

JUÍZO, GOSTO E LEGITIMIDADE EM HANNAH ARENDT

Odilio Alves Aguiar

Universidade Federal do Ceará
odilio@uol.com.br

RESUMO: Nossa intenção é explicitar a noção de juízo em Hannah Arendt, partindo da legitimidade como contexto de problematização e tomando a finitude humana como horizonte de tematização. Nosso principal argumento é o de que em Arendt o juízo é concebido como político e o gosto é o modelo do seu *modus operandi*. Essa concepção é fruto da recepção arendtiana da Terceira Crítica, a Crítica da Faculdade do Juízo, de Kant. Assim, a partir da ligação de juízo a gosto, apresentaremos as seguintes dimensões do juízo: intersubjetiva, autônoma e compreensiva.

Palavras-chave: Juízo, gosto, legitimidade, autonomia, compreensão, intersubjetividade.

A legitimidade é o grande tema da filosofia política. Constituiu-se assim, já no seu surgimento, quando Platão, decepcionado com a *polis*, em função do julgamento e morte de Sócrates, passou a exigir que a cidade se guiasse não pelas opiniões dos cidadãos, para ele arbitrárias, mas por valores racionais, objetivos e absolutos, reunidos no conceito de bem comum.¹ Esse procedimento platônico levou a tradição filosófica a conceber o juízo político, nos moldes do silogismo apodítico, como juízo de conhecimento universal, guiado pelo par contrário: falso e verdadeiro. Nesse tipo de juízo, o resultado é um padrão (*eidos*) que, aplicado à cidade, teria condições de guiá-la e de coagir os seus habitantes a praticar o bem e exercitar a boa cidadania. Esse padrão é isento das incrustações particulares e fundamentado em um distanciamento absoluto, por alguém que se situa como se estivesse no lugar de Deus.²

O que está em questão no tema da legitimidade é o sentido da existência das comunidades políticas e a proveniência da auto-

ridade política: quem detém o poder de decisão e em nome de quem são decididos os assuntos que afetam a todos.³ Para a tradição filosófica de extração platônica, a razão é a detentora da autoridade, uma vez que ela chega a um padrão completamente isento dos particularismos provenientes do mundo sensível, labirinto que conduz os homens na via da ignorância, das superstições e dos instintos.⁴

Essa perspectiva foi apropriada pelas instituições políticas ocidentais, desde o Império Romano (o Império como o bem comum), ao poder absoluto do Papa, com a instituição do *legibus solutus* na Idade Média, quando o sumo pontífice passa a detentor exclusivo do poder espiritual e terreno, até o Estado Moderno e o surgimento da idéia de “razão de Estado” e de domínio da nação soberana. A associação do princípio de autoridade à idéia de bem comum, a algo absoluto, objetivo e universal desembocou na legitimação do autoritarismo nas nossas instituições políticas, na inviabilização e afastamento dos cidadãos da esfera política. A eternização do Império, a idéia da realização da vontade de Deus, a prática do domínio da nação soberana e o ideal da coletivização da riqueza foram tomados como princípios autorizadores de qualquer ação que viesse a justificar a sua implantação e sustentação.⁵ Com isso fica evidente que o poder político não recebia a sua autoridade da esfera pública, dos cidadãos, mas de instâncias externas: nação, religião, interesses econômicos etc. A idéia de legitimidade transforma-se, pois, em legitimação, na qual a ação é convertida em obediência e mando, e a vida política é submetida a princípios externos à esfera pública.⁶ O resultado é a retirada dos cidadãos do campo das decisões políticas e do âmbito relacionado ao destino comum, além da concentração dessas mesmas decisões nas mãos de poucos, os “legítimos representantes” dos interesses universais, considerados os executores do bem comum.

Desse modo, a legitimidade política foi deixando a sua ligação com uma forma de convivência humana e cada vez mais se tornando associada à eficácia na realização dos comandos da autoridade

abstratamente legitimada. O ápice dessa perspectiva encontra-se no positivismo jurídico em vigência nas sociedades contemporâneas. Na legitimação jurídico-positiva, não importa a ressonância das decisões na formação, estruturação e sustentação da vida pública como algo importante, mas apenas a eficácia dos procedimentos jurídicos ao dirigir e levar as pessoas à obediência aos seus institutos. Passa-se, com efeito, ao largo da importância da vida pública como elemento fundamental para a formação e manutenção de um corpo efetivamente político.⁷

Para Arendt, o tema da legitimidade tem uma conotação política mais do que filosófica. Nessa autora, o fim da tradição, que aconteceu com o advento da modernidade, não é especulação nem é um juízo de valor, mas um fato politicamente palpável. Com isso, ela quer dizer que, com a modernidade, as comunidades políticas deixaram de ser sustentadas pelos valores e costumes tradicionais.⁸ A tradição perdeu o poder de organizar e dar um sentido para a vida política e comunitária. Os valores tradicionais, que antes reuniam os valores máximos da humanidade, perderam a validade objetiva e foram desmascarados como parciais e ideológicos. Nenhum costume ou valor universal poderia ser deixado de lado pelo trabalho incessante do esclarecimento. É justamente nesse momento que surgem o tema da secularização e a tentativa de se pensar uma forma política legitimada na confluência de valores e instituições genuinamente seculares.⁹

Diferentemente da repercussão desse fato na filosofia, o problema do fim da tradição não levou Arendt a repor a questão do fundamento absoluto ou a trabalhar na defesa de um relativismo que leva ao cinismo político. Essa questão, para ela, é eminentemente política, isto é, trata-se de recuperar a dignidade da esfera política como o modo único de articular uma convivência humana civilizada e de erguer comunidades políticas vivas.

