

Phrónesis

Adriano Correia Silva

Mestrando em Filosofia-PUCCAMP/Doutorando - UNICAMP

I

A filosofia e a teoria políticas (assim como a ética) parecem não se ocupar mais de conceitos ou noções que se pretendam onibran-gentes, válidos para qualquer contexto social e aplicáveis a uma clas-se estável de fenômenos. Aqui pretendemos tratar, todavia, da possível resistência histórica de um conceito, o de *phronesis* (φρονε-σις), não obstante o desgaste de todo o seu alicerce metafísico. Pres-supomos que não trataríamos corretamente da atualidade do conceito aristotélico sem examinar a resistência das suas premissas basilares à luz do pensamento contemporâneo. O objetivo do presen-te texto é, além de explicitar essas premissas basilares (I) e examinar sua resistência no contexto atual, apresentar as polêmicas em torno do conceito, expressas principalmente, aqui, por Jürgen Habermas e Hannah Arendt (II). Ao primeiro reservamos principalmente as ob-servações críticas e à, segunda, as tentativas de contextualização do conceito, mormente pela sua aproximação com o juízo estético e polí-tico. Em torno dessa polêmica queremos examinar a força das se-guintes questões: ainda faz sentido falar de *phrónesis* hoje? O que ela ainda pode na política?

I.1

Os temas da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, podem, numa se-leção livre, ser assim enumerados: eudaimonia; virtude; atividade; hábito; praxis; poiesis; phrónesis. E isto poderia ser resumido da se-guinte forma: a *Ética a Nicômaco* pretende tratar do variável (das rela-ções que não se dão por necessidade, do que não é natural, nem a mais nobre das coisas: da ação dos homens), ao passo que o imutável permanece objeto da *Metafísica* e também da *Física*. A virtude corres-ponde à atividade da alma segundo a razão. Mas na alma há duas partes, a que concebe um princípio racional, e a destituída de razão,

e, no interior da primeira, ainda há duas partes: a científica, pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e a calculativa, por meio da qual contemplamos as coisas variáveis (E. N. 1138b35-1139a15¹). Coabitam na alma o racional e o não racional, o mutável e o imutável.

A atividade da alma, a ação, tem sua origem não somente na razão, mas também no desejo. A origem da ação é a escolha, e esta só se configura como tal na medida em que é prática, em que é ou raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo. Só o que é praticado é claramente um fim (E. N. 1139b1-5); o intelecto, em si mesmo, ao contrário do intelecto prático, não desencadeia movimento algum.

A ação, assim como a produção, não constitui objeto de conhecimento científico, pois pertence à classe do variável e é só sobre esta que cabe deliberação. No entanto, ao contrário da produção, a ação não possui um fim diferente de si mesmo. Assim posto, podemos já estabelecer que a sabedoria prática, cujo primeiro sinal é a capacidade de deliberar bem e cujo âmbito de exercício é a ação, não pode ser ciência, por não ser regida pela necessidade nem ser invariável, e nem pode ser arte, pois coloca para si um fim que já está em si mesma. Ela deve consistir, pois, em uma capacidade verdadeira e raciocinada com respeito aos bens humanos (E. N. 1140b20-25), o que a distancia da arte e a aproxima da virtude.

Sabedoria prática (*φρονεσις*) não coincide, por outro lado, com a sabedoria filosófica, visto que esta versa com a perfeição que lhe é própria sobre os objetos mais elevados, combinando conhecimento científico e razão intuitiva (que apreende os primeiros princípios), enquanto a *phrónesis* se dirige exclusivamente às coisas humanas que podem ser objeto de deliberação. Uma vez que ela diz respeito, como já indicamos, à ação, e esta versa sobre os particulares, podemos afirmar que a *phrónesis* ocupa-se tanto dos universais, como sabedoria que é, quanto dos particulares, por ser sobre estes que recaem a propriedade de ser objeto de deliberação e, como ação, dizerem respeito ao próprio homem (E. N. 1141b5-25). Este é dotado de sabedoria prática (*φρονεσις*) tanto quando conhece seus interesses e se ocupa deles como quando se ocupa da administração doméstica e de uma forma qualquer de governo. O que parece certo depreender disto é que não se pode ser um *phronimos* (*φρονημος*) sem saber o que é bom para si.

