recta da verdade do pluralismo de valores forte para a legitimidade de qualquer regime. Os pluralistas de valores não se identificam com a ideia de um regime ideal. Desconfiam da própria ideia de perfeição. Alguns regimes liberais podem ser muitíssimo legítimos. O mesmo se passa com alguns regimes não liberais. Em ambos os casos, o teste que os pluralistas de valores aplicam é a análise à forma como os regimes promovem e protegem as formas de viver segundo certos valores e garantem um *modus vivendi*.

A minha argumentação divide-se em duas partes. Primeiro, considero algumas das variedades de pluralismo ético. Distingo certas versões fracas do pluralismo de valores da versão forte, que penso ser verdadeira. Os pluralistas de valores fortes pensam que há muitas variedades de floresci-

² John Kekes é um dos poucos a fazê-lo (v. John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1997). Em escritos anteriores de minha autoria desenvolvi um argumento historicista para a legitimidade quase universal das instituições liberais que apelava a um forte pluralismo de valores (v. o meu livro *Post-Liberalism: Studies in Political Philosophy*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1993, pp. 322-326). Actualmente, penso que este argumento é muito menos sólido do que em tempos julguei.

mento humano irredutíveis. Muitas delas não podem combinar-se com uma forma de vida ou realizar-se no tempo de vida de um ser humano tomado individualmente. Algumas delas são racionalmente incomparáveis. O bem humano alberga perfeições rivais. Isto é-nos dito pela antropologia. A teoria dos valores que articula não é céptica ou relativista. É uma espécie de pluralismo objectivo.

Em segundo lugar, afirmo que o pluralismo de valores fortes prevalece sobre a moralidade política liberal. Qualquer que seja o valor tomado como elemento central do liberalismo, só pode ser uma das condições e ingredientes da vida boa; por vezes entra em conflito com outros; dentro desse valor haverá conflitos — entre igualdades diferentes, liberdades negativas ou dimensões de autonomia, por exemplo. Os princípios de direitos ou de justiça não podem ser isolados desses conflitos entre bens e dentro deles. Na medida em que têm um conteúdo determinado, os princípios de justiça envolvem concepções substantivas do bem. Expressam uma compreensão particular dos interesses e bem-estar humanos. Esta compreensão gera, por sua vez, conflitos de valores, alguns dos quais racionalmente insolúveis. Os princípios de justiça e as teorias de direitos não podem resolver conflitos entre valores racionalmente insolúveis. São neutralizados por tais conflitos.

Se o pluralismo forte for verdadeiro, não pode dar-se a nenhum valor qualquer prioridade única entre os ingredientes e condições do bem humano. Não há hierarquia ou peso relativo de bens que possa comandar o assentimento de todas as pessoas razoáveis. Esta verdade subverte as moralidades liberais que conferem uma primazia única a certos bens, como a liberdade negativa ou a autonomia pessoal. Desvaloriza as moralidades liberais que não promovem um único bem prevalecente, mas procuram nivelar bens em conflito. Minimiza as moralidades liberais baseadas nos direitos que não procuram valorizar ou nivelar bens, mas regular a busca destes através de um sistema de constrangimentos laterais. Em todos os casos, os princípios liberais soçobram quando se defrontam com conflitos entre os valores que procuram promover ou regular e que nenhuma teoria de direitos ou de justiça pode resolver.

Não quero com isto dizer que não haja resoluções melhores ou piores de conflitos entre bens. Dentro de todos os conflitos de formas de viver no meio de grandezas incomensuráveis pode haver reconciliações melhores ou piores em termos dessas formas de viver. Quando entram em conflito formas de viver que contêm bens e males incomensuráveis, é razoável procurar um *modus vivendi* entre elas. Os termos desses *modi vivendi* serão limitados por uma moral universal mínima que especifique um tipo de bens e males genericamente humanos, mas dentro desta gama de *modi vivendi* legítimos há muitos que não incorporam todo o leque de liberdades liberais. A mistura de bens e males que está representada nas instituições liberais não é intérprete única e

absoluta da razão. Supor que as instituições liberais são idealmente e sempre a melhor solução para os problemas criados pelo pluralismo não é apenas injustificado. É irracional, como poderá ser demonstrado.

1. VARIEDADES DE PLURALISMO DE VALORES

O pluralismo de valores fortes tem três características relacionadas entre si. A primeira é aquilo a que podemos chamar *anti-reducionismo acerca dos valores*. São muitos os bens da vida humana. Não podem derivar ou ser reduzidos a um único valor. As diversas experiências, actividades, opções, projectos e virtudes que entram nas boas vidas humanas não são indícios de um único tipo. Contrariamente ao que dizem Bentham e Platão, o bem humano é irredutivelmente diverso. Os bens da vida humana não têm denominador comum.

Em segundo lugar, os bens são muitas vezes incompatíveis e frequentemente rivais. Podem não coexistir, excluir-se mutuamente ou pertencer a modos de viver necessariamente não combináveis. Uma virtude num certo modo de viver pode ser um vício noutra. Podem ser incompatíveis opções, virtudes e concepções globais do bem, ainda que valiosas, mas o mesmo acontece com os direitos e os requisitos da justiça. Chamemos a este aspecto a *não harmonia entre valores*.

Em terceiro lugar, não há princípio ou conjunto de princípios que permitam a resolução de conflitos entre valores de forma aceitável para todas as pessoas razoáveis. Bens e males diversos e conflitantes, por vezes, não podem ser racionalmente comparados ou equiparados. Não há um *summum bonum* ou uma hierarquia de bens em termos dos quais as vidas humanas possam ser avaliadas ou ordenadas em categorias. Contrariamente a J. S. Mill e Aristóteles, nenhuma espécie de vida é a melhor para toda a humanidade ou para uma pessoa. Uma vez os diversos tipos de florescimento de que são capazes os seres humanos não são combináveis, outras são racionalmente incomparáveis. Chamemos-lhe *incomensurabilidade de valores*.

É a última destas três características que melhor assinala o pluralismo de valores fortes. Muitos filósofos aceitam que os bens são irredutivelmente diversos e muitas vezes incombináveis, mas negam que os seus conflitos possam ser racionalmente irresolúveis. Griffin e Stocker pensam desta maneira³. Não discutirei esta variante fraca do pluralismo de valores, em parte porque penso ser desinteressante e falsa, mas sobretudo porque me preocupa

³ V. em James Griffin, *Wellbeing*, Oxford, Oxford University Press, 1986, uma análise cuidada do pluralismo fraco sobre o bem humano. Há que consultar também *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

aqui a ideia de que o pluralismo de valores fortes não constitui ameaça para a moralidade liberal, ou então apoia-a.

