

O JUÍZO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT, SEGUNDO PAUL RICOEUR

A crise da cultura e com ela a crise do político agudizou-se na modernidade e desembocou nas utopias do séc. XX com os seus desastres totalitários ainda tão presentes nas nossas memórias.

H. Arendt, pensadora judia, que viveu na sua própria pele os horrores do regime concentracionário nazi, descreve com excelência o fenómeno do holocausto, dedicando uma obra célebre – *As origens do totalitarismo* – às causas que tornaram possível uma tão terrível banalidade do mal, de que Eichmann é um exemplo paradigmático. Com efeito, a sua obra *Eichmann em Jerusalém*, cujo subtítulo é justamente a *banalidade do mal*, conclui que, na raiz de tanto sofrimento infringido à humanidade, está um sistema ideológico que tornou o homem supérfluo, que inviabilizou o pensamento.

Foi toda uma sociedade que, ao longo de séculos, desaprendeu a sabedoria prática, ignorando o que é viver em sociedade, em comunidade. Desde a *polis* grega (anterior ao modelo platónico que vigorou até à modernidade), o autêntico sentido do político eclipsou-se. Torna-se, pois urgente, “pensar no que andamos a fazer”, diz-nos a politóloga na sua obra mestre *A Condição do homem moderno*, prefaciada por P. Ricoeur.

Infelizmente, a filosofia concentrou todos os seus esforços na teorização da Verdade em termos lógico-abstractos. Afastada do real concreto, das suas vicissitudes, das suas especificidades, quis impor-lhe uma Verdade ideal, exemplar, violentando-a, distorcendo-a, manipulando-a. Os graves danos causados à humanidade estão aí e reclamam uma reparação.

Estabeleceu-se, deste modo, um primado da contemplação sobre a acção, numa idealização do homem e do seu viver. O real passou a ser um construto racional, uma fabricação, uma repetição mimética do Modelo originário, o produto de uma Ideia apriorística que ignora o imprevisível, o inédito, o finito, o contingente. Na cidade utópica, o homem livre torna-se supérfluo, incapaz de pensar, reitera uma e outra vez H. Arendt.

É urgente reabilitar a vida activa, porque o homem é, antes de mais, um animal político. Ser homem é ser cidadão. Esta identidade que a Grécia pré-platónica tão bem conheceu, tem de ser reabilitada. Ser, diz-nos H. Arendt, é ser com os outros homens (*togetherness*). É aparecer em cena, no palco da vida pública, pela palavra (*lexis*) e pela acção livre (*praxis*). Esta acção não se prende com a Verdade Una, Eterna, Imutável, mas com a opinião (*doxa*) que é sempre fruto do juízo concreto, prudencial, oportuno (*kairós*), implica risco e tem a ver com a vontade livre que não é absoluta, utópica, mas circunstancial, tópica.

Ao necessitarismo do mundo ideal onde tudo se programa aprioristicamente, contrapõe H. Arendt o mundo real, a vida activa que comporta sempre ineditismo. Cada acção é um verdadeiro começo (um *nunc coepi*), uma criação *ex nihilo* (expressão que a Autora toma de Sto. Agostinho). Por isso mesmo, ela é imprevisível e irrepitível. Imprevisível, porque o futuro está sempre em aberto, e nele tudo pode acontecer: no possível, tudo é possível, mesmo a repetição dos horrores e desvarios do passado. Só a promessa, faculdade política por excelência, pode salvaguardar o homem, da eminência de uma catástrofe. Além de prometer, o homem activo é também capaz de perdoar. Se, pela promessa, o futuro é mais gratificante, pelo perdão, o passado é menos crucificante. Absolver o passado não é esquecê-lo: é simplesmente proporcionar à vida, uma nova oportunidade para poder prosseguir. A este propósito, afirma H. Arendt: “A redenção possível da infelicidade da irreversibilidade é a faculdade de perdoar e o remédio para a imprevisibilidade encontra-se na faculdade de fazer e de manter promessas”¹. A *significação* inerente à vida activa, ou se se quiser, a verdade *da* e na *polis*, exhibe certos requisitos que a *Verdade*² metafísica não contemplou. Esta significação é do foro do *juízo* e prende-se com certas noções filosoficamente desprezadas pelo modelo platónico e neo-platónico (que prevaleceu até aos nossos dias), designadamente a de senso comum (*sensus communis*) e a de “mentalidade alargada”, que H. Arendt recupera de Kant.

