



## TRADUÇÃO \*

# UM PLURALISMO LIBERAL: ISAIAH BERLIN E JOHN

## STUART MILL – Alex Zakaras

*A Liberal Pluralism: Isaiah Berlin and John Stuart Mill*

Giovane Martins Vaz dos Santos \*\*

**Resumo:** O ensaio explora a relação entre o pluralismo de valores, como Isaiah Berlin o entende, e liberalismo. Consiste de duas partes principais. Na primeira, argumento que o pluralismo de valores não implica no liberalismo, e critico dois filósofos – William Galston e George Crowder – que acreditam nessa implicação. Na segunda, reconstruo e defendo o próprio entendimento de Isaiah Berlin sobre essa relação, analisando um ensaio que é frequentemente negligenciado pelos intérpretes de Isaiah Berlin: *John Stuart Mill and the Ends of Life*. Berlin pensava que o relacionamento entre o pluralismo de valores e o liberalismo era largamente psicológico. Ele acreditava que aqueles que abraçavam o pluralismo de valores seriam mais propensos a afirmar as instituições liberais, pois seria mais provável que eles exibissem certas virtudes – notavelmente, a empatia, a imaginação e a abertura para outras formas de vida – que tipicamente motivam a tolerância.

**Palavras-chave:** Pluralismo, Monismo, Liberalismo, Isaiah Berlin, John Stuart Mill.

**Abstract:** The essay explores the relationship between value pluralism, as Isaiah Berlin understood it, and liberalism. It consists of two main parts. In the first part, I argue that value pluralism does not entail liberalism, and I criticize two philosophers—William Galston and George Crowder—who believe that it does. In the second, I reconstruct and defend Isaiah Berlin’s own understanding of this relationship, drawing on an essay that is often neglected by Berlin’s interpreters: “John Stuart Mill and the Ends of Life.” Berlin thought that the relationship between value pluralism and liberalism was largely psychological. He believed that those who embraced value pluralism would be more likely to affirm liberal institutions, because they would be more likely to exhibit certain virtues—notably empathy, imagination, and openness to other ways of life—that typically motivate tolerance.

**Keywords:** Pluralism, Monism, Liberalism, Isaiah Berlin, John Stuart Mill.

\* Tradução do artigo autorizado pelo autor. A referida autorização encontra-se em poder da revista. Texto publicado originalmente em *The Review of Politics*, 2013.

\*\* Licenciado em filosofia pela PUCRS. Mestrando em filosofia pela PUCRS. Bolsista da CAPES. E-mail: [giovane.santos@acad.pucrs.br](mailto:giovane.santos@acad.pucrs.br).

## Introdução

Em seu livro de 1995 [intitulado] *Isaiah Berlin*, John Gray argumenta que Berlin delineou uma concepção “distintiva e altamente original” de liberalismo – uma concepção que repudiava uma das premissas centrais da tradição liberal<sup>1</sup>. Berlin ficou distante de outros liberais, do ponto de vista de Gray, porque tentou situar o liberalismo sob uma nova fundamentação liberal: o pluralismo de valores. Como Gray o lê, havia dois passos gerais para a justificação de Berlin do liberalismo: (1) *se* o pluralismo de valores é verdadeiro, então somente as instituições políticas liberais podem ser justificadas; (2) o pluralismo de valores é verdadeiro<sup>2</sup>. Contudo, Gray sustentou que, embora essa justificação distintiva do liberalismo fosse “formidável e plausível”, ela era insuficiente. Na sua visão, o problema estava no primeiro passo: Berlin falhou em mostrar que o pluralismo de valores poderia dotar as instituições liberais de “autoridade universal”. Gray sustentou que o pluralismo de valores, entendido corretamente, na realidade, privou o liberalismo de tal autoridade em qualquer sentido.

Desde que o livro de Gray foi publicado, muita coisa vem sendo escrita sobre a relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo, boa parte com o foco em Berlin. Vários filósofos – mais recentemente, George Crowder e William Galston – têm assumido o desafio de Gray e tentado defender o passo (1) do argumento que Gray atribuiu a Berlin<sup>3</sup>. Eles tentaram mostrar que, de fato, o pluralismo de valores implica no liberalismo. Vou chamar [esse argumento] de *afirmação de implicação* [*entailment claim*]. Começo esse ensaio argumentando que essa afirmação é equivocada: o pluralismo de valores produz apenas conclusões políticas indeterminadas; como Gray reconheceu, e como o próprio Berlin veio a perceber, [o pluralismo de valores] não implica em instituições políticas liberais.

Se Gray estava correto em rejeitar a afirmação de implicação, contudo, sua leitura de Berlin contribuiu para severas incompreensões – ambas sobre a filosofia de Berlin e sobre a relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo – que têm sobrevivido pelos últimos quinze anos. Primeiro, há muito poucas evidências de que Berlin endossou a afirmação de implicação. Gray e outros se fiam fortemente na seção final do “*Two Concepts of Liberty*”, em que Berlin faz

<sup>1</sup> GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 145.

<sup>2</sup> GRAY, John. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 150-151.

<sup>3</sup> Em um artigo de 2004, Galston afirma que rejeita a afirmação de implicação. Como irei afirmar abaixo, contudo, há fortes evidências sugerindo que ele ainda endossa uma versão qualificada disso.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.11 – Nº.2	Dezembro 2018	p.161-193
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

menção ao “pluralismo, com a medida da liberdade ‘negativa’ que ele implica”<sup>4</sup>. Berlin raramente repetiu essa afirmação; de fato, mais tarde, ele a negou explicitamente – ele certamente não fez dela uma peça central de sua filosofia. Segundo e igualmente importante, Berlin nunca buscou fazer uma justificação fundacional do liberalismo. De fato, o *corpus* filosófico de Berlin – do início ao fim – sugere que ele duvidou de que tal justificação era, até mesmo, possível<sup>5</sup>. Ao atribuir ambições fundacionais a Berlin, Gray, junto com Crowder, Galston e outros, têm ajudado a transformá-lo em um representante de um projeto filosófico que não era realmente seu<sup>6</sup>. Com isso, eles fizeram sua filosofia parecer mais fraca e menos coerente do que é; também negligenciaram (na maioria das vezes) algumas das intuições mais atraentes de Berlin sobre a relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo.

Na segunda parte deste ensaio, argumento que Berlin entendeu a relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo em termos amplamente psicológicos. Ele acreditava que, aqueles que abraçaram o pluralismo de valores, junto com certo tipo de empirismo sobre os valores humanos, seriam mais inclinados a afirmar as instituições liberais, porque seriam mais propensos a exibir certas virtudes – notavelmente, a empatia, a imaginação e a abertura para outras formas de vida – que motivam a tolerância<sup>7</sup>. Dou suporte a essa leitura principalmente a partir de um ensaio intitulado “*John Stuart Mill and the Ends of Life*”, que, apesar de ser raramente considerado nesse contexto, permanece como um dos poucos ensaios em que Berlin aborda a justificação do liberalismo diretamente e longamente. Argumento que o tratamento de Berlin a Mill supre uma peça chave de evidência, tanto em reivindicar a leitura psicológica de Berlin quanto em clarificar sua visão sobre a justificação do liberalismo, pois essa é a única peça em que Berlin *realmente executa* uma defesa pluralista de valores das instituições liberais.

<sup>4</sup> BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: *Four Essays on Liberty*. Londres: Oxford University Press, 1969, p. 171. Gray está um pouco equivocado quando atribui essa ideia à Berlin. Ele nota que a evidência para isso é, na melhor das hipóteses, inconsistente. Mas continua dizendo que “a questão da interpretação de Berlin, dado que as evidências não são completamente inequívocas, é de importância secundária em relação às questões substanciais: o pluralismo de valores sustenta o liberalismo, ou os dois podem conflitar um com o outro?” (GRAY, *Isaiah Berlin*, p. 151).

<sup>5</sup> Para uma excelente discussão sobre a visão antifundacionista da justificação política, cf. MYERS, Ella. “From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin”, *Review of Politics*, vol. 72, n. 4, 2010, p. 599-625.

<sup>6</sup> Robert Talisse escreve, por exemplo, que a “principal contribuição [de Berlin] para a teoria política” é sua tentativa de derivar a justificação do liberalismo do pluralismo de valores. Cf. TALISSE, Robert. “Can Value Pluralists Be Comprehensive Liberals? Galston’s Liberal Pluralism”, *Contemporary Political Theory*, vol. 3, n. 2, 2004, p. 131.

<sup>7</sup> Tenho explorado as implicações éticas e psicológicas do pluralismo de valores de Berlin em outro lugar, me debruçando sobre um corpo diferente de evidências textuais; Cf. ZAKARAS, Alex. “Isaiah Berlin’s Cosmopolitan Ethics”. *Political Theory*, vol. 32, n. 4, 2004, p. 495-518.

Este é um ensaio, portanto, sobre a relação entre o pluralismo de valores, como Isaiah Berlin o entendia, e o liberalismo. Começo rejeitando um aspecto dessa relação; esboço, então, outro mais plausível, e argumento que essa é, de fato, a [visão] de Berlin.

## 1 A ideia do pluralismo de valores

Como argumentou George Crowder, a ideia do pluralismo de valores combina quatro proposições diferentes. A primeira é que os valores humanos são objetivos, não relativos ou subjetivos. Para Berlin, a objetividade dos valores é ligada a uma teleologia da pessoa humana: os seres humanos [tiveram sucesso em] florescer, ele diz, quando viviam sob alguma combinação desses valores objetivos; eles falharam em florescer na extensão em que ignoraram [esses valores]<sup>8</sup>. Isso foi verdade para todos os seres humanos, em todos os tempos e lugares. A segunda afirmação é de que esses valores objetivos são plurais: existem muitos deles, embora seu número seja finito. Berlin nunca deu uma lista exaustiva; de fato, ele nunca pensou que isso fosse possível, porque novos valores objetivos sempre podem, em princípio, ser descobertos. Mas ele incluiu valores como justiça, compaixão, coragem, igualdade, honra, liberdade positiva e negativa, entre outros.

Em terceiro lugar, esses valores conflitam entre si tanto na vida pessoal quanto na vida política. Não podemos, por exemplo, sermos sempre justos e compassivos – às vezes, esses valores puxam para direções diferentes. Da mesma forma, não podemos possuir sempre políticas que favoreçam tanto a igualdade quanto a liberdade (negativa). Em muitos casos concretos, esses valores vão conflitar, e teremos que escolher entre eles. Em quarto lugar, os valores objetivos são *incomensuráveis*. Essa é a afirmação que torna o pluralismo de valores característico: os valores não podem ser arranjados ordenadamente em uma hierarquia de importância, de modo que cada conflito entre valores poderia ser arbitrado por meio do apelo a algum valor superior. Não há, nem mesmo, algum “denominador comum”, como coloca Crowder, em termos de que valores rivais possam ser medidos. Berlin frequentemente expressa essa quarta afirmação como eu pontuo em relação aos limites da razão em si mesma: “cálculos e racionalidade”, ele escreve, “podem ser aplicados somente para meios ou fins subordinados, mas nunca para valores finais”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cf. ZAKARAS, Alex. “Isaiah Berlin’s Cosmopolitan Ethics”, p. 499-500. Crowder também endossa essa leitura de Berlin: cf., por exemplo, CROWDER, George. *Liberalism and Value Pluralism*. Londres: Continuum, 2002, p. 46.

<sup>9</sup> BERLIN, Isaiah. “The Originality of Machiavelli”. In: *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Nova Iorque: Farrar, Straus e Giroux, 1997, p. 324. (Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer).

O que ele quer dizer aqui não é que os conflitos entre valores objetivos precisam ser resolvidos sem o apelo a nenhuma *razão* em absoluto, mas, pelo contrário, que frequentemente não haverá uma solução única, correta e razoável.