Consideremos algumas das diferentes maneiras pelas quais os valores podem entrar em conflito. Alguns bens podem ser concretizados numa série de combinações, mas o preço de os promover originará que nenhum deles se realizará ao máximo, como aconteceria se fosse desenvolvido sozinho. Por vezes, os bens excluem-se mutuamente por completo. Pode haver opções valiosas dentro de uma vida humana ou de uma forma de viver que, quer por força das circunstâncias, quer em virtude da forma como são constituídas, não podem de modo algum ser combinadas. As razões por que os bens não podem ser combinados podem ser mais ou menos contingentes. O hábito de beber absinto por gosto não pode ser combinado com as realizações que acompanham a longevidade, mas o avanço tecnológico talvez permita que se invente uma bebida alcoólica que provoque o mesmo prazer que o absinto sem os seus efeitos secundários de encurtamento da vida. Aqui a incompatibilidade dos bens é altamente contingente. Pode ser vencida sem se alterar nenhum dos bens em causa. Não há razão, na constituição dos bens, para não os aproveitarmos mais a ambos. Porque não são mutuamente dependentes ou em parte constitutivos um do outro, podem ser alcançados e talvez até maximizados não apenas separadamente, mas também conjuntamente.

Noutros casos, a desarmonia entre bens resulta de características mais profundas da vida humana. Ninguém pode esperar ser ao mesmo tempo um campeão de xadrez e um intérprete de *ballet* de renome mundial. A brevidade da vida humana, juntamente com as exigências que estas actividades colocam ao organismo humano, impede qualquer um de nós de conseguir em ambas o nível e excelência que poucos podem alcançar em cada uma delas.

Se os seres humanos vivessem muito mais tempo e os seus poderes físicos e intelectuais aumentassem grandemente, talvez então muitos pudessem alcançar aquilo a que agora nenhum pode aspirar, mas, se a vida humana fosse consideravelmente prolongada e os nossos poderes naturais significativamente melhorados, muitas mais coisas mudariam na forma como vivemos. Por vezes, os bens não podem ser combinados em virtude das necessidades naturais da vida humana. Nem sempre é possível responder facilmente à questão de sabermos se esses conflitos exprimem regularidades da vida humana que são contingentes (embora inalteráveis) ou se articulam impossibilidades conceptuais. Ao considerarmos os diferentes tipos de conflito entre valores, poderá não ser de grande utilidade distinguir em absoluto aqueles que são decorrentes de circunstâncias normais e os que expressam verdades lógicas.

Uma forma melhor de reflectir sobre o que é accidental e o que é necessário em tais conflitos é sugerida por Wittgenstein em *On Certainty*: «[...] o leito onde corre o rio dos pensamentos pode mudar. Mas faço uma distin-

ção entre o movimento das águas nesse leito e a mudança do leito propriamente dito, embora não haja uma divisão nítida entre um e outro [...] E a margem desse rio é constituída em parte por rocha dura, não sujeita a alterações, ou apenas a algumas bem imperceptíveis, e, no entanto, aqui e ali essa margem é desgastada ou enriquecida com sedimentos⁴.» A metáfora de Wittgenstein sugere que o facto de os valores serem incombináveis por razões de necessidade pode ser uma questão de grau.

Alguns modos de viver não podem ser combinados porque integram alternativas que se excluem mutuamente. Uma pessoa não pode viver uma vida de riscos e aventura em simultâneo com uma vida de tranquilidade e contemplação ao longo de toda uma existência. Porém, dentro de certos limites, a maior parte das pessoas podem alternar entre as duas. Embora se excluam mutuamente como alternativas a adoptar conjuntamente, podem ser sucessivamente procuradas. Mas uma não será melhor ou pior do que a outra.

Quem tenha vivido uma vida de acção e aventura e depois opte por uma vida de tranquilidade e contemplação pode muito bem considerar que não houve falhas na vida que abandonou. Ambas podem ser excelentes, mas as disposições necessárias para uma vida activa excluem as requeridas para o êxito de uma vida de contemplação. Porque se repelem um ao outro — no sentido de que nenhum deles pode desenvolver-se grandemente na vida de quem opta pelo outro —, alguns ideais de desenvolvimento pessoal não são completamente realizáveis.

O ideal de J. S. Mill de desenvolvimento individual global — a «individualidade» — faz parte desta categoria. Em *On Liberty* Mill imagina que há um modo de viver que é o melhor para todos nós. É o melhor porque realiza num todo harmonioso as exigências peculiares das nossas naturezas e necessidades individuais. Mill preconiza experiências de vida como forma pelas quais cada um de nós pode descobrir o conteúdo dessa vida sem igual. Todavia, quando alguns dos poderes de uma pessoa apenas podem desenvolver-se à custa de outros, algumas das suas necessidades apenas são atendidas à custa do prejuízo de outras e alguns aspectos da vida boa apenas são vividos à custa da exclusão total de outros, não é possível um desenvolvimento global.

Esta impossibilidade pode aplicar-se ao tempo e a todos os tempos. Alguns modos de viver modificam irreversivelmente os que os praticam. Portanto, excluem para sempre outras maneiras de viver. Se o modo de vida que escolho e os que por essa razão abandono para sempre respondem às necessidades profundas da minha natureza, não há vida na qual a minha natureza possa realizar-se integralmente.

A ideia de que a vida boa para os humanos é aquela em que cada um de nós satisfaz plenamente todas as exigências da sua natureza individual não é completamente coerente. Se alguns tipos de criatividade pessoal dependem de falhas ou defeitos, como quando a criatividade de um van Gogh ou de um Kafka exprime dilemas reprimidos ou por resolver, não é sequer imaginável um ideal de vida pessoal em que todos os nossos poderes individuais se desenvolvam ao máximo.

As teorias éticas em que a ideia de realização das nossas naturezas individuais é central esbarram nos mesmos conflitos que destroem uma ética cuja essência é uma concepção da melhor vida para a espécie. A ética de Espinosa e de Mill vacila pela mesma razão que limita as de Aristóteles e de Marx. Para os humanos individualmente, como para a espécie humana, o desenvolvimento global não é uma opção. As experiências de vida não podem permitir-nos a descoberta de um modo de viver em que todos os nossos poderes se desenvolvam e as nossas necessidades sejam satisfeitas. Essa vida não existe.