Essa convicção é fruto da investigação arendtiana sobre os problemas surgidos com o fim da tradição e sobre a tendência ao fim do político e ao incremento da violência nas sociedades moder-

nas. Mas, notadamente, é fruto do estudo arendtiano sobre a experiência totalitária. Se a modernidade implicou o fim das tradições que vinham organizando as comunidades políticas, a experiência totalitária levou ao paroxismo o questionamento das bases sobre as quais estavam assentadas as comunidades européias, vale dizer, a tradição racionalista ocidental. Saber como nações formadas e constituídas nessa tradição permitiram o aparecimento dos governos com pretensão de domínio total era a grande indagação feita por Arendt. A experiência totalitária produziu uma situação absolutamente nova, sem condições de inteligibilidade a partir dos padrões tradicionais de compreensão. À idéia de governo total eram inerentes a eliminação da política, o relacionamento das pessoas na condição de seres com capacidade de escolher o destino comum. O terror, o medo, o silêncio e a solidão eram os sustentáculos dessa tentativa de governo. Esses elementos poderiam ocasionar qualquer coisa, menos uma comunidade politicamente organizada. A legitimação era dotada de tal absolutez que, como nas tiranias tradicionais, não apenas distanciava os cidadãos da esfera pública, mas também perseguia as suas vidas, exigindo que todos se contentassem apenas com a dimensão biológica, se assumissem como mortos-vivos. O totalitarismo foi a primeira forma de governo que eliminou a política como instância de legitimidade.

É nesse contexto que o tema da legitimidade aparece em Arendt, o que significa que a autora concebe a legitimidade no âmbito da finitude humana. Para ela, a política é a forma propriamente humana de instituição e manutenção do poder. Relacionar poder e finitude humana significa acreditar que os homens sejam dotados em si mesmos das faculdades exigidas para uma convivência civilizada. Com isso se quer dizer que a civilização não é medida por um critério absoluto, externo aos próprios homens, mas pela forma como eles constituem suas relações cotidianas. A existência de contatos entre os homens, bem como o respeito ao outro que isso implica, é a medida que dá aos governos e às comunidades legitimidade propriamente política. Essa idéia de legitimidade vai na contramão

da legitimidade absoluta, que torna os contatos humanos supérfluos, e dos relativismos políticos, incapazes de pensar a idéia de comunidade política, fechadas que estão em um conceito de subjetividade inteiramente acósmico.

Podemos inserir aqui a reflexão arendtiana sobre o juízo. Arendt não é lógica nem teórica do conhecimento. A concepção que emerge dos seus textos é eminentemente política. O juízo é a forma política, e não lógica ou moral, de o cidadão se manifestar na esfera pública. Dizer que o juízo em Arendt é político significa dizer que o cidadão, ao julgar, ultrapassa suas pertencas silenciosas, fictícias e biológicas. Se o juízo é entendido como uma faculdade política, o paradigma para pensá-lo – se é possível usar esse termo nessa autora – é retirado, no entanto, da estética.¹⁰

Arendt recorre ao gosto como categoria central para pensar e expor a sua concepção de juízo. Isso, de maneira alguma, significa aceitar a idéia de que a política é o campo do arbitrário, em vez de esfera da intersubjetividade. O gosto apresenta-se como apropriado para pensar uma forma de juízo numa época em que os critérios universais perderam a validade universal, pelo menos como uma evidência, e em que predominam os padrões conformistas das sociedades guiadas pela indústria cultural, pela propaganda e pelas deliberações econômicas. O gosto não é do reino do instinto e da compulsão; ao contrário, pressupõe a capacidade do cidadão de ultrapassar os seus condicionamentos biossociais e apresentar a sua posição particular no mundo. A dimensão de mundaneidade presente no juízo político é o *quantum* através do qual a dimensão biológica e egoísta é ultrapassada sem a necessidade do recurso a uma posição fora do mundo. Ao julgar, o homem supera sua condição de animal, sem se tornar Deus, além de superar a condição de objeto a que querem submetê-lo as grandes estruturas sociais, econômicas, governamentais, religiosas, culturais etc. Julgar é se tornar alguém, é deixar de ser dito e passar à condição de falante, sem ser dono da palavra e da linguagem. Julgar, assim, não é se colocar no lugar de Deus, mas expor a própria posição no mundo. Essa concepção de

juízo mostra-se central no entendimento da legitimidade em Arendt. Através do juízo não é um fundamento absoluto nem a eficácia que legitimam uma ação, mas o embate e os contatos publicamente articulados dos cidadãos na esfera pública.

