

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA-UFSB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTADO E SOCIEDADE PPGES
MESTRADO

Lina María Pérez Medina

**ENTRE PLURALISMO E PLURALIDADE: UMA VISÃO
COMPARATIVA DE ISAIAH BERLIN E HANNAH ARENDT**

Orientador: Prof. Dr. Marcio José Silveira Lima

PORTO SEGURO
2022

Catálogo na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)

P438e Pérez Medina, Lina María, 1995 -
Entre pluralismo e pluralidade: uma visão comparativa de Isaiah
Berlin e Hannah Arendt. / Lina María Pérez Medina. – Porto Seguro,
2022.
89 f.

Orientador: Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia.
Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade. Campus
Sosígenes Costa.

1. Pluralismo. 2. Pluralidade. 3. Ação. 4. Pensamento. 5. Cidadania. I.
Pérez Medina, Lina Maria. II. Título.

CDD – 147.4

Elaborado por Lucas Sousa Carvalho - CRB-5/1883

Lina María Pérez Medina

**ENTRE PLURALISMO E PLURALIDADE: UMA VISÃO
COMPARATIVA DE ISAIAH BERLIN E HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Sul da
Bahia como parte das exigências do Programa de Pós-
graduação em Estado e Sociedade para obtenção do Título
de Mestre em Estado e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Marcio José Silveira Lima

PORTO SEGURO
2022

**ENTRE PLURALISMO E PLURALIDADE: UMA VISÃO
COMPARATIVA DE ISAIAS BERLIN E HANNAH ARENDT**

Comissão Julgadora

Prof.^a Dr.^a Marcio José Silveira Lima

PPGES - UFSB

Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida de Oliveira Lopes

PPGES - UFSB

Prof. Dr. Ronie Aleksandro Teles da Silveira

UFSB

Prof. Dr. Carlos Eduardo Batalha Da Silva e Costa

FAAP-Faculdade Armando Alvares Penteado

Aprovada em: dia mês ano (25/08/2022)

Local da Defesa: Porto Seguro – Bahia

AGRADECIMENTOS

Todo no mundo começou com um sim.

Clarice Lispector.

Agradeço profundamente a oportunidade oferecida pela vida para conhecer o Brasil, e às pessoas tão magníficas que conheci e seu senso inigualável de comunidade. Essa oportunidade não teria sido possível, sem a parceria da UFSB com o Grupo Coimbra de Universidades Brasileiras e a Organização dos Estados Americanos. O interesse da UFSB e cada um de seus membros na internacionalização e no verdadeiro acesso universal à educação universitária, fez possível com que eu tocasse o chão brasileiro. Além disso, agradeço também e de maneira específica ao Professor Doutor Marcio José Silveira Lima, por sua confiança na minha primeira proposta de projeto de pesquisa porque sem seu aceite nada disso teria sido possível. Agradeço aos jurados: Professora Doutora Maria Aparecida de Oliveira Lopes, Professor Doutor Ronie Alexandro Teles da Silveira, e o Professor Doutor Carlos Eduardo Batalha Da Silva e Costa, pelas sugestões na qualificação e pelo interesse em participar como parte da comissão julgadora da defesa dessa dissertação.

Agradeço a todos meus amigos do Brasil, a toda a incrível planta docente da UFSB e a presença constante de Fabio e Geovana na secretaria do PPGES, nesses tempos de incerteza e de prorrogações. Agradeço sobretudo a oportunidade de abrir uma nova porta de emoções por meio da língua portuguesa. Agradeço a minha avó pelo amor incondicionado, a minha mãe pela presença e amor. Agradeço à Alejandro pela companhia e inspiração e à filosofia por uma maneira de me aproximar à vida.

Graças,

Grata,

Lina.

RESUMO

O presente trabalho explora a interconexão conceitual dos termos *pluralismo* de Isaiah Berlin e *pluralidade* em Hannah Arendt, as suas distinções, seus encontros e as suas divergências. Também se ocupa das possíveis raízes desses conceitos em uma sociedade moderna tardia, da importância de colocá-los assertivamente no percurso da tradição filosófica e do pensamento político ocidental. Ademais, se aproxima das dificuldades na compreensão das definições desses conceitos assim como dos seus efeitos para noções e metodologias da teoria política, a história e até a filosofia. Esse trabalho também indaga nos atingidos do pluralismo e a pluralidade em relação com problemas atuais como são a ação concertada, o reconhecimento da diferença, a discussão política nas sociedades multiculturais, e a possibilidade a través de sua análise encontrar luzes para a compreensão das necessidades que subjazem a uma cidadania global. Para terminar, por meio dessa análise conceitual, se procura desvelar as faculdades humanas próprias para o exercício político da liberdade e o talento estético delas.

Palavras-chave: pluralismo, pluralidade, ação, pensamento, cidadania

RESUMEN

El presente trabajo explora la interconexión conceptual de los términos pluralismo de valores en Isaiah Berlin y pluralidad en Hannah Arendt, sus distinciones, sus encuentros y sus dispersiones. También se ocupa de las posibles raíces de aquellos conceptos en una sociedad moderna tardía, de la importancia de colocarlos asertivamente en el transcurso de la tradición filosófica y del pensamiento político occidental, de las dificultades en la comprensión de sus definiciones, así como de sus efectos para nociones y metodologías en la teoría política, la historia y hasta en la filosofía. Finalmente, se indagan: sus alcances en relación con problemas actuales como son la acción en concierto, el reconocimiento de la diferencia, la discusión política en las sociedades multiculturales, la posibilidad de a través de su análisis encontrar luces para la comprensión de las necesidades que subyacen a una ciudadanía global, así como elucidar las facultades humanas propias para el ejercicio político de la libertad y el talante estético de las mismas.

Palabras clave: pluralismo, pluralidad, acción, pensamiento, ciudadanía

ABSTRACT

The following dissertation explores the conceptual intertwining between the notions of value pluralism in Isaiah Berlin and plurality in Hannah Arendt, that is to say, their distinctions, common grounds, and divergences. It also deals with the possible roots that made way to these concepts in a society set during late modernity, and with the importance of thoroughly settling them in the course of the tradition pertaining both to philosophy and to Western political thought. Furthermore, it approaches the difficulties that arise when trying to grasp the definition of both concepts, as well as their effects on widespread notions and methodologies carried out in political theory, history, and philosophy itself. This dissertation also inquires into their implications on current issues relating to collective action, the recognition of difference, the political discussion in multicultural societies, and the possibility of illuminating the needs that underlie global citizenship. Lastly, through this conceptual analysis, it intends to elucidate the proper human faculties involved in the political practice of freedom along with their inherently aesthetic character.

Key words: pluralism, plurality, action, thinking, citizenship

SUMARIO

Introdução	6
1. Pluralismo e pluralidade: as suas definições e as dificuldades delas	15
1.1. O pluralismo Berliniano.....	16
1.1.1. Pluralismo enquanto condição de possibilidade	16
1.1.2. Pluralismo enquanto ismo	21
1.1.3. Pluralismo como inimigo do monismo e pluralismo como negação do monismo.....	21
1.1.4. Pluralismo enquanto conclusão, o nascimento do pluralismo de valores	23
1.2. A pluralidade Arendtiana.....	25
1.2.1. Vita ativa e vita contemplativa.....	26
1.2.2. Pluralidade: condição da ação, do discurso e de toda vida política	27
1.2.3. Faculdades políticas que só se dão no plano da pluralidade e por causa da ação	30
1.2.4. A pluralidade em Arendt: algumas críticas.....	31
1.3. Pluralismo e pluralidade: uso dos termos em Berlin e Arendt semelhanças e diferenças.....	36
1.3.1. Pluralismo e justiça social e liberdade material	37
1.3.2. Pluralismo e Pluralidade: sua relação com o conceito de reconhecimento.....	39
2. Efeitos da pluralidade e do pluralismo nas relações entre teoria política e história.....	43
2.1. Precedentes significativos do pluralismo e da pluralidade	44
2.1.1. A Antiguidade Grega: O velho problema do um e do múltiplo	44
2.1.2. A Ilustração: Kant	46
2.1.3. A modernidade tardia e a crise da modernidade	49
2.2. Sobre as relações entre teoria política e história: os efeitos do pluralismo e da pluralidade	53
2.2.1. Berlin e a inevitabilidade histórica.....	54
2.2.2. A história é feita de ações: Arendt	56
2.2.3. O juízo político: Berlin	58
2.2.4. O juízo, a arte de atuar: o que pode dar certo e o que não	59
3. Pluralismo e pluralidade: considerações estéticas.....	64
3.1. Antecedentes da cidadania cosmopolita.....	65
3.2. Se considerar e proceder como um cidadão do mundo.....	68
3.2.1. Que pedem os teóricos da cidadania em relação ao pluralismo	68
3.2.2. O juízo refletivo as expectativas em relação a cidadania do mundo e seus alcances enquanto a se considerar e proceder.	71

3.2.3. O juízo do homem político em Berlin com relação à cidadania do mundo, se considerar e proceder 74

4. Considerações finais77

Bibliografia 81

Página em branco de maneira intencionada

Introdução

“Pluralismo”, em geral é usado nas democracias atuais para falar de inclusão e progresso, assim como também do deslocamento da esfera total e de autoridade que é representada pelo Estado. Com o pluralismo político, acredita-se, às vezes, na chegada do adeus para a dialética de dominação própria do Estatal, e do Olá para um governo sem Estado, mas nada garante que aquela dinâmica de dominação possa ser excluída dos governos. O pluralismo segundo é dito, se acha muito presente em cenários “observáveis” dos agora denominados Estados multiculturais que são por vezes a consequência do fim de grandes imperialismos, se não a evidência e a tentativa de reparação e reconhecimento por parte desses. No entanto, o que é dito não é suficiente para extrair uma definição do que é ser uma sociedade pluralista e do que é sermos pluralistas. O pluralismo tomou força como questão política e filosófica após os totalitarismos do século passado, tanto pela necessidade da compreensão quanto da superação desses. Nesses dias, em à América do sul e a América latina o pluralismo repousa nas constituições dos países que sofreram as também famosas ditaduras do século passado e que por sua vez, poderiam se considerar como países cultural e etnicamente diversos em si mesmos, lá naquelas Cartas Magnas o pluralismo é as vezes um símbolo, uma promessa ou também parte da caracterização da dinâmica social dos povos que fazem parte do respectivo Estado. Contudo, não só se fala de pluralismo nas leis mais elevadas dos países de América-latina e da América do sul, também é possível achar o termo em as leis e políticas públicas de países que alguma vez foram ou ainda constituem colônias. É possível também achar o termo em as falas mais corriqueiras dos periodistas, políticos e até acadêmicos adeptos da análise e da crítica social; umas vezes como a saída, outras como a causa de não termos saída. Assim, o pluralismo tem se tornado em sinônimo de fundamento de desenvolvimento de liberdades, de progresso, e de todos aqueles ideais que as vezes se auto referem entre si, e outras como a causa de muitos de nossos países viverem no meio de um conflito e uma luta interminável onde não parece possível solucionar os desencontros através do diálogo ou da participação pacífica. O que disse não é simplesmente um fenômeno corriqueiro, ou algo que aconteça somente na esfera da opinião pública onde uma coisa é um dia e o outro é outra. A dificuldade em dizer com clareza o que é pluralismo ou melhor, a minha dificuldade para entendê-lo vem me acompanhando há um tempo, os autores em filosofia têm falado de pluralismo de maneiras múltiplas e diversas, e até

certo ponto sem muita profundidade em relação ao que tem a ver com suas conexões conceituais. Contudo a falta de clareza conceitual nunca foi um impedimento para falar de coisa nenhuma, falamos do pluralismo e dizemos “esse é pluralista” “meu governo não é socialista, porém pluralista” como se aquilo que todos entendêssemos por pluralismo ou por ser pluralista fosse exatamente a mesma coisa.

Uma das principais motivações desse trabalho, e ao longo da minha até agora breve vida acadêmica, foi esclarecer a origem de um termo que todos parecem usar com muita resolução e com convicção, um termo no qual muitos teóricos políticos e filósofos tem baseado seus argumentos e justificado muitas das suas conclusões. Parecia que eu tinha ficado por fora em algo evidente para a maior parte das pessoas. Isso que era evidente para muitos não era assim para mim, e mais ainda pelo fato de já ter nascido submersa em um mundo que defende a pluralidade e a inclusão. Mas desde onde é a pluralidade defendida? Qual o ponto de partida para isso? Qual a origem desse interesse, dessa defesa? A presença da convicção pelo pluralismo e a pluralidade é clara, a origem dela e a sua finalidade, não muito.

Naturalmente, que em uma disciplina como a filosofia na qual a dissensão é admissível mostra que a priori não há de se pretender uma definição final e única do pluralismo pois há tantas autoras quanto autores que trabalham o termo: Montesquieu, Tocqueville, Kant, Weber, Schmitt, Rawls, Berlin, Arendt, Dewey, William James, Charles Taylor, Nussbaum. A lista é longa e é possível que ainda não tenha nomeado à metade dos autores que trabalham e fazem uso do termo, nem das constituições dos países que o incluem, e que denominam a seu país de “pluralista”. Apenas entre o mesmo pluralismo é possível falarmos de um pluralismo institucional, outro de valores, outro cultural, outro existencial, ou inclusive epistemológico. Além disso, um outro termo, como já se viu mais acima, acrescenta perguntas à discussão: a pluralidade. Pluralidade e pluralismo às vezes são usados de maneira intercambiável e equivalente, justamente em muitos desses autores já nomeados. É por isso que o propósito desse trabalho não é oferecer palavras finais sobre o assunto, senão limitarmos a entender como eram usados esses termos em um par autores: Hannah Arendt e Isaiah Berlin e quais as suas conexões conceituais com um outro termo bem importante para a tradição, a liberdade. A relevância de esses autores pode parecer bastante arbitrária, mas a sua disputa se traduz em algo mais que o uso dos termos pluralismo e pluralidade de maneiras às vezes bem distintas às vezes quase iguais; em algo mais que o anedótico sobre seu silêncio mútuo, sobre

o desprezo inexplicável de Berlin com Arendt, e em algo mais do que seu diálogo inexistente ou o possível diálogo de surdos entre seus apologistas. Esse algo é justamente a procura das implicações do pluralismo e da pluralidade, respectivamente em as concepções de liberdade negativa e positiva, e com isso, qual dessas maneiras de se aproximar à liberdade é a mais recomendável para as nossas organizações políticas atuais e os desafios que elas encaram.

No entanto, ainda o pluralismo de valores berliniano e a pluralidade de agentes arendtiana parecerem mais próximos do que é geralmente aceito, tanto ao pluralismo de Berlin, quanto à pluralidade em Arendt lhe afetam problemas e dificuldades distintas que se podem achar em as definições que cada um dos autores faz desses princípios. Assim, uma crítica constante que recebe o pluralismo de Berlin, radica em suas dificuldades para se distinguir do relativismo; dificuldade que eu encontro tem lugar só na medida em que Berlin procura uma origem do pluralismo no velho problema do um e do múltiplo e que, por sua vez, faz parte do problema mesmo que o pluralismo quer confrontar, isto é, o monismo e as pretensões dogmáticas de uma filosofia que até agora quer se manter como fonte perene de autoridade política. Uma deficiência na clareza do rompimento de Berlin com a tradição filosófica e a vida mesma do Berlin como professor de Oxford que não deixa muito em claro dita quebra, coloca ao pluralismo nesse problema. A pluralidade em Arendt por sua vez é colocada como uma condição fundamental da ação e do discurso na vida ativa, por meio da distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*, entre imortalidade e eternidade. Distinção que Arendt faz não somente na procura de uma inversão (*vita activa* por cima da *vita contemplativa*) da hierarquia tradicional (*vita contemplativa* por cima da *vita activa*) entre essas duas abrangentes categorias das formas de se viver e das atividades próprias de ditas formas. Tal distinção tem o propósito de esclarecer os elementos próprios da *vita activa* apagados em grande parte pela tradição. Não se trata do velho problema entre o um e o múltiplo, pelo qual se quer estabelecer de maneira final qual o princípio ontológico que orienta o mundo e a vida, e nem de dizer que é o múltiplo ao invés do dito pela tradição, se trata de reconhecer o lugar de cada um desses princípios em seu respectivo tipo de vida, e o tipo de atividades às quais cada tipo de vida dá lugar, de entendermos, em palavras de Arendt, seus elementos e articulações. Pelo fato dos elementos da *vita activa* terem sido esquecidos e apagados pela ordem hierárquica da tradição, a pluralidade enquanto princípio ou potência da *vita activa* tem suas próprias dificuldades para

atualizar-se a través da ação e o discurso, as faculdades políticas às que dá origem a ação: promessa e perdão, são definidas às vezes de maneira mais bem poética pelo caráter ainda não secularizado do perdão como faculdade política da ação. Por sua conta, o discurso, pela constante identidade entre razão e linguagem, tem de procurar a sua faculdade política, em algo ainda não completamente depurado da tradição, o juízo estético Kantiano, no qual Arendt via esperanças para conseguirmos caracterizar a dinâmica da persuasão entre cidadãos, porém, que ela não conseguiu desenvolver inteiramente antes da sua morte.

No relativo a uma justificativa acadêmica desse trabalho é possível citar a já conhecida necessidade de definir e estabelecer o que é próprio do político, aquilo que pertence ao objeto de estudo de uma teoria política ou mesmo da filosofia política e que é essencialmente distinto do objeto dos estudos éticos, económicos etc. Pois, se bem essas três esferas se encontram hoje e desde há uns dois séculos mais do que nunca, o problema não tem mudado e continua tendo relevância. É por isso que para alguns como Terry Eagleton o pluralismo, sem especificar em qual autor ou mesmo qual a vertente da que se fala, é as vezes uma proliferação de considerações errôneas sobre a realidade. Para autores como Eagleton, a realidade se encontra na verdade constituída por dois elementos, trabalhadores e patrões, o pluralismo se apresenta mais como uma ideologia para termos presente o ponto de vista do patrão em consideração, talvez em uma maior consideração do que o nosso. Esse é um ponto de vista do pluralismo desde uma das formas da divisão do trabalho, para muitos outros, o pluralismo é melhor uma ferramenta ideológica dos impérios, uma verdadeira ameaça à diversidade mais do que algo que a promova, pois funciona fazendo nos adotar os pontos de vista dominantes desconhecendo os nossos próprios interesses, os das nossas comunidades mais imediatas, em suma, desconhecendo nosso lugar no mundo. Nessas considerações sobre o pluralismo, como já disse, geralmente não se especifica qual o tipo de pluralismo do qual se fala, ou se com pluralismo querem dizer todo pluralismo possível, toda interpretação da realidade que contenha a pluralidade como princípio dela. O pluralismo e a pluralidade, por exemplo, em Arendt e Berlin, conseguem mostrar que as definições oferecidas desses conceitos têm uma conexão importante com a dignidade e o lugar que se dá ao político como profundamente distinto do econômico e do moral.

Quando algo é caracterizado de pluralista ou, chamado de pluralista, aquilo recebe, geralmente, devoção e aceitação imediata, o que pode ser um sinal de que o pluralista em nossos dias é tido

como sinônimo de “bom”. Começemos por umas distinções simples. Temos falado da pluralidade e do pluralismo. O pluralismo em algumas vezes uma interpretação que traz consigo uma aceitação da pluralidade como algo que faz parte da realidade. A interpretação do fato da realidade, política ou social ser plural, poder ser interpretado moralmente de pelo menos três maneiras, como algo bom, como algo mau, e como algo que não pode ser de outra maneira, é o que é. Nesse sentido, o que nos faz acreditar que um pluralismo enquanto interpretação ou a aproximação de um aspecto plural da realidade tem de ser algo bom? Para muitas leituras do pluralismo de Weber, por exemplo, o seu diagnóstico da realidade era mais um tipo de desengano, um diagnóstico da realidade como plural era equivalente com uma realidade fragmentada, atomizada, onde qualquer tipo de pegamento social se encontrava ausente, com um individualismo crescente que somente podia aprofundar sentimentos de solidão e abandono no indivíduo e ao mesmo tempo uma questão iniludível no âmbito da escolha. Para outros como Charles Taylor de uma tradição mais comunitarista, a pluralidade é perfeitamente compatível com horizontes de significação que mantém os indivíduos conectados. Para Arendt a pluralidade é o princípio da *vita activa*, a razão é que os homens e não o homem habita o mundo, nesse sentido a sua aproximação aparenta ser um pouco mais neutral ao respeito, porém, se mantém a pergunta de como um valor como a pluralidade e traduzido em um princípio ontológico do político.

Segundo o dito, as considerações sobre o pluralismo são as vezes, considerações sobre considerações acerca da pluralidade ou bem considerações sobre um pluralismo genérico e caricaturado, do qual não se esclarecem os autores que o propõem. Há então múltiplas interpretações sobre o que a pluralidade significa para uma sociedade e que tomam a forma de distintos pluralismos, existenciais, como o de Weber, institucionais como o de Montesquieu, e de valores como aquele que Berlin encontra, segundo ele, em Maquiavel, Vico e Herder. Pluralismos radicais como o de John Gray, agonistas como o de Chantal Mouffe, todos eles com uma coisa em comum: considerações distintas sobre algum aspecto da realidade que consideram plural, ou com uma pluralidade específica como ponto de partida. É difícil saber se algo como o pluralismo sem acrescentar qual o tipo de pluralismo é de fato tudo o que consideramos dizer quando falamos de que alguém é pluralista. O que é então o pluralismo: a complexificação de uma “simples” ideologia? uma postura política? Ou uma impostura política? uma doutrina? supõe uma teoria política? resumidamente: o que é o pluralismo?

Em suma há formas bastante distintas de considerar a pluralidade como há maneiras distintas de considerar o pluralismo, pelo que é tão fácil cairmos no lugar comum de julgar sem muito análise a sua bondade ou a sua maldade? O simplesmente de onde vem a necessidade de julgar sua bondade ou maldade. O que esse trabalho que oferecer é a ideia de que esses juízos em relação com o pluralismo ou com a pluralidade, precisam ser respaldados por uma análise conceitual que identifique o alcance, e os limites tanto do pluralismo quanto da pluralidade. Para focar o presente trabalho, como já pode ter sido bastante evidente, tenho elegido como referentes conceituais o pluralismo de valores de Isaiah Berlin e a pluralidade em Hannah Arendt.

Isaiah Berlin, é um filósofo e historiador das ideias russo-britânico e de família judia, imigrante e crítico dos totalitarismos do século passado. Ele ofereceu uma aproximação e definição do pluralismo de valores, que por vezes chama pluralismo e por vezes pluralismo político. Segundo Berlin, seu pluralismo, é produto de uma leitura de Vico e Herder, de compreender as raízes do Romantismo, o qual, em sua forma mais violenta e patológica foi muito além para ser tolerado. Para Berlin, se aquele pluralismo é um ponto de vista válido e o respeito entre sistema de valores que não são necessariamente hostis entre eles é possível, então a tolerância e consequências liberais são deduzíveis. Para Berlin o pluralismo se diferencia do relativismo na medida em que considera os valores objetivos e igualmente válidos, os quais não por serem igualmente válidos, perdem todo sentido no seu papel justificador das ações. O pluralismo em Berlin tem se reduzido a uma condição mais para a dedução e justificação do liberalismo do que uma condição para a vida política, porém é um posicionamento honesto é uma questão na que contrasta com Hannah Arendt. Ela, referiu-se no seu livro *A Condição Humana*, à pluralidade como o fato de que *os homens*, e não *o homem*, vivem na terra e habitam o mundo. Aquela pluralidade é a condição específica— não somente a condição *sine qua non*, mas a condição *per quam*— de toda vida política e de pensarmos a política. Para ela a tradição tem ferrado enquanto considera o homem e uma antropologia do homem o ponto de partida, para pensar a política o ou aquilo que geralmente é representativo dessa, como é a instituição estatal. Essa constante pode se notar nos contratualistas, Hobbes, Rousseau e mesmo Locke, os quais fazem referência ao corpo político como um só em continuação com a ideia de um homem só nas suas respectivas antropologias. Para Arendt não será

possível falar de um corpo só como também não é possível falar de um homem só se se quer pensar a política. É imperativo falar dos corpos e do mesmo jeito, dos agentes e da pluralidade desses.