Algumas virtudes são próprias de maneiras de viver constitutivamente incombináveis. As virtudes aristotélicas do homem de alma grande não se podem misturar-se — numa pessoa ou numa sociedade — com as virtudes da humildade pregadas no Novo Testamento. As virtudes guerreiras celebradas na *Ilíada* não podem misturar-se com as dos investigadores socráticos. Cada um pode julgar as virtudes do outro como vícios. Pertencem a modos de viver cuja exclusão mútua deriva das noções morais que, em parte, as constituem. Excluem-se uma à outra porque não podem ser misturadas com coerência. Essas virtudes não podem ser combinadas, não por causa de qualquer constrangimento na constituição da espécie, mas devido à sua lógica.

Nem sempre será fácil distinguir entre virtudes genericamente humanas a que não foram dadas interpretações culturais diferentes e virtudes específicas de maneiras de viver diferentes. Para os propósitos da discussão que aqui exponho, isso não é importante. Podem apresentar-se dilemas racionalmente impossíveis de decidir no interior ou entre maneiras de viver. Podem surgir quando virtudes diferentes fazem exigências concorrentes dentro de uma maneira de viver e quando virtudes distintivas de diferentes modos de viver têm implicações incompatíveis. No último caso, entram em conflito maneiras globais de viver.

As formas de viver prescritas pelas religiões universalistas são inerentemente incompatíveis. Credos particularistas prescrevem práticas que não podem misturar-se. Esses credos são também inerentemente exclusivos uns dos outros, mas porque não são concorrentes, porque estabelecem poucas regras para toda a humanidade e não estão interessados no proselitismo. Em contrapartida, o cristianismo e o islamismo são necessariamente rivais. Se

uma pessoa desiste da vida cristã para optar pela vida muçulmana, tem de considerar insatisfatória a vida que levou como cristã. Tem de concluir que as verdades cristãs estão erradas e que era falsa a maneira de viver que nelas se baseava. Aqui o conflito de modos de viver exprime a contradição entre profissões de fé. As maneiras de viver cristã e muçulmana não rivalizam em virtude das práticas que promovem junto dos crentes, mas sim em virtude das suas crenças morais contraditórias.

Se o pluralismo de valores é verdadeiro, é desnecessário este tipo de conflito entre maneiras de viver. Depende sempre de crenças erradas. O pluralismo forte não rejeita todas as opções morais universais. Não nega que são bens e males universais e panculturais. Afirma a sua realidade. Vê esses valores universais como assinalando fronteiras para lá das quais não é possível viver vidas humanas que valham a pena. Para aqueles que a elas estão sujeitas, as práticas da escravatura e o genocídio são obstáculos insuperáveis para uma vida humana que valha a pena. Mas há uma infinidade de maneiras de viver em que estão ausentes essas e outras práticas preconizadas pelo mínimo universal de valores genericamente humanos⁵.

O pluralismo forte não acredita que os valores universais sejam completamente realizáveis apenas numa forma de vida. Repudia a asserção central das religiões universalistas de terem identificado a melhor forma de viver para toda a humanidade. Rejeita a secularização desta asserção nas moralidades universalistas das luzes. Portanto, rejeita a asserção de que o bem humano apenas pode realizar-se plenamente num regime liberal.

Os conflitos resultantes do choque entre asserções das religiões universalistas baseiam-se em erros. A interiorização da verdade do pluralismo de valores — num sujeito humano ou numa cultura — tem por efeito dissolver tais rivalidades. Desta forma, a aceitação da verdade do pluralismo de valores pode reduzir os conflitos entre valores e promover o *modus vivendi*. Obtém-se um resultado semelhante para a rivalidade dos regimes liberais com alguns regimes iliberais. Se as convicções universalistas que moldam os regimes liberais forem erradas, é ilusória a sua rivalidade com esses regimes não liberais. Não é necessário que os regimes liberais e não liberais sejam rivais. Podem ser alternativos. Este é um efeito de grandes consequências para as culturas liberais. Voltarei a este tema na conclusão deste trabalho.

Não há nada de trágico nos conflitos de valores. Podem ser a demonstração da abundância de vidas boas à disposição dos humanos. Existe tragédia quando há conflito entre obrigações de peso e a acção correcta contém a errada. Existe tragédia quando a existência das virtudes e excelências depen-

⁵ Para uma análise de uma moralidade mínima universal merecedora de mais debate, v. Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Londres, Allen Lane/The Penguin Press, 1989.

de de vícios ou defeitos — como quando a criatividade artística depende da repressão psicológica ou da infelicidade pessoal. Pode existir tragédia quando um grande bem depende de um grande mal para existir. Bens e males podem ser incomensuráveis. Poderá ser impossível saber qual é a melhor mistura de bens e males.

As tradições monistas do pensamento ético que herdámos das fontes socráticas e cristãs insistem em que, quando os bens (ou males) entram em conflito, podem ser arrumados numa hierarquia que todas as pessoas razoáveis aceitarão. Aristóteles tinha a certeza de que a melhor vida apenas estava aberta a alguns seres humanos; não tinha dúvidas sobre o que era a vida — uma vida de amizade e de investigação filosófica. J. S. Mill pensava que a melhor vida para cada um de nós tem algumas características singulares, mas nunca duvidou de que, para todos os seres humanos completamente desenvolvidos, os mais elevados prazeres do intelecto e da imaginação moral excluía os prazeres mais baixos do prazer sensual e da actividade física.

Aristóteles e Mill ocupam um lugar central na tradição da teoria ética ocidental. Não duvidam de que, onde as boas vidas não podem combinar-se, é possível arrumá-las numa hierarquia de valores para a espécie e para os seus membros individualmente. Os pluralistas fortes colocam-se fora desta tradição. Negam que a razão nos leve a aceitar qualquer hierarquia entre os bens que ocorrem em vidas humanas florescentes. Afirmam que não é possível comparar certas vidas em termos de valor.

Há bens que podem ser incomensuráveis em virtude das convenções sociais que fazem deles o que são. Consideremos a amizade e a justiça. Não é amiga a pessoa que cobra dinheiro à sua companhia quando aqueles que conhece passam por dificuldades. Isto não significa que a amizade seja incomparavelmente mais valiosa do que o dinheiro. Dizer que a amizade e o dinheiro são bens incomensuráveis não é colocar a amizade acima de qualquer montante em dinheiro. Se fosse esse o significado da incomensurabilidade destes bens, seria unívoco o efeito de incomensurabilidade no bloqueamento de uma troca do dinheiro pela amizade. Porém, e pelo contrário, aqueles que consideram que a amizade não é um bem mercantilizável não procurarão vendê-lo ou comprá-lo. É uma situação trágica ter de comprar a amizade, não porque a amizade seja infinitamente mais valiosa do que o dinheiro, mas porque os amigos — ao contrário, por exemplo, dos psicoterapeutas e dos parceiros sexuais — não podem ser comprados.