Embora a problemática do julgamento esteja presente em toda obra de Arendt, é significativo o fato de o termo “juízo” surgir, no início, explicitamente, num artigo em que ela analisa as sociedades de massa e a indústria do entretenimento, na qual a repressão à formação do gosto próprio impõe a padronização das escolhas.¹¹ Arendt ressalta como esse bloqueamento do gosto vai implicar a inviabilização do mundo comum. Sem pessoas com gosto próprio não existe mundo, mas apenas o deserto homogêneo dos padrões. É por isso que o juízo é peça fundamental. Porém, o modelo de juízo não é o filosófico, em que, dialogando consigo mesmo, o filósofo elabora os princípios absolutos e entra em contato com eles. Arendt encontrou na Terceira Crítica de Kant a fórmula de que precisava, pois é como alguém que faz uma descoberta que ela se expressa a Karl Jaspers.¹²

Arendt percebeu no juízo reflexionante estético a saída para o julgamento numa situação de crise dos costumes e dos valores tomados como evidentes e universais pela tradição ocidental. Como julgar sem o corrimão dos critérios tradicionais, agora estilhaçados? O juízo estético kantianamente pensado aponta, segundo Arendt, uma saída plausível para essa questão. Arendt não é intérprete de Kant, e por isso não faz sentido entrarmos aqui na verificação da plausibilidade da sua interpretação. O que Arendt faz é se apropriar de Kant para fundamentar as próprias posições. Ela escreve a Jaspers afirmando que a Terceira Crítica tem elementos que poderiam ter levado Kant à sua Quarta Crítica, a da razão política. Embora ele não a mencione, poderia ter avançado nessa crítica com base nos elementos da Crítica da Faculdade do Juízo. Essa tarefa nem mesmo ela chegou a finalizar.¹³ Vale salientar que Arendt tem consciência da subversão que realiza na leitura do texto kantiano. Ela mesma escreve: “gostaria de me apoiar na primeira parte da *Crítica do juízo*

de Kant, que contêm, como *Crítica do Juízo Estético*, talvez o maior e mais original aspecto da *Filosofia Política de Kant*". E mais à frente, no mesmo escrito, diz:

[...] é mister recordar em poucas palavras o que habitualmente se considera como sendo a Filosofia Política de Kant, ou seja, a *Crítica da razão prática*, a qual trata da faculdade legislativa da razão. O princípio da legislatura, como estabelecido no "imperativo categórico" – "age sempre e de tal maneira que o princípio de tua ação possa se tornar uma lei universal" –, baseia-se na necessidade de pôr o pensamento racional de acordo consigo mesmo.¹⁴

Que elementos estão presentes no juízo de gosto e que são importantes para se pensar o juízo político em Arendt? É possível vislumbrar, a partir das observações de Arendt, uma dimensão intersubjetiva, autônoma e compreensiva que valida o juízo de gosto como instância fundamental para a reflexão sobre a legitimidade política.

Começemos pela dimensão intersubjetiva. A forma de validação do juízo de gosto apresentou-se fundamental para a apropriação arendtiana. No juízo de gosto, o belo não é fruto de um padrão; a condição para o seu surgimento é o julgamento de quem aprecia uma obra de arte particular. Sem essa apreciação, não há belo nem arte. Se o gosto indica uma abertura em direção a um objeto considerado, em si mesmo, merecedor da apreciação, por sua vez, o belo, como tal, só vai emergir na medida em que o juízo estético for realizado. Podemos dizer, assim, que o belo é fruto do juízo. A capacidade do juízo de justificar por que uma obra agrada é que a torna artística. E quando alguém pronuncia um julgamento estético, sempre o faz para outro e dele pede a concordância. O juízo estético, assim, provoca um deslocamento dos padrões evidentes para a aquiescência ao gosto do apreciador como fundamental à consideração de algo como belo.

Essa dimensão intersubjetiva na forma da validação do juízo estético é indispensável e apropriada, segundo Arendt, para a

validação dos assuntos políticos. O gosto, não sendo determinado, não entra em acordo com regras e normas gerais, porém não é irracional, pois exige a aquiescência dos outros. Sem essa abertura e comunicação com o outro, o gosto não ultrapassa a idiossincrasia pessoal. Embora não seja conhecimento, ele não é mera reação aos estímulos sensoriais. Através da exigência de comunicabilidade, uma exigência intrínseca a todo juízo estético, o gosto eleva-se ao plano do mundo comum. Ele implica a ultrapassagem da atitude auto-referencial.