As interações entre esses dois autores se relatam de maneira anedótica como quase inexistentes e de uma mútua aversão, porém, muitos dos seus pontos de partida parecem ter muita afinidade, sobretudo enquanto aos efeitos desses e seus impactos sobre a história e a contingência, assim como em relação às conexões entre suas teorias políticas e suas respeitantes formas de falar da pluralidade e do pluralismo. Quero oferecer três tipos de implicações que podem nos dizer algumas coisas sobre os limites, efeitos e implicações do pluralismo e da pluralidade. Tais podem alcançá-lo da seguinte maneira:

a. Implicações mediatas: em que medida o pluralismo e a pluralidade têm efeitos sobre questões como promover a justiça social, a inclusão e a importância do reconhecimento dos outros e da diferença em um sentido descritivo, quer dizer, de que maneira esses conceitos contribuem à descrição de questões como as mencionadas, antes do que prescrever ao respeito. Implica a pluralidade em Arendt uma ideia de justiça social? Supõe o pluralismo em Berlin uma ideia de justiça social? Implicam por sua vez uma recomendação ao reconhecimento como conceito filosófico?

b. Implicações teóricas e metodológicas: com respeito à teoria política e à história. Pontos nos quais, aliás, será possível ver como os autores, Arendt e Berlin, ainda que desde pontos de partida distintos (pluralismo e pluralidade) coincidem na importância da contingência para pensar a política como para escrever a história. Qual é a relação, se existe, entre o pluralismo e a pluralidade desses autores com uma maneira particular de fazer história (a pluralista)? Quais as suas respectivas maneiras de assumir e compreender fenômenos políticos como a violência e aspectos dela que não gostaríamos de documentarmos? Em relação com “aspectos dela que não gostaríamos de documentarmos” quer dizer, que há nas guerras, nos conflitos, questões que fazem parte da história desses conflitos, mas que resulta complexo narrar, porém que é preciso, por vezes, documentar na procura da finalização desses mesmos conflitos.

c. Implicações concretas: até que ponto são o pluralismo de valores proposto por Isaiah Berlin e a pluralidade proposta por Arendt retos para pensarmos uma cidadania mundial ou cosmopolita? Até que ponto nos convidam a pensá-la? De que maneira o pluralismo e a pluralidade ajudam na solução de problemas relacionados com a discussão política e o diálogo entre membros de uma

mesma comunidade? Isto é, ajuda a pluralidade como é apresentada por Arendt enquanto conceito e o pluralismo de valores de Berlin no relativo aos acordos, decisões e ações dos cidadãos sem termos que passar por instâncias desproporcionadas de violência? Em que medida é ou podem ser o pluralismo em Berlin e a pluralidade em Arendt, garantia de associação política? Para o pluralismo a violência pode se explicar muito geralmente por causa de um pensamento monista, eis a origem da violência. Para Arendt a violência é definida em grande parte pela instrumentalização da ação, e a concepção dessa como fabricação mais do que como um fim nela mesma. Tem os autores ferramentas para enfrentarmos todo o descrito? Quais as ferramentas de cada um dos autores para fazê-lo?

Assim sendo, e com base nessas perguntas o presente trabalho explora a interconexão conceitual dos termos pluralismo de Isaiah Berlin e pluralidade em Hannah Arendt, as suas distinções, seus encontros e as suas divergências. Para isso, no primeiro capítulo se oferecem algumas definições dos autores em relação ao pluralismo de valores e a pluralidade, suas dificuldades, as contradições que podem conter, as possíveis críticas de alguns expertos, se é possível sortear aquelas críticas é como. Ali mesmo, se abordam quais as possíveis conexões de cada um dos autores com ideias como a de justiça social, e a do reconhecimento. Em que sentido conectam com essas ideias desde o core mesmo dos seus conceitos, respetivamente, ou se aquela conexão é mais uma recomendação externa dos mesmos autores ou de leitores e críticos.

No segundo capítulo dessa dissertação, se tenta expor alguns precedentes na história com relação ao pluralismo de valores de Berlin e a pluralidade de Arendt, com o propósito de colocar de maneira assertiva esses conceitos em uma sociedade moderna tardia, e não em questões muito aludidas como o problema do um e do múltiplo. Se faz ênfase na importância de colocá-los assertivamente no percorrer da tradição filosófica e do pensamento político ocidental. Finalmente, se exploram seus efeitos para noções e metodologias da teoria política, a história e até a filosofia.

No terceiro capítulo se procura indagar na compatibilidade de um projeto de cidadania global ou cosmopolita com o pluralismo de valores de Berlin e com a pluralidade em Arendt. Assim, também se procuram os atingires do pluralismo e a pluralidade em relação com problemas atuais como são a ação concertada, o reconhecimento da diferença, a discussão política nas sociedades multiculturais, os obstáculos que representam e as ferramentas que constituem conceitos como o juízo estético de Arendt e o juízo do homem político de Berlin para aproximarmos delas. Por meio

dessa análise conceitual, se procura mostrar a importância de concentrarmos em diante em desvelar as faculdades humanas próprias para o exercício político da liberdade e o possível talento estético delas.

1. Pluralismo e pluralidade: as suas definições e as dificuldades delas

“O que é o pluralismo?” é uma pergunta válida, filosófica, geral, mas mesmo assim válida, pois faz sentido trazê-la para a discussão, quando se tentam esclarecer questões relativas às implicações do pluralismo das sociedades ocidentais atuais, na sua ontologia; nos constituintes da realidade social ou das realidades sociais. Para entendermos sobre o que as ideias contidas no pluralismo têm efeitos, faz falta entender o que ele é, e para isso precisamos de uma definição. Por outro lado, “O que é a pluralidade?” leva, primeiramente se exigir esclarecer pluralidade do que, então perguntamos se não é a mesma coisa do que o pluralismo e se a sua definição não é suficiente para pensarmos a definição da pluralidade ou mesmo se uma definição da pluralidade não é suficiente para definir o pluralismo. As dificuldades relativas a ditas definições têm a ver com o fato de haver muitas definições, mais do que da falta delas.

Nesse capítulo vou apresentar algumas das definições de pluralismo e pluralidade por parte de Isaiah Berlin e Hannah Arendt, respectivamente. No meio da apresentação compartilho algumas críticas às dificuldades da compreensão de ditas definições, próprias e por parte de outros autores secundários. Ao finalizar a seção de cada um dos autores gostaria de confrontá-los com relação a preconceitos e dúvidas bastante estendidos em relação ao pluralismo e a pluralidade. O primeiro ponto de confrontação será sobre a questão terminológica em relação ao uso dos termos pluralismo e pluralidade, se não são a mesma coisa, o uso que deles fazem os autores, e se através da exposição que se fez é possível achar alguma clareza enquanto às implicações do uso de cada uma. A segunda, se o pluralismo ou mesmo a pluralidade traz nas maneiras apresentadas algum sinal da suposta promessa de justiça social que geralmente costuma a se lhe associar. Para fechar, se tentará esclarecer, se há alguma referência ao reconhecimento da diferença por meio de alguma faculdade desenvolvida em relação ao pluralismo e à pluralidade.

Antes de proceder, quero fazer o salvamento de dizer que se bem Arendt e Berlin já tem sido colocados em diálogo e conversa, tem sido geralmente em relação às suas concepções da liberdade e aos conflitos ou complementaridades que elas configuram, porém, o exercício tanto desse capítulo como desse trabalho se foca sobretudo no pluralismo e a pluralidade. Termos que geralmente passam despercebidos, mas que têm uma influência na discussão de fato mais popular, a da liberdade.

1.1.O pluralismo Berliniano

Nesse fragmento tenta-se recopilar e analisar alguns pronunciamentos de Isaiah Berlin em relação com o pluralismo. Em apenas um texto de quatro páginas, *-Pluralism-* um artigo chamado de “*My Intellectual Path*” ou *A Força das ideias* (em português) é possível encontrar-se pelo menos cinco definições do termo pluralismo, aqui vão se expor das mais simples às mais complexas e compostas, e em uma ordem pedagógica para introduzir depois a Hannah Arendt. A primeira dessas aproximações poderia se chamar de pluralismo enquanto condição de possibilidade, a segunda, pluralismo enquanto ismo, a terceira e quarta; pluralismo como negação do monismo; pluralismo como inimigo do monismo, e uma última, pluralismo enquanto conclusão.

1.1.1. Pluralismo enquanto condição de possibilidade

“Se o pluralismo é um ponto de vista válido, e o respeito entre sistemas de valores que não são necessariamente hostis um aos outros é possível, logo a tolerância e as consequências liberais se seguem, como não se seguem nem do monismo (...) nem do relativismo”¹ (...). Esse fragmento faz pensar **(i)** que da afirmação ou confirmação do pluralismo segue-se necessariamente tanto a tolerância quanto consequências liberais; quer dizer, há uma relação lógica entre o pluralismo e o liberalismo, o qual é uma interpretação exagerada e pouco caritativa, mas que é possível. **(ii)** Outra leitura possível, mais fraca, é que o pluralismo não é condição suficiente do liberalismo, senão uma condição sem a qual não é possível falar desse enquanto corrente política e o liberalismo se segue do pluralismo, como qualquer outra corrente política, pois o pluralismo é condição mesma da política. Assim, republicanismo, liberalismo, quaisquer formas da vida política seriam resultado

¹ If pluralism is a valid view, and respect between systems of values which are not necessarily hostile to each other is possible, then toleration and liberal consequences follow, as they do not either from monism (only one set of values is true, all the others are false) or from relativism (my values are mine, yours are yours, and if we clash, too bad, neither of us can claim to be right). (BERLIN, 2013, pág. 15)

do pluralismo. A primeira interpretação se depara com a crítica constante ao pluralismo de não ser mais do que um produto do liberalismo, a segunda, com a crítica de que o pluralismo em nada se diferencia do relativismo, no qual Berlin insiste constantemente. Ambas as possibilidades são indesejáveis, a consequência da primeira é que o pluralismo é de fato um simples produto ideológico e seus atingires são bem limitados, a da segunda, que o pluralismo não se diferencia do relativismo; pois o pluralismo implica tanto à tolerância como consequências liberais, quanto quaisquer outras correntes políticas.

Mas qual a interpretação mais apropriada dessa cita? Bachega² no capítulo *Pluralismo e liberalismo* da sua dissertação sobre *Pluralismo e liberdade no pensamento de Isaiah Berlin* oferece duas interpretações da relação que, para Isaiah Berlin haveria entre pluralismo e liberalismo, uma por conta de John Gray e a outra por conta de George Crowder. Para Bachega, Gray entende a relação que há para Berlin entre pluralismo e liberalismo pelo menos duas maneiras, (a) uma como “correlatos” quando o pluralismo busca proteger a liberdade negativa, fundamento da liberdade de escolha, (b) a outra como “ultrapassando” e solapando o liberalismo quando protege a pluralidade e modos de vida não liberais em nome das diversas formas de se viver. Além disso, “Berlin rejeitaria uma hierarquização de valores na qual a liberdade estivesse por cima da pluralidade, e por sua vez o liberalismo por cima do pluralismo”³. Ainda que (a) e (b) parecerem duas maneiras distintas relacionar pluralismo e liberalismo, para falar de um pluralismo que protege os modos de vida não liberais, e que por tanto ultrapassa o liberalismo, primeiro é necessário ter algo partindo do qual seja possível fazer uma escolha, é dizer tem de haver distintos modos de vida não liberais e valores não liberais, isso é, ter acesso a estes outros modos de vida, valores. Sem uma diversidade desses, não é possível fazer uso da liberdade de escolha, logo, a proteção da diversidade ou mesmo pluralidade de valores faz garantir o material para o exercício da liberdade de escolha.

Ainda que, segundo Gray isso não faz com que o pluralismo se reduza ao liberalismo pelo fato de protegê-la garantindo as suas condições de possibilidade. Aliás, a liberdade de escolha não é um assunto exclusivo do liberalismo. Nesse sentido, segundo a interpretação de Gray, Berlin privilegia

² Bachega, Leandro. *Pluralismo e liberdade no pensamento de Isaiah Berlin*. 2017. 119 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

o pluralismo por sobre o liberalismo, em Berlin, o qual por sua vez quer dizer que pluralismo e liberalismo não são idênticos, mas essa interpretação traz consigo a crítica segundo a qual o pluralismo berliniano não se diferencia de um relativismo, questão com a qual Berlin tampouco concordaria muito.

Crowder por seu lado:

conclui...., que o pluralismo traz consigo uma recomendação ao liberalismo, uma vez que, em sua raiz, o pluralismo é na verdade uma resposta ao monismo das teorias políticas utópicas. Portanto a conhecida forma política que tem administrado distintos interesses e inevitáveis conflitos tem sido reconhecida historicamente no liberalismo, verificado desde o posicionamento de Locke acerca das distintas crenças e interpretações do cristianismo, e seus consequentes distúrbios nas sociedades inglesa e europeia. Assim como Locke propõe uma *Carta acerca da tolerância* (1689) para a conciliação de distintos interesses em uma mesma sociedade, também Berlin reconhece que, para a manutenção do pluralismo, “um grau mínimo de tolerância, mesmo dado contra a vontade, tornando-se indispensável,” e que, portanto, “se o pluralismo é uma visão válida, e se é possível respeito entre sistemas de valores que não são necessariamente hostis uns aos outros, então se seguem a tolerância e as consequências liberais, como não acontece (...) com o monismo (BACHEGA, 2017, p. 94)

Em poucas palavras para Crowder, há uma relação de identidades entre pluralismo e liberalismo, esses não são completamente diferenciáveis, e já que o liberalismo não é simplesmente um conjunto de valores que segue, do mesmo modo que qualquer outro, do pluralismo, então se mantém intacto “o núcleo de valores liberais” e, portanto, o pluralismo não se torna um simples relativismo. Em conclusão, Gray na sua interpretação se defronta com a crítica do pluralismo como um simples relativismo ao tentar radicalizar e depurar ao pluralismo das limitações de uma herança liberal, por enquanto Crowder, aceitando a herança liberal tanto para o pluralismo quanto para Berlin, libera o pluralismo da crítica do relativismo e o condena a uma invenção de corte liberal.

Para Bacheга a interpretação mais adequada das duas apresentadas (Gray e Crowder), sobre as considerações berlinianas no que atinge à relação entre pluralismo e liberalismo e, por sua vez, a interpretação mais apropriada da cita “se o pluralismo é uma visão válida, e se é possível respeito entre sistemas de valores que não são necessariamente hostis uns aos outros, então se seguem a tolerância e as consequências liberais, como não acontece (...) com o monismo”, é aquela que oferece Crowder. Os critérios de Bacheга para essa escolha são que (i) “a interpretação de Crowder é a mais próxima do projeto de Berlin por quanto a **necessária** coexistência entre pluralismo e liberalismo, entendendo que o pluralismo não sofre um golpe mortal por considerar um núcleo de valores que proteja a dignidade humana” e (ii) com o anterior consegue salvar ao pluralismo da redução a um simples relativismo ético.

Em relação às duas primeiras interpretações inéditas (i e ii), pode se dizer que aquela de Crowder seria mais afim à primeira e do Gray mais afim à segunda. Contudo, não é possível dizer que tudo foi dito em relação com essas duas interpretações. Veja-se que tanto para esses autores como para as interpretações oferecidas, a relação entre o pluralismo e liberalismo existe, a diferença se encontra no tipo de relação que cada um/uma propõe. Ainda é possível desenvolver um pouco mais o que seria a “coexistência” do pluralismo e liberalismo.

Quando se diz que há uma relação entre pluralismo e liberalismo, dita relação pode se apresentar pelo menos três maneiras:

- (i) Uma relação entre uma pluralidade de valores e liberalismo onde um é condição de possibilidade do outro, a disponibilidade de valores é o cenário precisado para o uso da liberdade de escolha (que é a relação aprofundada acima)
- (ii) Algo que subjaz e pode se extrair do anterior, uma relação entre um pluralismo e liberalismo, como se cada um desses tivesse um valor específico, sendo a pluralidade ou diversidade de modos de vida e valores, o valor central do pluralismo e a liberdade em seu sentido negativo ou de escolha o valor do liberalismo.
- (iii) O pluralismo como a crença ou descrição segundo a qual os valores ou inclusive sistemas de valores são neles mesmos: objetivos, distintos, mais de um, não necessariamente reduzíveis uns aos outros, incomensuráveis e, por vezes, incompatíveis. Deles se deduz, um sistema de valores específico, i.e., o liberalismo e consequências como a tolerância. Aquilo que em verdade é possível deduzir, é que devido ao caráter conflituante dos valores (BERLIN. Isaiah, 1999, p. 95), a igualdade não é um princípio indispensável para o liberalismo, fazer uma escolha, por exemplo, pelo amor romântico pode ir em detrimento da independência ou, a escolha pela igualdade pode ir em detrimento da permanência da liberdade. (O passo adicional parece ser que o contrário à igualdade no sentido de homogeneidade, a saber, a diversidade ou pluralidade é o garante da liberdade).

Já que a discussão ainda não foi fechada, seria bom nos submergir um pouco mais em os pontos (ii) e (iii). Para Berlin, a pluralidade de valores é um fato indisputável, quer dizer, que os valores podem ser em princípio e não simplesmente na prática, incompatíveis: que a completa

liberdade não é compatível com a completa igualdade, nem a justiça com a misericórdia etc.” (BERLIN. Isaiah, 1999) A igualdade é um valor entre muitos, se encontra muito arraigada na nossa sociedade e na história do pensamento, ele como todo valor justifica muitas coisas, mas não pode justificar os outros valores, como por exemplo, a liberdade, pois nenhum valor pode justificar outros valores, eles justificam ações. Nesse sentido, também não é possível dizer que não há igualdade, porém a pluralidade é a causa de que a liberdade esteja justificada. O que a pluralidade faz de fato é que a igualdade seja limitada, logo, se não há completa igualdade também não haverá risco de ausência da liberdade. Dado que, a igualdade completa ameaçaria, segundo Berlin, às distintas escolhas de vida. Assim, é possível fazer uma leitura conforme à qual, não é que a pluralidade seja garante absoluto da liberdade, senão que sua presença limita à maior ameaça da liberdade, a igualdade. Há uma relação entre a pluralidade e a liberdade de certo, mas não tem necessariamente de ser a de duas coisas idênticas com nomes distintos, nem a de uma subsumida à outra, pela magia de uma hierarquia de valores. Pois é justamente uma hierarquia de valores aquilo que rejeita o pluralismo berliniano quando se refere aos valores como incomensuráveis.

Por outra parte, gostaria de contradizer aquilo de que Berlin “mantém intacto o núcleo dos valores liberais” por meio do pluralismo. Berlin não é um liberal ingênuo senão crítico, quando Berlin diz que se o pluralismo é um ponto de vista válido e as consequências liberais se seguem disso, e menciona à tolerância não é de graça, o que quer dizer não é que o liberalismo deve-se aceitar a pluralidade como fato, o que diz é que existe a possibilidade da afirmação da liberdade e, com isso, as consequências do uso e exercício da liberdade por parte dos indivíduos são aquilo o que se deve tolerar. Para Berlin a doutrina da igualdade, “doctrine of equality” ou “dos direitos iguais” há tido muita influência sobre o pensamento liberal e democrático:

A igualdade é um dos mais velhos e profundos elementos no pensamento liberal, e não é mais nem menos ‘natural’ ou ‘racional’ que quaisquer outros constituintes. (BERLIN. Isaiah, 1999, p. 102; BERLIN. Isaiah, 1999)⁴

Assim as consequências liberais seguem, de um novo liberalismo e não um liberalismo clássico no qual todo é conciliável e equivalente, senão de um liberalismo que precisa da pluralidade para

⁴ . Equality is one of the oldest and deepest elements in liberal thought and is neither more nor less ‘natural’ or ‘rational’ than any other constituent in them

defender à liberdade de escolha e que fundamenta a liberdade de escolha em a incomensurabilidade e incompatibilidade dos valores, isto é, em um pluralismo de valores. Das diferenças entre pluralidade e liberdade, e daquilo que faz com que não sejam a mesma coisa, ainda há muito para dizer e uma ampliação do assunto pode se encontrar no segundo capítulo.

1.1.2. Pluralismo enquanto ismo

De acordo com Berlin, os “ismos” são os novos ídolos das sociedades modernas, se alguma vez a gente fez sacrifícios para uma grande variedade de deuses, agora muitas pessoas fazem exatamente o mesmo, causando dor, morte e tortura na procura de progresso, ou pela realização das leis da história, ou ainda por causa de crenças religiosas. Entre esses estão o socialismo o nacionalismo, fascismo, comunismo. Para Berlin, que “alguns ovos tenham que quebrar-se pelo bem da humanidade” é um dos corolários do monismo, aquilo que se acha na raiz de todo posicionamento extremo. (Cf BERLIN, 2013, p. 17) Mas o que é o monismo e o que diferencia todos esses **ismos** do pluralismo? não é ele mesmo uma posição de extrema promoção da liberdade e de um tipo bem específico dessa?

1.1.3. Pluralismo como inimigo do monismo e pluralismo como negação do monismo

Até agora se tem apresentado duas definições, a lista é longa e verdadeiramente plural, sem muita sistematicidade de parte de Isaiah Berlin, mesmo assim algumas partes podem ser conectadas. Esta parte quer mostrar uma outra vez essa pluralidade de definições. Aqui vamos abordar, o que seria pluralismo epistemológico e o pluralismo político. Isso a partir do “pluralismo como negação do monismo” e “o pluralismo como inimigo do monismo”

O monismo, esse termo que agora parece ter tanta importância quanto o pluralismo é fundamental para definição daquele. Esse é basicamente “a crença de que há uma única harmonia de verdades na qual tudo, se é genuíno, ao final tem de encaixar” (BERLIN, 2013, p. 16). Assim, da mesma maneira que Berlin dedica umas quatro páginas a falar do *Pluralismo* apenas umas oito páginas atrás, há quatro explicando o que é o *Monismo*. Assim, antes do pluralismo epistemológico se fala de monismo epistemológico, sendo assim o pluralismo, resultante da negação do monismo. Então para saber o que é o pluralismo, primeiro resulta fundamental a clareza sobre o que é o monismo.

Antes de continuar, é relevante dizer que Berlin não dá o nome de “pluralismo ou monismo epistemológico”, nesse ponto, ele simplesmente se refere a eles como monismo e pluralismo sem mais, é no presente texto que se dá esse nome, isto por causa dos objetos relacionados na definição; método e perguntas. Dessa maneira, o chamado pluralismo epistemológico parece ter uma dupla forma de se apresentar a primeira relativa ao *método* mais própria dos enciclopedistas do Século das Luzes, e do triunfo das ciências naturais e exatas, a segunda, que por sua vez “subjaz” à primeira, é mais relativa às *perguntas* do que ao método e tem sua origem, na antiguidade nos pré-platônicos e no Platão mesmo, aliás, faz parte de toda a história do pensamento filosófico, é o que Berlin chama de uma *philosophia perennis* – uma coisa que tanto os homens quanto os pensadores tem acreditado desde os pré-socráticos até todos os reformistas e revolucionários desses tempos. Essas duas maneiras de falar do monismo, tem uma relação aparentemente histórica, da qual também é possível ver o lado lógico se tivermos interesse em encontrar uma relação entre método e pergunta. Segundo Berlin, a crença que congrega ao Helvétius, Holbach, d’Alembert, Condillac, e mesmo Voltaire e Rousseau, é que assim que *o método* certo for descoberto, uma verdade fundamental poderia ser desvelada sobre o social, o político, a moral e a vida pessoal, uma verdade do tipo das que tem atingido vitórias nas pesquisas do mundo natural, uma verdade quase certa e irrefutável. Os Enciclopedistas consideravam que aquele único método possível era o método científico, por enquanto o Rousseau acreditava que as verdades eternas só foram descobertas através da introspeção, seja como for, diz o Berlin, “como seja que eles se diferenciarem” “eles pertencem a uma geração que estava convencida que estavam no caminho à solução de todos os problemas que haviam pejado a humanidade desde os inícios” (BERLIN, 2013).

Enquanto ao pluralismo político: “O inimigo do pluralismo é o monismo⁵ –a antiga crença de que há uma harmonia de verdades na qual todo, se for genuíno, tem de encaixar” Berlin diz, que seu pluralismo político é o produto das suas leituras de Vico e Herder, e da sua compreensão das raízes do romantismo. Todavia, emerge a pergunta de como um pluralismo de culturas e baseado nas possíveis interpretações da história como aquele que pode surgir de Vico ou de Herder, pode ser considerado de político. Nesse sentido, “político” pode ser interpretado partindo da frase citada em termos da categoria amigo/inimigo. Se bem Berlin não escreve com respeito ao político nesses

⁵ “The enemy of pluralism is monism – the ancient belief that there is a single harmony of truths into which everything, if it is genuine, in the end must fit” (BERLIN, 2013, pág. 16)

termos, o uso é claro e a definição diz “o inimigo do pluralismo é o monismo” essa diferenciação entre amigos e inimigos é um critério de compreensão do político que alguma vez foi apresentado por Carl Schmitt, sendo uma caracterização do político que ele acha não reduzível nem deduzível de nenhuma outra esfera da vida humana-social, moral, estética-. No entanto, Schmitt ao mesmo tempo é um forte crítico do pluralismo e de como esse é a fonte indiscutível de destruição do político, muito parecido com o atribuído por Sócrates na República aos seguidores do múltiplo em relação à destruição da polis. O dito obriga a perguntar-se se a linguagem utilizada por Berlin joga em sua contra e pode ir em detrimento de esclarecer uma relação entre o pluralismo e justamente o político, entendido de uma maneira não monista.