Berlin dá inúmeros exemplos, espalhados pelos seus vários ensaios sobre o assunto, do conflito entre valores incomensuráveis e, ainda, objetivos. Às vezes, ele localiza o conflito dentro de uma única vida individual, como no exemplo do artista que precisa escolher entre sua vocação e o bem estar da sua família destituída<sup>10</sup>. Às vezes, o conflito aparece nos dilemas políticos de uma comunidade particular, como no exemplo da política que reconhece que a liberdade “pode ter que ser reduzida a fim de abrir espaço para o bem estar social”, ou vice-versa<sup>11</sup>. Mas, frequentemente, o conflito é entre a cultura inteira, que representa “ideais incompatíveis de vida”. Considere este exemplo, construído a partir do seu ensaio sobre Maquiavel:

Uma é a moralidade do mundo pagão: seus valores são a coragem, vigor, força moral diante das adversidades, realização pública, ordem, disciplina, felicidade, força, justiça, acima de tudo, as asserções das nossas reivindicações apropriadas e o conhecimento e poder necessários para satisfazer essas satisfações... Contra esse universo moral (moral ou ético não menos nos termos de Croce do que no sentido tradicional, isto é, incorporando as finalidades humanas máximas por qualquer meio que elas são concebidas) se encontra, em primeiro e mais importante lugar, a moralidade cristã. Os ideais do cristianismo são a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, desprezo pelos bens deste mundo, fé na vida eterna, crença na salvação da alma individual, como sendo de valores incomparáveis<sup>12</sup>.

Para Berlin, assim como para o Maquiavel de Berlin, as formas de vida pagãs e cristãs possuíam valores objetivos, e nenhum era categorialmente superior ao outro. Para aqueles que estavam em posição de escolher entre eles, não havia uma resposta correta, nenhuma solução única, racionalmente privilegiada.

Berlin foi cuidadoso ao distinguir o pluralismo de valores do relativismo cultural; ele sustentou que os valores instanciados nas culturas pagãs e cristãs eram valores objetivos. Porém, o relativismo não era o alvo principal da sua crítica; seu alvo era o que ele chamou de “monismo”. Berlin acreditava que a tradição filosófica ocidental, de Platão em diante, tinha sido seduzida pela possibilidade de descobrir uma hierarquia única e racional dos valores humanos –

<sup>10</sup> BERLIN, Isaiah. “The Pursuit of the Ideal”. In: *The Crooked Timber of Humanity*. Nova Iorque: Knopf, 1991, p. 12.

<sup>11</sup> BERLIN, Isaiah. “The Pursuit of the Ideal”. In: *The Crooked Timber of Humanity*. Nova Iorque: Knopf, 1991, p. 12.

<sup>12</sup> BERLIN, Isaiah. *The Originality of Machiavelli*, p. 289.

uma utopia moral ou política. “Uma suposição era comum a todas essas visões”, escreve, descrevendo todo o arco da história intelectual ocidental de Platão, passando pelo cristianismo, até o Iluminismo: eles sustentaram que “era possível, em princípio, a qualquer custo, desenhar um esboço da sociedade perfeita ou do homem perfeito. [...] Problemas de valores eram, em princípio, solucionáveis, e solucionáveis com finalidade<sup>13</sup>.” Berlin foi, durante sua carreira, um duro crítico do monismo; ele pensava que [o monismo] era um equívoco especialmente pernicioso, com consequências importantes para o mundo moderno.

Os efeitos negativos do monismo poderiam ser sentidos, ele dizia, tanto na vida pessoal quanto na vida política. Na vida pessoal, o monismo levou à complacência moral e ao autoengano:

Felizes são aqueles que vivem em uma disciplina que eles aceitam sem questionar, que livremente obedecem às ordens dos líderes espirituais ou temporais, cuja palavra é completamente aceita como uma lei inquebrável; ou aqueles que têm, por seus próprios métodos, alcançado convicções claras e inabaláveis sobre o que ser e o que fazer, de modo que não toleram nenhuma dúvida. Eu posso apenas dizer que aqueles que descansam em tais camas confortáveis do dogma são vítimas de miopia autoinduzida, que buscam o contentamento, mas não por entenderem o que é ser um humano<sup>14</sup>.

Essas linhas não casam bem com a imagem de Berlin como um multiculturalista entusiasta. Como vou argumentar mais adiante, Berlin acreditava que os seres humanos desenvolvem suas faculdades distintivas apenas ao confrontar e fazer escolhas difíceis – escolhas entre valores concorrentes e incomensuráveis. Os monistas são aqueles que pretendem que não há tais escolhas para fazer. Berlin pensou que, ao fazer isso, eles não apenas interpretaram mal a condição humana, como também falharam em desenvolver as faculdades que ele – assim como John Stuart Mill – mais admiravam.

Mas as consequências mais desastrosas do monismo, na visão de Berlin, foram políticas. O monismo subscreveu as formas de utopia política que ele mais desprezou: o fascismo e o comunismo totalitarista. “A possibilidade de uma solução final – mesmo se nos esquecermos do sentido terrível que essas palavras adquiriram nos dias de Hitler – acaba por ser uma ilusão; uma ilusão muito perigosa,” escreve Berlin. “Pois se nós realmente acreditarmos que tal solução é possível, então, certamente, nenhum custo poderia ser tão alto para obtê-la<sup>15</sup>”. O monismo deu

<sup>13</sup> BERLIN, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. Nova Iorque: Vintage Books, 1997, p. 206-207.

<sup>14</sup> BERLIN, Isaiah. *The Pursuit of the Ideal*, p. 14.

<sup>15</sup> BERLIN, Isaiah. *The Pursuit of the Ideal*, p. 15.

suporte a fanáticos políticos que aterrorizaram seus povos em nome de utopias distantes. Aqui estava a mais profunda objeção de Berlin a isso. É possível, como Berlin reconheceu prontamente, ser um monista sem ser um fanático político. Mas ele pensava não apenas que muitos dos piores fanáticos do século XX – os stalinistas e os *Pol Pots* – eram monistas, mas também que o fanatismo deles ganhou força a partir do monismo<sup>16</sup>.

A crítica de Berlin à utopia política sugere uma via de entendimento da relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo. O pluralismo de valores era uma arma filosófica projetada para atacar a utopia; ao fazer isso, ajudaria a minar o grande inimigo do liberalismo no século XX. Se não havia uma “solução final”, nenhuma hierarquia única de valores humanos que poderia ser usada como um diagrama para a sociedade perfeitamente justa, ou livre, ou virtuosa; se, ao invés, havia muitas alternativas valiosas, mas incomensuráveis; então todo o edifício moral que justificava a utopia era falso. Berlin frequentemente usou o pluralismo de valores, precisamente, nesta via negativa: ele usou [o pluralismo de valores] para situar o equívoco ético central que, “mais do que qualquer outro, é responsável pela matança de indivíduos nos altares das grandes ideias históricas<sup>17</sup>”.

Mas, para crer, como o fez Berlin, que o pluralismo de valores poderia ser um aliado do liberalismo político, ele tinha que acreditar não apenas que [o pluralismo de valores] refuta a utopia, mas também que não refuta o próprio liberalismo. Ele tinha que supor – pelo menos – que o pluralismo de valores e o liberalismo eram mutuamente consistentes. E é aqui que surge a controvérsia. Como muitos dos críticos de Berlin têm pontuado, o caminho que leva do pluralismo de valores ao liberalismo está longe de ser claro. Para começar, muitos dos pensadores liberais seminais – incluindo John Locke, J. S. Mill e Immanuel Kant – eram eles mesmos monistas. Então, o pluralismo de valores permanece como um desafio, não apenas para iliberais utopistas, como também para algumas das mais influentes justificações do liberalismo. Além disso, o pluralismo de valores sugere – à primeira vista, de todo modo – que os valores liberais são apenas alguns entre muitos valores humanos legítimos, e que eles não podem ter prioridade categorial sobre seus rivais iliberais. O fato de que Berlin nunca fez uma consideração sistemática, analítica, sobre a relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo só aprofunda o mistério.

<sup>16</sup> Falarei mais sobre a natureza dessa relação (entre o monismo e a repressão política) mais adiante, neste artigo.

<sup>17</sup> BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty, p. 167.

## 2 Pluralismo iliberal

Há boas evidências para sugerir que Berlin veio a rejeitar a ideia de que o pluralismo de valores implica no liberalismo. Em 1997 – ano em que ele morreu – Berlin escreveu, por exemplo, que “o pluralismo permite todos os tipos de iliberalismos: supressões da liberdade negativa<sup>18</sup>”. Ainda, um número de filósofos – notavelmente, Crowder e Galston – continuaram a atribuir a afirmação de implicação a Berlin e, embora eles argumentem que a versão de Berlin acerca disso era incompleta, eles tentaram mostrar que alguma versão da afirmação de implicação é, não obstante, correta<sup>19</sup>. Começo essa seção delineando uma justificação pluralista de valores coerente das instituições iliberais; depois, uso essa justificação para mostrar que Crowder e Galston estão enganados.

Se o pluralismo de valores é verdadeiro, então todo regime que tenta se justificar pelo apelo ao único bem humano verdadeiro, ou pela argumentação de que [esse regime] instancia a única hierarquia verdadeira de valores humanos, é ilegítimo<sup>20</sup>. Essa justificação é falsa. Certamente, como sugeri antes, o pluralismo de valores invalida igualmente os regimes monistas iliberais e liberais. Isso exclui o marxismo totalitarista, mas também descarta o liberalismo kantiano ou utilitarista. Permite apenas regimes que se justificam em fundamentos pluralistas. Como Gray enfatizou, não há razão para supor que todos esses regimes serão liberais:

É verdade que o pluralismo de valores mina as reivindicações universalistas feitas por sociedades iliberais que são marxistas, utilitaristas ou positivistas, platonistas, cristãs ou muçulmanas, em suas fundamentações; mas a história humana até hoje, e a perspectiva humana para o futuro provável, abundam com culturas iliberais que são particularistas, não universalistas, nos valores que elas afirmam incorporar. Regimes autoritários sustentados pelo hinduísmo, xintoísmo ou pela doutrina do judaísmo ortodoxo, ou que buscam simplesmente preservar uma forma local de vida, não fazem nenhuma das afirmações universais que o pluralismo de valores subverte<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> BERLIN, Isaiah; POLONAWSKA-SYGULSKA, Beata. *Unfinished Dialogue*. Amherst, Nova Iorque: Prometheus Books, 2006, p. 86.

<sup>19</sup> Cf., por exemplo, CROWDER, George. “Value Pluralism and Liberalism: Berlin and Beyond”. In: *The One and the Many*. Amherst, Nova Iorque: Prometheus Books, 2007, p. 207-213. (Editado por George Crowder e Henry Hardy); CROWDER, George. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity, 2004), capítulos 6-7; e GALSTON, William. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 51-54.

<sup>20</sup> A menos que isso possa ser justificado de outra forma que seja consistente com o pluralismo de valores.

<sup>21</sup> GRAY, John. *Isaiah Berlin*, p. 151.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.11 – Nº.2	Dezembro 2018	p.161-193
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

O desafio para Galston e Crowder é mostrar que há algo de incoerente nesses tipos de justificção; isto é, em justificções pluralistas de regimes iliberais.

Para colocar a questão mais nitidamente, imagine duas sociedades alternativas. A primeira é uma sociedade liberal que tolera uma grande quantidade de diversidade ética e cultural dentro de suas fronteiras<sup>22</sup>. A segunda é uma sociedade iliberal que usa a coerção estatal para encorajar e impor certa forma particular de vida. Suponha que os legisladores dessa segunda sociedade reconheçam livremente que existem – ou que, pelo menos, podem existir – muitas formas de vida objetivamente valiosas e, além disso, incomensuráveis. Eles reconhecem, em outras palavras, que a forma de vida que eles reforçam é uma de muitas possibilidades objetivamente valiosas.