Afirmar que os bens são incomensuráveis não é colocá-los numa ordem léxica. É dizer que não podem ser catalogados assim. Uma pessoa pode sentir que a amizade e o dinheiro são incomensuráveis e, mesmo assim, se tiver de escolher entre eles, optar pelo bem que pode ser comprado. Ao agir assim, poderá agir erradamente — faltando talvez a uma obrigação de família —, mas não está a trocar algo infinitamente precioso por algo sem valor.

Nem está a trocar dois bens porque um vale mais do que o outro. Está a adoptar um modo de viver específico. Não há obrigatoriamente perda nesta decisão.

Os conflitos entre muitos bens incomensuráveis podem ser anulados pela quebra das convenções que fazem deles o que são. Isto é o que muitas vezes procuram fazer os rebeldes e os reformadores, amiúde com razão. Se um código de honra fizer exigências cujo efeito seja ameaçar a segurança de entes queridos, poderá haver razão para eliminar esse conflito moral pela dissolução das convenções que lhe deram origem. Nem todos os bens incomensuráveis promovem o bem-estar dos que estão envolvidos nas práticas que estão na sua origem.

Todavia, é fácil imaginar uma sociedade em que a vida humana tenha sido empobrecida por uma comensurabilidade omnipresente. Um mundo que não albergasse justiça nem amizade estaria liberto dos conflitos trágicos resultantes de conflitos entre as duas, mas essa seria a ausência de tragédia que por vezes acompanha a extrema pobreza, e não a que acompanha uma abundância de opções.

Aqui está uma explicação para o facto de os reformadores morais procurarem, por vezes, estabelecer incomensurabilidades onde elas até então nunca haviam estado presentes. Quando proibiram a escravatura, os abolicionistas contribuíram para tornar incomensuráveis as pessoas e as propriedades. Em consequência, os seres humanos não podem ser comprados nem vendidos como propriedade, mesmo que consintam na troca.

Num mundo em que todos os bens estivessem à venda deixaria de existir um tipo de incomensurabilidade, não porque os bens que dantes eram incomensurados com dinheiro passassem a ser comprados e vendidos, mas devido à destruição de alguns dos bens que geram a incomensurabilidade. A justiça, como a amizade, é constituída por certas convenções. Entre estas estão as convenções que bloqueiam a troca de sentenças de tribunal por dinheiro. Quando dizemos que há países nos quais a justiça pode ser comprada, queremos dizer que nesses países não há justiça. Foi destruído um dos bens que engendraram a incomensurabilidade.

Certas teorias éticas tratam a incomensurabilidade de um modo semelhante. O utilitarismo clássico e as teorias utilitárias indirectas e intermédias mais recentes procuram tornar comparáveis os incomensuráveis, desenvolvendo um cálculo ou métrica que possibilite a sua troca uns pelos outros, atribuindo ao resultado um valor agregado. Um pluralista de valores não nega a possibilidade de se construir tal métrica. É sempre possível tornar comparáveis bens irreduzivelmente diferentes, como garantes de um determinado tipo de valor. Não é completamente impossível transformar os bens de uma vida humana feliz no jargão do utilitarismo de preferência.

A objecção posta por um pluralista de valores a todas estas apreciações não é o facto de desfocarem os factos da vida ética em nome de uma teoria. Qual é a autoridade da teoria moral, quando tem este resultado? Sabemos pela experiência comum que não podemos decidir acerca de alguns dilemas práticos e morais. As teorias que se propõem resolver esses dilemas fazem-no dissolvendo ou comprometendo os bens que as originam. A tarefa da teoria na ética consiste em detectar a coerência na vida ética, sempre que exista, e não inventá-la. As teorias éticas que alcançam consistência à custa de desrespeitarem as evidências da vida ética pouco têm a ver com a razão.

Os bens incomensuráveis nem sempre são constituídos por convenções sociais. Não estão confinados a contextos éticos. Não são exclusivos dos humanos. Podem ser encontrados alguns nas vidas de outros animais. Não dependem das diferenças entre culturas. Alguns valores incomensuráveis — determinados bens, certos males, certas virtudes, alguns vícios — são antropológicamente universais.

Correr o risco de uma morte violenta às mãos de um semelhante é, como Hobbes afirmou, uma grande ameaça a qualquer tipo de desenvolvimento humano, mas não pode ser, como ele supôs, o *summum malum* da vida humana. A subnutrição ao longo da vida pode ser um obstáculo similar ao bem-estar humano. Pode ser impossível julgar um regime não liberal em que a liberdade de imprensa sofre restrições, mas onde ninguém anda subalimentado, como sendo melhor ou pior do que um regime liberal em que existe um sector mal alimentado. Um regime não liberal que protege os seus cidadãos contra os males hobbesianos do crime e da discórdia civil, mas limita a liberdade de religião, pode não ser melhor ou pior do que um regime liberal em que a liberdade religiosa é protegida, mas os cidadãos não estão ao abrigo do crime e da desordem civil.

Há bens e males genericamente humanos, muitas vezes competitivos. Não há uma mistura de ambos que seja a melhor de todas. É falsa qualquer teoria ética que negue que tais dilemas são racionalmente impossíveis de resolver entre valores antropológicamente universais. É por isso que falham as teorias da lei natural, as filosofias kantianas da justiça e todas as teorias políticas liberais.

Dizer que o valor dos bens não é racionalmente comparável não significa que um seja incomparavelmente mais valioso do que o outro. Significa que não é possível um juízo comparativo. Isto não quer dizer que os bens incomensuráveis sejam incomparáveis em valor com qualquer outro bem. Quando consideramos os bens incomensuráveis, queremos dizer que não podem ser comparados e avaliados entre si, e não — absurdamente — que o seu valor não pode ser comparado com o de qualquer outro bem. Os juízos que atribuem incomensurabilidade não são admissões de indeterminabilidade.

Esta pode, por vezes, ser um sinal ou sintoma de incomensurabilidade, mas nesse caso é prova de incomensurabilidade, e não um critério em si.