1.1.4. Pluralismo enquanto conclusão, o nascimento do pluralismo de valores

Finalmente chegamos ao pluralismo como conclusão, quiçá a origem do que seja a forma mais definida e clara do pluralismo: o pluralismo de valores. O pluralismo como conclusão é basicamente uma afirmação feita por analogia, segundo a qual Berlin chega à conclusão de que há uma pluralidade de ideais, mesmo que há uma pluralidade de culturas e temperamentos: “I came to the conclusion that there is a plurality of ideals, as there is a plurality of cultures and of temperaments.” (BERLIN, 2013, p. 14)

A origem dessa conclusão é que essa mesma coisa seu pluralismo político é, segundo Berlin, produto de uma leitura de Vico e Herder, de compreender as raízes do romantismo, o qual, em sua forma mais violenta e patológica, foi muito além para ser tolerado, referindo-se com aquilo aos totalitarismos do século XX. As leituras de Vico e Herder são, sobretudo, relativas ao status da História entre as ciências; sendo para Vico-a História - tão o mais importante do que física, e as ciências que fazem uso da matemática e, tendo ele formulado uma crítica às pretensões Cartesianas de oferecer uma ordem das ciências, segundo a qual, a física secundária em ordem de proximidade da verdade à matemática, questões consignadas em *La Scienza Nuova*. Por sua conta, Herder, o autor de *Ideias Para Uma Filosofia da História da Humanidade*⁶, propõe que a história é dotada de sentido por causa das singularidades e individualidades dos povos sempre com uma direção de

progresso inescapável, que por sua vez acha fundamento em três ideias que o Isaiah Berlin encontra centrais; Populismo (Populism), Expressionismo (Expressionism) e Pluralismo (Pluralism).

Para mais clareza convém expor um pouco mais o pluralismo como este é apresentado no Herder e assim entender até que ponto Isaiah Berlin continua aquela formulação ou encontra outro caminho e quanta influência tem sobre as outras formulações que trazemos aqui. Berlin sumariza o pluralismo em da seguinte maneira:

Pluralismo: é a crença não simplesmente na multiplicidade, senão na incomensurabilidade dos valores das distintas culturas e sociedades, e também, na incompatibilidade de ideias igualmente válidas, junto com o acrescento de que as noções clássicas do homem ideal e da sociedade ideal são elas mesmas incoerentes e carentes de sentido. (Berlin, 1976)⁷

Esse é um resumo muito mais sofisticado do que é possível encontrar na exposição mais ampla que Berlin oferece de Herder. Em aquela exposição, antes de falar de Herder como um pluralista e refinar a sua consideração, Isaiah Berlin diz que Herder é um relativista ético, porém bastante distinto dos sofistas gregos, de Montesquieu ou de Burke, os quais, para o juízo de Berlin, ainda supõem que apesar dos caminhos serem diferentes, o último fim, a felicidade é a norma da sabedoria, a virtude por si mesma. Para Herder os fins podem se encontrar em conflito, e não seriam redutíveis a um fim só, contudo, os padrões de juízo produto de uma sociedade com relação a ela mesma como produto da compreensão de essa sociedade, são objetivos, quer dizer que Herder reconhece nelas uma racionalidade própria e particular. Essa é em poucas palavras a exposição que Berlin faz de Herder, mas é a descrição do autor e suas conquistas a mesma descrição do pluralismo? Para Berlin parece que sim, da mesma forma em que ele distingue a Herder dos subjetivistas, monistas e relativistas, é assim mesmo o pluralismo é diferenciado daquelas outras aproximações metaéticas. O pluralismo não é relativismo pois o relativismo aceita a validade de duas coisas ou dois os mais valores ao mesmo tempo sem dizer coisa nenhuma sobre a relação de coexistência entre esses dois valores. Por seu lado o pluralismo mostra que ainda dois valores quaisquer forem igualmente válidos, não há um valor supremo comum a esses dois que possa dirimir a obrigação de eleger entre algum deles (incomensurabilidade de valores), pois às vezes os valores são incompatíveis ainda que igualmente válidos. Outra característica do pluralismo de Berlin é justamente que a pluralidade de valores e as suas características parecem o resultado de

⁷ 3. Pluralism: the belief not merely in the multiplicity, but in the incommensurability, of the values of different cultures and societies and, in addition, in the incompatibility of equally valid ideals, together with the implied revolutionary corollary that the classical notions of an ideal man and of an ideal society are intrinsically incoherent and meaningless.

privilegiar a liberdade como valor, a consequência inerente da liberdade e ao mesmo tempo, parecem a condição de possibilidade da liberdade de escolha, não é possível colocar a liberdade em exercício sem essa caracterização dos valores.

1.2.A pluralidade Arendtiana

Em relação a Hannah Arendt, suas definições de pluralidade não estão isentas de complexidades que emanam da tradição filosófica, das suas abordagens do um e do múltiplo assim como também da divisão da vida em uma *vita ativa* e uma *vita contemplativa*; uma vida dos assuntos humanos e da ação e outra das relações do pensamento e do espírito. A pluralidade em Arendt é em princípio uma *condição*, porém não uma simples condição lógica, é uma condição da existência humana. Condição não é o mesmo do que natureza humana para Arendt, se tivermos uma natureza ou essência é algo que só um deus ou nosso criador poderia saber, e não nós mesmos. Uma coisa do tipo “natureza humana” pareceria poder determinar-nos profundamente, pelo contrário as nossas condições de existência humana- a vida mesma, natalidade e mortalidade, mundo (worldliness), pluralidade e a vida na terra - não são condicionantes absolutas. Assim a pluralidade é uma condição da nossa existência humana, é sobretudo, uma condição de um modo muito específico da existência aquele contido na *vita ativa*. Quais as atividades, que pertencem à *vita ativa*? A maneira mais simples de identificá-las consiste em considerar todas aquelas atividades nas quais estamos entre seres humanos, isto é, nas quais “*inter hominem esse*”. Nesse sentido a pluralidade como condição diz que o ponto de partida para falar da nossa existência em termos da *vita ativa* não é o homem ou o indivíduo, mas os homens, ou melhor, os indivíduos. Assim, nesse capítulo vamos falar da divisão por conta de Arendt entre *vita ativa* e *vita contemplativa*. Depois, nos dedicaremos um pouco mais à *vita ativa*, na qual como já se disse tem lugar a pluralidade como condição e por fim, vamos escrever sobre aquilo do qual a pluralidade é condição, daquilo que depende dela, assim como das suas implicações na concepção que Arendt oferece da política ou melhor, do político.

1.2.1. Vita ativa e vita contemplativa

Para começar é relevante dizer que os termos *vita ativa* e *vita contemplativa* são um aporte eminentemente medieval e uma distinção feita pela escolástica que é incorporado na filosofia de Arendt. Não entanto, aquela distinção dos tipos de vida também é possível de se rastrear em termos da antiguidade grega como “quietude” e “inquietação”, *skholé* e *askholia*, onde a inquietação ou *askholia* é o caráter constante da vida ativa e dos assuntos políticos, assuntos do mundo ou negócios humanos e a quietude-*skholé*- é a condição fundante para a revelação do Ser, para à aletheia ou verdade como revelação. . O termo ‘vita ativa’ teve a sua origem no conflito entre o filósofo e a polis, o qual é bem retratado por Platão em muitos de seus diálogos e a partir do qual é formulada a ideia de um rei-filósofo, na procura de fazer encaixar ao filósofo de onde tem sido exiliado; da polis. A vita ativa é a vida humana enquanto ela se encontra ativamente fazendo algo, se acha enraizada em um mundo de seres humanos e de coisas feitas por eles é a também conhecida vida dos assuntos humanos. É por isso que uma das principais condições para a vida ativa é a pluralidade pois sem homens não há mundo, portanto viver entre homens é a primeira condição da vita ativa. Antes quando se falava de vita ativa, segundo diz Arendt retomando de Aristóteles, o sentido parecia ser meramente político, alguém o suficientemente *livre* das necessidades da vida conseguia se comprometer com a vida política. Assim a ‘liberdade autêntica’ só podia encontrar-se nas atividades teóricas, na contemplação e, portanto, só na *vita contemplativa*. Logo, a vida contemplativa acabou sendo a única forma livre de se viver. No entanto, tal sentido foi desaparecendo, sobretudo pelo fato da ação se assimilar cada vez mais às atividades da vida na terra—labor e trabalho—, pela inevitabilidade e necessidade de viver entre outros.

Com respeito à distinção entre a vida contemplativa e a vida ativa, pode se dizer que lhe subjaz uma teoria de dois mundos mesmo que à antiga dicotomia segundo a qual se o filósofo quer fazer uma descoberta sobre à autenticidade do ser por cima da mera aparência, ele deve abandonar o mundo daquelas tal e como Parmênides o fez. Contudo, Arendt rejeita aquela divisão baseada no primado da vida contemplativa, para ela, pelo contrário o mundo das aparências sempre esteve e é anterior no tempo a qualquer âmbito que o filósofo escolher como seu lar.

A condição de aparência do mundo sempre tem sido o que tem sugerido ao filósofo, é dizer, à mente humana, a ideia de que pode existir algo que não seja aparência: Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist (Se

contemplarmos o mundo, entendendo ele como aparência, ele mesmo mostra a existência de algo que não é aparência) (ARENDDT, 2002, p. 47)

Para expandir um pouco no que consiste a ‘vida contemplativa’, pode se dizer que esta é aquela vida na qual como o ser se manifesta e revela no invisível por meio das atividades básicas do espírito, o pensamento a vontade e o juízo. Essas atividades são chamadas de básicas segundo Arendt, pelo fato de serem independentes, pois cada uma delas segue leis próprias da mesma atividade e depende de uma ataraxia ou tranquilidade das paixões da alma. Todas essas teorias sobre a constituição da nossa alma e espírito, carregam com elas, por sua vez, diz Arendt, um *monismo* implícito junto com a afirmação de que

Por trás a evidente multiplicidade das aparências do mundo e, por sua vez, por trás da evidente pluralidade das faculdades e capacidades humanas (entre elas, pensamento, vontade e juízo) tem de haver uma unidade —o antigo *hen pan*, o <todo é um>, seja uma fonte só ou um único governante. (ARENDDT, 2002, pág. 92)

Aquele monismo tem sua origem nas necessidades de as atividades mentais ou espirituais serem incondicionadas, na necessidade de estar sós e se relacionar nós mesmos, que é o caráter fundante da vida do espírito. Pelo mesmo motivo, e dado que a pluralidade é uma das condições existenciais básicas da vida humana na terra, a pluralidade é negada no desenvolvimento tradicional da vida do espírito e das faculdades dessa vida. A relevância da *vita ativa* e da *vita contemplativa* em Arendt, para a discussão sobre a pluralidade, não tem a ver com a pretensão de uma reversão na dominância da vida contemplativa por sobre a ativa na história do pensamento, senão esclarecer as distinções e articulações próprias da *vita ativa* que tem sido apagada pela aversão da vida contemplativa às condições próprias da vida humana. Esse apagamento tem influído na diminuição da liberdade com relação à ação e mais ainda no crédito que é dado pela tradição à teoria por sobre a contingência para falar do político, sendo a questão do que é o propriamente político do maior interesse para Hannah Arendt, é muito mais claro pelo que um desvelamento dos elementos da *vita ativa* se faz imperativo.

1.2.2. Pluralidade: condição da ação, do discurso e de toda vida política

Como já se disse a pluralidade tem lugar no que chamamos de *vita ativa*, as distinções e articulações dessa podem ser resumidas da seguinte maneira:

Com o termo *vita ativa*, eu proponho designar três atividades fundamentais da humanidade: trabalho, labor e ação. Elas são fundamentais porque cada uma corresponde a uma das condições básicas nas quais a vida tem sido dada aos seres humanos na terra. (ARENDDT, 2018, p. 7)

Dessas três atividades a ação é a única atividade que tem lugar diretamente entre os homens sem mediação de coisas materiais e corresponde à condição humana da pluralidade. É essa pluralidade sem a qual não é possível falar de uma vida política. “condição específica — não somente a condição *sine qua non*, mas a condição *per quam* - de toda vida política.” (ARENDR, 2020) A Ação é a atividade política por excelência e o discurso é a atualização ou realização da condição de pluralidade no seu sentido de diferenciação e distinção. A pluralidade tem para Arendt um duplo caráter de igualdade e distinção, já que, se os homens não fossem iguais em algum sentido eles não conseguiriam entender-se, e se não fossem distintos, eles não precisariam nem do discurso nem da ação para fazer-se entender. A pluralidade determina assim que os homens estejam juntos, à maneira de discurso e ação pois somente assim tem lugar o espaço das aparências o qual por negação do espaço do ser, é o espaço próprio da política. Assim, nessa parte, vai se apresentar a relação da pluralidade com a ação, com o discurso, com o espaço de aparências e por fim, com o propriamente político.

Ação como já disse é a única atividade que acontece diretamente entre os homens. Esse “entre os homens” é uma condição da ação, que é conhecida justamente como pluralidade. A ação é a atividade política *par excellence*, uma vez que, a ação como exercício da liberdade tem a possibilidade de oferecer um novo começo pelo fato mesmo de atuar, o qual funda e preserva os corpos políticos criando a condição de um algo para lembrar e por tanto para a história. Dessa maneira a ação precede à história e cria à história. A ação implica que o infinitamente improvável pode ser esperado, por parte dos homens e disso mesmo pode estar cheia a história como resultado da ação. Colocando o foco da ação na contingência e não no necessário. Pelo fato de a ação ser um novo começo corresponde ao fato de nascer, em oposição à mortalidade do ser autêntico heideggeriano. Por sua vez, o discurso é a *atualização* da condição humana de pluralidade em seu duplo sentido, de viver tão distinto e único como for possível em meio de iguais. Atualização tem aqui o mais puro sentido de ‘*energeia*’ aristotélica, termo pelo qual se designava, às atividades que não tinham outra motivação ou finalidade além delas mesmas. Logo, o discurso é a mostra da pluralidade pela pluralidade mesma e não por conta de nenhum fim distinto dela. O discurso mesmo que a ação, tem como resultado uma história que pode ser capturada pelo espectador com a coerência necessária para ser narrada. Isto não quer dizer nem que o discurso ou a ação sejam meios para uma finalidade maior da história, pelo contrário, a história é formada por instâncias contingentes que são seu próprio fim nelas mesmas, apagando com isso a ideia do fim da história

ou a ideia determinista da história. O que fica é a história como produto humano após de finalizada a ação e o discurso, e dito produto humano é constituinte do mundo que é justamente o espaço de aparição ou aparência. O espaço de aparência é em palavras de Arendt:

O espaço no qual eu apareço diante dos outros e os outros aparecem diante de mim, onde os homens existem não simplesmente como qualquer outra coisa vivente ou não vivente senão onde os homens fazem a sua aparição explícita... Esse espaço nem sempre existe, e ainda todos os homens sejam capazes de ações e de palavra, a maior parte deles não vive em tal espaço. E ainda que ninguém consiga viver nesse espaço o tempo todo, quem for proibido desse espaço é proibido da realidade. (ARENDDT, 2018, p. 199)

Em outras palavras o espaço da aparência chega a existir enquanto os homens se encontram juntos ao modo de discurso e ação. Pela mesma razão, dito espaço é precursor de qualquer estrutura ou constituição que tome o âmbito do público, quer dizer, antecede qualquer forma possível de organização política ou governo no que o cenário do público possa se organizar. Com isso temos chegado ao cenário do público, desde o qual em uma relação de liberdade a respeito do cenário do privado, se define, para Arendt como para os antigos gregos, o político.

Para entendermos o cenário de político é fundamental primeiro entendermos a distinção entre o cenário privado e o cenário público da vida, divisão que para Arendt não é particular do mundo grego antigo, mas que sempre existiu pelo menos desde o nascimento das primeiras cidades-estados. Ao cenário privado corresponde a casa, cuja característica específica é que a casa é a esfera na que os homens viviam juntos não por livre decisão, mas por causa da nutrição e das suas necessidades. Por outro lado, o âmbito da polis era a esfera da liberdade, e ter cobertas as necessidades da vida em casa é a condição para aceder à liberdade na polis. Entretanto a casa era o cenário da satisfação das necessidades, o centro das desigualdades no qual a violência e a força estavam justificadas, a polis somente conhecia iguais. Em a polis, ser livre significava, nem mandar nem ser mandado ou em termos políticos, nem dominar nem ser dominado, a polis era o espaço de estar entre iguais. Contudo, aquela compreensão da igualdade tinha bem pouco em comum com a nossa, aliás, não tem a ver com o sentido de justiça colocado na modernidade, o sentido era “ser liberado das desigualdades próprias da casa e do mandato da casa e mover-se num espaço sem mandar e sem ser mandado”.

Essa forma de se pensar e viver a política não só tem seus detratores na sociedade de ultra produção atual, diz Arendt, mas teve seus críticos também na antiguidade. Pessoas que desconfiaram do

caráter imprevisível, irreversível e anônimo que podia chegar a ter a ação como eixo fundamental da política:

Sempre tem sido uma tentação para os homens de ação e para os homens de pensamento, encontrar um substituto para a ação, na esperança que o âmbito dos assuntos humanos possa escapar da intrepidez e da irresponsabilidade moral que é inerente a uma pluralidade de agentes. (ARENDR, 2018, p. 220)

Platão, entre outros, foi um dos que tentou desterrar à ação do roteiro dos assuntos humanos, tal pretensão pode se achar na distinção entre fazer e saber. Com aquela distinção a ação acaba sendo um produto que se apresenta terminado desde o início, excluindo com isso a liberdade e nono começo característico dela. Essa assimilação da ação é para Hannah Arendt o primeiro passo para introdução do pensamento instrumental na política e com isso a introdução do que tem esse caráter, mas do que nenhuma outra coisa: a violência. Relembremos que a ação é seu próprio fim, para Arendt. Assim sendo, quiçá se torna fundamental entender em maior profundidade, aquilo que caracteriza a ação e o que possa remediar as consequências que traz consigo, tentando evitar com isso a total instrumentalização da política e a decorrente assimilação do poder com a violência.

1.2.3. Faculdades políticas que só se dão no plano da pluralidade e por causa da ação

Na anterior parte nos ocupamos principalmente das conexões necessárias para mostrar os vínculos da pluralidade com ação, com o discurso e como eles dão lugar ao cenário público e político. Agora o foco será na ação e nas características dela cuja contenção é fundamental se não quisermos eliminá-la da vida humana como tem querido fazer toda a tradição filosófica moral com respeito à política. Primeiramente, a ação tem um caráter processual, nesse aspecto da ação o resultado do processo iniciado por essa é imprevisível, pelo qual a incerteza se constitui em o caráter mais próprio dos assuntos humanos. Para Arendt, esse caráter da ação humana e sobretudo, a nossa possibilidade de atuar é o que faz plausível uma noção da natureza e da história como sistemas de processos noção que tem adquirido maior popularidade nos últimos séculos de evolução das ciências. Assim os homens pelo carácter processual mesmo da ação não seriam capazes ora de desfazer ora de controlar a confiabilidade dos processos que eles começaram por meio da ação, e a incapacidade de desfazer tudo o que tem sido feito se encontra com a incapacidade de antecipar as consequências de qualquer ação. A razão pela qual não é possível predizer o resultado da ação diz Arendt é porque a ação não tem uma finalidade além dela mesma, tanto a ação quanto seus efeitos, poderiam continuar através do tempo inclusive até que a humanidade terminasse.

O anterior mostra a durabilidade dos efeitos da ação como superior à de qualquer produto feito pelo homem, e seria maravilhoso sempre que a humanidade estivesse contente de carregar com os fardos de irreversibilidade e da imprevisibilidade próprios delas, porém não é esse o panorama real. Essa é uma das razões pelas quais Platão e, em menor medida diz Arendt, também Aristóteles foram uns dos primeiros em tornar os corpos políticos ao modo da fabricação, forçando a interpretação da ação em termos da fabricação introduzindo na filosofia política padrões de pensamento próprios da razão instrumental, aquela linha de pensamento que leva a aceitar que quaisquer meios, dado que forem eficientes, são admissíveis e justificáveis para procurar algum fim ou “bem maior”. O giro na direção da fabricação tem a ver com a pretensão de fazer previsível a ação como pode ser o resultado das coisas fabricadas pelo homem.

A ação como exercício da liberdade política atualiza uma outra das condições humanas além da pluralidade, a saber, a natalidade no sentido de um novo começo com a colocação de algo em movimento, um novo começo cujo resultado não pode se advertir. As faculdades políticas às que dão lugar a irreversibilidade e a imprevisibilidade das ações são correspondentes à faculdade de perdoar e a faculdade de prometer. Essas duas faculdades são fundamentais. Por uma parte, se não formos perdoados (mesmo que se não perdoássemos) nossa capacidade de atuar seria confinada a uma ação da que nunca poderíamos nos recobrar, sua conotação é ainda religiosa, mas não há evidência de que não possa ser secularizada e tenha um valor político. De outra parte, sem a capacidade ou faculdade de cumprir promessas não poderíamos manter nossa identidade, seu poder se encontra na estabilidade que oferece à inabilidade do homem para manter a fé nele mesmo, o preço que paga pela liberdade e a impossibilidade de manter-se como amos do que fazem.

1.2.4. A pluralidade em Arendt: algumas críticas.

Já para fechar esta exploração das principais menções da pluralidade em Arendt, voltamos ao duplo caráter da pluralidade, especificamente ao caráter de potencial distinção que entranha. Segundo Arendt a possibilidade humana da distinção não é a mesma coisa do que alteridade, porém a alteridade é um aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são em alguma forma distinções. No homem a alteridade é compartilhada com tudo aquilo que existe,

a distinção é aquilo que comparte com todo ser vivente, juntas conformam a singularidade, fazendo da pluralidade humana o paradoxo de uma pluralidade de seres singulares.

Das muitas críticas que têm sido feitas à obra de Arendt, quis destacar as três mais pertinentes em relação ao tema central deste capítulo, ou seja, em relação à pluralidade. Essas críticas são algumas das mais recentes feitas pelo professor Kei Hiruta em um trabalho também dedicado a Arendt e Berlin. Embora o foco do professor Hiruta seja o conceito de **liberdade**, é possível encontrar três momentos em que se colocam certas questões sobre um aparente monismo por parte de Arendt e uma noção de liberdade política “emprestada” de Aristóteles.