Para Arendt, assim como o juízo de gosto exige o contato com o outro, o juízo político é visto como integrante imprescindível do espaço público e como a maior habilidade política. Nesse aspecto, o juízo se apresenta como uma feição pública do pensar, e, como tal, é condizente com a esfera pública. Com isso Arendt quer dizer que a ação política não obtém sua validade de uma prova, mas de uma concordância elaborada intersubjetivamente. Qualquer decisão política deve levar em consideração os implicados; sem essa consideração, a decisão pode ter qualquer qualificativo, menos de política. Nenhuma opinião possui validade de antemão e, por isso, a persuasão, e não a prova, é a forma apropriada de validação e legitimidade política. Daí a dificuldade de Arendt em trabalhar com o conceito de verdade em política. A verdade está situada além do acordo e do consentimento, a adesão é obtida por meio do poder coercitivo inerente à lógica do argumento, presente no seu processo de prova. Leva-se, assim, à supressão da troca política de opiniões, eliminando a cidadania como essencial ao corpo político.

Arendt encontra na consideração kantiana do juízo estético algo muito próximo do significado da opinião (*doxa*) para a *polis* antiga.¹⁵ A opinião não era entendida como um falseamento ou sombra do real, mas como a forma apropriada de o cidadão expressar de que modo o mundo se abria para ele. A ligação entre ação e opinião era a garantia de que na política se realizava o exercício do poder dos homens, ou seja, ela não se constituía em mera fabricação e realização de um padrão externo (bem, justiça, crenças, economia, razão etc.).

A importância da opinião vai de par, em Arendt, com a deliberação pública como pedra de toque da esfera política e do juízo como seu suporte. No juízo, Arendt visualiza uma possibilidade de acordo, sem a necessidade da unidade de pensamento: a possibilidade de deliberar e realizar algo, apesar de manter as divergências.

Arendt entende que a sabedoria política é independente da sabedoria contemplativa, teórica. Para a autora, os homens são dotados do que ela chama de faculdade discriminadora, intimamente relacionada à capacidade de lidar com a alteridade. Essa capacidade, na política, exige uma sabedoria prática mais do que teórica, na qual se lida com abstrações e não com seres humanos pensados como capazes de agir e falar. Com isso Arendt quer dizer que a instância autorizadora e limitadora da ação são as relações entre os homens, razão de ser da fundação e instituição das comunidades políticas. A ação autorizada pelas relações entre os homens só é possível na medida em que é real o reconhecimento das pessoas como cidadãs, livres para falar e começar. Por isso, o reconhecimento e o respeito são as categorias centrais para se pensar o fundamento, se é que se pode falar assim, em Arendt, dos corpos políticos. Uma ação só é legítima quando tem por base e estimula o contato entre os homens, isto é, o agir em conjunto. Por isso Arendt se contrapõe ao conceito moderno de representação e soberania. A partir dessa visão, é possível pensar a política sem ação em concerto, como coisa dos governantes e do Estado, e não como algo inerente aos cidadãos. Desvinculou-se, assim, a legitimidade da convivência entre os homens e passou-se a pensar, como fundamento da vida política, instâncias cuja validade independe de os homens se relacionarem ou não.

Assim como o juízo estético necessita da comunidade para obter validade, o juízo político também só tem sentido dentro da referência ao *sensus communis*.¹⁶ Ele fortalece a fundação do mundo comum ou vai em direção a ela. Ninguém julga para si, sozinho; o julgamento sempre acontece num contexto de convivência. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções sensoriais não

são meras irritações dos nossos nervos nem sensações de nosso corpo, mas algo real, confirmável pelos outros. Para os antigos, o senso comum era o sentido da civilidade.¹⁷ Vico, polemizando com Descartes, enfatiza muito esse aspecto, contrapondo-se à tirania do universalismo racionalista. O senso comum aponta para uma experiência comum do mundo. Espelha, assim, a nossa condição humana, o fato de os homens, e não o homem, habitarem a terra é o guia capaz de nos conduzir num mundo povoado por outras pessoas.

Essa ênfase na dimensão intersubjetiva do juízo indica que nenhuma prova ou autoridade pode substituir a esfera pública, o espaço onde a dignidade humana deixa de ser mera idéia e passa à realidade. Sem isso, temos o deserto, a solidão, a descartabilidade dos homens. A dimensão intersubjetiva requer a compreensão de que o reconhecimento pelos outros, o assentimento da comunidade, a legitimidade política para a ação, é superior a qualquer prova, axioma, demonstração, crença ou ideologia.¹⁸

Se no juízo de gosto o acordo com os outros é algo fundamental, também é essencial lembrar-se de que a condição para entrar em acordo com os outros é estar, primeiramente, em acordo consigo mesmo. A essa faceta do juízo chamamos de autônoma. Essa dimensão é peculiarmente importante na situação de crise, típica da atualidade, na qual não há nem se aceitam Estados, empresas, religiões, costumes etc. como autorizados a julgar em nome de todos. Na situação atual, todos somos convocados a julgar e, por isso, responsáveis pelas nossas ações.