Para tornar essa segunda sociedade mais concreta, suponha que seus legisladores justifiquem a coerção como segue: eles argumentam que muitos cidadãos de sociedades liberais e tolerantes, se não a maioria, levam vidas corruptas ou degradadas – isto é, vidas que falham (amplamente) em instanciar, em absoluto, quaisquer valores objetivos. O Estado liberal tolerante, eles pontuam, é constrangido a permanecer neutro entre formas objetivamente valiosas de vida e formas corruptas e degradadas de vida. E porque as tentações associadas com a degradação ética são fortes, em competições abertas, formas corruptas de vida frequentemente triunfam sobre formas virtuosas. Eles sustentam, por exemplo, que o materialismo hedonista é o estilo de vida mais propenso a se radicar em diversas sociedades liberais, e que essa forma de vida não tem valores objetivos. Enquanto reconhecem que sua própria sociedade pode excluir muitas formas objetivamente valiosas de vida, eles apontam que isso também proíbe muitas das formas mais tentadoras de corrupção ética – incluindo o materialismo hedonista. O resultado líquido, afirmam, é que seus próprios cidadãos são mais propensos a levar vidas guiadas por valores que são, de fato, objetivos<sup>23</sup>. Eles argumentam, em outras palavras, que qualquer um interessado em *maximizar a razão entre vidas objetivamente boas e vidas más*, vai decidir contra as sociedades liberais<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Estou usando, aqui, o termo pluralismo em contraste com o monismo para descrever uma afirmação sobre a pluralidade dos valores objetivos. Não estou usando o pluralismo para descrever um programa político de tolerância.

<sup>23</sup> Os liberais podem responder, é claro, que o governo não pode ser confiável para distinguir formas de vida valiosas de corruptas, e que eles são pelo menos tão propensos a impor modos de vida corruptos nos seus cidadãos quanto o são para impor modos valiosos. Essa é uma objeção poderosa, mas tem pouco a ver com o pluralismo de valores. Também é improvável persuadir as elites que têm a intenção de preservar as formas de vida particulares e tradicionais da sociedade, que foram desenvolvidas ao longo de séculos.

<sup>24</sup> Patrick Neal deu voz, precisamente, a essa objeção: “Acima de tudo... [as sociedades] liberais podem permitir que mais flores floresçam, mas também podem permitir o desenvolvimento de mais ervas daninhas, que podem impedir que as flores cresçam”. Cf. NEAL, Patrick. “The Path Between Value Pluralism and Liberal Political Order:

A famosa defesa da criminalização da homossexualidade de Patrick Devlin na Grã-Bretanha dos anos 50 pode servir como um exemplo desse tipo de raciocínio. Devlin não argumentava que a homossexualidade era errada, mas, ao invés, que ela ameaçava desfazer o tecido moral que unia a vida britânica. Esse tecido era necessário, ele pensava, porque quando não há um conjunto coerente de ideais éticos ensinados e encorajados pela lei e pela cultura, as pessoas tenderiam a cair em degradação. Podemos parafrasear o argumento como segue: a forma reforçada de vida britânica pode não ser o único bem objetivo disponível, não obstante, é importante que o governo britânico o reforce, pois ausente essa imposição, as pessoas tendem a levar vidas degradantes e objetivamente sem valor<sup>25</sup>. Essa perspectiva ganha força a partir de um pessimismo burkeano sobre as escolhas que os indivíduos são propensos a tomar quando normas éticas fortes e coerentes estão ausentes. E enquanto os valores impostos pelo Estado são, de fato, valores objetivos, essa aproximação iliberal é completamente consistente com o pluralismo de valores. O desafio, em cada caso, para qualquer um que acredite que o pluralismo de valores implica no liberalismo, é mostrar que há algo incoerente nessa defesa pluralista da repressão iliberal. Nem Crowder nem Galston tiveram sucesso em fazer isso.

Crowder começa seu argumento com um ponto ilustrado por Bernard Williams: “quando há um grande número de valores concorrentes, e quando a sociedade tende a um único valor [*single-valued*], os valores mais genuínos são negligenciados ou suprimidos. Mais, nesse ponto, deve significar melhor”<sup>26</sup>. Crowder sugere que esse argumento procede em duas etapas. Primeiro, aceitando que o pluralismo de valores significa *endossar* todos os valores objetivos “em uma base igual uns com os outros”<sup>27</sup>. Não é o suficiente apenas reconhecer a existência de valores plurais e objetivos; sua própria objetividade exige que nós os valoremos. Segundo, a melhor forma de valorar o alcance completo de bens humanos é acomodar o máximo possível, e o regime que melhor realiza esse objetivo é [um regime] liberal<sup>28</sup>. Na verdade, Crowder sugere que os

Questioning the Connection”. *San Diego Law Review*, vol. 46, n. 4, 2009, p. 880.

<sup>25</sup> Teoricamente, é claro, o governo britânico podia ter escolhido reforçar *algumas outras* formas objetivamente boas de vida. Mas Devlin pontua que os custos associados às convulsões morais são, tipicamente, bem altos, e que nunca podemos estar certos de quais resultados as convulsões trarão.

<sup>26</sup> CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 136. Cf., também, CROWDER, “Value Pluralism and Liberalism”, p. 220-221.

<sup>27</sup> Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 137. Patrick Neal levantou pontos importantes sobre esse argumento. Afirmar que os valores são igualmente ligados é mensurar entre eles; mas a possibilidade de mensuração é, precisamente, o que o pluralismo de valores nega. Cf. NEAL, “Path Between Value Pluralism and Liberal Political Order”, p. 872-874.

<sup>28</sup> Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 137-138.

governos devem maximizar o número de valores objetivos que podem ser possuídos dentro de suas fronteiras<sup>29</sup>.

É uma questão aberta, como Crowder reconhece, se um mundo de estados liberais tenderá de fato a promover mais diversidade ética do que um mundo de estados iliberais, ou um mundo que inclua ambos. Mas o problema mais profundo é que não é claro o porquê de a proliferação de diferentes valores objetivos, como tais, deveria importar em absoluto. Do ponto de vista liberal e pluralista que esbocei antes, tal proliferação significa muito pouco se, por exemplo, esses valores sobreviverem apenas em pequenos enclaves, enquanto a maioria cai em degradação ética. Imagine, por exemplo, uma sociedade liberal consumista que acomoda muitas formas de vida objetivamente valiosas, mas em que a maior parte das pessoas ignore isso. Crowder reconhece que a ambição de maximizar o número de valores objetivos existentes parece uma preocupação “principalmente estética<sup>30</sup>”. Se o pluralismo de valores deve ser uma visão atrativa, deve haver outras maneiras de entender esses requisitos.

De fato, o próprio Crowder rejeita essa interpretação estritamente estética. Ele admite que, sozinha, a maximização pode não ser desejável, porque pode produzir uma sociedade que possui “muitos bens diferentes<sup>31</sup>”. Ele admite que uma sociedade que acomoda muitos bens conflitantes pode, realmente, tornar mais difícil que os indivíduos levem boas vidas. Ele cita a preocupação de John Keke de que as vidas podem ser “muito dispersas. Projetos são iniciados e, então, descontinuados, entusiasmos fluem e refluem, as atrações de muitas possibilidades são percebidas, mas muito poucas delas são realizadas<sup>32</sup>.” Crowder argumenta, portanto, que as sociedades podem legitimamente restringir o número de valores que elas acomodam, de modo a promover o “balanço ou a coerência” entre eles<sup>33</sup>. O que importa, aqui, não é o grande número de valores objetivos existentes, mas, ao invés, a medida em que os indivíduos humanos são hábeis para criar boas vidas, que incorporem valores objetivos humanos.

Crowder sugere que o princípio da coerência poderia complementar o princípio da maximização. Mas, como Patrick Neal tem argumentado, o princípio da coerência pode ser usado

<sup>29</sup> Matthew Moore tem criticado essa etapa no argumento de Crowder – efetivamente, na minha opinião; Cf. MOORE, Matthew. “Pluralism, Relativism and Liberalism”. *Political Research Quarterly*, vol. 62, n. 2, 2009, p. 250-251.

<sup>30</sup> Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 151.

<sup>31</sup> Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, 141.

<sup>32</sup> KEKES, John. *Against Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1997, p. 97-98.

<sup>33</sup> Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 139.

facilmente para minar completamente a maximização<sup>34</sup>. Isso abre portas, em qualquer caso, para que as sociedades argumentem que suas preocupações centrais não são maximizar o número de valores que elas acomodam, mas sim maximizar o número de vidas que são realmente guiadas pela objetividade, ao invés de valores falsos ou corruptos. Se regimes repressivos podem ou não, de fato, alcançar esse objetivo com mais sucesso do que regimes liberais, isso irá depender de um número de coisas. Primeiro, vai depender de quão bem, como uma matéria empírica, a repressão política pode, de fato, desencorajar as pessoas de abraçarem valores corruptos. Isso também vai depender de *quais* valores vêm a ser objetivos<sup>35</sup>. Se o materialismo hedonista, ele diz, vem a ser uma forma objetivamente valiosa de vida, então as sociedades liberais provavelmente se comparam favoravelmente a sociedades repressivas e tradicionalistas. Se não, elas não podem. O ponto, aqui, é que o pluralismo de valores sozinho não compele as sociedades a acomodar uma ampla gama de valores. Crowder sustenta essa conclusão com outro argumento, ilustrado a partir de John Kekes. Para qualquer indivíduo florescer, ele sugere, aquela vida individual deve instanciar uma variedade de valores.

Boas vidas devem ter algum escopo para a apreciação da beleza, da brincadeira e de relacionamentos não utilitários, bem como aderir a projetos difíceis que requerem trabalho duro, disciplina e autocontrole. Vidas que envolvem uma concentração unilateral sobre uma gama muito pequena de valores serão empobrecidas<sup>36</sup>.

Crowder está certo sobre isso. Mas, com os termos estabelecidos, sua afirmação não produz as conclusões que ele espera, porque a maioria das sociedades iliberais não são tão limitadas a ponto de excluir a beleza, a brincadeira ou a autodisciplina. Todas as sociedades permitem alguma variedade de valores; a questão é *quanta* variedade o pluralismo de valores as obriga a permitir. E, mais uma vez, parece-me que não há nada na ideia do pluralismo de valores que exija o princípio da maximização de Crowder.

Crowder desenvolve muitas outras estratégias secundárias para derivar o liberalismo do pluralismo de valores. Vou mencionar mais uma, que envolve a ideia de “discordância razoável”. Se os valores são plurais e incomensuráveis, então será bastante razoável que os cidadãos discordem sobre questões éticas. Para seu crédito, Crowder reconhece que o pluralismo de

<sup>34</sup> Cf. NEAL, “Path Between Value Pluralism and Liberal Political Order”, p. 876.

<sup>35</sup> Cf. NEAL, “Path Between Value Pluralism and Liberal Political Order”, p. 878-882.

<sup>36</sup> Cf. KEKES, *Against Liberalism*, p. 97.

valores, em si, não compele *respeito* por todas as doutrinas éticas razoáveis – essa é uma ideia contratualista kantiana. Como alternativa, Crowder argumenta que, como uma matéria empírica, as discordâncias razoáveis podem, raramente, ser liquidadas pela força. Aqui, Crowder fia-se à premissa lockeana de que as “tentativas de obrigar a concordância em matérias que atraem discordância entre pessoas razoáveis não vão ser apenas dispendiosas, como também fúteis<sup>37</sup>”. Ele também cita a visão de Berlin de que as “ações drásticas” tipicamente exigem um alto custo de sofrimento humano<sup>38</sup>. Os problemas com essa linha de argumento são muito óbvios: mesmo se fosse verdade, como uma matéria empírica, isso poderia obrigar as sociedades heterogêneas a acomodar a diversidade, dando, porém, às sociedades tradicionalistas relativamente homogêneas uma boa razão para liberalizar. Na melhor das hipóteses, então, essa linha de argumento nos dá o que Crowder chamaria de suporte “contextual”, não universal, para as instituições liberais.

A estratégia de Galston é um pouco mais modesta do que a de Crowder. Em um artigo de 2004, ele nega explicitamente que endossa a afirmação de implicação<sup>39</sup>. De fato, ele sugere que existem duas circunstâncias em que as políticas iliberais podem ser consistentes com o pluralismo de valores. Primeiro, quando há um consenso perfeito em torno de certa forma de vida, o Estado não faz nada de errado ao reforçar esse consenso. Segundo, quando a única alternativa à repressão iliberal é o conflito violento que ameaça destruir a “decência básica”, então os pluralistas de valores podem fazer as pazes com essa repressão. Ainda, quando nenhuma dessas circunstâncias é o caso, ele sugere que o pluralismo de valores *implica* no liberalismo – ou, se não no liberalismo, em um “espaço para escolha individual e política [...] mais ou menos congruente com a liberdade que o liberalismo busca defender<sup>40</sup>”. Contudo, em última análise, mesmo essa versão fraca da afirmação de implicação é falha.