- a. A primeira crítica é dirigida a Arendt, em uma espécie de leitura baseada em Berlin, dizendo o seguinte:

Seja como for, aqueles tipos de pluralismo com os quais Arendt se acha comprometida são distintos do pluralismo liberal moral que se encontra em discussão aqui: a afirmação da pluralidade de concepções do bom implica a negação de que uma maneira específica de viver é mais humana ou mais gratificante que as outras. Arendt não se encontra comprometida com esse tipo de pluralismo. (HIRUTA, 2021, p. 79)⁸

Para Hiruta, Arendt privilegia um tipo de vida por sobre outro, particularmente a vida política por sobre qualquer outra maneira de viver. Segundo ele, Arendt não aceita uma vida na qual um consumidor faça a escolha de não fazer nada mais do que maximizar seu prazer hedonista tão valiosa quanto a daquele cidadão que pelo menos, as vezes participa em política. Hiruta parece estar confundindo Arendt com Marx. Ante isso, é interessante de notar que ainda que Hiruta conheça o desinteresse de Arendt por uma reversão da hierarquia da tradição como a feita por Nietzsche ou por Marx (ARENDR, 2018, p. 17) todavia faça a escolha por uma interpretação segundo a qual Arendt somente quer mostrar a relevância de uma vida “política” por cima de uma vida “contemplativa” ou “hedonística”. Pelo demais, a afirmação “desaprovação da vida hedonística” parece entranhar que Arendt esta apresentando-nos com uma opção vital mais do que com uma explicação de como se encontram conectadas e articuladas alguns dos elementos da *vita ativa*. (ARENDR, 2018, p. 17) Justamente como se ela estivesse fazendo uma proposta moral de um modo de vida ao estilo dos velhos filósofos políticos que ela mesa quer refutar. Pelo

⁸ However, those types of pluralism to which Arendt is committed are distinct from the liberal moral pluralism at issue here: the affirmation of the plurality of conceptions of the good, entailing the categorical denial of the idea that **one particular way of life is more human or more fulfilling than others**. Arendt is not committed to this type of pluralism.

contrário o que ela quer fazer é um trabalho mais explicativo e teórico de exposição da articulação dos elementos da vida activa, entre os quais não só se encontra a ação como forma da liberdade e como elemento de configuração do público e do político, senão que também se encontram *a labor*, o *trabalho*, como constituintes do mundo, da produção e do consumo e da durabilidade do mundo, sem a qual também não é possível falar de um cenário de aparência no qual têm lugar as ações dos homens ou seres humanos. Além disso, Arendt retoma a *vita activa* não simplesmente para “restaurar a dignidade da política” não é uma questão simplesmente de restaurar a dignidade, que procura negar a importância de outros cenários da vida humana mas sim uma questão de compreensão e entendimento ou melhor compreensão das relações entre *vita activa* e *vita contemplativa*, inverter uma imagem pode fazer com que entendamos melhor o desenho, não por nada é uma técnica para os aprendizes e novatos à hora de desenhar. Mas também faz parte de uma preocupação muito concreta por parte de Arendt:

O problema tem a ver com o fato de que as “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento. Quando se fala conceitual e coerentemente dessas “verdades” as sentenças resultantes são “talvez não tão sem sentido quanto um ‘círculo triangular’, mas muito mais que um ‘leão alado’” (Erwin Schrödinger). Ainda não sabemos se essa situação é definitiva; mas pode suceder que nós, que somos criaturas ligadas à Terra e nos pusemos a agir como se fôssemos habitantes do universo, jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer. Nesse caso, seria como se nosso cérebro, que constitui a condição material, física, de nossos pensamentos, não fosse capaz de acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitássemos realmente de máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós. Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [know-how]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja. (ARENDR, A condição Humana, 2020)⁹

⁹ The trouble concerns the fact that the “truths” of the modern scientific world view, though they can be demonstrated in mathematical formulas and proved technologically, will no longer lend themselves to normal expression in speech and thought, The moment these “truths” are spoken of conceptually and coherently, the resulting statements will be “not perhaps as meaningless as a ‘triangular circle,’ but much more so than a ‘winged lion’” (Erwin Schrödinger). We do not know yet whether this situation is final. But it could be that we, who are earth-bound creatures and have begun to act as though we were dwellers of the universe, ***will for ever be unable to understand, that is, to think and speak about the things which nevertheless we are able to do. In this case, it would be as though our brain, which constitutes the physical, material condition of our thoughts, were unable to follow what we do, so that from now on we would indeed need artificial machines to do our thinking and speaking.*** If it should turn out to be true that knowledge (in the modern sense of know how) and thought have parted company for good, then we would indeed become the helpless slaves, not so much of our machines as of our know-how, thoughtless creatures at the mercy of every gadget which is technically possible, no matter how murderous it is⁹. (ARENDR, 2018, p. 3)

Se trata de pensar e falar sobre o que fazemos, não é simplesmente colocar à vida ativa por sobre outro tipo de vida, que nesse caso não seria mesmo a vida contemplativa, pois a contemplação e a vida científica não são a mesma coisa. A questão é entender o que fazemos, o desenvolvimento técnico das ciências da natureza e da matemática tem chegado tão longe que já não há uma compreensão dos alcances dos produtos de tais áreas do conhecimento, e muitas das decisões que são feitas na vida pública abarcam a necessidade de compreender o que se faz e produz em elas. É por isso o grande interesse de Arendt por nós entender o que é nossa vida, não por conta da ambição de Arendt mostrar que sempre houve um tipo de vida melhor do que o outro.

- b. A segunda crítica audaz que Arendt defende uma divisão hierárquica de valores entre o político e o econômico. Ademais, que o político se encontra por cima do econômico.

Se Arendt achasse que um empreendedor—um energético e imaginativo home econômico—pudesse ser tão livre como o cidadão ativo que disfruta da felicidade publica, sua teoria poderia mostrar importantes semelhanças com a de Ayn Rand. No entanto Arendt não é uma Ayn Rand. Ela defende uma divisão hierárquica entre o político e o econômico.¹⁰ (HIRUTA, 2021, p. 79)

A única hierarquia que pode existir no trabalho de Arendt, se encontra na ordem lógica da explicação e do sentido do que se está explicando, do mesmo modo em que para Isaiah Berlin o pluralismo de valores parece uma condição analítica da liberdade de escolha (para o mesmo Hiruta), da mesma maneira é possível dizer que a pluralidade faz parte de ordem analítica da explicação em Arendt. E se esse argumento não for o suficiente é possível retomar a seguinte citação segundo a qual para Arendt a *ação*, *trabalho* e o *labor* são todos **fundamentais** para a *vita ativa*

Com o termo *vita ativa*, eu proponho designar três atividades **fundamentais da humanidade**: trabalho, labor e ação. Elas são fundamentais porque cada uma corresponde a uma das condições básicas nas quais a vida tem sido dada aos seres humanos na terra. (ARENDR, 2018, p. 7)

Se são *fundamentais da humanidade*, nenhuma das atividades é menos humana do que a outra, o qual não só rebate que uma esteja por cima da outra em uma espécie de ordem hierárquica como diz essa segunda crítica, senão que também consegue desfazer a primeira, não há “um tipo de vida mais humana do que a outra” o econômico se sequer, a labor e o trabalho não constituem por sua conta um tipo de vida em ausência da ação, em outras palavras nenhum ser humano poder viver,

¹⁰ if Arendt thought that such an entrepreneur—an energetic and imaginative homo economicus—could be as free as the active citizen enjoying **public happiness**, her theory would have shown important similarities to that of Ayn Rand. But Arendt is not an Ayn Rand. She defends a hierarchical division between the political and the economic

nesses dias, um componente da *vita activa* sem o outro. Por outra parte, com respeito a aquilo de que Arendt considera que um homem económico não pode ser tão livre como o cidadão activo que disfruta da felicidade pública, a imagem do “cidadão activo que disfruta da felicidade pública” não mostra a verdadeira posição de Arendt, pois para começar cidadão não disfruta a felicidade pública como se fosse um bem que preexiste ele ou ela, o cidadão livre *participa* da construção do cenário público tanto através da ação quanto do discurso, sendo uma coisa o cenário público e outra a felicidade. Agora que é possível que os cidadãos troquem no cenário público as suas noções de felicidade e seus projetos de vida, e isso faça parte da construção do cenário público, não pode se recusar, porém não é isso o mesmo que “disfrutar da sua felicidade pública”. Para fechar, a outra questão relevante a ter em conta é que se bem Arendt está procurando o propriamente político para retornar à dignidade do político, isso não quer dizer que esteja procurando a dignidade do político por cima do económico, simplesmente que não se preocupa como outros autores, principalmente por o lugar do económico em relação ao político, senão meramente por o político.

- c. Por fim, a última crítica diz que Arendt constrói a sua teoria da condição humana baseada em Heidegger e Aristóteles e que a noção aristotélica do homem como um animal político suporta à concepção arendtiana de liberdade política. (Cf, HIRUTA, 2021, pp. 82, 87, 90)

Agora, em primeiro lugar se Arendt for tão adepta de Aristóteles quanto Hiruta considera que ela é, a última coisa que ela faria, seria considerar algo assim como um “animal político”, a definição do homem como animal político apela a uma essência, muito pelo contrário Arendt não procura uma teoria política a partir do que é um homem, senão das condições nas que se encontram os homens. Por outra parte, se o homem fosse um animal político, não teríamos de pensar demais nem de fazer funcionar a política, o homem ou os homens estariam muito mais dispostos a se organizarem do que a história tem revelado.

A liberdade política de Arendt se baseia em duas coisas, pluralidade e natalidade, a pluralidade a condição de estar entre homens e a natalidade atualizada como a possibilidade de estabelecer novos começos lembram muito mais ao início de uma *causalidade por liberdade Kantiana* do que a uma liberdade helénica no sentido de participação política na fabricação das leis. Contudo o garimpo de Arendt como republicana lhe dá esse aspecto à sua liberdade política. Mas, de novo, tem mais a ver com a pluralidade como condição humana do que com qualquer tipo de essencialização e naturalização do que é o homem. É mais a sua consideração do político o que define a liberdade

política. Não sua definição ou antropologia do homem que parece ser o óculo pelo qual Hiruta não pode evitar ver a questão.

1.3. Pluralismo e pluralidade: uso dos termos em Berlin e Arendt semelhanças e diferenças

O intuito dessa parte final é fazer um balanço entre o pluralismo de Berlin e a pluralidade em Arendt, não para confrontá-los dogmaticamente tentando fazer encaixar o uma dentro das ideias do outro. Em verdade, Arendt e Berlin estão mais próximos do que poderia parecer em muitos sentidos, porém há uma distinção não só entre suas formas de entender a liberdade senão também em onde eles colocam a pluralidade e o pluralismo respectivamente. As diferenças entre os termos pluralismo e pluralidade em Berlin e Arendt também podem ser achadas no relativo a questões de justiça social e a sua relação com o conceito de reconhecimento.

No que respeita a Hannah Arendt é destacável que encontramos, além do termo pluralidade, também o termo monismo se bem não é tão presente o termo pluralismo. A pluralidade em Arendt funciona como uma condição ou princípio ontológico e também como fato. Em relação ao monismo se encontra uma menção na vida do espírito quando se refere às teorias que tem falado ao respeito das atividades próprias da vida do espírito e seu caráter autárquico e independente dessas. Da pluralidade, se fala na *vita ativa* como condição humana, ou o que é o mesmo, o fato de estarmos entre homens. Como condição é aquilo sem o qual não é possível pensar a política e como fato parece um assunto observável, o que parece mostrar que não só se fala em um sentido transcendental da pluralidade, mas também em um sentido empírico. No que tem a ver com Berlin, encontramos os termos pluralismo, pluralismo de valores, pluralismo político, pluralidade de valores e monismo. O pluralismo é trazido como condição através de uma afirmação hipotética; “se o pluralismo for um ponto de vista válido... consequências liberais...”, é apresentado como uma doutrina, quando se adjudica aos valores a qualidade de serem objetivos, incomensuráveis e às vezes incompatíveis. O pluralismo político parece ser político com relação a como constitui uma resposta de negação ou inimizade com o monismo e finalmente a pluralidade é trazida de novo como uma questão observável em culturas, valores, ideais no sentido mais próximo de diversidade, quer dizer, de uma multiplicidade com as características próprias do pluralismo de valores. Em

Arendt não se encontra como em Berlin um uso intercambiável da pluralidade e do pluralismo, seja porque não faz uso dos dois termos, seja porque a pluralidade tem usos muito específicos na sua descrição do que é o político e a vida humana. Em Berlin se bem o uso de pluralismo e pluralidade é distinto, pluralidade ainda que pareça não é o mesmo do que multiplicidade, pluralidade traz a carga pluralista consigo, segundo a qual, os valores e ideais ou culturas, não simplesmente são muitas e múltiplas, senão que há ideais ou valores incomensuráveis entre os quais em quanto ser humano me é exigido fazer escolhas complexas e as vezes excludentes entre elas, como no caso da igualdade e a liberdade ou do conhecimento e felicidade (exemplos berlinianos). Com diferença de Arendt para quem a pluralidade chega a constituir um princípio ontológico inegável da vida na terra e da *vida ativa*, para Berlin é um fato, de novo, observável, visível, uma vez se assume o pluralismo. Em outras palavras, pluralismo é um ponto de vista, do qual ao mesmo tempo, se nos colocarmos aí veríamos a pluralidade de valores e ideais e as suas outras características. Para Berlin, aparentemente, a condição inegável mais do que a pluralidade é a condição de seres que fazem escolhas complexas entre valores com as características já mencionadas, somos seres tragicamente e indefectivelmente livres e, é essa a condição que por sua vez **entranha e exige** uma pluralidade de valores, e portanto, um pluralismo. O que nos leva de volta ao início, sendo para Berlin a liberdade aquilo que resulta primeiro na ordem dos princípios.

1.3.1. Pluralismo e justiça social e liberdade material

Outra das confusões constantes quando alguém fala de uma política pública como pluralista ou de um projeto político como pluralista é aquela que o foco de dito projeto se encontra na inclusão e ao tempo na produção de igualdade, na melhora e no desenvolvimento das vidas de muitas pessoas e seus projetos. Para melhor entender a relação entre o pluralismo e questões de justiça social, desenvolvimento e distribuição material vamos analisar o que diz Berlin em relação com isso, e o mesmo Arendt em relação à pluralidade e às noções atuais de justiça.

Para desenvolver essa relação em Berlin, é suficiente ter clareza que se há um conceito importante para ele em relação ao pluralismo é aquele de *liberdade negativa* apresentado em o texto *Dois conceitos de liberdade*. Berlin tem inclinações à liberdade negativa por sobre a liberdade positiva, já que, segundo ele, essa última é mais susceptível de aceitar tratos tirânicos em relação a como atingir uma vida boa ou um bem comum, seja contra o a pessoa mesma ou seja em direção aos

outros. A liberdade negativa pode se assimilar no senso mais básico como liberdade como não-interferência e como a possibilidade de fazer escolhas. As interferências podem ser de muitos tipos: físicas; quando alguém coloca um revólver na sua cabeça e pede para você entregar seus objetos, quando alguém me impede sair de casa fechando a porta e levando as chaves, quando estou na cadeia, quando sou pobre e não tenho dinheiro para ir para escola ou mesmo para ir a votar. Não são físicas, quando condições psicológicas como a ansiedade o medo, atrapalham a escolha ou a possibilidade mesma de fazer a escolha como o indivíduo gostaria de fazê-la, porém são interferências. Se o pluralismo é coerente, diriam muitos, teria de poder comprometer-se com a eliminação da interferência que significa a pobreza extrema e oferecer um nível de igualdade econômica para conseguir exercer a liberdade de escolha não só em imaginações senão materialmente. Ser livres (negativamente) é a possibilidade de fazer escolhas entre múltiplas opções, em princípio é importante ter múltiplas opções realizáveis, opções que não estão presentes se não há certas condições materiais, com certeza não se trata só de uma liberdade de consciência. Acreditar em que não preciso nada fora de mim, no sentido material, é cair em uma noção de liberdade própria do estoicismo que tanto criticam tanto Arendt quanto Berlin. A resposta de Berlin em relação a isso é que o exercício da liberdade, i.e. as “condições de seu exercício” ou a realização das escolhas é um assunto distinto da questão da liberdade negativa a qual se define como “ter oportunidades”, mas as condições de fazer escolhas requerem ter algo com relação ao qual fazer escolhas, em outras palavras oportunidades, pelo qual as limitações do pluralismo em Berlin parecem entrar em contradição com as próprias implicações desse.

Em Arendt a relação se encontra diretamente mencionada. Ela diz que a igualdade que nós encontramos no âmbito político do qual ela fala é bem distinta daquela noção de igualdade moderna entrelaçada com a justiça. A igualdade é mais em uma noção de paridade e supõe, de certo, uns não-iguais. “ser livre significava, estar liberado da desigualdade presente em mandar e ser mandado, para se mover em direção a uma esfera onde não acontecia nem o um nem o outro.” (cf, ARENDT, 2018, p. 33)

A importância de fazer esses esclarecimentos radica em que as vezes se considera uma proposta, projeto ou mesmo uma política pluralista, como se ela encerrasse em uma unidade ou conjunto de todos os valores onde a inclusão é total, e não como uma consideração das dificuldades específicas de algumas comunidades para caminhar mais em direção de uma igualdade que possa nos permitir

participar politicamente mais do que antes era possível. A pluralidade é um valor sim, um valor cívico necessário para a paridade que traz o reconhecimento como cidadão. Em conclusão tanto para Berlin quanto para Arendt o pluralismo e a pluralidade podem ser consideradas como instâncias as vezes analíticas ou condições de possibilidade seja de consequências liberais seja de todo o político mais do que convites à justiça material. Contudo em Arendt é possível sim encontrar uma orientação à justiça social no sentido do reconhecimento do status de cidadão por meio da pluralidade e com isso, do reconhecimento de outros valores. Berlin coloca em um humanismo a questão da pluralidade de valores, como uma questão que abrange toda a humanidade o qual faz lembrar de um carácter mais filosófico em seu pluralismo, por enquanto em Arendt pode se ver melhor o germen ativo da pluralidade. Isto faz com que a pluralidade em Arendt tenha uma relação mais direta com o político do que o pluralismo em Berlin. Essa entificação da liberdade como anterior, por exemplo, aos homens leva de volta a um platonismo inadvertido para proprio Berlin.

1.3.2. Pluralismo e Pluralidade: sua relação com o conceito de reconhecimento

Da mesma maneira que o conceito de pluralismo tem se trivializado na fala comum acontece com o conceito de *reconhecimento* que inclinamos às vezes na direção da diferença sem reparar muito em até que ponto pluralismo, pluralidade e reconhecimento se encontram verdadeiramente vinculados:

“Com mais frequência do que é desejado, ouvimos invocações ao "reconhecimento da diferença". Fazemos isso sem reparar no fato de que existem diferenças distintas; há diferenças que ofendem, e há outras sem as quais não poderíamos viver decentemente” (URIBE BOTERO, 2011, p. 152)

Com efeito, há diferenças indesejáveis, como aquelas que levam à exclusão em um cenário no qual queremos ser reconhecidos e incluídos. A questão aqui é que tanto os conceitos de pluralismo e pluralidade tem efeito algum sobre o que chamamos o reconhecimento. Para isso primeiro é importante deter-se em algumas considerações gerais em relação ao reconhecimento. O conceito de reconhecimento faz parte de um debate atual relativo a questões de globalização, multiculturalismo e às políticas do reconhecimento, entre os autores que trabalham dito tópico, se encontram Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Martha Nussbaum, Chantal Mouffe, esses são só alguns nomes no meio do debate. Entre esses

autores quero aproveitar as palavras de Axel Honneth que abrem a porta para uma compreensão suscinta e direta sobre o que é o reconhecimento: “Somente na medida em que saibamos reconhecer as consequências do desprezo, saberemos também o que é o que é exigido quando se procura reconhecimento.” (URIBE BOTERO, 2011) Nesse sentido parece uma tarefa vital, como diz Ángela Uribe, passar pela descrição antes do que a prescrição do reconhecimento. Seguindo esse caminho, , vamos procurar entender primeiro se o tratamento de Arendt e Berlin em relação à Pluralidade e o Pluralismo são de caráter mais bem descritivo ou ao melhor prescritivo e, depois, para finalizar este primeiro capítulo se o pluralismo de Berlin ou a pluralidade de Arendt trazem com eles uma referência ao reconhecimento e se dita referência é por sua vez de caráter prescritivo ou descritiva.

É bem clara a descrição do conceito de pluralidade por parte de Arendt e de pluralismo de valores por parte de Berlin. Porém a dimensão prescritiva no relativo tanto à pluralidade dos valores, ideais, formas de vida, quanto ao reconhecimento desse fato se encontra mais evidentemente em Berlin do que em Arendt. Quer dizer, Berlin apresenta uma noção tanto descritiva quanto prescritiva do conceito da pluralidade, ou se sequer, da forma da pluralidade que contém uma prescrição; do pluralismo, e inserta no pluralismo, por sua vez, uma forma de prescrição ao reconhecimento senão da diferença se dá validez igualitária às distintas formas de vida:

Pluralismo: é a crença não simplesmente na multiplicidade, senão na incomensurabilidade dos valores das distintas culturas e sociedades, e também, na incompatibilidade de ideias igualmente válidas, junto com o acrescento de que as noções clássicas do homem ideal e da sociedade ideal são elas mesmas incoerentes e carentes de sentido. (BERLIN, 1976)

É um reconhecimento um tanto genérico das distintas formas de vida e ideais e de outros dois caracteres de ditas formas; sua incomensurabilidade e a sua possível e eventual incompatibilidade. Do qual Kei Hiruta extraiu que nenhuma forma de vida é particularmente melhor do que outra e pela qual lançou a acusação de monismo a Arendt, como já vimos mais acima de que ela privilegia a vida ativa e política por sobre quaisquer outros modos de vida:

Seja como for, aqueles tipos com os quais Arendt se encontra comprometida são diferentes do pluralismo moral liberal **em questão aqui: a afirmação da pluralidade das concepções do bom**, entranhando com isso a negação do pluralismo, com a ideia de que uma maneira particular de vida (a vida ativa) é mais humana ou satisfatória do que as outras. (HIRUTA, 2021, p. 79)¹¹

¹¹However, those types of pluralism to which Arendt is committed are distinct from the liberal moral pluralism at issue here: the affirmation of the plurality of conceptions of the good, entailing the categorical denial of the idea that

O ponto importante aqui é como Hiruta extrai de Berlin e do seu pluralismo a recomendação segundo a qual, todas as maneiras de se viver são umas tão importantes como as outras, o que entranha uma maneira de recomendar e prescrever o reconhecimento, confirmando que a interpretação segundo a qual tal recomendação ao reconhecimento se encontra inserta em Berlin faz sentido. O conceito mais próprio para introduzir aqui talvez seja o de tolerância, lembrando que “Se o pluralismo é um ponto de vista válido, e o respeito entre sistemas de valores que não são necessariamente hostis um aos outros é possível, *logo a tolerância e as consequências liberais se seguem*”, mas que é mesmo a tolerância? Há uma crítica bastante forte à tolerância justamente na conjuntura das políticas do reconhecimento por parte de Sara Schulman em os noventas. A questão aqui é que a tolerância pode ser lida no meio da retórica da diversidade como uma diminuição das lutas das minorias e uma “heróização” da cultura dominante que simplesmente reconhece que a minoria existe, e que alega dito reconhecimento como um ato de generosidade sem renunciar aos privilégios que constituem a sua dominância. (SCHULMAN, 1998) Em suma a tolerância pode se ver como um presente dado aos não reconhecidos.

Em Arendt o caráter da pluralidade é mais bem descritivo, quando se diz que a pluralidade é a condição *sine qua non* de toda vida política o que se diz com isso constitui uma descrição da vida política pois a pluralidade é um elemento dos quais Arendt está procurando desvelar ante nós, já que ficaram sepultados muito tempo por conta da tradição e a maior importância foi concedida para a vida contemplativa. No que tem a ver com o conceito de *reconhecimento*, do qual Arendt não fala diretamente em uma dimensão que há pelo menos duas vias de acesso, a primeira, a configuração do espaço político mesmo como espaço de aparências no qual por último queremos aparecer ante os outros e o que se vê é o desejo de reconhecimento e a possibilidade dele, mas não há certeza ou previsão de que aconteça o reconhecimento. A segunda já não com miras à procura de reconhecimento senão à questão mesma de oferecê-lo por meio do perdão, como já foi dito mais acima, o perdão é uma experiência que ninguém pode ter somente com relação a ele ou ela mesma, pelo contrário a experiência do perdão está completamente baseado diz Arendt na presença dos outros:

one particular way of life is more human or more fulfilling than others. Arendt is not committed to this type of pluralism (HIRUTA, 2021, p.79)

Os homens podem ser agentes livres somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quando vai começar algo novo. (ARENDR, 2020, p. 207)¹²

O perdão, esse remédio, diz Arendt, somente funciona sob condições de pluralidade, agora o que tem a ver o perdão com o reconhecimento? Se bem Arendt não fala diretamente da relação, pode notar-se a importância da reciprocidade e dita reciprocidade é fundamental para, por exemplo Honneth quando fala da ideia do amor em Hegel como base fundante do reconhecimento, e não menos importante, quando Maria del Rosario Acosta considera em *Sobre confissão e perdão em Hegel*, que o perdão é a imagem mais finalizada do mútuo reconhecimento em Hegel (ACOSTA, 2010, p. 158). Sem o perdão não é possível sermos livres segundo Arendt, o que pode se entender que sem o reconhecimento, tampouco. Assim vemos que em Arendt há de certo uma recomendação ao reconhecimento por meio ou através do perdão. Sempre que o perdão seja algo que aconteça de maneira horizontal e não vertical como a tolerância. Mas ainda há uma outra forma de nos aproximar do reconhecimento em Arendt, porém por meio da influência que em ela tem Kant com a questão do juízo refletivo e pensar no lugar do outro que consiste em pensar em que medida o outro pode estar certo no que diz o faz.¹³

Para concluir esse capítulo deve se notar que apesar de Berlin e Arendt ter muito em comum com respeito à pluralidade e o pluralismo, e sobre todo o fundo da relação desses conceitos com a história há algumas coisas que fazem da pluralidade um melhor candidato para pensar uma noção de cidadania global. A apresentação de Berlin do pluralismo tende à anti-sistematicidade ou em outras palavras não mantém uma consistência no uso., e tem um cariz mais filosófico do que uma dimensão política que é justamente a questão pela qual se segue alçando a pergunta de se o pluralismo político é possível e qual seria a sua dimensão prática. Por outra parte, as considerações de Arendt em relação com duas questões fundamentais no mundo atual como são a justiça social e o reconhecimento fazem da pluralidade um ponto de partida interessante para pensar o político e os assuntos que lhe subjazem. No entanto, isso não quer dizer que escolha por Arendt se faz desde este mero capítulo, as aproximações dos autores ainda serão comparadas de maneira mais esclarecedora em os seguintes capítulos.