A reabilitação do político, isto é, da sociedade plural, da comunidade entre pares, supõe a capacidade de cada indivíduo se saber colocar na perspectiva do outro (*mentalidade alargada*); tal só é possível, em virtude do senso comum, esse sexto sentido que unifica os demais sentidos, realizando a unidade do entendimento, na diversidade de opiniões. A discussão, a persuasão, fazem parte integrante da faculdade judicativa, única que convém à razoabilidade política.

Ao longo de toda a sua obra, H. Arendt retoma a problemática do juízo, questão chave para a resolução do impasse a que chegou o fenómeno político. Este impasse prende-se, quer com o pensamento, quer com a acção e é bem expresso na *Vida do Espírito*, mais concretamente nos dois primeiros tomos dedicados ao *Pensamento* e à *Vontade*.

Se é certo que na primeira fase da sua obra, incluída *A Condição do homem moderno*, o interesse prioritário da Autora incide sobre a acção, contraposta e irreconciliável com a contemplação; se é certo que a politóloga rejeitou o epíteto de filósofa, por considerar que a filosofia foi inimiga da política (utopizando-a), também é certo que, já no final do livro acima mencionado, reconhece a necessidade de um retorno ao pensamento, através de um recuo da realidade para, *filosoficamente*, a repensar. Na raiz de tal repensamento está a convicção de poder vir a encontrar uma abertura deste à existência, uma forma de conexão entre o pensar e o agir, o ideal e o real humanos.

Foi a célebre frase atribuída a Catão por Cícero “jamais il (l’homme) n’est plus actif que lorsqu’il ne fait rien, jamais moins seul que dans la solitude”³ que a reorientou para

¹ ARENDT, H. – “Travail, Oeuvre, Action”, trad. francesa de D. Loris, in *Études phénoménologiques*, nº 2, 1985, pp. 3-4.

² Cf. ARENDT, H. – *La vie de l’esprit. I – la pensée*, PUF, Paris, 1981, p. 30. A autora afirma aí: “*l’exigence de la raison n’est pas inspirée par la vérité, mais par celle de la signification. Et vérité et signification ne sont pas une seule et même chose.*”

³ *op. cit.*, p. 22

a necessidade de reflectir filosoficamente sobre a “resolução” do aparente paradoxo entre o pensar e o ser, entre a contemplação e a acção. Urge encontrar o sentido do seu nexos, da sua reconciliação.

Sem nos ocuparmos neste momento do conteúdo dos dois primeiros tomos da trilogia que constitui *A vida do Espírito*, a saber *O pensamento* e *A vontade*, poderemos concluir que, nem uma nem outra apontam uma resolução ao paradoxo. Ambas anunciam, no entanto, o plano do juízo como o “lugar” privilegiado para uma tal resolução. Mais concretamente, o impasse em que desemboca o segundo tomo dedicado à vontade causa alguma frustração no pensamento de quem, como a filósofa judia, tanto empenho pôs na temática da acção. A vontade remete, afinal, para uma contingência crassa, para um voluntarismo esvaziado de qualquer significação, face a um pensamento puro, avesso a qualquer opacidade.

Cabe pois ao juízo (título do último tomo da referida trilogia, obra que a Autora infelizmente não acabou pela sua morte súbita e prematura)⁴ realizar a tão esperada reconciliação.

A importância de que se reveste esta obra é tanta que sobre ela se têm debruçado os melhores intérpretes de H. Arendt.

P. Ricoeur dedica-lhe vários artigos de sumo interesse. Neste momento, só nos vamos ocupar do seu estudo intitulado *Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt*, inserido na obra *Le Juste*.⁵

Iremos simultaneamente expor a posição arendtiana e as considerações críticas de P. Ricoeur a este respeito.