Os juízos de incomensurabilidade localizam propriedades relacionais entre bens e males. Podemos julgar a vida de um toxicodependente como sendo uma vida humana mais pobre do que a de um enfermeiro numa leprosaria ou a de um *bon vivant* sensato, sem conseguirmos contrapor a vida do enfermeiro à do hedonista. A incomensurabilidade pode ser uma relação transitiva. Se a vida de um enfermeiro for incomensurável com a de um *bon vivant* e a de um *bon vivant* com a de um artista criativo, como Gaughin, então a vida do enfermeiro e a de Gaughin serão também incomensuráveis. A incomensurabilidade não tem de ser um impedimento ao raciocínio prático ou moral⁶.

Os pluralistas fortes alegam conhecimento do bem humano. Afirmam que as variedades do florescimento não podem ser contidas numa única vida e numa única forma de viver e que algumas delas não podem ser comparadas em valor. Não é necessária a existência de uma razão particular para a validade dos bens não ser racionalmente comparada. A incomensurabilidade pode ter muitas origens. Não apresento aqui nenhum elenco destas últimas. Onde quer que exista, não é o resultado de qualquer imperfeição na compreensão humana. É um facto da vida ética. Quando ocorre entre bens e males genericamente humanos, é uma verdade definitiva acerca do mundo humano.

Para os pluralistas fortes, assim como para C. S. Pierce, a verdade é aquilo que os que inquirem estão fadados a encontrar, mas na ética estamos destinados a chegar a um consenso de que os humanos florescem em formas de vida divergentes cujo valor não pode ser comparado. Como Raz afirmou: «[...] onde há incomensurabilidade está a verdade suprema. Nada mais há para além dela, nem ela é um sinal de imperfeição⁷.»

2. COMO O PLURALISMO FORTE DERROTA O LIBERALISMO

Há um argumento familiar segundo o qual os tipos de conflitos entre bens que o pluralismo forte assinala não podem afectar os valores liberais. Diz-nos que a moralidade política liberal consiste em princípios de justiça que não pressupõem qualquer concepção particular do bem. Se os princípios liberais dependem de uma concepção do bem humano, é tão parcimoniosa

⁶ A incomensurabilidade implica uma quebra na transitividade, segundo parece defender Joseph Raz no seu livro *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 325: «O teste da incomensurabilidade é o fracasso da transitividade.» Adoptei este ponto de vista no meu livro *Berlin*, Londres e Princeton, N. J., Harper Collins and Princeton University Press, p. 56. Actualmente, penso que devo rectificá-lo.

⁷ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 327.

que não pode dividir os conflitos entre incomensurabilidades. Os princípios liberais regulam os termos segundo os quais podem ser alcançados os bens substantivos. Se estes bens são incomensuráveis, não afectam os princípios. John Rawls apresenta canonicamente esta perspectiva convencional: «[...] os princípios liberais podem ser aplicados segundo as linhas habituais de orientação do inquérito público e das regras de avaliação de provas [...] Por isso, a aplicação de princípios liberais reveste-se de alguma simplicidade⁸.»

Se o pluralismo forte é verdadeiro, nenhuma moralidade política pode ser separada desta forma dos conflitos de bens. Supor que os princípios liberais podem ser isolados assim só faz sentido se não gerarem por si mesmos conflitos entre incomensuráveis. Porém, os princípios da moralidade liberal só adquirem uma aplicação definitiva na medida em que regularem bens específicos. Cada um destes bens — liberdade negativa, autonomia pessoal ou outra coisa qualquer — gera conflitos entre incomensuráveis.

Os princípios liberais falham quando os bens que regulam abrangem valores em conflito e o inquérito racional não é capaz de formular um juízo sobre como resolver tais conflitos com justiça. Os princípios da justiça não podem arbitrar conflitos entre concepções divergentes de bem-estar. O seu conteúdo varia de acordo com o dessas concepções. Em Rawls, como em Nozick e Dworkin, os princípios liberais devem ser protegidos dos tipos de conflito susceptíveis de surgirem entre formas de viver constituídas em parte por bens incomensuráveis. Esta protecção será ilusória se tais conflitos passarem a fazer parte do conteúdo e aplicação dos próprios princípios liberais.

A convicção de que os desacordos insanáveis acerca do bem humano podem ser resolvidos, para efeitos da lei ou da política pública, por uma teoria dos direitos ou das liberdades elementares não é uma inadvertência na filosofia política recente. Exprime a quintessência da ilusão liberal. Na filosofia política, as considerações acerca de direitos são sempre conclusões, nunca fundamentos. Tudo se resume sempre a uma compreensão do bem. As teorias sobre o justo não podem evitar divergências profundas a respeito do bem. É incoerente o projecto de uma moralidade política baseada em direitos⁹.

Consideremos o comentário de Rawls sobre as liberdades elementares. Rawls desenvolveu-o em resposta à objecção decisiva de Herbert Hart ao seu original *Greatest Equal Liberty Principle*¹⁰. Hart demonstrou que esse prin-

⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1993, p. 162. Comentei o carácter antipolítico do liberalismo «político» de Rawls no meu livro *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge, Polity Press, 1997, cap. 3.

⁹ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, cit., e *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

¹⁰ H. L. A. Hart, «Rawls on liberty and its priority», in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Nova Iorque, Basic Books, 1975.

cípio, que exige para cada um o máximo de liberdade, desde que todas as outras pessoas tenham a mesma liberdade, foi prejudicado por uma indeterminabilidade. Ele afirmou que os juízos acerca do que constituía a liberdade máxima incorporam avaliações sobre a importância relativa dos interesses humanos que estes protegem. Os juízos acerca do que é a liberdade máxima variarão segundo essas avaliações comparativas dos interesses humanos. Não há um método neutro em termos de valores para julgar a liberdade máxima. Diferentes ideais de vida darão suporte a divergentes concepções sobre interesses humanos. Portanto, produzirão juízos conflitantes acerca da liberdade máxima.

A tese de Hart demonstra que os juízos comparativos acerca da maior e menor liberdade não podem ser isolados dos ideais controversos da vida boa. É claro que só podemos fazer tais juízos recorrendo a esse ideal. Se, no entanto, os ideais da vida boa são racionalmente incomensuráveis, então também o são os valores das liberdades conflituais. Os juízos acerca da liberdade máxima só evitam a indeterminabilidade desde que alinhem os interesses humanos de acordo com ideais que podem ser racionalmente incomparáveis. Aqui, como noutros aspectos, a indeterminabilidade dos princípios políticos liberais é uma marca das incomensurabilidades neles contidas.