Essa dimensão não elimina o aspecto intersubjetivo. A intersubjetividade doa realidade e humanidade ao juízo autonomamente pensado.¹⁹ Em todo juízo de gosto está embutida certa dose de autonomia. Quem não tem autonomia não tem gosto, guia-se pelo gosto alheio. No entanto, o que Arendt ressalta aqui é a dificuldade do exercício do julgamento numa situação em que não seja possível a troca pública de julgamento. Arendt pergunta o que fazer numa situação como a contemporânea, em que o público não ilumina,

mas obscurece tudo. O que resta? A partir do julgamento de Eichman, o carrasco nazista encarregado do envio dos judeus para as câmaras de gás (em face do impedimento deste para julgar as próprias ações, concebendo-as como simples questão de obediência), e a partir da atitude do governo de Israel, que queria não a realização da justiça e os esclarecimentos dos fatos, mas usar “pedagógica” e propagandisticamente o acontecimento,²⁰ Arendt retoma uma posição que já havia elaborado, mas não explicitado, em *Filosofia e política*, um texto de 1953. Ela passa então a relacionar juízo e pensamento, juízo e acordo não com os outros, mas consigo próprio, o que não significa, entretanto, uma renúncia à esfera pública. Segundo Arendt, isso quer dizer que quando não mais existe essa esfera pública, o pensamento é a única forma e recurso para se movimentar no mundo de forma livre. De acordo com a autora, o principal critério para o homem que expressa sua *doxa* coerentemente é o de que ele esteja em acordo consigo mesmo. Para ela, o eu no pensamento se duplica, e isso, de alguma forma, é uma maneira de o outro se apresentar:

Enquanto travo diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um.²¹

Segundo Arendt, é melhor estar em desacordo em relação a todo mundo do que, sendo um, estar em desacordo em relação a si próprio.

Essa dimensão autônoma adquire grande relevância se considerarmos a tendência institucional e filosófica a tomar os grandes processos, o Estado, a economia e os meios de comunicação como as instituições habilitadas a legitimar as ações. É comum subjetivar as instituições, dando-lhes características de seres humanos, os únicos habilitados a julgar e coisificar os homens na medida em que estes se tornam reféns de processos e instituições. Esse é o sentido da

epígrafe deixada por Arendt nos manuscritos sobre o julgar: “A causa dos vencedores agrada aos deuses e a dos vencidos a Catão.” Isso é uma aposta radical na autonomia e dignidade do homem, no seu valor, independentemente dos sistemas, estruturas, processos etc. Essa epígrafe foi escrita por Arendt em contraposição ao parágrafo 340 da *Filosofia do direito*, de Hegel, no qual está registrado que o juízo final cabe à história. Ora, se aos homens não cabe julgar e se o juízo só pode ser ancorado no absoluto, então o homem não passará de marionete. Arendt enfatiza, assim, que o critério da ação e do julgamento não é o sucesso; ao contrário, nos tempos modernos e contemporâneos, têm obtido sucesso político, histórico e institucional perspectivas que não favorecem o valor e realização da excelência humana.

Tal dimensão autônoma do juízo ressalta a possibilidade da resistência e da demanda humana por um ambiente em que se possa tomar iniciativa, começar algo. Julgar, assim, não é subsumir, não é submeter um particular a um critério geral, mas decidir com base na consideração sobre o que está acontecendo. Essa consideração finca o julgamento e a decisão na esfera intersubjetiva e evita o arbítrio e a perspectiva estratégica, pois todos os envolvidos são respeitados para além de uma consideração entre meios e fins, entre causa e efeito. O julgamento político se realiza, portanto, num campo em que existem escolhas a serem feitas, e não na esfera do mero reconhecimento e submissão às leis objetivas da natureza ou à necessidade histórica. Na subsunção não existe escolha, mas coerção. A subsunção no campo político leva os homens a se perderem no determinismo, a morrerem como homens, a caírem no mimetismo, na reprodução do mesmo, e a usarem o outro como meio. A repetição, o controle, elimina a especificidade humana que é a criação de mundos, de novas instituições advindas da ação em comum. A proibição do novo é a principal característica dos governos totalitários: torna os homens mortos-vivos.

Nesse horizonte, ganha importância a vinculação entre juízo e dignidade humana. Arendt, em *Origens do totalitarismo*, faz

veemente crítica aos direitos humanos pautados numa concepção abstrata de humanidade de forma a incidir numa prática que os reduz a direitos civis: direito à propriedade, à vida, ao trabalho etc. O humanismo abstrato leva à piedade, e não ao respeito, segundo Arendt, a categoria correta para se pensar a solidariedade. A partir da idéia de juízo político como esfera de legitimidade, ganha sentido a reivindicação arendtiana, exposta em *Origens do totalitarismo*, de que os direitos humanos sejam tomados como direitos públicos baseados na idéia de “direitos a ter direitos”, isto é, os homens devem ser respeitados não apenas como seres biológicos, mas como cidadãos, seres livres, capazes de agir e julgar. Quando não se pertence a uma comunidade e nela não se detém o poder, a fala etc., não há dignidade. Direitos humanos sem possibilidade real de participar e decidir sobre o destino comum tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos.²² Para Arendt, os direitos humanos não precisam de uma justificação abstrata, pois nessa os homens são concebidos como mudos, incapazes de escolher e agir. A capacidade de julgar por si mesmo dá aos homens um teor de dignidade imanente que não se verifica em nenhum outro ser e dispensa o atrelamento a qualquer outra dimensão ou critério para justificar a dignidade humana. Atrelados à concepção de juízo político, os direitos humanos passam a ser de homens-cidadãos, seres dotados de autonomia, e não de animais humanos, meros seres de necessidade. Evidentemente é mais fácil incluir a proteção ao animal humano, ao homem como ser de necessidade, na perspectiva do homem-cidadão, do que alcançar e proteger o homem como cidadão nos direitos humanos concebidos abstratamente.