¹² Only through this constant mutual release from what they do can men remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power as that to begin something new (ARENDR, 2018, p. 238)/

¹³ Para maior precisão em as considerações Arendtianas sobre o juízo, consulte-se o segundo e terceiro capítulo.

2. Efeitos da pluralidade e do pluralismo nas relações entre teoria política e história

Em o anterior capítulo a abordagem do pluralismo e da pluralidade esteve mais focada nas relações conceituais que esses termos estabeleciam em cada um dos autores mencionados— Arendt e Berlin—. E se bem essa abordagem foi crucial para nos aproximar com mais clareza de algumas das implicações do pluralismo e da pluralidade, ainda há muitas coisas por dizer, e mais no que tem a ver com o significado do pluralismo e da pluralidade. Seu significado vai além das conexões conceituais, seu significado se encontra em uma rede de debate onde há mais participantes e há alguns precedentes históricos que dotam de sentido interpretativo, isto é, de significado aos termos pluralidade e pluralismo. Por esse motivo entre as coisas a fazer, nesta seção, vamos esclarecer um pouco mais o panorama histórico da discussão mais recente respeito ao pluralismo e da pluralidade, e das discussões não tão recentes; se é preciso manter e entender o pluralismo como um assunto próprio da modernidade ou se é preciso virar até a antiguidade e de que maneira. O anterior, pode funcionar como uma base de critérios para dizer qual dos nossos autores centrais tem uma aproximação que possa resultar mais apropriada para compreender os problemas contemporâneos da cidadania que é o objetivo do terceiro capítulo. Quando falamos de cidadania, falamos de uma questão ineludivelmente política, assim o autor que tenha um direcionamento mais explícito com respeito a essa parte da vida humana em relação aos conceitos que se tem estado trabalhando, é dizer, pluralismo e pluralidade pode ser o mais idóneo para estudar e tratar assuntos relativos a uma ideia de cidadania cosmopolita.

Curiosamente Arendt y Berlin, como poderá se ver nesse capítulo compartilham noções muito próximas da história, assim como as heranças da nomeada crise da modernidade cuja resposta mais comum ou saída parece ser o juízo político com sua promessa de uma ferramenta mais situada e concreta para um mundo que não só descrê dos velhos conceitos e princípios de vida senão que

acha eles pouco confiáveis e até temíveis nas consequências dos seus usos. Nesse sentido, há uma viragem no ético e político em direção à contingência como resposta à queda dos universais.

2.1. Precedentes significativos do pluralismo e da pluralidade

2.1.1. A Antiguidade Grega: O velho problema do um e do múltiplo

Para Berlin, o pluralismo não é somente uma condição de uma época, nem só da modernidade. *Antígona*, segundo ele, é um exemplo desse conflito interminável entre os valores, Creonte com as leis da cidade, Antígona querendo agradar aos deuses. O desejo de localizar o pluralismo como uma questão que atravessa toda a história e não especificamente uma época, obriga a Berlin a colocar a relação entre pluralismo e monismo na antiguidade, assemelhando-lhe ao problema do uno e do múltiplo. Assim, alguns encontram as raízes do pluralismo naquele velho confronto entre O Um E O Múltiplo, e se aprofundaram nessa investigação. Lauren J. Apfel, com seu livro *The Advent of Pluralism Diversity and Conflict in the Age of Sophocles*, traz a Protágoras, Heródoto e Sófocles como exemplos de pluralistas gregos. No entanto, Protágoras é geralmente tido por um relativista mais do que por um pluralista, porém, Apfel faz todo o possível para mostrá-lo como um pluralista e é possível que consiga fazê-lo, mas o leitor mantém uma sensação de que algo não vai bem. O sensabor que fica disso é uma sensação de anacronismo e que também carrega com as dificuldades próprias de uma definição do pluralismo por negação ao monismo. Quando o pluralismo se define dessa maneira, só fica clara a ideia do pluralismo, quanto mais se distingue não só do monismo, senão por sua vez, de um relativismo, ceticismo, e subjetivismo, fazendo muito mais difícil uma definição clara e, por tanto, mais difícil a compreensão daquilo em que consiste o pluralismo. Para os intérpretes de Berlin, um dos pontos mais fracos e que todos tentam salvar, ou por onde muitos tentam atacar é a dificuldade em diferenciar pluralismo de relativismo, e eu considero que essa dificuldade é tão presente por causa da definição do pluralismo como negação do monismo.

Para o relativista, diz Berlin geralmente não há *comunicação nem* entre verdades nem entre culturas, “eu com o meu, você com o seu”. Essa incomunicabilidade é uma das coisas que, por exemplo no diálogo *O Sofista* é censurado aos “sequazes do múltiplo”:

[— Urge combater por todos os meios quem suprime, assim, o conhecimento, o pensamento e a inteligência, e ainda se abalança a afirmar alguma coisa.] ... — Logo; o filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto **será obrigado a rejeitar**, segundo creio, **a doutrina dos adeptos do Uno juntamente com a dos sequazes do múltiplo**, que proclama a **imobilidade do todo universal**, como a fazer ouvidos moucos para os que movimentam o ser em todos os sentidos, e, a maneira de crianças quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar simultaneamente ambas as coisas a respeito do ser e do todo: que é imóvel e que está em movimento. (Platão, Soph., 249c7-d6)

A “imobilidade de todo universal” é bem parecida com a incomunicabilidade, ao “eu com o meu, você com o seu” com o qual Berlin caracteriza ao relativista. Logo procurar um pluralista em um sequaz do múltiplo como é Protágoras, do modo em Apfel, não faz muito sentido, se se quer manter a concordância com Berlin. Essas inconsistências aparecem uma vez se presta atenção à consideração de que a tensão entre monismo e pluralismo pode ser rastreada até a Grécia antiga. Mas o problema não é somente colocar o pluralismo na antiguidade grega, porém também a consequência disso, que é definir o pluralismo a partir da negação do monismo, o qual leva a procurar as origens do problema em poço sem fundo-o problema do um e do múltiplo-.

Uma outra coisa que, nessa diferenciação e distinção desnecessária entre pluralismo e relativismo, leva a Berlin ao erro por quanto limita a sua noção de pluralismo é aquilo de que o que diferencia o pluralismo do relativismo é a objetividade com a que o pluralista considera os valores e verdades, enquanto o relativista faz desses valores uma questão “contingente”:

O relativista não se compromete com uma instância em particular. A diversidade cultural faz do valor da verdade para o relativista, uma questão **contingente**, pelo qual não poderia ser objetivamente justificável. (BERLIN, 2008, p. 193)

Essa troca de contingência ou particularidade como uma negação da objetividade, ou aquilo de que a contingência não pode ser “objetivamente justificável” lhe recusa ao pluralismo de Berlin uma consideração das contingências que consiga sacá-lo e distanciá-lo verdadeiramente da ligação dialética em que tem sido colocado com o monismo, e da falta de não considerar de maneira meramente prescritiva, um reconhecimento das contingências. A negação da contingência coloca a Berlin mais do lado de uma tradição racionalista do que ele gostaria. Ajudaria um pouco mais para diferenciar o pluralismo do relativismo, dizer que um considera os valores e as verdades como

objetivas (o pluralista) e o outro como subjetivas (o relativista), e não colocar à objetividade como excludente com a contingência, pois talvez um melhor oposto da contingência seja a necessidade ou mesmo o universal e não a objetividade. Enfim, procurar uma definição do pluralismo por negação do monismo e identificando essa tensão com o velho problema do um e do múltiplo pode ser uma movida mais em sintonia com a intelectualização, que uma ressalva da originalidade do descobrimento de Berlin ou por sua vez, de Vico e Herder. Então se bem é um precedente nobre, pela intenção de evitar que o pluralismo mantenha um monismo inerente, talvez a melhor aproximação à definição em termos da menos problemática, seja uma definição afirmativa do que é o pluralismo, que em sua própria afirmação deixa naturalmente como em qualquer processo de escolha, tudo o que não for necessário para sua definição. A denominação do pluralismo é quase uma postura hesitante por conta de Berlin que não se atreve a afirmar sobre a realidade ser ou estar constituída por uma pluralidade.

2.1.2. *A Ilustração: Kant*

Quisera colocar agora outra opção sobre a origem das ideias contidas na pluralidade Arendtiana e o pluralismo de Berlin. Há razões para trazer a Kant não somente pelo aberto reconhecimento de Arendt em relação a ele ser um dos poucos e primeiros filósofos, que falou alguma vez da pluralidade ou de um aspecto dela como é a alteridade. Isso, assim como a ideia do juízo, Arendt não tem dificuldade em dizer que tem sido inspirada por Kant.

Kant definiu o pluralismo em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

Finalmente, o egoísta moral é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento da determinação supremo de sua vontade. Pois como cada ser **humano forma conceitos diferentes sobre aquilo que considera fazer parte da felicidade**, é precisamente o egoísmo que leva a não ter pedra de toque alguma do genuíno conceito do dever, que, como tal, tem de ser inteiramente um princípio de validade universal. - Todos os eudemonistas são, por isso, egoístas práticos. **Ao egoísmo pode ser oposto apenas o pluralismo, isto é, o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo.** - É o que cabe à antropologia. Pois, no que se refere a essa diferença segundo conceitos metafísicos, ela fica totalmente fora do campo da ciência a ser tratada aqui. É que se a questão fosse meramente saber se eu, como ser pensante, tenho razão para admitir, fora da minha existência, a existência de um conjunto de outros seres estando em comunidade comigo (conjunto denominado mundo), esta não seria uma questão antropológica, mas simplesmente metafísica. (KANT, 2009, p. 29)

O egoísta moral, não é o mesmo que o monista, não é aquele que reduz todos os *fins* a um só, senão todos os *fins* a si mesmo. Se nos darmos a licença de usar a terminologia kantiana nesse momento, *um fim* não é simplesmente uma finalidade, um objetivo ou um valor. Um fim em Kant também pode se entender como um ser racional com um fim em si, quer dizer como uma dignidade. Essa compreensão do fim, é evidente é tomada da ideia do *Reino dos fins*:

Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade. (KANT, 2007, p. 77)

Assim se o egoísta reduz todos os fins a si mesmo o faz em duplo sentido; os fins como aquilo que alguém se propõe a si mesmo, aos seus próprios, e os fins como alguém que não aceita fora da sua existência a existência de outros seres (racionais). Eu encontro aqui uma negação primordial, aquele nega a existência de outros seres racionais, de outras dignidades, seres capazes de dar-se a eles mesmos fins para sua vida, nega também a existência de outros fins no sentido de valores distintos dos próprios. Em esse sentido, também é possível dizer que a pluralidade de seres é fundante da pluralidade de valores ou fins. Não há tal coisa como uma pluralidade de valores, ou um pluralismo de valores se primeiro não se alega uma pluralidade de agentes.

Isso nos leva à importância fundamental da pluralidade como *inter homines esse*, e da ideia de mundo. Não entanto nesse sentido, em Kant, é possível ser um não egoísta moral, ou seja, um pluralista, e ainda ser um monista. Segundo Flavia Carvalho Chagas, (Carvalho Ch., 2016) para Kant o pluralismo não só entranha um monismo, que se manifesta e exprime no que ele definiu como Imperativo Categórico, senão que também é o imperativo categórico quem autoriza o pluralismo, com motivo de preencher os conteúdos dos que ele carece, enquanto este – o imperativo –, é critério puramente formal. Todavia, é indispensável dizer antes de avançar que a finalidade da argumentação de Flávia Chagas é “mostrar que o pluralismo ético-social pode ser garantido por uma concepção monista em ética a partir da retomada e da articulação da perspectiva kantiana de racionalidade prática, a qual se baseia, por sua vez, nas figuras da autonomia, liberdade e do princípio da universalização” (CARVALHO CH., 12, 2016).

Como pode se observar na definição oferecida por Kant do pluralismo, esse é definido por negação do egoísmo moral, o oposto do pluralismo kantiano não é necessariamente o monismo, senão o egoísta moral. Isso, claro está, porque o pluralismo kantiano entranha por sua vez um monismo inegável. Esse monismo é o próprio de uma razão moral universalizante, segundo a qual a moralidade da ação depende da sua relação com a legislação segundo o princípio do dever, sendo concordes com “o princípio objetivo dos seres racionais como legisladores” que é:

Nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal. (KANT, 2007, p. 76)

O movimento unificador se encontra na abstração:

Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se **fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares**, poder-se-á conceber **um todo** do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos. (KANT, 2007, p. 75)

Assim o pluralismo em Kant, definido por negação ao egoísmo moral não é um pluralismo como o proposto por Berlin, na medida em que pelo reino dos fins, quer dizer, pela causa mesma de reconhecimento de pluralidade e do caráter de habitar uma comunidade com outros, por sua vez, também desconhece que esses outros tem fins que as vezes são incompatíveis, conflitantes e que não podem se conceber como um todo, por seu mesmo caráter. Assim, a dignidade, aquilo que não permite equivalente, pelo movimento de abstração no reino dos fins, parece perder seu valor. O que mostra, ao mesmo tempo um conflito, entre dignidade e o reino dos fins, tal e como esse foi planteado. Em Kant se vão deixando de lado as diferenças pessoais e os fins particulares e com isso, de novo, se ignora a dimensão do reconhecimento das contingências, a necessidade de ter elementos para ação quando os princípios estiverem obsoletos ou já não fossem suficientes para justificar a ação em cenários sem precedentes como aqueles que tanto paralisam aos nossos autores, segundo dissemos no início dessa seção. Talvez haja razões para definir o pluralismo como negação do monismo, como no caso de Berlin, pois como vimos, é possível ser pluralista ou não egoísta moralmente e ser um monista com a crença de que todos os fins encaixaram eventualmente em um projeto político ou fazendo uso do político como meio de realização de fins morais. No entanto, ainda fica por considerar uma das definições do pluralismo em Kant, não precisamente dialeticamente ligada com o monismo em termos da definição, ou seja, “ se considera

e procede como um simples cidadão do mundo”, a qual abre a possibilidade de uma forma do pluralismo não necessariamente fixada ao monismo, porém fundada na ferramenta do juízo.

2.1.3. A modernidade tardia e a crise da modernidade

Depois de termos explorado em relação aos possíveis antecedentes das ideias da pluralidade, e do pluralismo, seus contextos pré-modernos e às suas dificuldades, temos um panorama mais amplo das implicações não necessariamente conceituais do pluralismo e da pluralidade. O pluralismo e a pluralidade são às vezes vistos como um problema a superar, carentes de objetividade, próximos do perigo da contingência e da ausência de referentes. Outras vezes o pluralismo e a pluralidade se apresentam em aparência más com pretensões universalizantes e ferramentas de controle total no fundo. Como podemos refletir ao início, o exercício de estabelecer conexões conceituais é satisfatório na medida em que oferece uma impressão de clareza, de estarmos chegando em algum ponto, de estar atingindo certezas, mas às vezes resulta em excesso especulativo e tudo parece válido e faz sentido porque não há nenhum confronto entre esses conceitos as suas relações e uma noção da realidade. Esse é um problema e não muito novo para a filosofia, que acontece mais do que nada quando a realidade surpreende, choca, desfaz todas as estruturas, elementos, ferramentas do pensamento. Esse é um problema que vivemos hoje cada que nos confrontamos com uma nova situação da nossa vida, como a recente pandemia, quando nos confrontamos com situações sem precedentes, quebras na civilização com os que causaram para muitos pensadores como Theodor Adorno o Nazismo, os fascismos da Europa, o Holocausto. Adorno chegou a dizer:

Quem seja que escolher a filosofia como uma profissão hoje em dia, deve rejeitar a ilusão—com as que velhas empresas filosóficas começavam— de que o poder do pensamento é suficiente para captar a totalidade do real. Nenhuma razão como ideal poderia se redescobrir ela mesma em uma realidade cuja ordem e forma suprime qualquer chamado à razão. (Conferência 1931, *Aktualität del philosophie*) (BENHABIB S. , 2018, pág. 37)

Nessa frase aflita, pessimista e desesperançada, se revela a angústia de alguém para quem a força de um exterior indesejável se impõe sem restrições. Em uma surpreendente frase na que pode se observar que o totalitarismo e seus práticas mermaram toda pretensão totalizante da própria razão; “captar a totalidade do real”. O panorama não foi assim para os filósofos somente, para os quais se chegou a dizer que a única saída possível era a sociologização da filosofia ou mesmo a

ensaística, o homem de ciência e sociólogo Max Weber tinha a sua própria série de antecipações e pensamentos infelizes com relação à situação do mundo e da sociedade global, nesse momento, seu próprio diagnóstico em relação à Modernidade. Em *Science as a Vocation* ou Ciência como vocação, Weber, faz uma comparação entre os sistemas de carreira acadêmica da Alemanha e dos Estados Unidos onde a maior parte dos institutos de ciência são, diz ele, empresas capitalistas estatais, coisa que Weber antecipa acontecerá com a Alemanha que se encontra em um processo de americanização, e com o peso da ideia de progresso sobre a ciência, que por sua vez é parte de um processo de intelectualização que tem sido levado já por centos de anos. Por isso, insiste tanto na importância da vocação para a ciência, porque ela vai aos poucos perdendo a sua inspiração, como parte do processo crescente de intelectualização e racionalização, que na verdade não implica uma maior compressão das condições nas que vivemos, senão a convicção de que só se quisermos entender as condições nas que vivemos poderíamos fazê-lo em qualquer momento, do qual um exemplo quase perfeito disso poderia ser aquela frase segundo a qual, “não preciso de ter presente nenhuma informação, basta com consultar no Google”. A crescente racionalização e intelectualização significa para Weber:

Significa que então, nós não estamos determinados por misteriosas e imprevisíveis forças, pelo contrário, nós podemos controlar tudo por meio dos cálculos racionais. Que por sua vez implica um desencantamento do mundo. Com diferença do selvagem para quem tais forças existiam, nós não precisamos da magia na procura de controlar os espíritos nem do rezo. Pelo contrário a tecnologia e os cálculos conseguem nossos fins. Esse é sentido principal do processo de intelectualização. (WEBER, 2004, p. 85)

Esse panorama da ciência que oferece Weber para ilustrar aos seus alunos na conferência é aquilo que ele quer mencionar para eles como parte ineludível do que podem se encontrar em uma carreira acadêmica, ainda que ele esteja em desacordo e deteste o processo da intelectualização, é aquilo do que tem de ter presente aqueles que quiserem fazer a uma escolha pela ciência como vocação, como forma de vida. Mais adiante, na frente daquele ânimo comparativo, fala das exigências para um “lecturer” de não impor as próprias opiniões pessoais nos outros, não só pelo fato de vir de uma recomendação estrutural, porém por razões práticas:

Tal respaldo não faz sentido em princípio, porque os distintos sistemas de valores no mundo se encontram em uma luta indissolúvel um com o outro. O velho Mill, cuja filosofia eu somente admiro, estava certo em esse ponto quando disse que se você toma a pura experiência como seu ponto de saída, você vai acabar em um politeísmo. Such advocacy is senseless in principle because the different value systems of the world are caught up in an insoluble struggle with one another. The elder Mill, whose philosophy I do not otherwise admire, was right on this one point when he said that if you take pure experience as your starting point, you will end up in polytheism... (WEBER, 2004, p. 22)

Essas razões práticas radicam, entre outras coisas, em que se bem ele é científico, não assim líder o conselheiro, seu trabalho é ser um professor então diz:

Eu não saberia como você iria decidir “cientificamente” entre o *valor* da cultura Germana e Francesa. Aqui também os conflitos entre distintos deuses iriam longe durante um bom tempo. É da mesma maneira como era na antiguidade antes de que o mundo tivesse sido devastado da magia de seus deuses e demônios, somente que em um sentido distinto. Assim como os gregos levavam sacrifício um dia para Afrodita e outro para Apolo, e sobretudo aos deuses da sua própria cidade, a gente faz o mesmo nesses dias¹⁴ (WEBER, *Science as a Vocation*, 2004, pág. 26)

Benhabib chama ao anterior a teoria politeísta dos valores. Weber estabelece uma analogia entre como funcionam os valores e como funcionam os cultos aos deuses. Por outro lado, que Weber não ofereça uma receita para a toma de decisões em termos de juízos de valor ou de valores, representa para muitos um motivo para chamá-lo niilista com seu pluralismo, todavia com isso, Weber deixa claro porque não é um assunto prático para um professor de faculdade, como ele nesse momento, oferecer uma pretendida razão científica sobre o que é melhor dizer, ou qual a cultura a optar. Não é um assunto prático, não só no sentido de que o professor se encontra em meio de um conflito irresolúvel com relação ao qual ele não tem a última palavra, as lutas entre deuses, para lograr o melhor dos valores, tem sido assim desde a antiguidade, não é prático porque se diz aos seus alunos o que pensar, impondo a sua opinião neles, será muito difícil que eles cheguem alguma vez a renderem contas do sentido último das suas próprias ações. “to render an account of the ultimate meaning of his own actions” (WEBER, 2004, p. 26) Nesse sentido não é nem prático em sentido pragmático, quer dizer, se coloca em uma situação sem saída, e nem é prático no sentido ético, pois não estaria promovendo clareza nem responsabilidade. Para muitos autores, o dito por Weber não é em absoluto tranquilizador, é o sinal de uma teoria do politeísmo dos valores que desvelava a fragmentação e atomização de uma sociedade e até uma civilização. Pelo qual Weber funge consciente ou inconscientemente em uma conferência de bem-vinda universitária como um dos pontos de partida do pluralismo para a modernidade tardia. Vejamos o último fragmento que completa a série segundo a qual Weber é um “pluralista existencial” ou um “teórico do politeísmo dos valores”

A suposição de que estou oferecendo aqui é baseada em um fato fundamental. Isto é que enquanto a vida é compreendida em seus próprios termos, é bem conhecido que o conflito entre esses deuses

¹⁴ . I do not know how you would go about deciding “scientifically” between the value of the French and German culture. Here, too, conflict rages between gods and it will go on for all time. It is as it was in antiquity before the world had been divested of the magic of its gods and demons, only in a different sense. Just as the Greek would bring a sacrifice at one time to Aphrodite and at another to Apollo, and to the gods of his own city, people do likewise today.

é interminável. Ou, em linguagem não figurativa, a vida é sobre a incompatibilidade das atitudes supremas possíveis e, portanto, a incapacidade de resolver os conflitos entre elas. Daí a necessidade de decidir entre elas. *Se nessas circunstâncias vale a pena escolher a ciência como uma "vocação" e se a própria ciência tem uma "vocação" objetivamente valiosa é em si um julgamento de valor sobre o qual nada de útil pode ser dito na sala de aula.* Porque ao afirmar positivamente o valor da ciência é a pré-condição de todo o ensino. Eu pessoalmente respondo a esta pergunta afirmativa através do fato do meu próprio trabalho. E, além disso, faço isso em nome do ponto de vista que odeia a intelectualidade como se fosse o próprio diabo, **um ponto de vista que a juventude moderna endossa como sua própria**, ou pelo menos pensa que odeia. Pois podemos legitimamente dizer a eles [com Goethe], "Reflita, o Diabo é velho, então fique velho se você o entender" Isso não se destina literalmente em termos de certidão de nascimento, mas no sentido de que se você deseja tirar o melhor deste diabo, não há nenhum ponto em fugir dele, como muitas vezes acontece hoje em dia. Em vez disso, você tem que adquirir um conhecimento completo dele para descobrir seu poder e suas limitações.¹⁵

E bem, esse diabo foi pelo qual se interessaram Berlin Rawls e inclusive, em outros termos, Arendt, não com a animosidade de fugir dele, senão justamente com o interesse de adquirir um conhecimento dos seus poderes e as suas limitações, e por sua vez o mesmo diabo que Schmitt tentou aniquilar teorizando o político baseado em uma procura de unidade sob as categorias de amigos e inimigos. Contudo, mostrar a pluralidade de valores como um diabo é uma satanização dessa possível condição inegável, outra maneira do racionalismo colocar a pluralidade como algo que precisa se apagar ou "transcender". Antes de continuarmos quero apresentar um fragmento que considero muito mais a base do que alguns intérpretes de Weber chamaram da diferenciação e correspondente atomização da sociedade, o processo que deixa uma desenxabida e até angustiante imagem do que seria a modernidade tardia.