Galston começa pontuando que o pluralismo de valores destrói qualquer “política de Estado repressiva cuja justificação repouse de forma inalterável sobre a asserção de que há [...] uma única ordenação valiosa [de valores humanos]<sup>41</sup>”. Isso é verdade: como Gray reconhece, o pluralismo de valores exclui justificações monistas tanto de regimes liberais quanto de regimes

<sup>37</sup> Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 173.

<sup>38</sup> Cf. CROWDER, “Value Pluralism and Liberalism”, p. 224.

<sup>39</sup> GALSTON, William. “Liberal Pluralism: A Reply to Talisse”. *Contemporary Political Theory*, vol. 3, n. 2, 2004, p. 144.

<sup>40</sup> GALSTON, William. “Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin’s Heterodox Liberalism”. *Review of Politics*, vol. 71, n. 1, 2009, p. 98.

<sup>41</sup> GALSTON, William. *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 189. Cf., também, GALSTON, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, p. 58.

iliberais. Mas, para ganhar força contra os regimes iliberais que não invocam justificações monistas, Galston tem que adicionar outra etapa importante ao argumento. “Porque não há uma ordem racional ou combinação de valores única”, ele argumenta, “ninguém pode providenciar uma razão válida ligada a todos os indivíduos, para uma combinação ou classificação particular<sup>42</sup>.” Ausentes tais razões, Galston pensa que seria “irrazoável” o Estado impor qualquer forma de vida para os cidadãos<sup>43</sup>. Essa última etapa é crucial, e Galston nunca teve sucesso em justificá-la adequadamente.

“Levado a sério”, Galston argumenta,

[...] o pluralismo de valores gera um princípio do impedimento que nega a admissibilidade dos tipos de afirmações que os portadores do poder estatal têm usado ao longo da história humana para justificar restrições sobre as habilidades individuais de viver de acordo com concepções diversas e defensáveis do que dá à vida significado e valor<sup>44</sup>.

Essa é uma afirmação que ele repete em um número de livros e artigos, e ainda existem algumas ambiguidades sobre isso. Em um artigo, ele resume o seu “princípio do impedimento” como segue: “nenhum argumento político ou moral que negue a verdade do pluralismo de valores pode se sustentar<sup>45</sup>”. Se isso é tudo o que ele quer dizer, então o princípio não tem força contra os regimes iliberais que reconhecem a verdade do pluralismo de valores (como o regime hipotético que descrevi acima)<sup>46</sup>. Vamos chamar isso de *versão fraca* do princípio. Contudo, há evidências substanciais de que Galston, de fato, endossa uma versão mais ambiciosa do princípio do impedimento – uma versão que tem força mesmo contra regimes iliberais que afirmam o pluralismo de valores. Ele sugere tanto quanto afirma, por exemplo, que o pluralismo de valores “tem implicações importantes para a política”, diga-se, que os Estados “podem não procurar forçar seus cidadãos a padrões de vidas humanas do tipo ‘um tamanho serve para todos’ [*one-size-fits-all*]<sup>47</sup>”.

<sup>42</sup> GALSTON, *Practice of Liberal Pluralism*, p. 189.

<sup>43</sup> GALSTON, *Practice of Liberal Pluralism*, p. 189.

<sup>44</sup> GALSTON, *Practice of Liberal Pluralism*, p. 189. Galston reafirma isso brevemente em “Moral Pluralism and Liberal Democracy”, p. 98.

<sup>45</sup> GALSTON, “Liberal Pluralism: A Reply to Talisse”, p. 145.

<sup>46</sup> Como Berlin pontuou, “um regime illiberal particularista deve afirmar, quando impõe um número de valores incomensuráveis sobre seus sujeitos, que esses valores são, igualmente, irracionais”. (BERLIN, p. 153).

<sup>47</sup> GALSTON, “Liberal Pluralism: A Reply to Talisse”, p. 141.

Como, então, o princípio do impedimento pode produzir essas conclusões mais fortes? A versão mais forte do princípio diz que desde que certa forma de vida é “racionalmente defensável”, não pode ser razoavelmente negada aos cidadãos a oportunidade de possuí-la (a menos que a única alternativa seja o caos violento). Uma vez que o pluralismo de valores sustenta que muitas formas diferentes de vida são racionalmente defensáveis, ele efetivamente constrange o governo de impor qualquer forma de vida particular sobre seus cidadãos. O problema com essa ideia é que ela importa uma forte presunção em favor da liberdade – uma presunção que não encontra nenhuma justificção na ideia do próprio pluralismo de valores. De fato, Galston reconhece essa presunção no seu artigo de 2004, “*Reply to Talisse*” – ele a denomina “liberdade expressiva”. A liberdade expressiva, ele afirma, “é a presunção em favor de indivíduos e grupos que levam suas vidas como bem entendem [...] com seus próprios entendimentos do que dá à vida significado e valor<sup>48</sup>”. Com essa premissa adicional, a posição de Galston ganha, certamente, força contra o pluralista illiberal – de fato, essa premissa adicional está fazendo todo o trabalho<sup>49</sup>. Mas como essa premissa não pode ser *derivada* do pluralismo de valores, os pluralistas iliberais podem, simplesmente, rejeitá-la<sup>50</sup>. Eles podem rejeitá-la, por exemplo, pelas razões que delineei antes: porque acreditam que pode levar a vidas mais desperdiçadas ou degradadas. Portanto, adicionar essa premissa extra não revela nenhuma incoerência na justificção iliberal pluralista que explanei anteriormente. Se isso é verdade, então Galston não tem o direito de dizer que “enquanto as associações iliberais com direitos completos de saída são consistentes com o pluralismo de valores, as políticas iliberais que impõem uma forma de vida sobre algum conjunto de seus cidadãos não o são<sup>51</sup>”.

Robert Talisse desafiou Galston por motivos semelhantes<sup>52</sup>. Em resposta a Talisse, Galston convidou os leitores a imaginarem um legislador que propõe a imposição aos cidadãos da forma de vida “T”, e que justifica isso pela afirmação de que “T” é preferível a (U, V, W, ...n) para todos os cidadãos<sup>53</sup>. Para isso, os cidadãos podem simplesmente responder que, ao contrário, “endossam (U, V, W...n)”. Se o pluralismo de valores é verdadeiro, então o legislador não possui

<sup>48</sup> GALSTON, “*Liberal Pluralism: A Reply to Talisse*”, p. 141.

<sup>49</sup> Cf. MYERS, “*From Pluralism to Liberalism*”, p. 607-608, onde ela sugere que a liberdade expressiva é a única premissa no argumento de Galston que gera conclusões liberais.

<sup>50</sup> Outro problema potencial surge aqui: se a liberdade expressiva destina-se a estabelecer uma proteção categorial para certas formas de liberdade individual, então ela é propensa a ser inconsistente com o próprio pluralismo de valores.

<sup>51</sup> GALSTON, *Practice of Liberal Pluralism*, p. 191.

<sup>52</sup> TALISSE, Robert. “*Can Value Pluralists be Comprehensive Liberals?*”, p. 132-135.

<sup>53</sup> GALSTON, *Practice of Liberal Pluralism*, p. 191.

nenhuma forma de mostrar conclusivamente a eles que T é superior a essas outras formas de vida. No entanto, essa resposta não chega ao problema real: Galston nunca mostra *por que* os Estados devem justificar as restrições à liberdade precisamente dessa maneira, [isto é], demonstrando de forma conclusiva que a forma de vida que eles buscam impor é “preferível para todos os cidadãos” a quaisquer alternativas. De fato, como já mostrei, existem justificativas alternativas mais modestas: os Estados iliberais podem reivindicar, por exemplo, que a imposição de T dá aos cidadãos *a melhor chance* de viverem uma vida objetivamente valiosa, enquanto garante que T não é melhor do que uma série de valores objetivos e formas de vida. Não vejo nada no argumento de Galston, além da sua ideia distintamente liberal de liberdade expressiva, que mostre por que tais justificativas devem ser descartadas<sup>54</sup>.

Assim como Crowder, Galston falha em mostrar que o pluralismo de valores ou *implica* no liberalismo ou mesmo proíbe a repressão iliberal. Contudo, ambos fazem alguma luz sobre o próprio entendimento da relação de Berlin entre o liberalismo e o pluralismo de valores. Em uma passagem que Crowder cita mais tarde, Galston escreve,

Uma sociedade estreita é aquela em que apenas uma pequena fração dos habitantes podem viver suas vidas de maneira consistente com seus florescimentos e satisfações. O resto será, em algum grau, afanado e atrofiado... Até o máximo possível em assuntos humanos, as sociedades liberais evitam esse tipo de afanação<sup>55</sup>.

Como uma matéria de implicação lógica, esse argumento não se segue do pluralismo de valores. Pelo contrário, ele importa duas premissas: primeiro, que os indivíduos não são altamente maleáveis, que qualquer tentativa de impor certa forma de vida vai “atrofiar” ou “afanar” muitos deles; segundo, que o que mais importa, moralmente, é o bem estar dos indivíduos, e não o florescimento de nada tão abstrato como valores, ou culturas, ou formas de vida. Essas são algumas das percepções familiares que Berlin deriva de John Stuart Mill.

### 3 Berlin, Mill, e a psicologia moral da tolerância

<sup>54</sup> Aqui, novamente, encontramos algumas ambiguidades no argumento de Galston. Ele argumenta que não é suficiente para um Estado iliberal simplesmente aferir que “nós escolhemos estabelecer A” e não dar nenhuma justificativa para isso; Cf. GALSTON, “Liberal Pluralism: A reply to Talisse”, p. 146. O Estado, ele diz, é obrigado a fazer um argumento. Essa afirmação me parece completamente incontestável; oponho-me à alegação adicional de que, a menos eles possam persuadir todo mundo de que A é objetivamente melhor do que todas as alternativas, eles estão sem alternativas de justificativa.

<sup>55</sup> GALSTON, William. “Expressive Liberty, Moral Pluralism, Political Pluralism: Three Sources of Liberal Theory”. *William and Mary Law Review*. Vol. 40, n. 3, 1999, p. 892.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.11 – Nº.2	Dezembro 2018	p.161-193
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

O ensaio de Berlin sobre Mill se destaca, em parte, porque Berlin raramente escreveu sobre outros liberais. Os pensadores que tipicamente o fascinaram – de Karl Marx a Johann Georg Hamman ou Giambattista Vico – foram ou críticos do liberalismo ou precursores dele. “*John Stuart Mill and the Ends of Life*” é uma exceção, ainda mais incomum porque trata diretamente da justificação do liberalismo. De fato, Berlin não apenas explora a justificação de Mill do liberalismo, como também busca endossá-la como a melhor [justificação] disponível. “A exposição [de Mill] ainda é a mais clara, sincera, persuasiva e comovente”, escreve Berlin, “do ponto de vista daqueles que desejam uma sociedade mais aberta e tolerante<sup>56</sup>”. É intrigante que os filósofos que tentam reconstruir as considerações de Berlin sobre o liberalismo tenham relativamente dado pouca atenção para esse ensaio.

Existem, reconhecidamente, muitas razões para ser cético, à primeira vista, sobre a admiração de Berlin por Mill. Berlin foi mais passional nas suas condenações ao monismo; Mill foi autodescrito como monista. De fato, Gray e outros frequentemente listam o liberalismo de Mill como um exemplo do tipo de doutrina monista que Berlin rejeitou<sup>57</sup>. Berlin também é conhecido por ter celebrado um liberalismo minimalista baseado em um princípio de tolerância; Mill, em contraste, é frequentemente lido como um perfeccionista que apostou no liberalismo como um ideal particular de florescimento humano – um ideal que ele chamou de “individualidade<sup>58</sup>”. Como, então, Berlin poderia ter endossado a versão do liberalismo de Mill de forma tão entusiasta?