Para a pensadora judia, a *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, mais concretamente o juízo estético contém os ingredientes que convêm ao juízo político, algo que Kant não esclareceu. O filósofo de Königsberg não fez tal aproveitamento – facto que Arendt lamenta – propondo-se fazê-lo ela mesma.

Antes de abordarmos essa passagem arendtiana do juízo estético ao juízo político, vejamos, com P. Ricoeur, em que consiste o juízo estético kantiano e porquê as suas características convêm às pretensões de H. Arendt.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant estabelece os juízos reflexionantes, no seu uso estético e teleológico. A primeira objecção de P. Ricoeur a H. Arendt consiste no facto da Autora só ter considerado as virtualidades do juízo estético na sua formulação do juízo político. Em seu entender, é o juízo teleológico que confere solidez ao juízo político, como adiante se verá.

Antes de se pronunciar sobre a passagem do juízo estético para o juízo político em H. Arendt, P. Ricoeur recorda algumas das características do juízo em Kant, quer no que respeita aos determinantes, quer aos reflexionantes.

Com efeito, a concepção do juízo em Kant supõe uma profunda reformulação no que concerne à tradição filosófica; esta considerava apenas a definição lógica do juízo como acto predicativo (dar um predicado a um sujeito). Agora, a ideia de atribuição (ou de predicação) é substituída pela de subsunção, isto é, de um acto pelo qual um caso é “colocado sob” a alçada de uma regra. A primeira *Crítica* só teve em conta os juízos determinantes, que procedem de cima para baixo; aplicando a regra a um caso, o juízo confere à experiência o valor de verdade que consiste na objectividade. Não

⁴ ARENDT, H. – *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Ed. du Seuil, Paris, 1991.

⁵ RICOEUR, P. – *Le Juste*, Ed. Esprit, 1995, pp. 143-161.

há, portanto, qualquer referência à ideia de adequação à coisa em si. A *Crítica da faculdade de julgar* coloca-se na hipótese de funcionamento inverso ao da subsumção: a partir de um caso dado, procura-se a regra apropriada sob a qual se coloca a experiência singular.

O juízo estético é prioritário ao teleológico, já que a ordem natural pensada sob a ideia de finalidade tem ela mesma uma dimensão *estética*, em virtude da sua relação ao sujeito e não ao objecto.

Tal relação designa-se por gosto. A ordem mecânica não disputa qualquer gosto, porque não responde a qualquer expectativa. O mesmo se não passa com a ordem natural, cuja finalidade agrada ao sujeito. O prazer da ordem não desemboca em qualquer naturalismo, do mesmo modo que a estética não desemboca num psicologismo. E porquê? Porque o carácter transcendental do juízo do gosto, que goza de um primado sobre o juízo teleológico, apresenta um parentesco mais imediatamente reconhecível entre o belo e a nossa expectativa de um prazer puro.

Este juízo de gosto kantiano, decisivo para a formulação do juízo político arendtiano tem – no entender de P. Ricoeur – dois traços fundamentais: o simples facto do gosto ser um *juízo*, e o de ser um juízo *comunicável*.

É na “*Análítica do Belo*”, posteriormente completada pela “*Análítica do Sublime*” que o juízo do gosto será explicitado.

Surpreende que o gosto – ressalta P. Ricoeur a propósito de Kant – um sentido mais íntimo do que a vista ou ouvido, seja um juízo. À semelhança de Gracián – continua P. Ricoeur – Kant sublinha, primeiramente, o seu carácter imediatamente discriminatório (isto é, capaz de distinguir o belo do feio) e, seguidamente, o seu apego ao particular.