Nossa época é caracterizada pela racionalização e intelectualização, e acima de tudo, pelo desencantamento do mundo. **Seu destino resultante é que precisamente os valores mais baixos e supremos se retiraram da vida pública.** Eles recuaram no domínio abstrato da vida mística ou nos sentimentos fraternos das relações pessoais entre os indivíduos. Não é por acaso que nossa maior arte é íntima ao invés de monumental. Também não é uma questão de chance de que hoje é apenas nos menores grupos, entre seres humanos individuais, que você encontra a batida pulsante que em tempos passados anunciava o espírito profético que varreu grandes comunidades como uma tempestade de fogo e os juntou. Se tentarmos artificialmente "inventar" um senso de arte

¹⁵ The assumption that I am offering you here is based on a fundamental fact. This is that as long as life is left to itself and is understood in its own terms, it knows only that the conflict between these gods is never-ending. Or, in nonfigurative language, life is about the incompatibility of ultimate possible attitudes and hence the inability ever to resolve the conflicts between them. Hence the necessity of deciding between them. Whether in these circumstances it is worth anyone's while to choose science as a "vocation" and whether science itself has an objectively worthwhile "vocation" is itself a value judgment about which nothing useful can be said in the lecture room. This is because positively affirming the value of science is the precondition of all teaching. I personally answer this question in the affirmative through the very fact of my own work. And moreover, I do so on behalf of the point of view that hates intellectuality as if it were the very devil, a standpoint that modern youth endorses as its own, or at least thinks it does. For we may legitimately say to them [with Goethe], "Reflect, the Devil is old, so become old if you would" understand him. That is not meant literally in terms of a birth certificate, but in the sense that if you wish to get the better of this devil, there is no point in running away from him, as so often happens nowadays. Instead, you have to acquire a thorough knowledge of him so as to discover his power and his limitations

monumental, isso leva apenas a monstruosidades miseráveis do tipo que vimos nas muitas obras artísticas dos últimos vinte anos¹⁶

A pergunta que surge com base em esse fragmento para considerar se Weber é da opinião que a sociedade se encontra fragmentada, atomizada e diferenciada, e retirada dos valores da vida pública é equivalente com a atomização e fragmentação da sociedade. Se a existência de uma vida pública para uma sociedade dependesse da presença constante de uns valores próprios da vida pública e um dos valores da vida pública poderia ser como diz, audazmente Arendt, a pluralidade, já não se pretenderia ver essa como uma ameaça à política senão como um ponto de partida.

2.2. Sobre as relações entre teoria política e história: os efeitos do pluralismo e da pluralidade

Os temas que as regras do claustro impunham à meditação dos monges tinham como função desviá-los do mundo e das suas pompas. Nossas reflexões partem de uma preocupação semelhante. Neste momento, em que os políticos nos quais os adversários do fascismo tinham depositado as suas esperanças jazem por terra e agravam sua derrota com a traição à sua própria causa, temos que arrancar a política das malhas do mundo profano, em que ela havia sido enredada por aqueles traidores. Nosso ponto de partida é a ideia de que a obtusa fé no progresso desses políticos, sua confiança no "apoio das massas" e, finalmente, sua subordinação servil a um aparelho incontrolável são três aspectos da mesma realidade. **Estas reflexões tentam mostrar como é alto o preço que nossos hábitos mentais têm que pagar quando nos associamos a uma concepção da história que recusa toda cumplicidade com aquela à qual continuam aderindo esses políticos.** (BENJAMIN, 2018, pág. 312)

Essa declaração final da décima tese do conceito de história de Benjamin é a melhor transição que encontrei para conectar a seção anterior com a atual. Pode se perguntar qual a importância de encontrar o significado do pluralismo e da pluralidade, nos momentos em que começam a se constituírem como fatos e diagnósticos sobre o que é a realidade da época. “Como é alto o preço que nossos hábitos mentais têm que pagar quando nos associamos a uma concepção da história

¹⁶ Our age is characterized by rationalization and intellectualization, and above all, by the disenchantment of the world. Its resulting fate is that precisely the ultimate and most sublime values have withdrawn from public life. They have retreated either into the abstract realm of mystical life or into the fraternal feelings of personal relations between individuals. It is no accident that our greatest art is intimate rather than monumental. Nor is it a matter of chance that today it is only in the smallest groups, between individual human beings, pianissimo, that you find the pulsing beat that in bygone days heralded the prophetic spirit that swept through great communities like a firestorm and welded them together. If we attempt artificially to "invent" a sense of monumental art, this leads only to wretched monstrosities of the kind we have seen in the many artistic works of the last twenty years. /

que recusa toda cumplicidade com aquela à qual continuam aderindo esses políticos” Depois de todos os acontecimentos descritos, fascismos, holocausto, Nazismo, que os hábitos mentais foram afetados, foi em parte a razão pela qual Adorno foi apresentado de tal maneira na primeira parte deste capítulo e pela qual citei a própria resposta de Weber a esse respeito. A enunciação do pluralismo Weberiano, do qual muitos mais tarde beberiam muitos outros, é uma poesia quase fundante na qual um momento sem precedentes da história e na história é capturado, que é a maneira pela qual talvez seja preciso começar a ver a história como uma série de contingências, sem uma ideia unificadora de fundo, seja o progresso ou qualquer outra. Adorno, Arendt e Berlin (ainda que desde outra ilha) reconheceram a importância de reaprendermos a pensar em situações que antes foram impensáveis ou imprevisíveis, como diria Arendt em relação à ação. A concepção da história à qual os “políticos continuam se aderindo” a nada menos do que esse tipo de concepção da história que fala do fim da história, que se baseia na ideia de um progresso interminável, que procura escapar da responsabilidade das suas ações, pelo fato delas serem “determinadas” ou mesmo inevitáveis. A concepção da história à qual esses políticos continuam se aderindo é aquela das “forças irreprimíveis” que controlam a história, aquelas que por sua vez, nossos autores centrais, Berlin e Arendt se recusarão a endossar. Se a pluralidade arendtiana ou o pluralismo berliniano e a inevitabilidade de fazer escolhas entre fins igualmente válidos, objetivos e conflitantes são os fatos e parte das condições humanas no momento, a história que se segue a partir desses fatos, a maneira de fazê-la e entendê-la tem de ser muito peculiar.

Para a segunda parte deste capítulo, apresentaremos primeiro umas breves considerações de Berlin sobre o tema de inevitabilidade histórica e como ideias baseadas no determinismo das ciências naturais minaram a história submetendo-lhe ao rol de justificar o injustificável. Mais adiante, vamos mostrar que para Arendt a ação da origem à história e não o contrário, que não é a história como uma entidade abstrata a qual determina a ação porque a história é feita de ações. Finalmente, abordaremos a questão dos elementos necessários para reconhecermos o contingente. Para isso, uma caracterização do juízo político será apresentada de acordo com Berlin e como Arendt adapta o juízo kantiano às necessidades de julgar e atuar ante uma situação sem precedentes.

2.2.1. Berlin e a inevitabilidade histórica

Isaiah Berlin começa seu texto que é, aliás, de novo uma conferência universitária oferecida dessa vez no London School of Economics, por causa de uma comemoração à Auguste Comte, citando

a Bernard Berenson, historiador da arte e às suas palavras sobre o que ele chamou de “interpretação acidental da história”:

Esta - a interpretação acidental da história, me separou da doutrina que, aceitava na minha juventude, da inevitabilidade dos acontecimentos e do demônio Moloc que nos consume ainda hoje: a doutrina da “inevitabilidade histórica”. Cada vez acredito menos nesses dogmas, mais do que duvidáveis e perigosos, tendem fazer-nos aceitar que tudo o que acontece é irresistível e que é irresponsável opor-se a isso. (Berenson, em BERLIN, 2008, pág. 131)

Berlin afirmava essas palavras em um momento que ele considerava, pelo menos na filosofia da história e nos historiadores a intenção de voltar-se para atitude antiga, segundo a qual tudo aquilo que existe pode ser tido pelo melhor de todos os mundos possíveis, de que explicar, justificar ou mesmo compreender é o mesmo que perdoar tudo. O que ele chamava: um conjunto de falácias persistentes que na procura de tranquilizar sobre os acontecimentos do mundo somente tem trazido maior confusão. Essas ideias, conforme às quais aparentemente é possível descobrir as leis que governam os acontecimentos históricos tem resultado particularmente atraentes para aqueles que tem sido impactados pelo êxito das ciências naturais e exatas. Tal forma de percepção de leis e uniformidades, não tem afetado, segundo Berlin, somente aos modos observar e descrever caracteres nos seres humanos no estudo quase “zoológico” com o qual se estuda o comportamento da humanidade, mas também nas atitudes políticas e religiosas a respeito dela. Parte dessas concepções consideram que os fatores físicos como o meio ambiente, os costumes, são causas que determinam a conduta humana e que ultrapassam o controle dos indivíduos, organismos espirituais, espíritos absolutos, raças e espíritos de nações estão entre os determinantes mais abstratos e difíceis de confrontar para Berlin.

Com nomes próprios, para Berlin, Hegel, Marx, Spengler e Bossuet encontram que a história é algo mais do que simples acontecimentos, para eles a história é uma espécie de teodiceia, que por sua vez toma a forma de “uma marcha da história objetiva”, esse processo pode se pensar por fora do espaço e tempo e no meio deles, se deve às vezes às formas mutáveis de uma única força o de muitas, que é uma eterna luta que está destinada a terminar bem ou mal e que traz para os seres humanos bem seja a salvação ou condenação eterna. Tal concepção tem origem, conforme Berlin, por sua vez, na concepção teleológica do *mundo*. Nessa cosmologia, diz Berlin:

O mundo humano é uma hierarquia omni-compreensiva, de maneira que explicar por que cada um dos seus ingredientes é como é, está no lugar e no tempo que está e faz o que faz, é exatamente o

mesmo que dizer qual é seu fim, em que medida atinge dito fim, e quais as relações de coordenação e subordinação entre os fins e as diversas entidades. (BERLIN, 2008 p.158)

Todas essas teorias são de uma maneira ou de outra, formas do determinismo para Berlin, e a característica comum de todas as considerações que a liberdade de escolha do indivíduo não é mais do que uma ilusão, trazendo com isso a crença segundo a qual se está livre de responsabilidades. O determinismo tem tanta força para Berlin, já que nos desejos humanos [e comum encontrar um padrão de ordenar tudo segundo uma ordem unitária, a totalidade da experiência o passado, o presente, o futuro. Essas imagens da história Berlin às adjudica a instantes de fraqueza da humanidade, à dificuldade de aceitar responsabilidade sobre as ações e a liberdade, seja por feridas antigas das ações dos outros, seja por medo. Aqueles que afirmam essas concepções da história, diz Berlin o fazem como uma forma de se evadir do mundo colocando terra em seus olhos e nos nossos, jogando mais confusão onde já há suficiente.

Como pode se observar o diagnóstico de Berlin da história é um trabalho mais que todo crítico e negativo, quer dizer, apresenta para nós não necessariamente o como fazer história, mas o que não é fazer história se quisermos respeitar dimensão da liberdade individual e a necessidade da responsabilidade. Muitos políticos e regímenes tem usado a história como uma ressalva do que implica o seu exercício da liberdade, argumentando que por atozes que sejam as ações são conforme a uma ordem superior. No princípio de dita conferência se deixa claro também o que pode ajudar a manter a distância com uma concepção determinista e teleológica da história, que é a interpretação accidental, o qual pode fazer um espaço para as ideias pluralistas de Berlin, sobretudo com aquilo de que não necessariamente mantém um contínuo, senão uma abordagem talvez mais plural e fragmentada que não deseja perder contato com o indivíduo.

2.2.2. A história é feita de ações: Arendt

Em Arendt como já sabemos a pluralidade é condição da ação uma das maneiras de se atualizar dito princípio. As limitações das leis não são inteiramente confiáveis na hora de conter as ações e seu caráter de imprevisíveis, de um processo cujo significado somente é entendido quando o processo da ação tem terminado. A ação é fundante não só do corpo político senão também condição da autenticidade, da lembrança, da identidade e com isso da história. A ação e, portanto, a história que possa se constituir a partir dela se revela somente ao “storyteller” ou contador de histórias, isto é, ao historiador, em outras palavras a quem tem a possibilidade de

documentá-la. Tudo aquilo que os atores contarem sobre seus motivos, fins ou intenções, se torna matéria nas mãos do historiador. Aquilo que o historiador narra se acha escondido do ator, porque para ele o sentido ou significado da sua ação não se encontra na história que segue a ação, senão na ação mesma. Embora, as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, mas o historiador quem “makes” fabrica, produz a história ao modo de um produto do trabalho humano e por tanto uma parte constituinte do mundo, um objeto. Em resumo a história é uma fabricação não no sentido imaginativo, senão que enquanto é um produto da escrita. Não pode substituir a ação, pois depende da ação e da finalização dela para se escrever. A história precisa do material das ações para a fabricação do seu produto. Nesse sentido para Arendt, também como para Berlin, a responsabilidade da ação não pode ser jogada sobre a história.

Para Arendt há uma parte da atividade do “contador de histórias” que encontra difícil de explicar. Quando nos encontrarmos com ações ou conjuntos de ações que resulta difícil conservar, e que gostaríamos de esquecer como é o caso de Arendt com o totalitarismo, ou como seria o caso das torturas e violações de direitos humanos no conflito armado da Colômbia, a lógica da sucessão, da necessidade e da continuidade se faz insustentável. Isso que aconteceu com o totalitarismo, mas que é o risco de toda ação pelo fato dela só adquirir sentido uma vez tem sido terminada, exige o uso de uma faculdade para Arendt que possa nos permitir reconhecer e compreender uma situação sem precedentes. Arendt tomou a ferramenta de faculdade do julgamento o do juízo de Kant, não como um refúgio, senão como o exercício imaginário no qual as pessoas têm de recriar desde a evidência disponível, para si próprias um novo conceito, uma narrativa., com base nessa faculdade entre as habilidades que desenvolve o historiador se encontra talvez a mais importante para o que aqui nos concerne, em termos do reconhecimento das contingências, isto é “tomar o ponto de vista do outro”. Tomar o ponto de vista do outro, não quer dizer simplesmente empatizar ou sentir como o outro, porém recriando o mundo tal e como se aparece ante os olhos do outro, o qual só é possível através de um exercício da imaginação em relação com o juízo. Exercitar essa faculdade também pede para tomarmos distância de um costume muito estendido na nossa cultura: o pensamento por analogia, esse é um pensamento que para Arendt governa a lógica do dia a dia, nesse sentido pensar e narrar uma ação sem precedentes e não só sem precedentes, mas que dificilmente conseguimos encaixar no cotidiano.

2.2.3. *O juízo político: Berlin*

Em *Political Judgment*, Berlin se pergunta “que é ter um bom juízo em política?” claramente Berlin se faz essa pergunta tendo em mente a vida política do homem público atual, ou melhor, a vida do político, e não do cidadão, como se o cidadão não fosse um ator político. Qual o conhecimento que tem o político, qual tipo de conhecimento é esse? podem as regras daquele conhecimento ser descobertas? ou mesmo ensinadas por algo assim como uma ciência política? Esse texto tem duas partes uma na qual se questiona o valor tanto de uma ciência política como da história para o juízo ou ação política, e outra onde se caracteriza o que faz o político-governante-quando julga uma situação ou toma ação em relação a esse julgamento.

Para as ciências atuais e as noções positivistas da história, o juízo político não tem por que ser uma questão de instinto, de iluminações repentinas, de choques de genialidade, ou seja, deveria se construir sobre os fundamentos de conhecimento indubitável. A arte misteriosa da governança não é mais misteriosa, pode ser ensinada, aprendida e aplicada, é só questão de se profissionalizar e de ter a competência para isso. Porém, para Berlin as “descobertas” dessas novas ciências não são mais do que velhas crenças, qual o método mais adequado dessas ciências, indutivo? Dedutivo? Pergunta Berlin e ele mesmo responde:

Obviamente o que importa compreender é uma situação particular em sua completa singularidade, os homens particulares, os eventos, perigos, os particulares esperanças e medos os quais estão ativamente em um lugar particular e em um tempo particular. (BERLIN, 1996, p. 44)

Para Berlin, como disse, o juízo político é próprio do “statesman” o do político no sentido de “o governante”. No âmbito da ação política, as leis são poucas: as habilidades são tudo, o que faz para Berlin os políticos de ofício, mesmo que os condutores, terem sucesso é o fato de eles não pensarem em termos gerais, é dizer eles não analisam a sua situação específica em relação a uma outra situação no percurso da história. Seu mérito se encontra em que eles capturam uma combinação completamente singular de características que constituem a sua situação e não nenhuma outra. O que eles fazem é justamente entender o caráter de um estado de coisas completamente único e singular. O dom do político, é esse o nome que Berlin dá para o que acontece com a capacidade do juízo do político, é integrar uma grande amalgama de dados em constante mudança, ele sintetiza e não analisa, como faria o pensador. Poder fazer bem o que o político faz, é um dom afim como os dos grandes romancistas, que têm um sentido que conecta com

o tecido da realidade, é um sentido do qualitativo mais do que um sentido do quantitativo, é um sentido para o específico em geral. Como chamar essa capacidade do político? Berlin diz que é um senso do que pode dar certo e do que não. O que faz o político é conhecer seu material é muito parecido com a virtude ou excelência de um cozinheiro, o que faz depende da sua arte sim e de sua capacidade de improvisar. Para Berlin é assim evidente, que enquanto as considerações da história não são completamente inservíveis na política, o correto exercício de juízo político no âmbito do público não depende exclusivamente dos acontecimentos afins passados recopilados pela história. De novo, parece ser que as ações políticas com um caráter de completo início precedem em maior medida às narrações da história.

2.2.4. O juízo, a arte de atuar: o que pode dar certo e o que não

Até agora as diferenças entre Isaiah Berlin e Arendt tem sido bastante evidente, sobretudo no que respeita às suas considerações sobre a liberdade, a pluralidade, o pluralismo e o âmbito do político, especialmente porque Arendt funda muitas das suas considerações sobre a pluralidade no que para ela é o político, por enquanto Berlin funda suas as suas considerações sobre o pluralismo na história. Curiosamente acho as suas considerações sobre a história e sobre o juízo, não tão conflitantes e muito próximas uma da outra, com a deferência de que Berlin coloca o juízo político em um governante e não em os cidadãos. Em minha compreensão do juízo político em ambos os autores encontro que se acha baseado em aquilo que pode ter uma durabilidade no mundo. Assim o político, o governante toma decisões baseado no que para ele é uma noção de mundo que não é tão facilmente mutável, pelo status quo que criam as instituições como pela mesma durabilidade do mundo. Por sua conta, para Arendt, a possibilidade de colocar-se no lugar do outro e pensar no lugar do outro, é possível para o cidadão também com fundamento na perdurabilidade do acordo do que são as coisas, é dizer que a pedra é uma pedra e não uma folha; seja por uma linguagem comum como elemento constitutivo do mundo, seja também por as condições ideológicas que determinam o parecido das nossas percepções com aqueles com os que compartilhamos um mundo. Em uma conversação sempre marcada pelas anedotas dos seus desencontros e mútua rejeição e pelas suas incontáveis diferenças há pelo menos um par de coisas nas que é possível dizer que concordam, porém, ainda com algumas ressalvas. Essas duas coisas são a grandes rasgos considerações gerais relativas à história e o que seria a faculdade do juízo

político, com as distinções pertinentes do que cada um está considerando como político e quem exercita o juízo.

Para Arendt a tarefa da história, parece nos lembrar da nossa capacidade de ação, quer dizer, da nossa liberdade, para Berlin a concepção da história que procuramos não há de apagar justamente a nossa liberdade individual no sentido de liberdade de escolha, para Berlin o historiador deve permitir-se julgar e não ceder ante uma pretensão completamente neutral como a que no meio de muitas pretensões às vezes praticam as ciências. Para Arendt, quem escreve a história ou a conta, o faz no meio às vezes sem querê-lo às vezes com gosto tendo de capturar uma combinação única de características que constituem uma situação particular e não outra, é dizer o faz a través daquilo que exercita o político de Berlin para tomar um curso de ação. Para Berlin, essa faculdade do político é afim sobretudo à faculdade dos grandes romancistas e escritores que conseguem penetrar o tecido da realidade.

O que levou Isaiah Berlin a pensar no juízo político? As motivações que é possível extrair do seu texto têm a ver, de novo, com uma luta pelo esclarecimento dos limites do avanço de algumas ciências que acreditam ter potestade onde não a tem. Pela parte de Arendt, segundo contextualiza Benhabib, foi a tipologia da personalidade autoritária tipificada pela Escola de Frankfurt junto com outros cientistas sociais, segundo a qual as personalidades autoritárias subsomem as suas vontades em relação à aqueles por cima deles e desprezam aqueles que se encontram em uma posição social inferior à deles, tais personalidades projetam a sua própria agressividade e se tornam paranoicos, o qual os leva a perda do juízo, isto é, da capacidade de balançar adequadamente as circunstâncias ao redor de um mesmo e as consequências das suas próprias ações. O que levou Arendt a uma preocupação que acabou por fazê-la volver em direção à *Crítica do Juízo* de Kant. Mas não somente de Arendt, em *Rethinking Political Judgement Arendt and Existentialism*, Maša Mrovlje diz que a noção do juízo ganhou significância política após da queda dos universais, onde já não faz sentido formar ajuizamentos razoáveis com base em uma ética da virtude aristotélica ou em um imperativo categórico, porém há um interesse em compreender melhor como funciona a faculdade do juízo, obviada pela tradição.

Para muitos a interpretação que Arendt faz da faculdade do juízo Kantiana como “the faculty for telling right from wrong” ou a “capacidade de distinguir o correto o incorreto” ou “a capacidade

de distinguir o que está certo do que não está certo” não é a mais adequada pois em uma das suas formulações é apresentada da seguinte maneira “Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong be connected with our faculty of thought?” (BENHABIB S. , 2018, p. 54) o que a faz branco direito das críticas em relação à questão de uma boa vontade está para Kant na razão prática e não na faculdade do juízo. Isso faz com que o juízo não se esteja considerando com uma faculdade que seja capaz de confrontar o caráter contingente e plural de nosso mundo atual, senão voltar a vê-lo como uma ferramenta de controle da ação e da liberdade. No entanto, o que Arendt quer resgatar é uma parte específica da faculdade do juízo; a faculdade refletiva do juízo, na qual somente o particular é dado e o geral ou universal apropriado tem de ser encontrada para ele. A necessidade de pensar as contingências, os acontecimentos em toda a sua singularidade é algo que talvez o juízo refletivo pudesse iluminar.

“O poder do juízo jaz em um acordo potencial com os outros... ele precisa da presença dos outros em cujo lugar possa pensar, cuja perspectiva deve tomar em consideração e sem o qual não tenha a oportunidade de funcionar no absoluto” ... julgar requer mundanidade, conhecimento do mundo, um interesse pelos companheiros seres humanos, e a capacidade de apreciar o ponto de partida dos outros sem projeção, idealização, ou distorção. (Arendt, em BENHABIB S. , 2018, p. 55)

Como já se disse acima, essa faculdade do juízo no sentido refletivo está intimamente relacionada com o storyteller, e é uma faculdade que Arendt conseguiu alongar até o teórico político e não há segundo os expertos (LEDERMAN, 2016, p. 738), referência nos escritos de Arendt à faculdade do juízo exercitada por parte dos atores. Nesse sentido Arendt abre a porta para uma exigência metodológica tanto para o teórico político quanto para o historiador de um exercício do juízo, a diferença de Berlin para quem o juízo como essa faculdade ainda escura e difícil de explicar, pertence sobretudo ao homem de ação no sentido do governante e dificilmente pode ser exigida a alguém que se pretenda um cientista político. Berlin recopilou muitas críticas que reviveram o debate determinismo-liberdade, Daniel Dennett, Peter Strawson e outros trataram de mostrar como o determinismo não apagava a liberdade de escolha, por demais, seu veredito com respeito às relações entre pluralismo e teoria política e história, é que essas duas últimas têm pouco a contribuir no momento da ação em uma situação singular na qual se ache um político particular. Para Berlin a história não tem razões para intervir na política, nem dizer ao político o que fazer. Em esse sentido uma noção bem clara do que é o político ou como teorizar o político não é muito presente em Berlin. É provável que como diz Berlin nem tudo possa vir de parte da tradição sobretudo para o exercício do juízo. Por outra parte, a expectativa com a faculdade do juízo em

Arendt respeito ao ator era e é, que possa abranger ao cidadão abrindo a porta para a abordagem dos conflitos próprios que surgem da ação dos indivíduos que não necessariamente são o governante, mas que enquanto cidadãos intervêm como atores políticos. Ainda Arendt não tenha conseguido desenvolver a faculdade do juízo em termos do ator, nada diz que não exista uma possibilidade de fazê-lo e mais quando a faculdade do juízo se encontra ancorada e somente possa ser exercida desde a condição humana da pluralidade. De fato, há muito debate ao respeito, mas o paradoxo que aquele consegue acordar pode resumir-se da seguinte maneira: uma faculdade do juízo para o ator pode constituir uma forma de controle para a ação, porém um ator sem capacidade de juízo, sem pensar poder facilmente cair na atitude de um Eichmann que parou de pensar. Então, assim o juízo refletivo o político, pareça a nova maneira de aproximarmos dos mais recentes e notáveis problemas políticos, ainda requer maior clareza no seu desenvolvimento e seu lugar, questão que depende em parte de seguirmos pensando o político como cenário com uma dignidade específica na vida humana, o mundo como algo que tem um valor e não como a suposta negação de uma verdade ulterior que se acha só no mais profundo de nós.