A resposta começa com a leitura não usual de Berlin da moral filosófica de Mill. Berlin reconhece que todos os utilitaristas devem, por definição, ser monistas. Afinal de contas, os utilitaristas sustentam que os conflitos entre valores podem, em princípio, sempre ser resolvidos pelo apelo ao critério da utilidade; eles também acreditam que a utilidade pode servir como um “denominador comum” que pode medir os custos e benefícios conflitos [*trade-offs*] entre valores. Mas Berlin duvida de que Mill foi, de fato, um utilitarista. Ele afirma que Mill transformou o conceito de utilitarismo de Bentham em algo distintamente pluralista:

[A felicidade] é ‘complexa e indefinida’ em Mill porque ela guarda em si muitos (e, talvez, incompatíveis) fins diversos, que a humanidade de fato possui por sua própria

<sup>56</sup> BERLIN, Isaiah. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. In: *Four Essays on Liberty*, p. 201.

<sup>57</sup> Cf., por exemplo, GRAY, *Isaiah Berlin*, p. 145.

<sup>58</sup> Berlin entendeu isso muito bem: “para Bentham, o individualismo é um dado psicológico; para Mill, é um ideal” (“John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 178).

causa, e que Bentham ou ignorou ou falsamente classificou na categoria do prazer: amor, ódio, desejo de justiça, ação, liberdade, poder, beleza, conhecimento, autossacrifício. Nos escritos de J. S. Mill, a felicidade vem a significar algo muito parecido com ‘a realização dos nossos próprios desejos’, não importando quais sejam. O significado se estende ao ponto da vacuidade<sup>59</sup>.

Como Berlin o lê, Mill permanece um utilitário em nome, em parte para apaziguar seu pai, mas sua filosofia se move em direção a um pluralismo de valores. O comentário entre parêntesis é especialmente notável: os bens que Mill subsumiu sob o título da “felicidade” não são todos compatíveis uns com os outros – certamente, não o tempo todo. Escolhas precisam ser feitas, e Berlin pensava que, a despeito da retórica utilitarista, Mill não mostrava nenhum meio de arranjar esses valores – cada um, valioso em si mesmo – em uma hierarquia clara.

O suposto pluralismo de Mill o tornou um pensador muito mais atrativo para Berlin. Mais importante, para os meus propósitos, é a crença de Berlin de que isso fortaleceu a defesa do liberalismo de Mill. Esse ponto entra em foco quando Berlin começa a reconstruir a defesa de Mill da livre expressão. Os oponentes que Mill levou mais a sério, escreve Berlin, eram aqueles que acreditavam que “se os verdadeiros fins da vida podem ser descobertos, aqueles que se opõem a essas verdades estão espalhando falsidades perniciosas, e precisam ser reprimidos<sup>60</sup>”. A resposta explícita de Mill, como Berlin o lê, repousa fortemente sobre a afirmação de que os humanos são falíveis, e de que aqueles que historicamente reivindicaram a autoridade para impor os verdadeiros fins sobre os outros muitas vezes acabaram por se enganar. Sócrates e Cristo, Mill observa, foram mortos precisamente porque foram acusados de espalhar falsidades perniciosas. Ele continua pontuando que a história da Europa é manchada com exemplos de uma repressão brutal, designada para proteger dogmas que, mais tarde, se não se mostraram inteiramente falsos, eram radicalmente incompletos<sup>61</sup>.

Está claro, nessas partes do ensaio de Berlin, o quanto ele se identificava com Mill<sup>62</sup>. Ambos eram homens chocados com as consequências morais e políticas da repressão justificada pelo apelo aos “verdadeiros fins da vida”, perpetrada por aqueles que têm poucas dúvidas de que

<sup>59</sup> BERLIN, Isaiah. “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 181.

<sup>60</sup> BERLIN, Isaiah. “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 185.

<sup>61</sup> MILL, John Stuart. *On Liberty*. Nova Iorque: W. W. Norton, 1997, p. 58-62.

<sup>62</sup> “John Stuart Mill and the Ends of Life” é típico dos trabalhos de interpretação de Berlin mais perceptivos e animados, no sentido de que a própria voz normativa de Berlin é claramente audível, às vezes mesmo à custa do seu Mill. Berlin frequentemente permitiu a si mesmo a falar por meio dos trabalhos dos filósofos que ele leu e se, algumas vezes, essa tendência introduziu imprecisões nas suas leituras, ela também acrescentou poder e vitalidade à sua prosa.

descobriram [esses valores]. Ambos passaram suas carreiras denunciando tal repressão. Ao mesmo tempo, é claro que, em última análise, Berlin duvidou da força da resposta (explícita) de Mill para esse problema. A doutrina falibilista de Mill, escreve Berlin, repousa, fundamentalmente, no seu empirismo, na sua ideia de que “nenhuma verdade é – ou poderia ser – estabelecida racionalmente, exceto por meio da evidência da observação<sup>63</sup>”. Se isso é verdade, tanto na ética quanto na investigação científica, então se segue que impor certa forma de vida às pessoas irá impedir a possibilidade de novos experimentos de vida, que poderiam, até mesmo, descobrir novas (e superiores) alternativas. Berlin acreditava que esse era o coração da resposta de Mill ao monismo repressivo: na sua confiança irracional, ele destrói as possibilidades humanas que ainda eram inimagináveis.

Berlin acreditava que essa resposta não foi suficientemente forte, pois não atacou o monismo em si. E, de forma crucial, ele pensava que Mill avançou, implicitamente, para outra linha de argumento mais promissora:

O argumento [de Mill] é plausível apenas sob o pressuposto de que, quer soubesse ou não, [ele] também obviamente afirmou que o conhecimento humano era, em princípio, nunca completo e sempre falível; que não há uma verdade única e universalmente visível; que cada homem, cada nação, cada civilização poderia tomar o seu próprio caminho em direção a um objetivo, não necessariamente harmonioso com aqueles dos outros; que, conseqüentemente, a convicção comum a Aristóteles e um bom número de escolásticos cristãos e, igualmente, materialistas ateus, de que existe uma natureza humana básica e cognoscível, uma e a mesma, em todos os tempos, em todos os lugares, em todos os homens – uma substância estática, imutável, por baixo das aparências alteráveis, com necessidades permanentes, ditadas por um objetivo único descoberto, ou padrões de objetivos, os mesmos para toda a humanidade – é um erro<sup>64</sup>.

Essas linhas, movendo-se do falibilismo para o completo pluralismo de valores, revelam mais sobre Berlin do que sobre Mill – o próprio Mill, quase que certamente, as rejeitaria. Mas elas ajudam a clarificar as próprias ideias de Berlin sobre a relação entre o pluralismo de valores, de um lado, e a justificação do liberalismo, por outro lado: Berlin introduz o pluralismo de valores como uma forma de *aprimorar* e completar a defesa falibilista de Mill das instituições liberais.

Para entender por que Berlin pensava que o pluralismo aprimoraria o argumento de Mill, é importante voltar brevemente para alguns dos seus escritos posteriores. Berlin acreditava que havia uma clara conexão psicológica entre o pluralismo e o liberalismo:

<sup>63</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 187.

<sup>64</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 188.

Se eu sou um pluralista, isso significa que entendo como as pessoas podem vir a aceitar esses outros valores, se por conta das suas circunstâncias históricas e geográficas, ou por qualquer outra razão: o ponto é que não as rejeito simplesmente como não sendo minhas e, portanto, não sendo para mim – como faz o relativismo real – mas busco entender o tipo de mundo daqueles que não compartilham das minhas crenças, e como alguém pode vir a buscar valores que não são meus<sup>65</sup>.

Aqueles que abraçam essa atitude, [Berlin] continua, são menos propensos a simplesmente ignorar ou suprimir outras formas culturais de vida; essas tendências, diz, são “reduzidas pelo entendimento de si mesmo<sup>66</sup>”. Essa passagem se move muito rapidamente em um terreno moral difícil, mas ajuda a mostrar a ampla estrutura do argumento de Berlin. Ele procede em duas etapas. Em primeiro lugar, Berlin acreditava que aqueles que compreendem outros valores e formas de vida com empatia e imaginação seriam mais dispostos a tolerá-los. Segundo, Berlin via o monismo como um impedimento para tal entendimento; ele pensava que, por outro lado, o pluralismo de valores tendia a encorajá-lo.

A primeira etapa é evidente em muitos ensaios de Berlin, incluindo “*John Stuart Mill and the Ends of Life*”: Berlin acreditava que aqueles que entendiam e apreciavam outros valores e formas de vida seriam menos dispostos a dispensar os experimentadores como debilitados ou pecadores, ou a usar a coerção para isolar os valores existentes de novas influências. Imaginava que eles seriam mais abertos à exploração de novas possibilidades éticas, ou de novas combinações de [possibilidades éticas] antigas. No *On Liberty*, Mill está impressionado com o paroquialismo dos seus concidadãos ingleses, que buscavam ignorar o fato de que eles eram cristãos apenas por um acidente de nascimento. “Nunca os preocupou”, escreve Mill sobre seus compatriotas, “que um mero acidente decidiu qual desses numerosos mundos [éticos e religiosos] é o objeto de sua confiança, e que as mesmas causas que fizeram de alguém um eclesiástico em Londres poderiam tê-lo feito um budista ou um confucionista em Pequim<sup>67</sup>”. Mill acreditava que tal paroquialismo encorajava a intolerância; ele queria que eles fossem mais céticos sobre suas próprias formas herdadas de vida e mais curiosos sobre outras.

O ensaio de Mill sobre Jeremy Bentham, que Berlin claramente admirava, também é importante. Berlin o cita apenas de passagem, mas ele parece ter formado o seu pensamento sobre Mill<sup>68</sup>. Este critica Bentham pela sua inabilidade (ou falta de vontade) em olhar caridosamente para tradições e formas de vida que eram alheias a ele. “A faculdade pela qual uma mente

<sup>65</sup> BERLIN; POLANOWSKA-SYGULSKA, *Unfinished Dialogue*, p. 84.

<sup>66</sup> BERLIN; POLANOWSKA-SYGULSKA, *Unfinished Dialogue*, p. 87.

<sup>67</sup> MILL, *On Liberty*, p. 54.

<sup>68</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 192.

entende outra mente diferente da sua, e se lança sobre os sentimentos daquela outra mente”, escreve Mill sobre Bentham, “foi negada a ele pela sua deficiência de imaginação<sup>69</sup>”. Para Mill, assim como para Berlin, a falta de imaginação de Bentham – e a falta de vontade de ser caridoso em relação a tradições que pareciam, para ele, irracionais – ajudou a entender sua inabilidade em se identificar com diversas finalidades da vida, sua falta de vontade que reduziu todas elas a medidas simples e hedonistas. Vez ou outra, em “*John Stuart Mill and the Ends of Life*”, Berlin compara Mill favoravelmente a Bentham. Mill possuía o temperamento ético e filosófico do pluralista; Bentham, não. Berlin acreditava que o desejo de entender e simpatizar com formas diferentes de vida era um pré-requisito psicológico de uma tolerância genuína<sup>70</sup>. Como Mill, ele pensava que a intolerância repressiva veio naturalmente aos seres humanos. “Os homens querem reduzir as liberdades de outros homens”, escreve, parafraseando Mill<sup>71</sup>. Apenas uma curiosidade genuína e simpática sobre outras formas de vida poderia servir como um baluarte contra essa tendência humana inveterada. Essa é uma das lições que Berlin desenvolveu a partir de Vico e Johann Gottfried Herder – dois dos pensadores que ele mais admirava e para quem dedicou grande parte de sua atenção acadêmica. Berlin apresenta a empatia e a imaginação que esses homens exemplificaram como “antídotos para a cegueira de Gibbon, Hume ou Macaulay em relação à civilização medieval, para a rejeição de Bizâncio por Russell, ou para a antipatia de Voltaire à Bíblia ou a Cromwell<sup>72</sup>”.