Sendo capaz de reflexão, poder-se-á perguntar: sobre o que é que reflecte o gosto? Sobre o livre jogo entre as faculdades representativas, essencialmente a imaginação (e o seu carácter espontâneo) e o entendimento (enquanto função da ordem). O prazer puro é o prazer estético que resulta da reflexão sobre este jogo. Assim sendo, o juízo do gosto nada nos faz conhecer do objecto, nem em si, nem como fenómeno do conhecimento. O puro prazer – recorda P. Ricoeur – escapa também à censura da moral, na medida precisa em que o seu apego ao jogo da imaginação e do entendimento lhe assegura o carácter desinteressado. Kant arrisca assim paradoxos que, na óptica de P. Ricoeur, intrigaram todos os seus intérpretes. Por um lado, o paradoxo de alguma coisa que agrada sem conceito, isto é, sem alcance objectivante e sem pretensão à Verdade. Este paradoxo explica-se pela oposição entre a mirada objectivante, portanto conceptualizante, e a mirada reflexiva aplicada sobre o simples jogo da imaginação e do entendimento.

Como nota P. Ricoeur, será este primeiro paradoxo que permitirá a H. Arendt a transposição do juízo de gosto para fora do campo estético, mais concretamente para o político. O hermeneuta insiste com o leitor que retenha esta ideia de um livre jogo cujos pólos são, por um lado o entendimento, isto é, uma função de pôr em ordem, por outro lado, a imaginação, ou seja, uma função de invenção, de criatividade, de fantasia.

Há ainda um segundo paradoxo sublinhado por Kant e assinalado por P. Ricoeur: o facto de o juízo de gosto conter a ideia de uma finalidade sem fim, (objectivo). Uma bela flor, por exemplo, apresenta uma concepção harmoniosa sem reenviar a uma actividade intencional.

Mas o juízo de gosto é ainda mais arrojado, ao pretender um alcance universal. A forma original de uma tal universalidade é a *comunicabilidade*. O gosto é um sentido partilhado. O que é partilhado – prossegue P. Ricoeur – é precisamente a reflexão sobre o livre jogo das faculdades representativas. O gosto é universalizável de uma maneira diferente das representações objectivas ou das máximas práticas do livre arbítrio. A este paradoxo foi particularmente sensível H. Arendt: com efeito, nada parece mais incomunicável do que um prazer puro. Se, por um lado, o gosto parece ser o que há de mais incomunicável (os gostos não se discutem), por outro lado, sempre que surge uma apreciação de gosto, aí mesmo se ocasiona uma discussão sem trégua. Vejamos um exemplo: estimar que uma coisa é bela é admitir que esta coisa “deve conter um princípio de satisfação para todos”.

A comunicabilidade não resulta de uma universalidade prévia; ela é, em si mesma, instauradora de universalidade. Dissociar a universalidade, da objectividade – ressalta P. Ricoeur – e ligá-la ao que agrada sem conceito, é admiti-la como *comunicabilidade*, sem universalidade prévia, universalidade, portanto, instauradora de sentido.

Tal ousadia fundamenta-a Kant no *sensus communis*, que não deve ser confundido com o consenso empírico.

Na “*Analítica do Belo*”, o filósofo só explorou as implicações mais facilmente apreensíveis, designadamente a exemplaridade do belo como apeladora de um “seguir” (*Nachfolge*) que não seja um imitar (*Nachahmung*). E isto porque o senso comum, que garante a universal comunicação do sentimento do belo, é inovador, funcionando como uma espécie de transcendental.

Kant estabelece uma certa competição entre o gosto e o génio que se revestirá de maior importância quando transposta para o plano do juízo político em H. Arendt, designadamente entre o espectador cosmopolita e o agente da história. No juízo político arendtiano, sem o espectador que conferisse publicidade, a criatividade do actor desvanecer-se-ia. Quem publicita o actor (o artista) é o juízo de gosto próprio do espectador crítico e culto.

P. Ricoeur, depois de uma descrição sintetizada do juízo estético kantiano – que tentámos seguir passo a passo – vai, numa segunda etapa deste seu estudo, tentar compreender a passagem operada por H. Arendt, do juízo estético para o juízo político.

Será realmente mais frutuoso tentar resgatar uma concepção do juízo político a partir da teoria do juízo de gosto, ou religar esta concepção à teoria do juízo teleológico *via* uma filosofia da história? No entender do hermeneuta, a aposta arendtiana é muito arriscada. E isto porque, na obra de Kant, são bem mais perceptíveis os elos entre a filosofia da história e o juízo teleológico, que H. Arendt ignorou.