Rawls respondeu às críticas de Hart propondo uma análise das liberdades essenciais que (segundo esperava) não necessitaria de juízos contestados acerca da liberdade máxima. Estipulava que, quando as liberdades essenciais entrassem em concorrência, haveria que «contorná-las». O seu âmbito seria reconcebido de forma que os conflitos fossem eliminados. As liberdades essenciais deveriam ser delineadas por forma a constituírem um sistema de direitos compossíveis. O objectivo de Rawls era evitar a incómoda necessidade de fazer juízos de valor acerca da liberdade máxima.

Este autor esperava evitar os conflitos de bens substantivos normalmente revelados pela concorrência entre (e dentro de) liberdades essenciais particulares. A sua manobra era acrobática. Se a liberdade de expressão entra em conflito com a liberdade devido a abusos raciais, se a liberdade da privacidade entra em concorrência com a liberdade de expressão exigida pelos jornalistas de investigação, se a liberdade de associação reclamada por católicos, muçulmanos e judeus ortodoxos na abertura de escolas em que não sejam contratados professores homossexuais é lesiva da liberdade dos homossexuais por discriminação homofóbica, há um conflito de formas de viver. Não pode ser conjurado «contornando-se» as liberdades que estão em causa quando os interesses concorrentes e os ideais rivais que as diferentes formas de viver exprimem tornam incompatíveis certas exigências em termos de leis e governo.

Os princípios de justiça de Rawls têm um conteúdo definido apenas na medida em que protegem interesses humanos de peso, mas os interesses

humanos não compõem um sistema harmonioso. Geram conflitos que só podem ser resolvidos desde que alinhados de acordo com uma certa concepção específica do bem-estar humano. A forma como os requisitos das liberdades essenciais são equilibrados varia segundo o seu impacto nos interesses humanos. Este será avaliado de forma distinta, de acordo com diferentes concepções de bem-estar humano. Todavia, nenhuma concepção deste tipo pode suscitar o assentimento de todas as pessoas razoáveis. Mesmo uma concepção consensual pode gerar juízos divergentes e insanáveis sobre como resolver conflitos entre os ingredientes do bem-estar. Tais diferenças regularão a importância relativa concedida a diferentes opções e traduzir-se-ão em divergência sobre o que é a liberdade máxima. Não foi possível evitar a necessidade de fazer juízos controversos acerca da liberdade comparativa. Apenas foi obscurecida¹¹.

As teorias liberais sobre direitos que procuram empenhar-se demasiado na maximização de qualquer valor não conseguem evitar a necessidade de tais juízos. Isto é tão verdade para a teoria dos constrangimentos laterais de Nozick como o é para a tese de Rawls sobre liberdades essenciais. Os constrangimentos laterais de Nozick vão buscar a determinabilidade do seu âmbito e conteúdo ao seu contributo para interesses humanos específicos. Os juízos acerca do que conta como coerção invocam o impacto de diferentes tipos de restrições de opções sobre interesses humanos. Variam conforme o peso diferente que a esses interesses é atribuído em diferentes concepções de bem-estar humano.

Qualquer compreensão do que está contido num direito à autopropriedade referir-se-á, em princípio, aos interesses contemplados por esse direito. De outra forma, o direito não tem conteúdo. Porém, logo que um constrangimento lateral adquire determinado conteúdo, as suas exigências entram em conflito com as de outros. Aplicar a teoria dos constrangimentos laterais nestes casos de conflito implica conceder a alguns deles mais peso do que a outros. Fracassa a estratégia de «contornar» os constrangimentos laterais para demonstrar que qualquer conflito é ilusório, pelas mesmas razões que fracassa a argumentação de Rawls acerca das liberdades essenciais. Em qualquer aplicação de uma teoria de constrangimentos laterais é impossível não invocar juízos controversos sobre as prioridades relativas entre interesses humanos. Nem este resultado se restringe a teorias liberais em que o valor central é determinada versão de liberdade. Semelhante necessidade verifica-se na análise de Dworkin do direito fundamental ao tratamento de igual para igual. Todos os liberalismos baseados em direitos esbarram nesta necessidade.

¹¹ Desenvolvi uma versão mais antiga desta tese no meu livro *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1989, cap. 9, pp. 141-146.

Quando julgamos se certa sociedade ou pessoa é mais livre do que outra, estamos a pressupor uma hierarquia de interesses humanos que se articula com determinada concepção de bem-estar. Só essa concepção nos permite avaliar, e talvez mesmo individualizar e enumerar, as opções que analisamos. Não pode haver cálculos de liberdades cujos resultados sejam neutros relativamente a concepções rivais de bem. A liberdade não pode medir-se porque os interesses que diferentes opções reforçam ou anulam são amiúde incomensuráveis. Não pode ser maximizada porque o que conta como liberdade máxima varia com as diferentes concepções do bem humano.

As teorias liberais que procuram evitar a maximização dos seus valores centrais, como a teoria de Nozick sobre constrangimentos laterais, a teoria da igualdade de Dworkin e a teoria de Rawls sobre liberdades essenciais, continuam a ter de apelar para concepções de interesses humanos para darem aos seus princípios um conteúdo definido. Não podem deixar de se posicionar em relação a controvérsias sobre o que é mais importante para o bem humano. Essas controvérsias são, por vezes, racionalmente insanáveis. Estamos muito distantes da simplicidade na aplicação de princípios liberais considerada por Rawls.

O princípio do prejuízo de Mill revela incapacidade análoga. O «princípio muito simples», notoriamente mal enunciado por muitos, prescreve que a liberdade individual só pode ser restringida quando está em causa algum prejuízo causado a outrem. Não pode aplicar-se de forma linear e mecânica. A sua aplicação implica que sejam elaborados juízos de prejuízo comparativo. Estes juízos variam de acordo com o conteúdo de diferentes noções de bem humano. Não se trata de uma mera indeterminabilidade na aplicação do princípio de Mill. Se fosse só isso, não haveria objecções sérias à concepção milliana. Ao contrário das liberdades essenciais de Rawls, o princípio de Mill não se destina a proteger determinado número de liberdades. Exclui a restrição da liberdade na área respectiva de cada uma delas, mas isso implica apenas uma condição necessária de restrição justificada. O âmbito das liberdades abrangidas pelo princípio de Mill é determinado pela aplicação do princípio da utilidade. A definição dessas liberdades varia com as circunstâncias¹².