Por último, temos a dimensão compreensiva. Na leitura arendtiana de Kant, na qual o belo tem uma posição central, é possível captar a emergência, nos juízos estéticos, de uma função catártica fundamental para os homens. Ao julgar algo como belo ou feio, o ser humano, de alguma forma, se reconcilia com a sua condição humana finita e encontra um sentido para ela. Por essa razão, a arte não é dispensável, mas algo necessário para uma vivência huma-

na digna. Da mesma forma, o juízo político pode exercer uma função compreensivo-reconciliadora fundamental no plano político. Ao julgar, o homem consegue se confrontar com o que está se passando no mundo sem o corrimão das doutrinas, das ideologias e dos preconceitos. O juízo tem condições de explicitar o significado do que efetivamente aconteceu, de provocar a reconciliação com o inelutável “já ocorreu” e, assim, de permitir que os homens se sintam em casa na terra concebida como ambiente humano, âmbito do contingente.²³

No juízo, o homem não penetra no absoluto nem cai no absurdo, mas no trágico, em face da presença do outro e do passado que não se pode mudar.²⁴ Isto é, confronta-se com a realidade da qual não é senhor, embora tenha de se reconciliar com ela. A esfera da ação é um campo ontologicamente indeterminado e descontínuo, imprevisível. Os homens começam uma ação, por ela são responsáveis, mas não possuem o controle e o saber sobre o seu término. Uma ação pode desencadear uma série de acontecimentos completamente desconhecidos pelo agente. É isso que leva Arendt a elogiar os contadores de histórias e a sua capacidade de saber, mais do que ninguém, as possibilidades catárticas dessas histórias, mesmo das mais tristes: “[...] todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas”.²⁵ O papel do juízo é justamente este: recuperar os acontecimentos na sua dimensão contingencial. O juízo, como a história, “revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são”.²⁶ No juízo, perdura o interesse pela “escuridão e peculiar densidade que cerca tudo que é real”.²⁷

Quando nos aproximamos dessa dimensão compreensiva do juízo, o que salta aos olhos é o esforço tenaz de Arendt para recuperar o “sentido singular do evento”. O juízo se dirige ao evento na sua particularidade. A compreensão que emerge no juízo político não busca a sua causa, não pretende apresentar o sentido universal comum a todos os acontecimentos. Esse é o procedimento da filosofia da história e da historiografia cientificista, e o preço pago é a

perda da significação singular das ocorrências. Ansiosa por captar as tendências gerais, as leis do movimento histórico, o progresso, a filosofia da história nivela todos os acontecimentos, perdendo a peculiaridade a eles inerentes. Sem o reconhecimento dos eventos singulares, os vencidos jamais teriam importância e cairiam no completo esquecimento. No juízo político, as pessoas e os eventos possuem sentido neles mesmos e, por isso, uma personalidade ou acontecimento tidos como insignificantes em determinados contextos podem ser recuperados como exemplares em outros.

Vale salientar que, embora a marca da dimensão compreensiva do juízo seja a reconciliação, isso de maneira alguma significa uma acomodação ou rendição à realidade ou ao que se passou. É uma distorção achar que *tout comprendre c'est tout pardonner*. Em *Homens em tempos sombrios*, escrevendo sobre Lessing, Arendt diz que ele soube muito bem praticar a compreensão porque, embora estivesse sempre em relação com o mundo, jamais se vendeu a ele.²⁸ Penetrar os acontecimentos não é igual a justificar o que aconteceu. O juízo compreensivo não visa à legitimação, mas à confirmação do lugar dos homens no mundo. Em razão de não ser uma fabricação dos homens, uma simples objetificação dos imperativos da consciência, o que ocorre no mundo exige o trabalho de superação da sua estranheza inerente.²⁹ Quando essa estranheza não é reconhecida, a legitimação, a propaganda e a mentira ou justificação substituem a compreensão e, nesse caso, o que temos é a cisão com a realidade, a tentativa de contemporização que enseja evitar o sofrimento inerente a toda reconciliação, mais bem alcançada “através das lágrimas da recordação”.³⁰

Arendt resgata, também, na dimensão compreensiva do juízo, uma posição que está delineada no texto “Compreensão e política”. A idéia norteadora dessa posição é a de que o político é um *phronimos* (um homem de compreensão) e não um *sophos* (um sábio, um habitante do mundo das idéias). O *phronimos* habita a terra e reconhece a presença dos outros. O *sophos*, por deter a verdade, acha que o mundo deve a ela se curvar. O *phronimos*, por reconhecer e respeitar

a presença do outro, elabora o seu juízo, considerando-o. Isso o situa numa posição e o capacita a julgar politicamente melhor do que o filósofo, no sentido tradicional, pois este último, por habitar o mundo eterno das idéias, não sabe se guiar no mundo comum dos mortais.