O compilado de textos junto ao qual Berlin publica *Political Judgment*, tem o título de *Sense of reality*, ou *Sentido da realidade*. Para Arendt a confiança na realidade pode ser de dois tipos, uma na realidade da vida outra na realidade do mundo e elas não são as mesmas. (...) “ **A confiança na realidade da vida depende quase exclusivamente na intensidade com a qual a vida é sentida, no impacto com o qual ela se faz sentir ela mesma.** Essa intensidade é tão grande que onde seja que prevaleça, felicidade ou tristeza, que escurece toda outra realidade mundana” (ARENDR, 2018, p. 120), a confiança na realidade do mundo, **depende da durabilidade do mundo, que é superior àquela de uma vida humana.** O perfil tanto do que faz o político para Berlin, como do que faz o romancista, ou o historiador, e o contador de histórias para Arendt, todos eles possuidores de uma arte e até certo ponto **criadores** capazes de exercerem a sua faculdade do juízo, na confiança que desperta uma profunda conexão, pertinência e compreensão da realidade da vida e do mundo. Para exercer a mentalidade abrangente ou essa dimensão do juízo que é a refletiva, não basta com pensarmos como o outro, nem de empatizarmos, se trata de “**recriar** o mundo como ele aparece através dos olhos dos outros” recriar o mundo requer uma ideia de mundo, sim, mas também a possibilidade de criar e de recriar. Não é por nenhuma razão que Arendt acha na natalidade o princípio da vida política. Esse caráter estético do juízo não é somente possível de se achar em Arendt e em Berlin, segundo parece é característico de uma perspectiva estética

existencial que procura na literatura ferramentas para uma maior compreensão da faculdade política do juízo, entre eles, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean Paul Sartre.

Por outra parte, o juízo político não é uma descoberta recente para alguns pode se encontrar na *phronesis* aristotélica ainda que não acha acompanhado de todos os elementos atuais. Depois pode se achar um vestígio seu na concepção *simpatia* de David Hume e Adam Smith, sendo eles os primeiros em achar os limites da razão para dizer alguma coisa respeito dos assuntos do mundo e em colocar a sua forma da faculdade do juízo no mundo. Após Kant, de quem, uma de nossas autoras (Arendt) retoma a sua ideia do juízo baseada em um sentido do público e em as condições de pensar publicamente, com a ideia da mentalidade ampla assim como de pensar no lugar do outro. Mais tarde Hegel, Nietzsche e Marx¹⁷ terão seu próprio conjunto de dificuldades e desencontros com a ideia do juízo assim como manterão uma aproximação estética. A questão do juízo tem o seu momento de máxima reivindicação como também sua crise, porém ainda é um conceito que na face dos ideais quedos com certeza exige uma nova maneira de se lhe abordar.

Vai para tua solidão com teu amor, irmão, e com o teu criar; e somente depois a justiça te seguirá claudicando (NIETZSCHE, 2021).

¹⁷ Para a breve referência histórica *Rethinking Political Judgement: Arendt and Existentialism*, Maša Mrovlje

3. Pluralismo e pluralidade: considerações estéticas

Temos visto a pluralidade arendtiana e o pluralismo de Berlin desenvolver-se em várias das suas aristas, temos fechado o anterior capítulo falando do impacto que tem o pluralismo e a pluralidade sobre algo chamado o juízo: o juízo do político por parte de Berlin e o juízo no aspecto refletivo por parte de Arendt. Arendt tem tomado como um empréstimo de Kant que até agora se encontra delimitado para o trabalho do espectador das ações, que as recolhe e documenta para criar a lembrança e como fez a história, mas também um espectador que faz uma teoria política que se apresenta por meio da narração. Porém Berlin descreveu o funcionamento do juízo no político como líder político, ou político. Também se esperava que o juízo descrito por Arendt pudesse orientar a ação para os cidadãos, mas até agora as únicas duas faculdades que têm efeitos sobre a ação segundo Arendt são o perdão e a promessa. Essa esperança do uso do juízo reflexivo por parte do cidadão, faz parte nem mais nem menos do que das aspirações do nosso tempo, a possibilidade de abordarmos uma explicação viável de como as sociedades modernas, com sua diversidade podem manter um compromisso com o diálogo na ausência de alguns princípios compartilhados (MARSHALL, 2010, p. 367) essa expectativa vem em companhia tanto das condições de globalização, migrações e multiculturalidade, quanto de um ideal filosófico ainda presente nas nossas vidas: aquele da cidadania mundial ou cidadania cosmopolita. Se bem aquela ideia é possível se encontrar na sua origem etimológica em Diógenes O Cínico, que se chamava ele mesmo de *cidadão do cosmos*, em relação com alguma das ideias que temos trazido aqui, Kant é o sujeito de análise e exame escolhida nesse texto, com sua definição de pluralismo como *um modo de pensar que consiste em como se considerar e proceder como um simples cidadão do mundo* questão da qual se falou no segundo capítulo e ficou por esboçar com maior clareza, para a compreensão de um pluralismo que não se encontre limitado pela sua relação dialética com o monismo. Embora as duas ideias, cosmos e mundo são distintos na nossa atualidade foi assimilado uma à outra, através de acontecimentos como a chegada do homem à lua e a redução de fronteiras pelo transporte aéreo, por questões mais de índole econômica como a livre circulação de mercadorias, e infelizmente de seres humanos entanto mercadorias, quer dizer, como mão de obra,

a ideia de mundo tem dimensões mais abrangentes do que anteriormente. Por isso um dos objetivos é entendermos melhor a resistência desse ideal de cidadania global, agora em termos da pluralidade e de um pluralismo, à sua compatibilidade com eles e até que ponto pode realizar-se no meio de um panorama não necessariamente imperial nem naturalista do lugar do homem na terra. Para isso vamos começar com antecedentes a essa ideia de cidadania cosmopolita, depois iremos entender o que seria pensar, *poder considerar e proceder como um cidadão do mundo*, a aproximação Kantiana baixo a luz do juízo reflexivo (de Arendt) e o juízo do líder político segundo Berlin, em termos da pluralidade e do pluralismo.

3.1. Antecedentes da cidadania cosmopolita

O momento ou mito fundacional do pensamento cosmopolita ocidental parece se situar por primeira vez em aquela frase com a que Diógenes o Cínico responde quando foi perguntado de onde vinha.

“Kosmopolitês - cidadão do mundo -”

Mas não é só esse momento que dá nascimento ao cosmopolitismo, também geralmente traz com ele a anedota segundo a qual Alejandro Magno passou junto de Diógenes e disse para ele, “Pede o que quiseres” e ele respondeu: “Não me faças sombra” Esses dois acontecimentos juntos são geralmente interpretados por uns dizendo que o cidadão do mundo não tem interesse em obter mais do que a luz, quer dizer, que também não tem interesse em bens de caráter material, já que a sua dignidade está além de qualquer tipo de bem material. Para outros a rejeição de Diógenes implica uma rejeição de aquilo que simboliza ou simbolizava Alejandro, a saber, que a política e o estado pretendam se impor por cima da única e verdadeira justiça, do universo, por tanto a ideia de uma cidadania do mundo seria uma forma de negação da política local. Finalmente, também pode se ler como a afirmação de alguém que tem todo o que precisa dentro de si mesmo, é cidadão do mundo porque o mundo se encontra dentro dele, mas achar o mundo adentro de mim poderia se considerar uma viragem egoísta e justamente uma maneira de negar o mundo. Nem uma negação das necessitais vitais, nem da política local e muito menos uma negação da ideia do mundo e da possibilidade de compartilhar o mundo com outros seres humanos, parecem compatibilizar muito bem com uma ideia de pluralidade.

Depois de Diógenes o Cínico, a tradição cosmopolita parece encontrar algumas ideias que para seu suporte nos estóicos, eles constroem uma imagem mais complexa do cidadão do mundo onde todos habitamos duas comunidades, aquela na que nascemos e aquela das aspirações humanas que é “grande e verdadeiramente pública”¹⁸ no entanto aquelas aspirações humanas se encontram definidas pela racionalidade prática das mesmas, assim é mostrado em uma das *Epistulae Morales ad Lucilium*, a número 41

“No homem o que devemos admirar é aquilo que lhe é peculiar. Alguém possui um belo grupo de escravos, uma casa magnífica, vastas terras de cultura, abundante capital a render: nada disso está nele próprio, mas apenas à sua volta no homem, enalteçamos só aquilo que não se lhe pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. *Queres saber o que é? É a alma, e, na alma, uma razão perfeita o homem é, de fato, um animal possuidor de razão*; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. (SÉNECA, 2004, p. 143)”

Assim a base da comunidade cosmopolita é a razão em cada um dos seres humanos, é exigido um mínimo de grau de racionalidade, fundamentando questões como a igualdade da dignidade em uma potencialidade específica a do raciocínio moral. É dizer, somos seres dignos enquanto somos seres possuidores de razão. Nussbaum pretende enfrentar essas afirmações levando-as à consideração esquecida de aqueles com deficiências cognitivas. Para mim não é preciso ir tão além, pois aquilo que recebe a denominação de *humano* e de *racional* nos estoicos se encontra delimitado pelas suas próprias considerações do que é a razão, os valores mais importantes da sua cultura e até a sua mesma língua. Outra parte dessa imagem cosmopolita tem a ver com a independência ou soberania estoica na que os apegos e as paixões fortes com relação ao externo são a verdadeira fonte de escravidão da alma e da razão, o que apresenta uma tensão constante entre o adentro e o fora, entre uma vida até certo ponto contemplativa e uma vida ativa.

Em Arendt também podem se citar um par de referências a essa necessidade de independência do estoicismo. Assim os estoicos podem condenar um uso da liberdade no qual as coisas que estão presentes um dia podem não estar mais, considerando que a única salvação daquele tipo de liberdade é uma na qual ou não-atoar e a abstenção de tudo âmbito dos assuntos humanos significa a verdadeira salvaguarda de toda soberania e independência como pessoa. Para Arendt, esses excessos da independência somente se sistematizaram no estoicismo, onde identificaram liberdade

¹⁸ (Cf. NUSSBAUM, 2020, pp. 85,86)

com a independência ou bem a soberania, esse ideal de autossuficiência e domínio de si mesmo, que é bem contraditório com a condição da pluralidade, que exige aceitar também a pluralidade em si mesmo, no próprio indivíduo, se não for assim a própria ideia de liberdade entraria em perigo. A necessidade de independência do estoico, assim como de grande parte da tradição, radicaria em que essa é a condição da calma das paixões a qual por sua vez vem através do exercício da razão. A crença de que os homens podem transcender todo tipo de condições contingentes próprias das limitações presentes no intervalo da vida e da morte. O exercício da razão procura assim a calma do espírito e eliminação da condição de pluralidade.

Em quando à cidadania cosmopolita, em relação com um pluralismo de valores liberal como o berliniano, Nussbaum recalca que a ideia da cidadania do mundo pode ser vista como uma maneira de ultrapassar as formas dominante e religiosas misturadas com a política, nessa medida o “enfoque político” dos pensadores da tradição, entre os quais estão por suposto os estoicos, é uma espécie de racionalismo religioso, pelo qual formularam umas doutrinas que abrangiam toda a vida humana. Desse modo a ética cosmopolita seria mais uma aspiração universalista que manteria de fundo os universais e os grandes ideais. Respeitar a decisão das pessoas de como querem viver a suas vidas é fundamental para o pluralismo de valores como foi apresentado em Berlin, com umas outras considerações é extensível até Rawls e outros pluralistas liberais. Para fechar, vejamos uma cita de Nussbaum ao respeito:

Já que o Cosmopolitismo tende a definir-se como uma doutrina ética compreensiva, o liberalismo político comporta rejeitar o cosmopolitismo (assim concebido) como uma base fundamental dos nossos princípios políticos¹⁹. (NUSSBAUM, 2020, p. 233)

A ideia de Kant do pluralismo como uma cidadania do mundo também teria segundo Martha Nussbaum, uma influência, estoico-ciceroniana; o *De officiis* ou Dos deveres que seria a bíblia do estatista teve uma grande influência no ensaio Kantiano do livro *À Paz Perpétua*, é por isso, entre outras coisas, a dignidade que é uma ideia estoica que começa com Diógenes segue presente e adquire dignidade política em Cícero. A dignidade, é dizer a qualidade de ter um valor intrínseco como ser humano que não é intercambiável tem uma presença forte na ética cosmopolita kantiana,

¹⁹ O argumento de Nussbaum se baseia no liberalismo político de Rawls, que em parte desenvolve algumas das ideias de Berlin, ainda que considere também, que um pluralismo de valores não é base suficiente para o desenvolvimento de uma sociedade.

essa mesma ética que reproduz o conflito entre dignidade e justiça ou dignidade e reino dos fins. *Autoritas e dignitas* estão tão conectados na ética Kantiana como estão no Cícero mesmo. Aquela definição de pluralismo como o oposto ao egoísta moral tem um ponto de contato no genuíno conceito de dever, esse princípio de validade universal parece se conectar diretamente com a ideia ciceroniana de que a lei universal, isso é em linguagem estoica, a lei da razão, condena toda infração que socavasse à comunidade do gênero humano. Em outras palavras, o egoísmo é algo que não pode ser aceito por todos e cada um dos membros do reino dos fins por sua incompatibilidade e que não possa, por tanto ser universalizável, nenhum de nós quiser o egoísmo como lei universal ou princípio da ação.

A ideia de pluralismo de Kant, por sua conta não consegue escapar às influências universalistas e unitárias de uma fé na razão, nem seu sentido negativo onde vincula o pluralismo ao seguimento direito do princípio universal de dever, nem no sentido de se comportar e dirigir como um cidadão do mundo, de maneira mais positiva e afirmativa. Tudo isso, apesar de incorporar um princípio de pluralidade por meio de uma consideração da mundanidade e do mundo.

3.2. Se considerar e proceder como um cidadão do mundo.

Já vimos o que seria proceder e se considerar um cidadão do mundo, segundo a tradição Cínica, Estoica e Ciceroniana, da que se tem nutrido a ideia de cidadania. Mas resgatando a sua dimensão de pluralidade, as suas falhas com ela e com reconhecimento das dignidades dos outros e do fato de habitar o mundo com outros. Então, que significa proceder como um cidadão do mundo para a pluralidade Arendtiana e para o pluralismo de valores em Berlin? contém a da pluralidade, é dizer aceitar que os homens habitam o mundo e não o homem, alguma exigência de fundo para ser aceita, para reconhecê-la? Que tem de ter o indivíduo ou as comunidades na sua forma de vida ou educação para aceitar que há distintos modos de viver além dos seus?

3.2.1. Que pedem os teóricos da cidadania em relação ao pluralismo

Especialmente para os teóricos atuais da cidadania, o pluralismo cultural e a globalização representam juntos, um dos maiores desafios em relação a uma cidadania baseada na ideia do Estado-nação. Mas o que é um pluralismo cultural?

Desde um ponto de vista cultural ou sociológico, o pluralismo se refere ao fato das culturas serem expressões de uma variedade de valores, práticas e crenças. As variações trazem assim diversidade ética. Desde Protágoras (Platão 1992) a Michel de Montaigne (1973) até Max Weber (Gerth & Mills 1946), todos eles têm reconhecido a relevância da diversidade cultural. O pluralismo cultural é uma perspectiva sociológica sobre a existência da heterogeneidade em práticas, crenças, e sistemas de valores, os quais podem se tornar em um posicionamento filosófico ou não, sobre a natureza dos valores e a experiência deles.²⁰

O pluralismo cultural representa “uma ameaça” à noção de cidadania definida em termos do Estado-nação, pois a sua presença constitui um fator importante e conflitante à hora de definir a identidade de uma comunidade política e os critérios de pertença a essa. Mas é muito curioso que ao invés de se repensar a noção de cidadania que não se acha adaptada nem enraizada em um reconhecimento da pluralidade senão em uma luta com ela, seja mais simples olhar em direção da pluralidade como uma fonte de conflito que é necessário apagar.

Mas, por outra parte, o pluralismo cultural e a questão de ser um fato inegável também têm trazido o nascimento de políticas da identidade e reconhecimento, avivando uma tensão entre o caráter plural das identidades e o caráter homogeneizante da cidadania e as suas aspirações universais. Quando se diz uma ameaça não é para assinalar uma hostilidade, senão pelo contrário, que é uma condição que faz um convite justamente à revisão de um universal estendido no conceito de cidadania e as suas bases e os conteúdos dos quais se nutre. Mas o que tem a ver algo como o pluralismo cultural com aquilo do que aqui temos expressado, o pluralismo de valores berliniano ou mesmo a pluralidade Arendtiana? Pois bem, a pluralidade em Arendt e o pluralismo de Berlin têm como ponto de partida justamente uma observação empírica inegável e é essa pluralidade a que dá nascimento a perguntas tais como:

“Como é possível construirmos uma identidade comum em um país onde as pessoas não só pertencem a comunidades políticas distintas senão que o faz de distintas maneiras, alguns como indivíduos alguns através de pertencer comunitariamente?”(Kymlicka, Norman, 1997, p.36 em SOYSAL, 2010 p. 52)

²⁰ // From a cultural or sociological point of view, pluralism refers to the fact that cultures are expressions of a variety of values, practices, and beliefs. Cultural variations yield in turn ethical diversity. From Protagoras (Plato 1992) to Michel de Montaigne (1973) to Max Weber (Gerth & Mills 1946), all have acknowledged the relevance of cultural diversity. Cultural pluralism is a sociological view about the existence of heterogeneity in practices, beliefs, and value systems, which may or may not turn into a philosophical position about the nature of values and our experience of them. (YUMATLE, 2015, p. 6)

Em relação à globalização um fenômeno às vezes com mais implicações econômicas de benefício para uns, do que políticas para muitos, onde a livre circulação de mercadorias é um direito inquestionável, mas não assim a livre circulação de cidadãos, dos seus projetos de vida e muitas vezes das suas necessidades de se liberarem de entornos de violência profunda, na procura de entornos mais apassíveis e, portanto, que respaldem melhor o desenvolvimento das suas vidas. Ditas políticas e direitos apenas focados na propriedade mais do que na vida humana dificultam ainda a possibilidade de existirem maneiras de assegurar a paridade de seres humanos que se movem pelo mundo mais como seres humanos do que como mercadorias. Diante disso é como se a cidadania ficasse como uma categoria obsoleta, tem valor aqui uma cidadania cosmopolita? Tem valor qual tipo de cidadania? Com o que devem ser equipados os cidadãos que saem dos seus países ante as paisagens mais selvagens das relações as vezes puramente econômicas? Existe alguma maneira de educarmos as sociedades receptoras sem que isso esteja em detrimento das suas próprias identidades e conquistas?

Com esses problemas em mente é que muitos tem procurado em teóricos da contingência do político, como Arendt, alguma chave para não somente compreender senão também oferecer soluções que façam cada vez melhor entendermos os novos fenômenos que exigem novas formas de garantirmos o que ela chamaria o direito a ter direitos. Para Arendt, em ausência da cidadania se perde um dos caracteres da pluralidade que já foi mencionado, aquele que corresponde sobretudo à igualdade:

Aquele que se vê destituído da cidadania, ao ver-se limitado à esfera do privado fica privado de direitos, pois estes só existem em função da pluralidade dos homens, ou seja, da garantia tácita de que os membros de uma comunidade se dão uns aos outros (LAFER, 1991, p. 152)

Mas e se não for possível a cidadania, ou se ela estiver longe de chegar como é evidente ainda hoje com o reconhecimento de um direito a ter direitos, qual o remédio, qual a medicina que haveria para Arendt, antes de conquistarmos um lugar no cenário do público por meio da ação coletiva?

Para o ser humano que perdeu o seu lugar na comunidade, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte de seu destino, restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. Essa simples existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma de nosso corpo e os talentos de nossa mente, só pode ser aceito por acaso imprevisível da amizade e da simpatia, ou pela grande e incalculável graça do amor que diz, como santo Agostinho, “Volo ut sis” (quero que sejas), sem poder oferecer qualquer motivo particular para essa suprema e insuperável afirmação” (LAFER, 1991, p. 153)

Não surpreende então por que políticas do reconhecimento como vimos no primeiro capítulo, colocam como ponto de partida o amor, do mútuo reconhecimento na amizade ou como na simpatia

que é precursora do juízo político como se mostrou no segundo capítulo. O propósito das seguintes seções é explorar a possibilidade de encontrar nas noções de juízo de Arendt e de Berlin, alguma dimensão na qual em ausência de cidadania e os indivíduos *qua* indivíduos tenham alguma esperança no meio da superfluidade e da alienação ainda perene das suas vidas aos lineamentos puramente econômicos de uma cidadania mundial. Lembremos como já se disse no capítulo dois que “para exercer a mentalidade abrangente ou essa dimensão do juízo que é a refletiva, não basta com pensarmos como o outro, nem de empatizarmos, se trata de “recriar o mundo como ele aparece através dos olhos dos outros” Se bem a simpatia, a recriar o mundo através dos olhos dos outros, não é o mesmo, o segundo sim pode fazer que encontremos algo comum, a partir do qual seja possível iniciar uma participação em termos ou uma compreensão em termos do juízo do mundo, é dizer, que nos mantenha no mundo é não completamente fora dele, onde é mais fácil acreditar em qualquer coisa, até na bondade de perdermos a nossa liberdade.

3.2.2. O juízo refletivo as expectativas em relação a cidadania do mundo e seus alcances enquanto a se considerar e proceder.

Grande parte da atenção que tem recebido os aportes de Arendt, tem a ver com suas interpretações do que significa o juízo para o pensamento político, o debate tem a ver principalmente com como o juízo há sido caracterizado e com como pode ser reavaliado na sua importância. Sobretudo o interesse se concentra de novo, sobre a possível orientação no que tem a ver com ação em uma teoria política que reconhece as condições atuais das sociedades e seu serem plurais e sua possibilidade de se abrirem a novos caminhos fora dos caminhos passados da opressão. Nesse fragmento gostaria de mostrar que o juízo reflexivo é uma faculdade do espectador, no sentido de historiador e teórico político mais do que uma faculdade política do ator, pois as faculdades políticas da ação estão delimitadas até agora à promessa e ao perdão, pelo seu caráter de imprevisível e irreversível e as do discurso à persuasão, porém isso não quer dizer ainda não possa se dizer muito mais com respeito ao juízo político.

Aquele que atua tem de estar entre outros, aquele que julga não necessariamente. A *ação cria uma condição* para à lembrança, ou *Mnemosyne*, isto é, a memória ou lembrança aquilo a partir do qual

se faz a história. Escrever a história precisa do juízo, no entanto o juízo não é condição da ação. Estabelecer essa condição para a ação seria, de novo, moralizar a ação, mediatizá-la, instrumentalizá-la, e seu propósito e fim cessaria de ser ela mesma, como Arendt propõe. Porém o juízo através da imaginação pode funcionar no espectador como uma capacidade, que abre a possibilidade de se representar as visões do mundo do outros, a questão de se engajar com os juízos de outros para se imbuir na cultura receptora ou a qual ainda não pertence.