1. Para não nos estendermos em notas, optamos por referenciar à *Ética a Nicômaco* no corpo do texto.

Deliberar bem envolve uma correção do raciocínio, mas não se trata nem de uma forma de conhecimento científico (pois deliberar é uma forma de investigação, uma vez que quem delibera investiga e calcula, e não se investiga o que já se conhece), nem uma habilidade em fazer conjecturas (por esta não envolver raciocínio e ser um processo ágil, oposta à morosidade típica da deliberação) e nem é uma opinião (porque tudo que é objeto de opinião, ainda segundo Aristóteles, já se acha determinado) (E. N. 1142b1-15). Por outro lado, inteligência e *phronesis* não são a mesma coisa, pois enquanto a primeira somente julga, esta última emite ordens no que se refere à maneira correta de agir — embora de certa forma a sabedoria prática sempre pressuponha o julgar bem e perspicaz.

Assim,

“a sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem a saúde, mas no de serem consequência dela” (E. N. 1143b20-28).

Um φρονιμος será sempre de antemão um homem bom.

I.2

A íntima relação entre *phrónesis* e deliberação acerca dos melhores meios não impede que a sabedoria prática se refira também ao domínio dos fins, pois ela trata dos meios como veículos para o melhor fim. A relação também profunda entre *phrónesis* e ação não autoriza uma consideração isolada dos meios e dos fins, uma vez que os fins da ação são sempre intrínsecos à própria atividade. Os meios são sempre meios-para-o-fim e o fim sempre fim-pelos-meios, numa união sem confusão.²

A *phrónesis* não é nem ciência nem arte, mas um estado habitual verdadeiro, raciocinado, que dirige a ação e tem por objeto as coisas boas e más para o homem, ou um estado habitual raciocinado, verdadeiro, que tem por objetos os bens humanos e dirige a ação. Ela não é uma ciência contemplativa, como a de Platão, mas uma sabedo-

2. Cf. M. PERINE, “Phrónesis: um conceito inoportuno?”, p. 20.

ria prática, que dirige imediatamente a ação pelo conhecimento do singular e dos meios.³ O que distingue *phrónesis* de *sophia* (σοφία) é precisamente o fato de que a primeira se dedica à investigação política, dedicada exclusivamente ao sujeito humano e ao que é bom para ele, ao passo que a segunda se ocupa das coisas mais sublimes que o homem, das transcendentais, maravilhosas, sobre-humanas, e seu conhecimento é desinteressado.

A *phrónesis* é uma virtude intelectual, um estado habitual cognitivo, mas que também supõe um estado desiderativo — pois que o desejo é a causa eficiente da ação — e um estado cognitivo não-racional: a experiência. Nenhum possuidor de saber teórico se torna um *phronimos* sem um saber prático, impulsionado pelo desejo e configurado pela experiência. Não é possível ser um *phronimos* sem saber o que é bom para si, assim como não se pode governar sem saber o que é coletivamente bom. Com relação aos bens humanos, objeto da *phrónesis*, o saber prático tem proeminência sobre o saber teórico, embora não seja uma atividade superior a esta na hierarquia das atividades gerais humanas. Assim, devendo dirigir a ação no domínio dos singulares, não deve conhecer somente os universais, mas também, e principalmente, os singulares.

Com relação à *eudaimonia* (ευδαιμονία), o fim supremo do homem, tanto a *φρονεσις* quanto a *sojia* dirigem a ela, na medida em que aquela é a sua causa eficiente e esta é a sua causa formal. A utilidade de *phronesis* para a ação moral se encontra no fato de que ela torna retos os meios, enquanto a ação moral torna reto o fim.