Comparada com a doutrina de Rawls, esta indeterminabilidade no princípio de Mill não é uma fraqueza, mas uma vantagem. Salva Mill da necessidade de tentar incluir conflitos entre as liberdades. Ao contrário de Rawls, Mill não considera que a agenda da filosofia política é determinada por um projecto legalista de elaboração de uma constituição ideal. O objectivo de

300 ¹² V. o meu livro *Mill on Liberty*, Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press, 1969, p. 154.

Mill não é especificar qualquer lista fixa ou final de liberdades essenciais, antes procura dar conselhos aos legisladores. O seu princípio de liberdade acaba por não prestar este serviço, não por conter qualquer indeterminabilidade, mas em virtude da incomparabilidade dos prejuízos e benefícios cuja avaliação nos pede que façamos.

Nenhuma pessoa razoável está disposta a aceitar uma única forma de resolução de direitos ou de liberdades em conflito. As pessoas razoáveis fazem juízos divergentes sobre como as diferentes estruturas de direitos contribuem para o bem-estar humano. Há muitos ingredientes da vida boa; nenhum tem um peso que o faça prevalecer sempre em relação a outros. A vida boa para os humanos requer um ambiente limpo e saudável, uma sociedade estável e coesa e uma distribuição de benefícios e obrigações considerada justa. Requer também muitos outros bens. Não é possível fazer uma enumeração completa e definitiva de todos eles.

Pode acontecer que numa sociedade em que estejam ausentes alguns desses ingredientes não seja possível viver uma vida boa. Todavia, mesmo entre esses ingredientes do bem há conflitos de tal ordem que, se um deles adquire mais peso, os outros perdem importância. Dependendo da sua história e das circunstâncias, as diferentes sociedades terão razões para optar por combinações diferentes de bens, mesmo daqueles sem os quais não é possível viver uma vida boa. Não é razoável apor uma única hierarquia ou peso relativo aos ingredientes do bem. Mesmo que — coisa impossível — os juízos das pessoas razoáveis concordassem acerca do que são os ingredientes do bem. Todas as moralidades liberais são afectadas pelas divergências razoáveis nos juízos acerca da importância relativa dos vários ingredientes do bem humano.

Pelo facto de os ingredientes do bem humano serem incomensuráveis, não pode concluir-se que a resolução dos seus conflitos não possa ser melhor ou pior. Conclui-se sim que o que torna melhor ou pior a resolução dos seus conflitos é uma questão local. Não há princípios universais a hierarquizar ou a graduar bens genericamente humanos. Os juízos acerca da importância relativa desses bens apelam para o seu papel num modo de viver específico. Quando perguntamos como contrapor as reivindicações da liberdade de associação às da acção colectiva — na elaboração de legislação sindical, por exemplo —, estamos a perguntar que resolução deste conflito interpreta melhor uma maneira de viver específica. Em sociedades cuja vida ética é altamente individualista a resposta pode ser diferente daquela que será apropriada para as sociedades mais solidárias.

É possível obter um equilíbrio razoável entre bens e males conflitantes e incomensuráveis analisando a forma como diferentes combinações entre eles contribuem para a renovação de uma maneira de viver valiosa. O conteúdo desse equilíbrio varia com a forma de viver que exprime. Dentro de

uma forma de viver há muitas vezes razões para determinadas formas de resolução de conflitos entre valores incomensuráveis que estão relacionadas com certos agentes. Têm a ver com a combinação de bens e males incomensuráveis que moldam o modo de viver. É essa combinação de valores específicos de um modo de viver específico que permite a resolução de valores cujos conflitos não podem sujeitar-se a uma arbitragem aceitável para todas as pessoas razoáveis. Essas resoluções são internas a modos de viver particulares. Não há a presunção de que se conformarão com os princípios liberais. Quando tal acontece, é porque o modo de viver que pressupõem é o de uma cultura liberal.

CONCLUSÃO

Será possível que Sócrates e os que o seguiram, criadores da tradição central do Ocidente na ética e na política, se tenham enganado durante mais de dois milénios e que a virtude não seja conhecimento, nem a liberdade idêntica a uma e a outro? Que, apesar de hoje regular as vidas de mais homens do que ao longo de toda a sua história, nenhuma das asserções básicas desta célebre perspectiva seja demonstrável nem talvez verdadeira sequer?

ISAIAH BERLIN¹³

O problema do pluralismo que as sociedades modernas hoje enfrentam não é essencialmente o criado pela existência de ideais incomensuráveis de vida humana. É encontrar os termos de coexistência de formas de viver animadas por concepções divergentes e incomensuráveis de bem. Defendi que, por vezes, pode estabelecer-se um equilíbrio entre incomensuráveis conflituantes, invocando a combinação de valores característica de uma forma de viver particular. Mas como resolver os conflitos entre modos de viver incomensuráveis?

Os conflitos entre modos de viver incomensuráveis são resolvidos alcançando um *modus vivendi* entre eles¹⁴. O *modus vivendi* é uma implicação razoável do pluralismo forte. Se o pluralismo forte estiver certo, nenhuma forma de viver terá razão para se impor a outra, excepto talvez quando a outra violar a moralidade mínima obrigatória para todos, e todas as formas de viver têm razões para procurar termos de coexistência com outras nas

¹³ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press, 1969, p. 154.

¹⁴ Desenvolvi esta ideia em *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1995, caps. 8 e 9.

quais se preservam os seus bens singulares. Num *modus vivendi* as formas de viver encontram interesses e valores comuns entre si e chegam a compromissos em volta daqueles acerca dos quais divergem. A sua busca do *modus vivendi* é regida por uma moralidade mínima universal que especifica os bens e males universais que estabelecem as fronteiras de uma vida humana de valor. Pouco disse sobre esta moralidade. Limito-me a afirmar agora que funciona como uma restrição sobre as razões que os que praticam diferentes formas de viver podem invocar quando procuram um *modus vivendi* entre si. O seu conteúdo coincide com o da moralidade liberal no sentido em que ambos rejeitam práticas como o genocídio e a escravatura, mas restringe a moralidade liberal no sentido em que não prescreve distintas liberdades liberais de imprensa, religião ou escolha autónoma.