Concluindo, podemos dizer que as reflexões de Arendt sobre o juízo se realizam em boa parte como uma forma de enfrentar as dificuldades relacionadas à legitimidade surgidas com o fim da autoridade das tradições na modernidade e, principalmente, com o fim das experiências totalitárias. Além disso, essas reflexões se mantêm bastante atuais, se considerarmos os problemas postos no âmbito da legitimidade no contexto societário contemporâneo guiado pelas perspectivas da globalização e da crise da concepção moderna de representação política e pela tendência à legitimação propagandístico-midiática. A reflexão sobre o juízo, em Arendt, põe como central a legitimidade política, cuja efetividade se realiza no poder do cidadão, colocando-a como uma das últimas faculdades políticas capazes de atualizar o sentido da política hoje. A recusa da legitimidade política nas atuais formas societárias – baseadas nas decisões das corporações econômicas internacionais, centralizadas e respaldadas nos enormes espaços e padrões midiáticos de comunicação – acena para o crescimento da violência e para o retorno às identifi-cações fictícias e étnicas, à barbárie enfim. Instaura-se, pela recusa da legitimidade política, um sistema societário em que os homens, como seres capazes de pensar e agir, isto é, como diferentes de animais humanos, são considerados supérfluos. Sem política, instaura-se a lei do mais forte, a dominação. Assim, a reflexão sobre o juízo, baseada nos pressupostos arendtianos, nos convida a pensar as possibilidades de resistência no contexto de ilegitimidade que estamos experimentando com o predomínio do econômico. O caráter destinal dos processos globalizantes ocorre em virtude de se pensar sempre em termos econômicos e não em termos políticos. À medida que o povo, não como massa amorfa, mas como o conjunto dos cidadãos autonomamente organizados, começar a ser

importante, a resistência se instalará, como já se vem instalando, e, então, o caráter destinal perderá sua autoridade. A superação desse impasse implica um confronto com a tradição e com a cultura autoritária a que fomos submetidos. Daí a importância da reflexão sobre o juízo político, pois a prática do julgamento, nos termos de Arendt, leva à renúncia à servidão e enseja constituir espaços de liberdade.

ABSTRACT: Our intention is to explain the judgment notion in Hannah Arendt, starting from legitimacy as a context and taking the human finitude as a thematic horizon. Our main argument defends that in Arendt judgment is conceived as political and taste is the model of its *modus operandi*. This conception is fruit of the Arendt's reception of Third Critic, the Critic of Kant's Judgment Faculty. Therefore, from the link of judgment to taste we will present the following dimensions of judgment: intersubjective, autonomus and comprehensive.

Key words: Judgment, taste, legitimacy, autonomy, comprehension, intersubjectivity.

Notas

1. Cf. a respeito ARENDT, H. Filosofia e política. In: *A dignidade da política*. Tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
2. Esse talvez seja o motivo pelo qual as pessoas têm renunciado a exercitar a faculdade de julgar. Para elas, com razão, se seguirmos o padrão da tradição, o julgamento é exercido dentro de um contexto de arrogância insuportável. A tradição ocidental perdeu o germen da cidadania, que nasceu na *polis* grega, e instituiu a tradição, os costumes, os poderes e a religião como lugares exclusivos do julgamento e da autoridade, inviabilizando a democratização da faculdade de julgar.
3. Cf. a respeito ARENDT, H. Que é autoridade?. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988. p. 127-187.
4. Na medida em que se tornou critério para o exercício do poder, em instância capaz de autorizar a “justa dominação”, a razão

- perdeu a sua dimensão contemplativa, e a sua autonomia, relacionada ao conhecimento e à compreensão do real, transformou-se em instrumento, em meio para submetê-lo e controlá-lo. Cf. a respeito FERRAZ, Tércio de. *Política e ciência política*. Brasília: Editora UnB, 1978. (Coleção Textos de Aula).
5. Cf. a respeito AGUIAR, Odilio Alves. O juízo como paradigma do pensamento político. In: *Filosofia e política em Hannah Arendt*. Fortaleza: Edições UFC, 2001. p. 95-164.
 6. A transformação da legitimidade em legitimação, do poder em dominação, foi muito bem percebida por Max Weber. Cf. a respeito *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.
 7. Cf. a respeito ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
 8. O fim da tradição com o surgimento da modernidade é um tema recorrente em Arendt. Esse tema aparece de forma vigorosa no seu livro *Entre o passado e o futuro*, principalmente no prefácio intitulado “A quebra entre o passado e o futuro” e no capítulo “A tradição e a época moderna”.
 9. Para Arendt, o movimento de secularização ensaiou uma revitalização da esfera pública, mas essa linha de ação foi deixada de lado com a entrada do tema da soberania e o surgimento do Estado como detentor da capacidade de decidir e instituir a forma especificamente moderna da política. Cf. ARENDT, Hannah. O conceito de história: antigo e moderno. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1988. p. 69-126.
 10. A respeito da leitura arendtiana de Kant e do juízo estético como modelo do juízo político em Arendt, conferir os seguintes artigos: BEINER, Ronald: “Hannah Arendt on judging”, in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982; TASSIN, Étienne: “Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant”, in *Les Cahiers de Philosophie*, 1987; MONGIN, Olivier: “Du politique à l'esthétique”, in *Esprit*, n. 42, 1980; BUCI-GLUCKSMANN, Christine: “La troisième critique