Como vimos no início deste estudo, a significação inerente ao juízo de gosto convém perfeitamente ao juízo político, tal como H. Arendt o concebeu. Ambos são simultaneamente singulares e plurais, íntimos e públicos. A conexão entre os pólos do binómio deve-se ao senso comum no âmbito de uma mentalidade alargada. Encontrou-se, deste modo, uma transcendentalidade, não apenas formal e apriorística. Tal como o juízo de gosto, também o juízo político apela concomitantemente para um espectador e para um actor. O exemplo mencionado da Revolução Francesa é ilustrativo. Sem o génio do espectador, a criatividade do actor não ascenderia ao *status* público.

P. Ricoeur elogia o engenho arendtiano na extrapolação do estético ao político. Lamenta, no entanto, e como já afirmámos, o não aproveitamento do teleológico, que em muito contribuiria para uma filosofia política. A propósito, afirma: “A mon avis,

l'esquisse de philosophie du jugement politique que propose Hannah Arendt dans le prolongement du jugement esthétique, ne saurait être dissocié de la philosophie explicite de l'histoire..."⁶

Por isso mesmo, considera do maior interesse uma obra kantiana que H. Arendt não soube explorar: *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Para P. Ricoeur, a teleologia abordada nesta obra não é apenas a teleologia natural. O ponto de vista cosmopolita é justamente o *nexus* entre a teleologia natural e a cidadania mundial, o *nexus* entre o *cosmos* e a *polis*. Se é certo que é a natureza que "dispõe" para a ordem cosmopolita, também é certo que ao homem incumbe a tarefa de a levar a bom termo. Dez anos antes de *A Crítica da faculdade de julgar*, este ensaio de 1784 é já escrito sob o signo do juízo reflexionante, ainda que não tematizado.

O conceito de "constituição civil perfeita" é afinal uma Ideia directora, o fio condutor da passagem entre um agregado de acções humanas desprovidas de plano e um sistema ordenado.

Esta Ideia reguladora é a que convém ao juízo político, por se não confundir, nem com um sonho fantástico, nem com um imperativo transcendental.

Há ainda um outro signo positivo inerente à *situação cosmopolita universal*, proposta por Kant na mencionada obra, que o juízo político arendtiano irá recolher: é a nota de esperança com que termina o ensaio de 1784. Tal nota de esperança, afirma P. Ricoeur, "non seulement n'est pas étrangère à ce qu'on va appeler jugement politique, mais lui est consubstantielle, dans la mesure ou (...) le jugement politique ne peut être contenu dans la rétrospection, mais compte une dimension prospective, voire 'prophétique'"⁷.

H. Arendt encarou sempre a filosofia da história kantiana como mais uma teorização ideal, tal como a de Vico, de Hegel ou de Marx, desafectada da realidade concreta, das histórias fragmentadas que são as que convém ao juízo político. No entanto, a Autora admite que tais histórias são simultaneamente particulares e exemplares. Por isso mesmo, P. Ricoeur interroga-se como é possível que, ao admitir a exemplaridade do particular, como algo comum às belas obras, (domínio da estética) e aos grandes acontecimentos, tenha podido excluir de uma filosofia do juízo político, o ingrediente histórico, uma teleologia não naturalista. A exemplaridade da obra de arte ver-se-ia assim reforçada pela dos grandes acontecimentos históricos. E a esperança que lhe é inerente seria "un nouveau point d'appui pour une philosophie du jugement politique davantage affranchi de la tutelle de la finalité naturelle."⁸

Retomando uma vez mais o binómio gosto/génio do plano estético, o discernimento daquele e a criatividade deste, não estarão também presentes, com idêntica significação, no plano histórico, sob a forma de espectador (em que prima o ponto de vista retrospectivo) e de actor (em que prima o ponto de vista prospectivo)?

O binómio gosto/génio inerente ao juízo estético, o discernimento de um e a criatividade de outro, não se encontra também no binómio espectador/actor, ao nível do juízo teleológico?