As instituições liberais são apenas uma das soluções para o problema da coexistência entre diversas formas de viver. Existiram e existem outras não menos legítimas. Entre as instituições não liberais que estabeleceram um *modus vivendi* entre comunidades e tradições é notável a prática romana de reconhecer várias jurisdições não territoriais e o sistema otomano *millet* de autonomias comunais. Na Índia actual as leis muçulmanas e as leis seculares aplicam-se a diferentes comunidades. Estas instituições são rejeitadas pelos liberais porque não permitem liberdade suficiente para poder abandonar essas comunidades, mas a liberdade de abandono é apenas um de entre os bens que um regime pode ter razões para proteger. A recusa da guerra, a protecção do ambiente e a manutenção de formas valiosas de vida em comum não são valores menos válidos. Sempre que o seu exercício prejudica tais bens, a opção individual deixa de ter prioridade automática ou absoluta.

Por vezes, só é possível evitar conflitos entre comunidades através de políticas que restringem a liberdade de escolha pessoal. Na Singapura contemporânea a rivalidade étnica tem sido evitada por políticas que nem sempre poderiam ser postas em prática nas culturas liberais. Exemplo disso são as políticas que desencorajam a formação de guetos, limitando a liberdade de escolha de habitação. Porém, o bem que essas políticas protegem — a paz entre comunidades étnicas — é um grande bem, há muito notoriamente deficitário em alguns regimes liberais. Isto não significa que os regimes liberais devam adoptar políticas iliberais. Significa que nem sempre obtêm melhores resultados do que os regimes não liberais no *modus vivendi* que estabelecem entre comunidades.

As opções políticas são, por vezes, trágicas. A actividade normal do governo é geralmente um empreendimento quase utilitário. A elaboração e aplicação de políticas económicas e sociais envolve amiúde o esforço de tornar comparáveis bens incomensuráveis. Esse empreendimento é um mal necessário em todos os governos, por mais liberais que sejam. Um dos muitos males da guerra moderna é a comensurabilidade onipotente que

impõe aos seus protagonistas. Nenhum bem escapa ao cálculo letal. Os actuais cuidados de saúde estão sujeitos a pressão semelhante na direcção da comensurabilidade. Muitas vezes somos incapazes de respeitar as incomensurabilidades de cuja realidade não duvidamos.

A opção de um regime pode causar perdas irreparáveis aos que as sofrem. Isto tanto se aplica aos regimes liberais como aos outros. Acontece um regime não liberal conseguir melhor do que certos regimes liberais viabilizar e sustentar um *modus vivendi*. Também acontece os regimes liberais e não liberais saírem-se bem, sendo incomensuráveis. Outras vezes ainda os regimes liberais podem sair-se melhor, segundo todos os critérios relevantes. Todos os *modi vivendi*, liberais ou não liberais, vedam certos acessos ao bem humano. Mesmo no melhor *modus vivendi* há perda.

Se o pluralismo forte está certo, não há maneira de impedir perdas. Porém, a perda nem sempre é trágica. Se os regimes forem alternativos e não rivais, as suas diferenças podem enriquecer a vida humana. O florescimento humano manifesta-se num desabrochar de formas de viver incompatíveis, acerca das quais ninguém pode afirmar que exprimem em exclusivo o bem humano. Na realidade, os regimes liberais que afirmam serem as suas liberdades direitos humanos universais reivindicam-se precisamente disto. As suas práticas exprimem a convicção de que a liberdade negativa e a autonomia pessoal são valores na ausência dos quais não é possível qualquer vida humana de valor. Desta convicção decorre a ideia de que qualquer modo de viver ou regime em que não sejam apreciados é ilegítimo.

As políticas liberais animadas por estas convicções universalistas têm tendência a tratar todos os outros regimes e modos de viver como rivais ou inimigos em vez de alternativas legítimas. A moralidade liberal não é uma fórmula para a coexistência entre regimes que representam diferentes modos de viver. Enquanto o mundo contiver uma diversidade de regimes, trata-se de uma receita para o conflito. Contudo, se o pluralismo forte estiver certo, a diversidade de regimes, uns liberais, outros não, não tem de ser um sinal de que alguns deles são ilegítimos. Pode ser uma expressão do bem humano, cuja natureza é ser plural.

O pluralismo e o liberalismo são doutrinas rivais. A implicação política do pluralismo forte não é liberalismo, é *modus vivendi*. Por vezes, as instituições liberais promovem melhor o *modus vivendi*. Mas as instituições liberais são apenas uma variedade de *modus vivendi*, nem sempre as mais legítimas. Quando os regimes repressivos obtêm um *modus vivendi*, liberais e pluralistas irreconciliáveis podem seguir um percurso comum. Quando as instituições liberais reivindicam autoridade universal, os liberais e os pluralistas têm de se separar.

Os regimes liberais são constituídos em parte pela crença na legitimidade universal das suas instituições. Neste aspecto assemelham-se aos re-

gimes fundamentalistas, que definiram actualmente como seus inimigos. O pluralismo forte rejeita a convicção fundamentalista da autoridade universal desta ou daquela forma de viver. Portanto, aceita a percepção central das instituições liberais como arranjos locais, e não representações de princípios universais. Subverte tendencialmente a compreensão que as culturas liberais contemporâneas têm de si próprias.

Os filósofos contemporâneos inclinam-se a argumentarem que a verdade do pluralismo pode ser plenamente comprovada nas culturas liberais. Bernard Williams escreveu que «milita a favor da sociedade liberal o facto de ela exprimir mais do que qualquer outra uma compreensão real da natureza pluralista dos valores». Richard Rorty afirmou que a consciência do carácter local dos valores liberais reforça o seu apelo universal: «Ver a linguagem, consciência, moralidade e maiores esperanças de uma pessoa como produtos contingentes, como literalizações de algo que já foram metáforas produzidas acidentalmente, é adoptar uma auto-identidade adequada à cidadania de um Estado liberal¹⁵.»

Se não me engano, o contrário é uma forma mais fiel de exprimir a questão. O pluralismo forte é uma verdade subversiva. Não pode coexistir com os artigos de fé de qualquer credo universalista. Por essa razão, acaba por rejeitar as certezas locais das sociedades liberais¹⁶.

Tradução de Ana Barradas

¹⁵ Bernard Williams, prefácio ao livro de Isaiah Berlin *Concepts and Categories*, Oxford, Oxford University Press, 1980, p. xviii, e Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 61.

¹⁶ Apresentei um esboço desta comunicação numa reunião da Academia Real Irlandesa. Agradeço os comentários de Tony O'Connor, Jonathan Reilly e Loren Lomasky. Obrigado a Henry Hardy pelos seus comentários escritos sobre um esboço anterior desta comunicação e pelas conversas comigo, durante anos, sobre a questão do pluralismo.