A ação tem, como já se disse, um caráter processual nesse caráter se encontra a possibilidade de atuar como iniciar processos de nossa própria conta, aquele processo começado pela ação é geralmente irreversível e imprevisível, que a irreversibilidade corresponde a faculdade política do perdão, à imprevisibilidade corresponde a faculdade política da promessa. As faculdades políticas da ação são assim o perdão e a promessa, e não o juízo refletivo. O juízo refletivo considerado como uma faculdade que ajuda na eleição do curso da ação, simplesmente é outra maneira de mediatizar e instrumentalizar a ação, pretendendo fazer dela um produto previsível da fabricação humana. Fazer promessas e mantê-las, mesmo que perdoar e ser perdoados, depende da pluralidade, pois ninguém pode perdoar-se ele ou ela mesma, nem prometer para ele ou ela mesma, sem que isso seja simplesmente um teatro diante de si mesmo. Os preceitos do perdão e da promessa, não são exercidos à ação desde uma faculdade fora dela mesma, ou fora dos próprios alcances da ação. Promessa e perdão nascem da própria faculdade de começar novos processos, a promessa por sua conta representa o que se leva dentro a identidade. Por outra parte, a faculdade da promessa originada na pluralidade só pode colocar-se em andamento por causa de um propósito concordado entre muitos, em uma coletividade, enquanto a promessa no sentido clássico e não plural, exige um submetimento ao “self” que o instrumentaliza a ele quando a ação sucede. (poderá desenvolver-se mais adiante com o juízo político do político em Berlin)

O juízo refletivo é uma atividade mental junto com o pensamento e a vontade, eles três são atividades do espírito segundo assinala Arendt em *A Vida do Espírito*. Dos tipos de juízo, aquele que é mais próximo seria o juízo estético, pois se mantém no meio do passado e do futuro, é intempestivo e não se fundamenta nem em cálculos instrumentais, nem em afirmações morais. Aquilo que para Arendt resulta interessante do juízo Kantiano e sobretudo de Kant, é a consideração dele segundo a qual os outros e pluralidade junto com eles, não significariam a

corrupção necessária dos processos do pensamento, senão que seriam parte constitutiva desses, é aqui onde cobra importância já não o juízo refletivo para o teórico político o historiador e o espectador, senão o **juízo estético**, a faculdade do gosto com uma questão análoga à atividade exercida no momento da persuasão entre cidadãos. No seu texto *A Crise na Cultura*, Arendt esclarece muito em relação ao juízo refletivo do espectador e ao juízo estético ou a afinidade do ator e cidadão com as questões próprias do gosto. Em contexto, Arendt se faz múltiplas perguntas que atingem entre outras coisas, e da maneira mais relevante para esse texto, a relação entre a arte e a política, uma delas é se “Será possível que esse amor à beleza, o adequado modo de relacionamento com as coisas belas – a *cultura animi* que torna o homem apto a cuidar das coisas do mundo e atribuída por Cícero, em contraposição com os gregos, à Filosofia –, têm algo a ver com a política? Pertenceria o gosto à classe das faculdades políticas?” (ARENDDT, *A Crise na Cultura: Sua Importância social e política*, 2016)

O elemento comum que liga arte e política é serem, ambos, fenômenos do mundo público. O que medeia o conflito do artista com o homem de ação é a cultura *animi*, isto é, uma mente de tal modo educada e culta que se lhe pode confiar o cuidado e a preservação de um mundo de aparências cujo critério é a beleza. O motivo por que Cícero imputou tal cultura à educação filosófica foi a circunstância de, para ele, apenas os filósofos, amantes da sabedoria, se acercarem das coisas como meros “espectadores”, sem nenhum desejo de adquirir algo para si mesmo; desse modo, podia associar os filósofos àqueles que, ao vir para os grandes jogos e festivais, nem ambicionavam “ganhar a gloriosa distinção de uma coroa”, nem obter “ganho pela compra ou venda”, mas eram atraídos pelo “espetáculo e observavam atentamente o que se fazia e como era feito”. (ARENDDT, *A Crise na Cultura: Sua Importância social e política*, 2016)

Em Cícero, predecessor também das ideias cosmopolitas que estivemos explorando um pouco acima, a qualidade do juízo como espectador estaria ainda conferida somente ao filósofo, o desinteresse do filósofo pelas coisas além delas, a qualidade do seu caráter, segundo a qual não faziam as coisas por uma “coroa” deu para eles a máxima qualificação para julgar enquanto espectadores. Mas pelo fato de a fabricação filosófica ter “invadido”, diz Arendt, o âmbito do público e da política, o conflito entre a arte e a política como duas atividades que pertencem a cenários distintos tem mudado, o qual faz muito mais plausível que o julgamento estético ou do gosto, que não seja algo que como antes, só pertença ao filósofo, mas também à aquele que pode agir e falar em comunidade, o cidadão.

Aquilo que têm em comum segundo Arendt, os juízos estéticos com os juízos políticos, é a questão de tomar uma decisão, que mantém uma subjetividade na qual se evidencia o lugar que ocupa a

pessoa que tem em comum com os coabitantes desse lugar, se manifesta o *quem* e não o *que*. Segundo o gosto o mundo se nos apresenta, além dos interesses que tenhamos nele, ouvimos o que queremos ouvir e vemos o que queremos ver, parece ser a voz da vontade e não do interesse. Segundo Arendt, “Para os juízos do gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu.” Arendt chama a conferir essa afirmação com um fato muito simples, e é a rapidez com a qual umas pessoas se reconhecem com as outras, e como podemos descobrir uma afinidade com relação ao que agrada e desagrada, nesses julgamentos as pessoas revelam como são, e o lugar do mundo ao qual pertencem.

Eles têm em comum com as opiniões políticas os seres persuasivos; a pessoa que julga – como diz Kant com muita beleza – apenas pode “suplicar a aquiescência de cada um dos demais”, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles. Esse “suplicar” ou persuadir corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam *peíthein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras. A persuasão regulava as relações entre os cidadãos da polis porque era excluída a violência física; sabiam os filósofos, porém, que ela se distinguiu também de outra forma não violenta de coerção, a coerção pela verdade. (ARENDR, 2016, p. 195)

Segundo isso basta modificarmos o nosso juízo estético para mostrar nosso vínculo com um lugar ou um grupo de pessoas específico, no entanto, para isso faz falta ter o olho e o ouvido afinado com as considerações estéticas próprias da cultura, pelo contrário, se não estou imerso naquela cultura, é difícil participar do juízo estético que é a atualização dessa pluralidade no modo do discurso. Dessa maneira não é um mero giro subjetivista por parte de Arendt, porém uma maneira de manter a intersubjetividade que dá espaço à objetividade, o caráter fundamental do mundo.

3.2.3. O juízo do homem político em Berlin com relação à cidadania do mundo, se considerar e proceder

Como se antecipou no anterior capítulo, Berlin destaca o juízo do político, do homem político como líder, mas não de uma faculdade. No entanto, o juízo do político se encontra muito claramente desenvolvido sob a dimensão de uma arte política. A descrição do contexto no qual o político atua é bem específica, as leis são poucas: as habilidades são tudo, e seu mérito se encontra em que eles capturam uma combinação completamente singular de características que constituem a sua situação específica. Para o liberalismo, é sem dúvida a tradição na qual Berlin se encontra subscrito; o liberalismo, no qual nem todos os cidadãos têm que comprometer-se a participar do âmbito do político e tudo o que ele traz consigo, pois o direito de viver uma vida burguesa está

consagrado. É parte de uma eleição dos últimos valores, é provável que os valores próprios da vida política não sejam necessariamente compatíveis com o modo de vida do trabalhador ou do homem econômico, nem com outros valores.

O pluralismo berliniano, recebe o nome de pluralismo pelo fato de ser um ponto de vista, entre muitos outros, que se opõe ao monismo. É apenas um ponto de vista, já que Berlin não considera o pluralismo uma postura final respeito da humanidade senão uma postura entre muitas outras, com consequências específicas como a exigência de uma tolerância entre valores que ainda que incompatíveis são eles mesmos objetivos, e portanto, válidos. O reconhecimento da objetividade dos valores, todavia com sua incompatibilidade é a chave para Berlin de uma compreensão e entendimento entre seres humanos. Berlin procede em termos humanistas o qual é suficiente material para alguns dizerem que Berlin é por sua vez um cosmopolita, ainda que ele mesmo nunca tenha pronunciado nenhuma coisa ao respeito.

O cosmopolita parece habitar todos os lugares e, ao mesmo tempo, nenhum; o pluralista reconhece um fato comum à humanidade e na medida em que fala de uma condição da humanidade fala como se fosse mais um filósofo, do que com uma aproximação pluralista e por tanto, mundana e política. Muitos leem o pluralismo como um ponto de vista respeito da vida e não tanto como uma teoria do político. No entanto, longe do que muitos pensariam o que parece possível tomar desse ponto de vista é mais uma psicologia, uma formação específica da alma que faça com que os indivíduos que recebem dita formação, reconheçam o fato do pluralismo justamente como um fato, um aspecto inegável do mundo e da política.

Essa psicologia pode ser resumida e apresentada segundo Cameron O'Bannon da seguinte maneira: duas armas são fundamentais tanto no estudo da história quanto no estudo do pensamento político, essas são a empatia e a imaginação. Berlin, reporta como fonte do método uns dos maiores enigmas da psicologia moral que fomentaram discussões dos mesmos Adam Smith e David Hume, a empatia ou simpatia como alguma vez foi chamado esse sentimento moral tão difícil de explicar e ao tempo tão fundacional da moral smithiana. A recomendação moral na educação para um pluralismo baseia-se na formação de alguns hábitos. Ler literatura e estudar outras culturas pode fazer uma pessoa mais humana e tolerante, a tentativa de entrar em pontos de vista longínquos

pode permitir ganhar apreciação por outras perspectivas. A dificuldade dessa abordagem pedagógica é a sua verticalidade, para Berlin não parece que o cenário do político e de estar com outros, em termos presenciais, seja determinante para a formação de uma maneira de ver o mundo pluralista, há outras maneiras de interagirmos para compreender de que maneira indivíduos, grupos, nações e civilizações inteiras diferem uma da outra. Dessa maneira, uma educação humanista pode dar força à empatia e à imaginação, só por meio do estudo de como pessoas distintas de nós vêem o mundo, podemos assumir um pluralismo de valores abstrato e verticalizado como perspectiva.

Contudo, além do exame especulativo das implicações do pluralismo como ponto adotaria melhor o ponto de vista e em palavras do próprio Berlin, o melhor caminho parece ser uma educação para a liberação ou uma educação para a liberdade, para ele o descobrimento do pluralismo não é algo para o qual exista uma rota, nem é uma doutrina aprendida. Geralmente é possível chegar a uma perspectiva pluralista vendo a *diversidade de perspectivas que há no mundo*. Não há de ser a aquisição de uma doutrina pluralista o propósito do estudo das ideias nem da literatura. Para Berlin, esse estudo constitui um fim em si mesmo, pela gratificação estética de encontrarmos uma variedade de aproximações à vida humana, questão que por sua vez revive as qualidades do juízo estético. Nesse sentido se encontra muito próximo da afirmação de Cícero e da intuição de Arendt, com relação ao juízo estético e o interesse no mundo. Em resumo, pode-se existir uma educação dirigida ao pluralismo, essa educação só pode ensinar o poder criativo (iniciador, começador em Arendt) e auto dirigente (livre para escolha do seu modo de vida) da humanidade. A receita certa para isso, não se encontra ainda nem Berlin, como também não se encontrou em Arendt, e fica aberta para toda a humanidade.

4. Considerações finais

Nesse trabalho, quis mostrar a importância do cuidado ao falarmos de pluralismo em termos gerais quando há múltiplas maneiras de nos aproximar dele, de entendê-lo e defini-lo, assim como também a necessidade de trabalharmos da mão do pluralismo, abertamente conectado em seu carácter conceitual, junto com questões como o juízo político, a cidadania, é dizer os conceitos mais vinculantes e contextuais desse. Para isso, tentei trabalhar uma pequena mostra do pluralismo, a saber, pluralismo de valores em Isaiah Berlin, em comparação com um termo com o qual também parece trocar-se frequentemente nas falas corriqueiras, isto é, com a pluralidade de Hannah Arendt. Essa comparação também tem outros interesses no fundo, e é diferenciarmos os pontos de partidas desde os quais se fala de pluralismo em Berlin e dos quais se fala de pluralidade em Arendt, como o a questão, deles ter em comum uma identidade judaica, ter presenciado os totalitarismos do século passado talvez em carne própria, a distância dos seus mundos acadêmicos um deles chamado de peninsular ou anglo-saxão, no caso de Berlin, e o mundo continental e tradicional do qual está permeado a teoria política de Arendt. Outro interesse de fundo, foi a compreensão da relação anedótica das suas divergências através dos seus conceitos fundamentais, que ainda que o mais popular tenha sido o tratamento da liberdade, pluralidade e pluralismo são fundamentais neles para entendermos as consequências sobre o primeiro e suas noções do político. Isto permitiu achar, entre outras coisas, que Berlin e Arendt se encontram mais próximos em muitas das suas considerações sobre o pluralismo e a pluralidade do que a história dos seus encontros permite extrair e antecipar.

No entanto dita proximidade, mantêm suas proporções. Como conseguiu se ver no percurso do trabalho, a pluralidade em Arendt tende a colocar-se como um fato, e não se encontra restringida com um tipo de pluralidade, senão bem com uma condição iniludível, aquela de habitarmos com outras pessoas no mundo *inter hominem esse*. Por enquanto o ponto de partida de Berlin é geralmente atribuído a outros autores, problemas na tradição, em resumo a considerações de segunda mão, um pouco mais teóricas e não traz consigo a afirmação direta de uma pluralidade, porém de um pluralismo de uma promoção, e da necessidade de aceitar essa pluralidade ou sermos

conscientes dela antes do que afirmá-la, como forma irrefutável da realidade social. Quase como se fosse um tipo de passo prévio à afirmação de uma pluralidade. Esses pontos de partida um mais teórico e o outro mais empírico, também têm implicações com respeito a como são afetados problemas mais concretos no mundo, ou os outros conceitos que se queriam aproximar. O pluralismo de valores ou os pluralismos têm sempre acompanhando-lhes a pergunta se será possível que tenham efeitos sobre um mundo prático, mantendo assim essa divisão às vezes platônica entre conhecer e fazer, ou aquele lugar comum da fala que aquilo é válido na teoria não é assim na prática. Por tanto, autores como Kenneth B. McIntyre, tem se envolvido com a necessidade de procurarmos uma razão prática que seja pluralista, o qual é mais aprofundar o problema que o múltiplo se esteja pensando desde o canto do um, que a vida ativa se está pensando desde a vida contemplativa, que os filósofos estejam desenhando a cidade ideal antes que aceitando os elementos reais nessa. Mesmo assim, Isaiah Berlin, matem diversas considerações sobre o pluralismo não necessariamente concordantes e sistemáticas entre elas pelo qual é difícil confiar na anterior distinção com total certeza. A consideração de Arendt sobre a pluralidade é um pouco mais sistemática e consistente, pelo qual é importante de se ver que a sistematicidade na compreensão dos termos não tem por que ameaçar efeitos tais como o reconhecimento da diferença, da pluralidade mesma, e tampouco a possibilidade ainda que remota de implicar uma recomendação à justiça social.

Esse trabalho também pode considerar-se como uma prova de necessidade de aprofundarmos o análise de um termo usado agora com tanta ligeireza e que possivelmente começará a usar-se ainda mais, da mesma forma é um convite mas à necessidade de pensar o plural, o múltiplo, já não em termos da sua relação necessariamente dialética e dependente da unidade, senão em seus próprios termos ainda isso exija muita documentação e uma aproximação um pouco mais empírica de distintos problemas no que tem a ver, por exemplo, com a história e teoria política, temas que também foram explorados em sua interconexão com o pluralismo e a pluralidade. Um possível começo pode se encontrar por exemplo em Max Weber, ainda que na sociologia como a dissertação mostrou é um ponto de partida importante em relação com a documentação de um pluralismo que existencial, os pluralismos devem ser estudados não só na sua dimensão conceitual, mas também no que cada um deles significa para as distintas sociedades e se de fato a pluralidade se encontra presente e reconhecida em comunidades e como lidam com isso muitas das sociedades e comunidades. O resumo dos efeitos de um pluralismo de valores como aquele de Berlin sobre a

história, por exemplo, tem a ver com a importância de observar como o determinismo tem desconhecido o lugar das liberdades individuais e dos juízos, assim como a responsabilidade que vem com eles.

No caso da pluralidade como é entendida em Arendt, a questão fundamental é que a história se encontra feita de ações e não ao invés. A ação e, portanto, a história que possa se constituir a partir dela se revela somente ao “storyteller” ou contador de histórias, isto é, ao historiador. Tudo aquilo que os atores contarem sobre seus motivos, fins ou intenções, se torna matéria nas mãos do historiador. Aquilo que o historiador narra deve estar escondido do ator mesmo, porque para ele o sentido ou significado da ação não se encontra na história que segue à ação, senão na ação mesma. Isso traz presente a importância do significado, assim como também de algo que não conseguiu desenvolver-se ou pelo menos aproximar-se, mas que com certeza se constrói por meio das ações e é a identidade. A questão tem a ver com que sobre a identidade, a autenticidade se tem focalizado uma face da filosofia existencial, justamente aquela da tradição que contrasta muito com a direção de Arendt e que em ocasiões segundo ela, autoriza um subjetivismo que coloca em risco o mundo ou a mundanidade da política. Em ausência do mundo qualquer coisa pode ser aceita, até as maiores atrocidades como é claro no exemplo de Heidegger e seu apoio ao Nazismo. Contudo, as relações feitas entre a história, a pluralidade e a identidade podem ter um balanço aceitável, por isso pode ser pertinente perguntar-se em que termos é preciso pensar ou construir a identidade de indivíduos sociedades e comunidades com algo como a pluralidade na base das suas ações, ou em relação com um pluralismo de valores?

Nesse sentido, que faz interagir a pessoas com considerações diferentes de justiça? Como chegar em acordos prévios? Como é possível elas interagirem de uma maneira não violenta e desde o discurso para fazê-lo? Acredito que essa a parte da que não se tem falado muito de maneira específica e pela qual é preciso indagar muito mais no que os autores chamam de juízo, tanto Berlin com o juízo do homem político (noção pouco democrática, aliás) quanto Arendt com a faculdade estética do juízo. Para muitos o juízo político é uma ferramenta na que confiam o controle, mas o presente trabalho mostrou como isso não traz um verdadeiro reconhecimento da pluralidade. Para Arendt aquilo que tem em comum os juízos estéticos com os juízos políticos, é a questão de se tomar uma decisão, que mantém uma subjetividade na qual se evidencia o lugar que ocupa a pessoa que tem em comum com os coabitantes desse lugar. Segundo o gosto se nos aparece o mundo,

além dos interesses que tenhamos nele, ouvimos o que queremos ouvir e vemos o que queremos ver. Segundo Arendt, “Para os juízos do gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu.”. O eu ou ego, é pelo contrário primeiro tanto para o eu cognoscente da filosofia racionalista como para a identidade moral, e para a identidade da faculdade política se procura justamente diferenciá-la dessas outras duas. Arendt chama a conferir essa afirmação com um fato muito simples, e é a rapidez com a qual umas pessoas se reconhecem umas com as outras, e como podemos descobrir uma afinidade com relação ao que agrada e desagrade, nesses julgamentos as pessoas revelam a pessoa que são e o lugar do mundo ao qual pertencem. Para Berlin a definição do que é o juízo do político se encontra desenvolvido sob a dimensão de “uma arte política”. A descrição do contexto no qual o político atua é bem específica as leis são poucas: as habilidades são tudo e seu mérito se encontra em que o homem político captura uma combinação completamente singular de características que constituem a sua situação e não nenhuma outra. Assim logo, indagar com mais profundidade nas conexões por exemplo, entre artes e política, sem cairmos em uma redução da segunda à primeira, nem em uma superfluidade, pode ajudar entendermos melhor o lugar que têm as artes nos cenários políticos atuais e o lugar que tem a política com relação às artes hoje em dia. Isto, por sua vez, pode nos levar na direção de entender melhor como se desenvolve o juízo em meio destes dois cenários.

Bibliografía

- ACOSTA, M. d. (2010). Cofesión y perdón: el reconocimiento en la filosofía hegeliana. En M. c. ACOSTA, *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: Un retorno a las fuentes del debate contemporáneo* (pág. 432). BOGOTÁ: Siglo del Hombre Editores.
- ARENDT, H. (2002). *La vida del espíritu*. Madrid: Paidós.
- ARENDT, H. (2016). A Crise na Cultura: Sua Importância social e política. En H. ARENDT, *ENTRE O PASSADO E O FUTURO* (M. W. Barbosa, Trad.). São Paulo: Editora Perspectiva S.A.
- ARENDT, H. (2018). *THE HUMAN CONDITION*. Chicago, EEUU: The University of Chicago Press.
- ARENDT, H. (2020). *A condição Humana*. Forense Universitaria.
- BACHEGA, L. (2017). *Pluralismo e liberdade no pensamento de Isaiah Berlin*. Acesso em 10 de June de 2022, disponível em tede2.pucsp.br/handle/handle/20508.
- BENHABIB, S. (2003). The Public Sphere and Totalitarianism. En S. BENHABIB, *THE RELUCTANT MODERNISM OF ARENDT*. ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC.
- BENHABIB, S. (2018). The Elusiveness of the Particular. En S. BENHABIB, *Exile, Statelessness and Migration*. United States of America: Princeton University Press.
- BENJAMIN, W. (2018). Tesis sobre el concepto de la historia. En W. BENJAMIN, *Iluminaciones* (pág. 312). Bogotá: Taurus.
- BERLIN, I. (1976). *VICO AND HERDER, Two Studies in the History of Ideas*. Great Britain: Chatto & Windus Ltd.
- BERLIN, I. (1996). Political judgment. En I. BERLIN, *The Sense of Reality* (págs. 40-53). New York: Farrar, Straus and Giroux.
- BERLIN, I. (2008). La inevitabilidad histórica. En B. Isaiah, & H. Hardy (Ed.), *Sobre la libertad* (Á. R. Julio Bayón, Trad.). Madrid, España: Alianzaensayo.
- BERLIN, I. (2013). Appendix: My philosophical Views. En I. BERLIN, *Concepts and Categories Philosophical Essays*. Princeton University Press.
- BERLIN, I. (2013). *My Intellectual Path em The Power of Ideas*. (H. Hardy, Ed.) Princeton University Press.
- BERLIN, I. (1999). Equality. En *Concepts and Categories*. Princeton University Press.
- CARVALHO CHAGAS, F. (2016). PLURALISMO PARA ALÉM DO CETICISMO: O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO MORAL. *Princípios: Revista de Filosofia, Natal*, v. 23, n. 41, maio-ago. 2016.ISSN1983-2109.
- HIRUTA, K. (2021). *FREEDOM, POLITICS AND HUMANITY, HANNAH ARENDT & ISAIAH BERLIN*. United States of America: PRINCETON UNIVERSITY PRESS.

- KANT, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (P. Quintela, Trad.) Lisboa: Edições 70 Lda.
- KANT, I. (2009). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. (E. I. Ltda, Ed., & C. A. Martins, Trad.) São Paulo, Brasil: POLEN.
- LAFER, C. (1991). *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras.
- LEDERMAN, S. (2016). The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgment. *Philosophy and Social Criticism*, 727-741.
- MARSHALL, D. L. (2010). The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. *Political Theory*, 367-393.
- NIETZSCHE, F. (2021). O caminho do criador. En F. NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra* (P. C. eSouza, Trad.). Brasil: Companhia das letras.
- NUSSBAUM, M. C. (2020). *La tradición cosmopolita*. BARCELONA: PAIDÓS.
- O'BANNON, C. (2014). Poetic Liberalism: Isaiah Berlin on Writing Liberal Citizenship. *APSA 2014 Annual Meeting Paper*.
- SCHULMAN, S. (1998). Selling AIDS and other consequences of the commodification of homosexuality. In S. SCHULMAN, *Stage Struck: Theatre, AIDS and the Marketing of Gay America* (pp. 101-103). Durham: Duke University Press.
- SÉNECA, L. A. (2004). *Cartas a Lucilio*. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN.
- SOYSAL, Y. B. (2010). *CIUDADANIA SIN NACIÓN*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- URIBE BOTERO, Á. (2011). Acosta, María del rosario (comp.) Reconocimiento y diferencia. Idealismo Alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo. *IDEAS Y VALORES*.
- WEBER, M. (2004). Science as a Vocation. En M. WEBER, *The Vocation Lectures*. Indianapolis: Hackett.
- WEBER, M. (2004). Science as a Vocation. En M. WEBER, *The Vocation Lectures*. Indianapolis: Hackett.
- Secundaria**
- APFEL, Lauren J. *The Advent of Pluralism: Diversity and Conflict in the age of Sophocles*: Oxford, Oxford University Press, 2011
- CONNOR, M. *La teoría platónica del conocimiento: Teeteto y El Sofista: traducción y comentario*, Madrid: Paidós 2007
- KEKES, J. *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject*. Ithaca, NY : Cornell University Press 2002
- MCINTYRE B., Kenneth. *Nomocratic Pluralism: Plural Values, Negative Liberty, and the Rule of Law*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

PLATÃO. *Fédon, Sofista e Político*. Tradução J. Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO. *A República*, Tradução: CARLOS ALBERTO. Diálogos. [Belém]: Universidade Federal do Pará, 1975.

PEREIRA DA SILVA, J. L.. O PROBLEMA DO UM E DO MÚLTIPLO OU DE COMO PLATÃO SE LIBERTA DAS INJUNÇÕES ELEÁTICAS NO SOFISTA, *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, nº 34, 20 32 sem. - 2019

YUMATLE, Karla., *Pluralism* The Encyclopedia of Political Thought, First Edition. Edited by Michael T. Gibbons. © 2015 John Wiley & Sons, Ltd. Published 2015 by John Wiley & Sons, Ltd. DOI: 10.1002/9781118474396.wbept0771