Quando Kant, no *Conflito das faculdades*, retoma uma vez mais o tema da Revolução Francesa, mostra bem como o espectador é capaz de pensar publicamente a

⁶ *op. cit.*, pp. 152-153.

⁷ *op. cit.*, p. 154.

⁸ *op. cit.*, pp. 155-156.

particularidade (neste caso a Revolução), encontrando, a par das desvantagens padecidas pelos actores, a esperança do progresso em direcção ao melhor, enfim, um carácter moral na humanidade, o seu desinteresse no âmbito de uma finalidade sem fim.

Ao tecer estas considerações críticas, P. Ricoeur quer demonstrar que H. Arendt não considerou o interesse dos escritos kantianos mais directamente ligados à política, designadamente a *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* e a do *Conflito das faculdades*. A Autora viu neles mesmos um impasse, ao pensar que o “seu” sujeito não são os cidadãos tomados individualmente, mas a espécie humana tomada como um todo. Temeu, por conseguinte, que a filosofia da história permanecesse tributária de uma filosofia da natureza, deliberadamente orientada para o futuro da espécie humana, e inviabilizadora de um interesse voltado para o político enquanto tal, isto é, enquanto distinto da simples sociabilidade.

Na filosofia da história, o juízo teleológico funcionaria como um necessitarismo naturalista. A ordenação natural para um fim melhor, segundo P. Ricoeur, não escusa a sociedade civil de encarar tal fim como uma tarefa a cumprir, e não como um “presente da natureza”. A propósito, afirma: “La nature ne propose pas de solution, mais impose à la fois un problème et l’impulsion à le résoudre”.⁹

Também a exemplaridade inerente ao juízo de gosto é, na opinião de P. Ricoeur, extensível ao juízo histórico (facto que H. Arendt não valorizou). A exemplaridade não é só devida à obra de arte (extrapolada para a acção política), mas também aos grandes acontecimentos históricos.

Em síntese, P. Ricoeur elogia a genialidade arendtiana por ter sabido estender, de um modo convincente, os traços do juízo de gosto, da estética à política. Lamenta, no entanto, que a nossa Autora não tenha percebido que as características inerentes ao juízo de gosto aderem ao juízo reflexionante em todas as suas aplicações possíveis.

Por isso mesmo, à notável reconstrução da pensadora judia falta a força da orientação prospectiva do juízo teleológico própria de um texto como o da *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*; há, portanto, uma disjunção excessiva do juízo retrospectivo do espectador no plano estético e político¹⁰, em relação ao juízo prospectivo.

Para P. Ricoeur, o elo entre retrospectão e prospecção encontra-se na obra de Kant *A Doutrina do Direito* que H. Arendt não explorou. E é justamente aí que se coloca a charneira entre o ponto de vista da cidadania e o ponto de vista cosmopolita, relevando uma filosofia da história.¹¹

Em face do exposto, o hermeneuta conclui desta maneira: “La philosophie du droit serait ainsi à plaisir en position d’intermédiaire entre les ‘dispositions’, relevant de la finalité naturelle et l’exigence morale d’un État du droit au sein des cités et entre les cités”.¹²

Em nossa opinião, são pertinentes as críticas de P. Ricoeur à teorização do juízo político por parte de H. Arendt. Atento à genialidade da Autora que, ao ter valorizado o juízo reflexionante, impediu a filosofia da história kantiana de cair numa filosofia de tipo hegeliano em que o Espírito toma para si o relevo da natureza, não deixa, no

⁹ *op. cit.*, p. 152

¹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 158

¹¹ Cf. *op. cit.*, p. 161

¹² *loc. cit.*

entanto, de lhe tecer uma séria crítica: o facto de o juízo reflexionante (estético) ter permanecido irreconciliável com a razão prática, negligenciou a mediação entre o juízo político e o juízo ético, através de *A Doutrina do Direito*. O juízo político fica, assim, desprotegido de uma futurição consistente. O juízo estético reclama para si o requisito da eticidade, cuja especificidade a pensadora judia, no entender de P. Ricoeur, não chegou a contemplar.

Maria José Cantista
Faculdade de Letras da Universidade do Porto