O próximo passo na argumentação de Berlin era sugerir que tanto o monismo quanto o relativismo tendiam a inibir tal curiosidade. O relativismo distanciou outras formas de vida ao ponto de torná-las eticamente irrelevantes: podiam ter relevância para aqueles que as abraçavam, mas não para todas as outras pessoas. Para quem está de fora, essas [formas de vida] eram simplesmente objetos de curiosidade ociosa<sup>73</sup>. O monismo, por outro lado, elevou as apostas éticas a um nível quase insuportavelmente alto. Se havia apenas um modo de vida verdadeiro, a

<sup>69</sup> MILL, John Stuart. “Bentham”. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1985, p. 91. (Edição de John M. Robson).

<sup>70</sup> Por “tolerância genuína”, quero dizer que é uma tolerância que persiste mesmo com as mudanças de relações de poder, mesmo quando as pessoas em questão adquirem o poder de destruir outras formas de vida sem custos substanciais para elas mesmas. Para mais a respeito da visão de Berlin sobre a empatia e sua relação com o pluralismo de valores, Cf. ZAKARAS, “Isaiah Berlin’s Cosmopolitan Ethics”, p. 204-208.

<sup>71</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 185. Grifo meu.

<sup>72</sup> BERLIN, Isaiah. “Alleged Relativism in Eighteenth-Century Thought”. In: *The Crooked Timber of Humanity*. Nova Iorque: Knopf, 1992, p. 85.

<sup>73</sup> BERLIN, Isaiah. “Alleged Relativism in Eighteenth-Century Thought”. In: *The Crooked Timber of Humanity*. Nova Iorque: Knopf, 1992, p. 85-86.

maioria das pessoas vivia em erro ou pecado. Como todo mundo, os monistas teriam dificuldades em resistir à crença de que a própria forma de vida deles tinha de ser verdadeira – ou, pelo menos, majoritariamente verdadeira. Se isso era verdade, então aqueles que rejeitaram a forma de vida [dos monistas], incluindo os experimentadores de que Mill falou no *On Liberty*, tinham de estar errados – ou, pelo menos, majoritariamente errados. Por sua vez, essa convicção tenderia a encerrar a investigação empática; outras formas estranhas de vida se registrariam como irracionais ou pré-julgadas, e como ameaças aos verdadeiros fins da vida.

Berlin pensava que essa tendência poderia sobreviver mesmo ao falibilismo de Mill. Mesmo se for verdadeiro, diz Berlin, que o conhecimento ético é sempre incompleto, não pode haver nenhuma garantia de que novas experiências de vida não trarão corrupção e degradação, ao invés de melhoria ética. Mesmo se, em princípio, for possível que os experimentos de vida trarão novas descobertas eticamente valiosas, o caminho mais prudente – do ponto de vista monista – podia, ainda, ser a repressão para proteger aquelas verdades éticas que foram descobertas<sup>74</sup>. Mill estava vulnerável à acusação – também avançada por Lord Devlin no final dos anos 50 – de que ele era otimista demais sobre os tipos de experimentos que provavelmente ocorreriam em sociedades liberais. Os bens novos e experimentais eram, ainda, indistintos, enquanto que os prejuízos que tais experimentos podiam causar eram evidentes. Portanto, Berlin achava que aqueles que admitiam o monismo perderiam, muitas vezes, a luta contra a intolerância repressiva.

E, então, Berlin acreditava que a defesa falibilista da liberdade que Mill empregava “não vai contar com aqueles que acreditam que a verdade absoluta é descoberta uma vez por todas, seja pelo argumento metafísico ou teológico<sup>75</sup>”. Berlin não estava pensando apenas nos inimigos de Mill – teocratas e intuicionistas filosóficos –, mas também nos seus. Ele acreditava que o monismo repressivo era, “talvez, mais poderoso hoje do que, até mesmo, no próprio século de Mill<sup>76</sup>”. A combinação do monismo e do falibilismo – aquela que Mill buscou sustentar – foi insuficiente. Era instável e tendia a cair no que Mill chamou de “ilusão de infalibilidade” – a ilusão de que o modo de vida de alguém tinha de ser o verdadeiro acima de todos os outros (ou, pelo menos, correto o suficiente para justificar a proteção contra erros e heresias).

Ambos os filósofos viram o quão facilmente essa ilusão podia reforçar a repressão política. Esse é um dos principais temas dos escritos de Berlin: se há apenas uma hierarquia

<sup>74</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 187-188.

<sup>75</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 188.

<sup>76</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 187.

racionalmente defensável de valores humanos, e se essa hierarquia pode ser conhecida, então “por que qualquer conduta deveria ser tolerada se não é autorizada por especialistas apropriados?”<sup>77</sup> Como Mill, ele acreditava que as pessoas que eram confiantes de que conheciam os “verdadeiros fins da vida” podiam ver o dissenso simplesmente como heresia ou como um mau que ameaçava a vida ética, ou a salvação da comunidade<sup>78</sup>. Quando tais pessoas se tornam poderosas, elas podem usar desse poder para impor suas próprias ortodoxias. A diferença chave entre Berlin e Mill é esta: Berlin acreditava que essa tendência psicológica era inerente ao monismo, enquanto Mill a localizava apenas na certeza ética dogmática. No entanto, Berlin pensava que estava simplesmente seguindo as intuições psicológicas de Mill para suas conclusões naturais – conclusões de que o próprio Mill não estava totalmente consciente.

Vale a pena notar, como um aparte, que Berlin não acreditava que os liberais monistas podiam escapar da tendência de coagir e reprimir. Ele famosamente criticou o Iluminismo por sua forma arrogante de universalismo moral. Traçou as origens do totalitarismo do século XXI precisamente até o racionalismo iluminista e a violência colonial que ele justificava<sup>79</sup>. Para ele, o pluralismo podia ajudar a inspirar não apenas qualquer liberalismo, mas, também, um liberalismo mais humano e contido, que se mantém cético em relação à projeção coercitiva das normas liberais pelo mundo.

Chegamos, agora, à etapa final do argumento, que afirma que o pluralismo de valores encoraja, precisamente, o tipo de curiosidade simpática sobre outras formas de vida que motivam a tolerância genuína. Esta é a afirmação chave de Berlin: o pluralista de valores pode afirmar facilmente o valor da sua própria forma de vida enquanto *também* reconhece que outras culturas e formas de vida incompatíveis contêm bens humanos objetivamente valiosos. Acima de tudo, o pluralista deve sustentar que muitos desses valores existem no mundo humano e que nem todos são mutuamente consistentes. Ao contrário dos monistas, a afirmação dos pluralistas de valores das diferentes culturas e formas de vida não ameaça impugnar sua própria vida ou cultura; portanto, ela é mais propensa a aproximar-se e interpretá-las de forma aberta e generosa. Ao contrário do relativista, [o pluralista] tem razões para ser curioso sobre [outras formas de vida],

<sup>77</sup> BERLIN, “Two Concepts of Liberty”, p. 151.

<sup>78</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 185.

<sup>79</sup> Cf., por exemplo, BERLIN, “Alleged Relativism in Eighteenth-Century Thought”. É interessante que o trabalho de Mill com a Companhia das Índias Orientais e suas relações relativamente permissivas em relação ao colonialismo escapam da crítica em “John Stuart Mill and the Ends of Life”. Dos dois, Bentham viu os males do colonialismo mais claramente.

porque ele vislumbra neles a possibilidade do valor objetivo e, com isso, formas reais de florescimento humano. “Eu não rejeito, simplesmente, [outros valores] como não meus e, portanto, não [importantes] para mim”, diz Berlin, personificando o ponto de vista pluralista, “como o faz o relativismo real<sup>80</sup>”. Portanto, Berlin acreditava que os pluralistas podiam, em geral, encontrarem-se dispostos a reagir aos outros [*otherness*] com empatia e curiosidade.

Colocado dessa maneira, contudo, seu argumento não é inteiramente convincente. É certamente possível imaginar um pluralista que acredita, por exemplo, que há um limite limitado de formas de vida objetivamente valiosas, que todas elas são bem conhecidas, e que todas as outras formas de vida além dessas precisam ser reprimidas. Esse tipo de pluralista parece não ter mais razões do que o monista para favorecer a abertura e a tolerância. Falta a essa versão do pluralismo uma das virtudes chave que Mill celebrou – o falibilismo baseado no empirismo –, e que Berlin admirava.

Argumentei, em outro lugar, que o empirismo é uma característica importante do pluralismo de valores de Berlin<sup>81</sup>. Ele acreditava que os valores objetivos nunca podem ser conhecidos *a priori*; Eles só poderiam ser conhecidos por meio de uma investigação empírica paciente dentro de culturas e modos de vida existentes (ou históricos). Essa é uma segunda lição que Berlin elaborou a partir de Herder e Vico. A história e a antropologia eram as disciplinas em que poderíamos aprender os contornos da natureza humana – isso é, o alcance do potencial humano para florescer e, com isso, os valores objetivos que conduziram a tal florescimento. “O que nós entendemos”, escreve Bernard Williams da aproximação histórica da ética feita por Berlin, “é uma verdade sobre a natureza humana como ela vem sendo revelada – do único modo em que poderia ser revelada, [isto é], historicamente<sup>82</sup>”. Além disso, Berlin pensava que qualquer pluralista que levasse essa atitude empírica aos valores humanos teria de permanecer, em princípio, aberto à possibilidade de existirem outras formas de vida ou valores objetivos a serem descobertos. A história ética da espécie humana estava em progresso. Ele também acreditava que as virtudes necessárias para conduzir investigações históricas e antropológicas de modo responsável eram, precisamente, aquelas que conduziram uma curiosidade simpática em relação

<sup>80</sup> BERLIN; POLANOWSKA-SYGULSKA, *Unfinished Dialogue*, p. 84.

<sup>81</sup> Cf. ZAKARAS, “Isaiah’s Berlin Cosmopolitan Ethics”, p. 502-503.

<sup>82</sup> Bernard Williams, introdução ao *Concepts and Categories*, de Isaiah Berlin (Nova Iorque: Penguin, 1981), XVIII. Para uma discussão mais detalhada sobre o empirismo de Berlin, Cf. CROWDER, *isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, p. 15-21.

aos outros<sup>83</sup>. Na investigação humanística, o entendimento não pode ser simplesmente alcançado sem a capacidade de “entrar” nas vidas, nos motivos e sentimentos de outrem<sup>84</sup>.

O pluralismo que Berlin celebrou foi, portanto, algo mais do que as quatro proposições que esbocei anteriormente; ele também incluiu o empirismo, propriamente entendido, sobre os valores. Foi o pluralismo nesse sentido mais inclusivo que Berlin imaginava que encorajaria os valores epistêmicos – a imaginação, a empatia e a abertura – que ele associava com a tolerância e, por extensão, com comprometimentos politicamente liberais. Michael Walzer descreveu essa relação perfeitamente:

Não conheço ninguém que acredite no pluralismo de valores e não seja liberal, tanto em sensibilidade quanto em convicção... é preciso olhar para o mundo de forma receptiva e generosa para ver um liberalismo do tipo de Berlin... e você também tem de olhar para o mundo de maneira cética, já que os adeptos de cada um dos diferentes valores são propensos a classificar muito alto em uma escala designada apenas para esse propósito. A receptividade, a generosidade e o ceticismo são, se não valores liberais, as qualidades da mente que tornam possível a aceitação de valores liberais (ou melhor, que tornam mais provável que os valores liberais vão ser aceitos)<sup>85</sup>.

Mill estava certo, na estima de Berlin, em listar o empirismo, assim como o falibilismo que é subscrito, como pré-requisitos psicológicos para a tolerância genuína. Mas Berlin acreditava que o pluralismo de valores também era importante. Os pluralistas de valores podem acreditar que suas próprias formas de vida eram objetivamente valiosas sem suspeitar que outras formas de vida – mesmo aquelas radicalmente diferentes das suas próprias, guiadas por valores nitidamente diferentes – eram, portanto, corruptas ou pecaminosas. Para o pluralista de valores, o mundo se apresenta sob uma luz menos maniqueísta. Aqueles que abraçassem tanto o empirismo falibilista quanto o pluralismo de valores perceberiam que a tolerância liberal viria mais facilmente para eles.