d'Arendt”, in *Ontologie et politique*, Tierce, 1993; LORIES, Danielle: “Sentir en commun et juger par soi-même”, in *Études Phénoménologiques*, n. 2, Ousia, 1985; TAMINIAUX, Jacques: “Endurance du thaumazein et carence de jugement”, in *Heidegger et Arendt*, Payot, 1992; MACEDO, André: “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”, ensaio que acompanha a tradução das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Relume-Dumará, 1993; GARCIA, Claudio: *Hannah Arendt: liberdade, ação e juízo comunicativo*, UFRGS, 1991; GREBLO, Edoardo: “Il poeta Cieco: Hannah Arendt e il giudizio”, in *Aut-aut*, setembro-dezembro, 1990; e CIARAMELLI, Fabio: “La responsabilité de juger”, in *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, 1992.

11. Cf. ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. *Entre o passado e o futuro*, p. 248-281.
12. Cf. a respeito *Hannah Arendt – Karl Jaspers: correspondence (1926-1969)*. Editado por Hans Saner. New York: HB&C, 1992. p. 318.
13. Vale salientar que Arendt não chegou a sistematizar suas leituras da Crítica do Juízo. O que temos são suas anotações e aulas postumamente editadas. Cf. a respeito *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, e “O julgar”, apêndice de *A vida do espírito*. Tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
14. Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 273-274.
15. Arendt, em *Entre o passado e o futuro*, p. 97, afirma: “A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio público, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros.”

16. Senso comum em Arendt não tem nenhuma relação com a visão comum, que o concebe como sinônimo de vulgar, inculto, preconceituoso etc. Arendt recupera, a partir da ligação entre gosto e *sensus communis* proposta por Kant, uma tradição proveniente dos romanos e do humanismo cívico renascentista na qual senso comum é entendido como a condição da civilidade, como a capacidade humana de contatar e respeitar as outras pessoas que compõem a comunidade em que se habita, uma vez que os homens, e não o homem, povoam a terra.
17. Um resumo breve, mas condensado, da história da noção de senso comum encontramos em Gadamer, Hans-Georg. Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu. In: *Verdad y metodo*, Sígueme, 1993. p. 31-74.
18. Cf. ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, 1987.
19. Cf. Etienne TASSIN. Sens commun et communauté: la lecture arendtianne de Kant. *Les Cahiers de Philosophie*, p. 81-113, e LORIES, Danielle. Sentir en commun et juger par soi-même. *Études Phénoménologiques*, n. 2, Ousia, p. 55-91, 1985.
20. Cf. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de Sônia Orieta. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.
21. Cf. ARENDT, Hannah. Filosofia e política. In: *A dignidade da política*. Organização e tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 103.
22. Cf. ARENDT, Hannah. O declínio do estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 300-336, e LAFER, Celso. O juízo reflexivo como fundamento da reconstrução dos direitos humanos. In: *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 275-309.
23. Cf. ARENDT, Hannah. Compreensão e política. In: *Origens do totalitarismo*, p. 52.

24. Cf. idem, *A condição humana* p. 247. Especialmente a nota n. 75.
25. Idem, *Homens em tempos sombrios*, p. 95.
26. Idem, *ibidem*, p. 95.
27. Idem, *Compreensão e política*. In: *Origens do totalitarismo*, p. 53.
28. Idem, *Homens em tempos sombrios*, p. 15-16.
29. Essa estranheza dos eventos evidencia o seu caráter novo, indica a descontinuidade dos acontecimentos e a inviabilidade das visões definidas do mundo. Sem essa estranheza, os homens estariam imunes a experiências posteriores, seria o fim da história. Nesse aspecto, o juízo recupera a possibilidade da ação no presente e renova a esperança de novos começos. Cf. ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, p. 17.
30. É por isso que, para Arendt, a história não é uma ciência, mas uma categoria da existência humana através da qual é possível a catarse dos homens em relação ao passado e à realidade. Diz ela: “A cena em que Ulisses escuta a história da própria vida é paradigmática tanto para a História como para a poesia; a ‘reconciliação com a realidade’, a catarse [...] constituía o objetivo último da história, alcançado através das lágrimas da recordação”. Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 74-75.