Uma parte da história de Berlin é, aqui, relevante. Berlin acreditava que todos os seres humanos (e todas as sociedades) foram confrontados com escolhas éticas racionalmente

<sup>83</sup> Cf. ZAKARAS, “Isaiah’s Berlin Cosmopolitan Ethics”, p. 505-506; Cf., também, HANLEY, Ryan. “Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry”. *American Political Science Review*, vol. 98, n. 2, 2004, p. 329-332.

<sup>84</sup> BERLIN, Isaiah. *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 133. (Editado por Henry Hardy).

<sup>85</sup> WALZER, Michael. “Are There Limits to Liberalism?”. *New York Review of Books*, 19 de outubro de 2005, p. 35. Crowder reconhece essa ligação entre o pluralismo de Berlin e o liberalismo. Seu erro se encontra em argumentar que aqueles que abraçam a reivindicação pluralista são compelidos pela necessidade prática a abraçar certas virtudes epistêmicas e, então, o liberalismo político. Não tenho espaço para discutir detalhadamente essa afirmação, mas concordo com Berlin em achá-la errada; Cf. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, p. 186-213.

indeterminadas. Se não há uma forma de vida única e privilegiada, ou uma hierarquia de valores políticos, as pessoas têm de escolher. Além disso, apenas aqueles que reconheceram a verdade do pluralismo de valores, e que foram curiosos o suficiente para entender algo sobre a variedade de alternativas objetivas, estavam em posição de fazer essas escolhas deliberadamente. Essas eram, precisamente, aquelas pessoas – incluindo Herder, Vico, Maquiavel e outros – que Berlin mais admirou. Ele os admirou mais do que as várias culturas e formas de vida que eles observaram<sup>86</sup>. Esse é um fato importante sobre Berlin: ele raramente elogiou a diversidade ética ou cultural como tal. Ele acreditava que as pessoas que viviam sob a ilusão de que suas próprias formas paroquiais de vida eram as únicas valiosas, levavam vidas diminuídas, menos livres do que poderiam ter sido. Para Berlin, a psicologia moral da tolerância torna-se possível a partir da prática da tomada de decisões autônomas – isso aprofundou a conexão psicológica, na sua percepção, entre o pluralismo e o liberalismo<sup>87</sup>.

Em “*John Stuart Mill and the Ends of Life*”, Berlin apresenta o que me parece uma consideração atraente da relação psicológica entre um pluralismo de valores empirista e falibilista e a tolerância liberal. No entanto, é importante reconhecer seus limites. Primeiro, como eu enfatizei, é uma consideração da psicologia do pluralismo de valores combinada com certo tipo de empirismo, não do pluralismo de valores sozinho. Segundo, apesar de Berlin poder ter discordado, a consideração também se aplica para algumas formas de monismo. Parece-me que podemos rejeitar a tese da incomensurabilidade – como Mill o fez – e ainda nos encontrarmos inclinados para a tolerância, do modo preciso que Berlin esperava. Mill, por exemplo, defendia que os bens humanos eram objetivos e diversos, e que poderiam conflitar. Enquanto acreditava que o critério da utilidade poderia idealmente ser usado para resolver esses conflitos, ele achava muito difícil aplicar esse critério fielmente e precisamente; seu falibilismo o levou a acreditar, por exemplo, que os governos – mesmo os governos utilitaristas – podiam, frequentemente, causar mais danos do que bens quando tentavam regular a vida dos cidadãos. Em outras palavras, o pluralismo de valores, entendido como abrangendo as quatro reivindicações que resumi anteriormente, não é um elemento nem suficiente, nem necessário, da psicologia moral da tolerância. Apesar de Berlin poder ter duvidado disso, certas formas de monismo – da qual o de

<sup>86</sup> Cf. ZAKARAS, “Isaiah’s Berlin Cosmopolitan Ethics”, p. 506.

<sup>87</sup> Crowder é sensível a essa convergência no pensamento de Berlin, mas tenta – equivocadamente, a meu ver – transformar isso em outra *justificação* do liberalismo; Cf. CROWDER, “Value Pluralism and Liberalism”, p. 225-227.

Mill é um exemplo – encorajam precisamente as virtudes que ele associou com a tolerância liberal. As avaliações de Berlin acerca do monismo sempre foram [muito] terríveis.

Argumentei que Berlin concebia a relação entre o pluralismo de valores e o liberalismo em termos largamente psicológicos. Em um ensaio de 2007, “*Value Pluralism and Liberalism*”, Crowder considera essa possibilidade apenas para descartá-la rapidamente. Ele cita dois filósofos – Gray e Kekes – que abraçam o pluralismo de valores sem endossar o liberalismo; “Sobre a visão ‘psicológica’ da relação liberalismo-pluralismo, o que os liberais podem dizer a Gray e Kekes: que eles são psicologicamente anormais?”<sup>88</sup> Mesmo se Crowder estivesse invocando o sentido mais inclusivo de pluralismo de valores que descrevi antes, é certamente incompreensível entender Berlin como dizendo que *todo mundo* que abraça [o pluralismo] será liberal. Berlin está delineando uma ampla afinidade psicológica, não uma necessidade causal<sup>89</sup>.

A queixa mais profunda de Crowder é de que sua afinidade, mesmo se não existir, não é muito interessante, pois sempre pode ser argumentado – como o fizeram Gray e Kekes – que os pluralistas de valores que são atraídos ao liberalismo estão, simplesmente, “cometendo um erro<sup>90</sup>”. Há, aqui, um desacordo fundamental sobre o que o liberalismo mais necessita. Berlin pensava que o melhor que podemos fazer pelo liberalismo é encorajar os hábitos mentais que irão, em geral, inclinar a nós e aos outros a abraçar e defendê-lo. Se pudermos ensinar e exemplificar os pré-requisitos da tolerância liberal, pensava, podemos criar um mundo melhor e mais humano. Crowder, como a maioria dos filósofos liberais, está mais preocupado em desenvolver uma justificação hermética do liberalismo. A meu ver, o projeto de Berlin é o mais importante.

#### 4 Justificando o liberalismo

No início desse ensaio, sugeri que aqueles que, erroneamente, selam Berlin com a ambição de oferecer uma justificação fundacional do liberalismo fazem sua filosofia parecer fraca, se não incoerente. Dito isso, Berlin não foi totalmente silencioso sobre a questão da justificação do liberalismo. De fato, o resto de “*John Stuart Mill and the Ends of Life*” descreve duas justificações do liberalismo.

<sup>88</sup> CROWDER, “Value Pluralism and Liberalism”, p. 212.

<sup>89</sup> A passagem em que ele fica perto de descrever essa relação psicológica como necessária ou inevitável aparece em uma conversação tardia com Beata Polanowska-Sygulska. Cf. BERLIN; POLANOWSKA-SYGULSKA, *Unfinished Dialogue*, p. 214. Penso que, aqui, Berlin está simplesmente exagerando seu caso.

<sup>90</sup> CROWDER, “Value Pluralism and Liberalism”, p. 212.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.11 – Nº.2	Dezembro 2018	p.161-193
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

A primeira é mais modesta, e acende duas informações – uma empírica e uma normativa – que resumi antes. Berlin está escrevendo sobre Mill e sobre a imposição coercitiva de um único valor ou forma de vida: “a imposição de tal construção sobre uma sociedade está vinculada, em suas palavras favoritas de advertência, a diminuir, mutilar, limitar, murchar as faculdades humanas<sup>91</sup>.” Para sustentar a afirmação, [Berlin] cita a opinião de Mill de que qualquer imposição é ligada “à mutilação pela compressão de cada parte da natureza humana que se destaca de forma proeminente e que tende a marcar a pessoa como dessemelhante em comparação ao lugar comum da humanidade<sup>92</sup>”. Forçar as pessoas a um único molde ético é mutilá-las, destruir uma parte importante de suas naturezas ou personalidades, pois as pessoas não são ilimitadamente maleáveis. Essa é a reivindicação empírica. Seu complemento normativo é que os bens objetivos não são valiosos por sua própria causa, mas apenas porque promovem caminhos para o florescimento humano. Há muitas maneiras de entender o sentido do ideal de “florescimento humano”, mas, para Berlin, assim como para Mill, sempre há, nisso, um elemento subjetivo: nenhum ser humano cuja vida foi marcada por um sofrimento profundo e persistente poderia ser descrito como florescendo. Aqui, portanto, está a razão pela qual Berlin teria rejeitado o pluralismo iliberal que descrevi anteriormente. Se o que mais importa é o sofrimento humano, então o fato de que o pluralismo iliberal poderia maximizar a razão de bens objetivos para vidas ruins é, em si mesmo, indefensável. Se, de fato – como Berlin e Mill teriam suposto – essa maximização é comprada pelo preço de um grande sofrimento imposto sobre os indivíduos, que são impedidos de possuir os diversos bens disponíveis, então o pluralismo iliberal é injustificável.

É importante notar o papel que o pluralismo de valores exerce na primeira justificação. O mero fato de que as naturezas humanas são diversas e não altamente maleáveis, e de que elas sofrem quando forçadas a um molde particular, não compele, em si, para a tolerância liberal. Considere, por exemplo, a visão da homossexualidade que podia ser dada por um tradicionalista religioso. Ele pode reconhecer que nossas disposições sexuais são diversas, e que impor certa ordem sexual – a heterossexualidade monogâmica – causa sofrimento substancial para aqueles cujas naturezas não se encaixam nesse molde. Mas ele poderia dizer que tal sofrimento, embora seja, de fato, um mal, foi justificado pelo fato de que a heterossexualidade monogâmica está entre os “verdadeiros fins da vida<sup>93</sup>”. A resposta de Mill para tais argumentos é o falibilismo, que ele

<sup>91</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 193.

<sup>92</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 194.

<sup>93</sup> Esse argumento precisa ser lançado em termos explicitamente religiosos. Robert George, com os coautores Sherif

imaginava poder nos fazer mais hesitantes em coagir outros em nome de qualquer concepção particular de bem humano. Como argumentei antes, Berlin duvidava que o falibilismo, sozinho, poderia tornar os monistas receptivos a valores e formas de vida não familiares. Ele acreditava que o pluralismo, combinado com o empirismo falibilista, podia prover uma resposta muito mais forte. Se existiam muitas formas de vida objetivamente valiosas e, ainda, incompatíveis, e se novos [modos de vida] sempre podem ser descobertos – se o tradicionalista, portanto, não se sentir compelido a responder à homossexualidade como algo radicalmente estranho e corrupto, mas como parte de uma forma de vida que podia (ou não) ter um valor objetivo – então ele poderia ser menos propenso a querer reprimir [a homossexualidade] ao custo do sofrimento humano substancial.

Portanto, a primeira justificação do liberalismo repousa sobre a observação de que os seres humanos sofrem quando são forçados a viver uma forma de vida que não é a adequada. A segunda é um pouco mais controversa:

Mill acredita na liberdade, isto é, a limitação rígida ao direito de coagir, porque ele está certo de que os homens não podem florescer, desenvolver a si mesmos e se tornar humanos completos, a menos que sejam livres das interferências de outros homens, dentro de uma área mínima de suas vidas, que ele se refere – ou deseja se referir – como violáveis<sup>94</sup>.

Aqui, Berlin chama a atenção para uma característica central da ética de Mill: há, na defesa da liberdade de Mill, certa concepção de florescimento humano – florescimento através do exercício da escolha (não apenas entre meios para um fim prescrito, mas entre *fins*). Berlin pensava que, embora esse fosse um comprometimento profundo de Mill, era, em última análise, um artigo de fé; ele também chama isso de “a última base do liberalismo político<sup>95</sup>”. É claro que, como Gray enfatizou, nenhuma sociedade priva os indivíduos da oportunidade de exercer escolhas significativas. Nenhuma sociedade prescreve uma única carreira, por exemplo, ou uma

---

Gergis e Ryan Anderson, tem argumentado, por exemplo, que o amor e o casamento heterossexual, e a “união compreensiva” que ele incorpora, são objetivamente bons e correspondem a formas distintas de florescimento humano indisponíveis em casais gays. Cf. GERFIS, Sherif; GEORGE, Robert; ANDERSON, Ryan. “What is Marriage?”. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 34, n. 1, 2010, p. 245-287.

<sup>94</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 190.

<sup>95</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 191. Note que ele não chama, meramente, de base do liberalismo de Mill.

única forma de gastarmos nosso tempo de lazer. A escolha é possível dentro de todas as sociedades. Aqui está a resposta de Berlin:

Para Mill, o homem difere dos animais, primariamente, não como possuidor da razão, nem como um inventor de ferramentas e métodos, mas como um ser capaz de escolhas, alguém que é *mais* ao escolher ou não escolher; [...] com o corolário de que quanto mais variadas essas formas, mais ricas as vidas dos homens se tornam; quanto maior o campo de interação entre os indivíduos, maiores as oportunidades do novo e do inesperado; quanto maiores as possibilidades de alterar o próprio caráter em alguma direção nova e inexplorada, maiores os caminhos abertos diante de cada indivíduo, e maior sua liberdade de ação e pensamento<sup>96</sup>.

Nesse ponto do ensaio, o princípio da maximização que Crowder endossa vem à vista. Se o que importa é o cultivo da individualidade, então os indivíduos devem ter a oportunidade de escolher a partir de uma ampla gama de opções. As sociedades iliberais negam ao indivíduo a extensão de exemplos e alternativas que estão tipicamente disponíveis em sociedades liberais. Portanto, impedem [*stymie*] o desenvolvimento das faculdades humanas essenciais. Berlin está parafraseando Mill nessas passagens, mas está claro que ele aprova o raciocínio de Mill.

Novamente, faz sentido perguntar: que função, exatamente, o pluralismo de valores está exercendo nesse argumento? E, novamente, a resposta é que ele serve como um complemento importante ao falibilismo. É certamente possível valorizar a escolha pelo seu próprio bem como parte de uma visão ética monista. É possível sustentar, por exemplo, que há uma via ética correta, mas os indivíduos precisam ter permissão para trazê-la para si, porque fazer escolhas é valioso em si mesmo. Além disso, virtualmente todas as tensões monistas do liberalismo realmente consagram a liberdade como um dos valores públicos mais superiores, se não o valor superior. Berlin temia que mesmo os monistas liberais pudessem se encontrar tentados a impor certos entendimentos da boa vida sobre os outros, frequentemente sob o disfarce da própria liberdade<sup>97</sup>. O falibilismo de Mill sugere uma forma de conter essa tentação: você nunca sabe; os modos de vida que se busca restringir podem instanciar a liberdade em sentidos que não podemos compreender completamente, ou podem instanciar outros valores que, pelo menos, valem tão a pena quanto a liberdade, mas cuja importância nós subestimamos. Já mostrei por que Berlin duvidou da eficácia desse argumento. Ele acreditava que, em última análise, é mais poderoso ser

<sup>96</sup> BERLIN, “John Stuart Mill and the Ends of Life”, p. 178.

<sup>97</sup> Ele menciona Hegel como um exemplo; Cf. BERLIN, “Two Concepts of Liberty”, p. 133-134. As recentes controvérsias europeias sobre o véu promovem uma vívida ilustração contemporânea dessa tendência.

hábil para dizer: há, de fato, bens rivais e incomensuráveis, entre os quais nós todos somos destinados a escolher. Escolhemos entre eles sabendo disso ou não. É melhor fazê-lo deliberadamente, sabendo algo sobre nossas alternativas<sup>98</sup>. É melhor, em outras palavras, moldar nossas próprias vidas e projetar instituições políticas que protejam e permitam que nosso poder o faça.

À primeira vista, essas duas justificações do liberalismo parecem incompatíveis com o pluralismo de valores. Acima de tudo, se Berlin está sugerindo que o sofrimento ou a autonomia são mais importantes do que outros valores reais, ou que podem ser usados para julgar entre outros valores conflitantes, então ele parece estar abraçando sua própria versão do monismo. Para encerrar, é importante ver por que Berlin teria rejeitado essa acusação. Considere a seguinte passagem de uma pequena resposta a Crowder, em que Berlin e Bernard Williams foram coautores em 1994:

É verdade, como Crowder pontua, que, às vezes, os pluralistas insistem na importância particular, nas suas visões, de alguns valores, tais como a variedade ou a autonomia que, em outras visões, podem ser menos importantes ou, talvez, não serem um valores. Mais uma vez, não há inconsistência entre eles fazendo isso e aceitando que esses são alguns valores entre outros. Se eles afirmarem a importância primordial desses valores, como o fazem alguns liberais, então podem começar a ter problemas com o pluralismo<sup>99</sup>.

Portanto, Berlin pode insistir na importância particular do sofrimento humano sem reivindicar que é irracional não fazê-lo. O argumento parece algo como o seguinte: *sim*, há muitos bens objetivos e valores humanos incomensuráveis. Quando projetamos as instituições políticas básicas, contudo, em um mundo como o nosso, sustento que certos valores – notavelmente, o de evitar o sofrimento e a realização de uma autonomia pessoal mínima – deviam ser dados prioritariamente, à custa de outros. Reconheço que outros podem discordar, e eles não são irracionais por fazê-lo. Eles não são irracionais, não simplesmente pelo que John Rawls chamou de “cargas de julgamento” [*burdens of judgement*], mas também porque os valores humanos são realmente plurais e incomensuráveis, e o sofrimento humano não tem prioridade

<sup>98</sup> Berlin desenvolve seu argumento claramente na climática seção final de “Two Concepts of Liberty”, onde declara que “a necessidade de escolher entre reivindicações absolutas é, então, uma característica inescapável da condição humana”. “Esse [fato] dá valor à liberdade”, continua dizendo, “como Acton o concebeu – como um fim em si mesmo”. (“Two Concepts of Liberty”, p. 169).

<sup>99</sup> BERLIN, Isaiah; WILLIAMS, Bernard. “Pluralism and Liberalism: A Reply”. *Political Studies*, vol. 42, n. 2, 1994, p. 308.

racional sobre outros bens. Não obstante, vou pressionar meu caso tão persuasivamente quanto eu sei, usando todas as ferramentas retóricas que posso usar honestamente<sup>100</sup>.

Berlin acreditava que pouquíssimas pessoas negavam a importância moral do sofrimento humano – uma espécie de universalidade empírica. Existem pontos em seus ensaios onde ele gesticula em direção a um mínimo moral universal que inclui, como coloca Amy Gutmann, “não apenas proteger [alguma medida de] liberdade individual, mas também evitar formas extremas de sofrimento humano que são humanamente infligidas – crueldade, em poucas palavras<sup>101</sup>”. Mas o *status* moral desse mínimo é usualmente ambíguo. E, às vezes, ele explicitamente negou que mesmo essas obrigações morais básicas poderiam ser universalmente obrigatórias. “Para começar”, ele escreve em uma carta para Beata Polanowska-Sygulska,

[...] nós reconhecemos os ‘direitos humanos’ e os ‘crimes contra a humanidade’. Como você sabe, não acredito em uma justificação *a priori* para isso, ou em valores absolutos. Se isso fosse possível, as coisas seriam mais fáceis, mas é preciso dizer no que se acredita – no meu caso, eu gostaria de dizer – para ser verdade<sup>102</sup>.

Berlin acreditava que podia dar razões – poderosas – sobre o porquê de o sofrimento humano ser moralmente importante e deve ter prioridade moral. Ao mesmo tempo, ele reconhecia que priorizar o sofrimento não era a única via racional de ordenar os valores políticos. Portanto, ele não estava tentando dotar as instituições liberais, ou mesmo os direitos humanos básicos, de “autoridade universal”, como Gray (e muitos outros intérpretes) afirmou. Suas ambições filosóficas foram consideravelmente mais modestas.

## Referências

BERLIN, I. “Alleged Relativism in Eighteenth-Century Thought”. In: *The Crooked Timber of Humanity*. Nova Iorque: Knopf, 1992.

BERLIN, I. *Concepts and Categories*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 133. (Editado por Henry Hardy).

<sup>100</sup> Cf. ZAKARAS, “Isaiah Berlin’s Cosmopolitan Ethics”, p. 515. Ella Myers também fala a esse ponto: “ele está fazendo um julgamento”, ela escreve sobre a defesa de Berlin dos valores liberais, “a respeito da significância desses bens e tentando persuadir a outros (diga-se, seus leitores) de seu valor: ele está tomando uma posição que não é nem necessitada nem excluída pelo pluralismo”. (“From Pluralism to Liberalism”, p. 623-624).

<sup>101</sup> GUTMANN, Amy. “Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal”. *Social Research* 66. N. 4, 1999, p. 1042.

<sup>102</sup> BERLIN; POLANOWSKA-SYGULSKA, *Unfinished Dialogue*, p. 91.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.11 – Nº.2	Dezembro 2018	p.161-193
-----------------	-------------------	--------------	---------------	------------------	-----------

- BERLIN, I. “John Stuart Mill and the Ends of Life”. In: *Four Essays on Liberty*. Londres: Oxford University Press, 1969.
- BERLIN, I; POLONAWSKA-SYGULSKA, B. *Unfinished Dialogue*. Amherst, Nova Iorque: Prometheus Books, 2006.
- BERLIN, I. “The Originality of Machiavelli”. In: *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. Nova Iorque: Farrar, Straus e Giroux, 1997.
- BERLIN, I. “The Pursuit of the Ideal”. In: *The Crooked Timber of Humanity*. Nova Iorque: Knopf, 1991.
- BERLIN, I. Two Concepts of Liberty. In: *Four Essays on Liberty*. Londres: Oxford University Press, 1969.
- BERLIN, I. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. Nova Iorque: Vintage Books, 1997.
- BERLIN, I; WILLIAMS, B. “Pluralism and Liberalism: A Reply”. *Political Studies*, vol. 42, n. 2, 1994.
- CROWDER, G. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity, 2004.
- CROWDER, G. *Liberalism and Value Pluralism*. Londres: Continuum, 2002.
- CROWDER, G. “Value Pluralism and Liberalism: Berlin and Beyond”. In: *The One and the Many*. Amherst, Nova Iorque: Prometheus Books, 2007. (Editado por George Crowder e Henry Hardy).
- GALSTON, W. “Expressive Liberty, Moral Pluralism, Political Pluralism: Three Sources of Liberal Theory”. *William and Mary Law Review*. Vol. 40, n. 3, 1999.
- GALSTON, W. “Liberal Pluralism: A Reply to Talisse”. *Contemporary Political Theory*, vol. 3, n. 2, 2004.
- GALSTON, W. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GALSTON, W. “Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin’s Heterodox Liberalism”. *Review of Politics*, vol. 71, n. 1, 2009.
- GALSTON, W. *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GERFIS, S; GEORGE, R; ANDERSON, R. “What is Marriage?”. *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 34, n. 1, 2010.
- GRAY, J. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- GUTMANN, A. “Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal”. *Social Research* 66. N. 4, 1999.
- HANLEY, R. “Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry”. *American Political Science Review*, vol. 98, n. 2, 2004.
- KEKES, J. *Against Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- MILL, J. S. *On Liberty*. Nova Iorque: W. W. Norton, 1997.
- MILL, J. S. “Bentham”. In: *The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- MOORE, M. “Pluralism, Relativism and Liberalism”. *Political Research Quarterly*, vol. 62, n. 2, 2009.
- MYERS, E. “From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin”, *Review of Politics*, vol. 72, n. 4, 2010.
- NEAL, P. “The Path Between Value Pluralism and Liberal Political Order: Questioning the Connection”. *San Diego Law Review*, vol. 46, n. 4, 2009.
- TALISSE, R. “Can Value Pluralists Be Comprehensive Liberals? Galston’s Liberal Pluralism”, *Contemporary Political Theory*, vol. 3, n. 2, 2004
- WALZER, M. “Are There Limits to Liberalism?”. *New York Review of Books*, 19 de outubro de 2005.
- ZAKARAS, A. “Isaiah Berlin’s Cosmopolitan Ethics”. *Political Theory*, vol. 32, n. 4, 2004.