A habilidade pode definir tanto o sábio quanto o astuto e nesse sentido não coincide com a *phrónesis*, embora seja ela que aperfeiçoe o exercício de uma determinada habilidade. Ainda que a *phrónesis* sempre suponha uma certa habilidade para encontrar meios eficazes para agir pelo próprio fim belo-e-bom, como a habilidade em si é indiferente ao fim, enquanto a *phrónesis* não, o é, esta se encontra mais aliada à virtude moral. O sábio não age sem considerar os melhores meios para atingir o fim belo-e-bom. Mas a *phrónesis* é mais que habilidade, não só porque esta também pode ser astúcia, mas também porque por mais que se ocupe dos melhores meios, o faz tendo em vista, ou melhor, já captando o fim e os princípios da ação. Assim, ela não torna o homem mais hábil, mas mais apto a realizar

3. Cf. *Ibid.*, p. 21.

praxis (πραξις), que, para Aristóteles, significa *eupraxia* (ευπραξία), o mesmo que *eudaimonia*.⁴

Na medida em que Aristóteles trata da virtude moral como um hábito decisório, devemos considerar primeiro que a doutrina da *phrónesis*, para ser compreendida, deve ser referenciada à doutrina aristotélica do tempo (vivido), pois ambas partilham uma mesma "ontologia da contingência"⁵ que, na *phrónesis*, é sustentada por um estado habitual de decisão. Por outro lado, o hábito decisório ao qual se refere a virtude moral só tem sentido necessariamente no homem e enquanto ele vive no meio de outros homens, pois além do fato de a ação que é objeto de deliberação freqüentemente pressupor a presença de outros, a vida segundo a virtude só tem sentido na convivência com os outros (E. N. 1178b5-8). O deliberar e o decidir é o que permite definir o homem como homem, na medida em que o faz princípio das suas ações, e a identificar estas, como *praxis*, ao próprio homem.

A *phrónesis*, como a experiência, capta sempre o particular, mas este em vista do universal, do fim:

"a obra de φρονησις... consiste em tornar razoável, por um lado, a captação não-racional do fim operada pelo desejo (1139b3), fazendo dele um desejo refletido (ορεξεις διανοητικη), e, por outro, em tematizar no âmbito da razão aquilo que há de universal, mas não ainda formulado, no conhecimento empírico da experiência".⁶

Desse modo, a experiência do singular (e só esta é possível), ainda que sendo um elemento não-racional na deliberação, é expressão de razoabilidade. Aristóteles parece estabelecer uma analogia entre as relações ação singular/virtude e experiência singular/conhecimento do universal. Assim, "cada discurso prático sobre a *praxis* é necessariamente ligado ao caso singular porque deve indicar o que fazer na situação dada".⁷ Deliberar bem é sempre transitar nos particulares *qua* particulares, mas tendo em vista o universal que é o fim, a descoberta dos melhores meios para os fins belos e bons. Mas o

4. Ibid., p. 26.

5. Cf. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, apud M. PERINE, *op. cit.*, p. 28.

6. M. PERINE, *op. cit.* p. 29.

7. Carlo NATALI, "A base metafísica da teoria aristotélica da ação", p. 106.

discurso sobre a prática, quando trata do universal, é necessariamente impreciso e aproximativo.

I.3

Mas qual a relação entre a teoria aristotélica da *phronesis* e a sua metafísica? Mesmo indicando para o mais alto posto da hierarquia dos modos de vida, a *vita contemplativa*, o conceito aristotélico de felicidade, — o supremo fim humano —, está ancorado essencialmente na noção de atividade (*ενεργεια*). O homem feliz é aquele capaz de realizar ações belas, segundo a virtude, de modo que a definição de felicidade e de bem humano traz consigo o conhecimento do que seja uma *praxis*.⁸ A virtude tem origem no tipo de ações realizadas; é causada pelo agir bom, na medida em que o hábito é que forma a virtude. Mas a ação é também efeito da virtude, na medida em que o homem virtuoso, que é o princípio das suas ações, as fazem sempre ações verdadeiras por as referenciar à consecução do fim maior que é a felicidade: realizando ações virtuosas o homem se torna virtuoso e vice-versa.

É de acordo com o que expomos que podemos entender o fato de que no campo da ética Aristóteles defenda a concepção da ação como elemento constitutivo da felicidade, sem definir com precisão “ontológica” o que seja uma ação. E aqui é interessante notar, tal como observa Carlo Natali,⁹ que Aristóteles parece tomar como princípio metodológico evitar qualquer aprofundamento metafísico da noção de ação, crendo ser suficiente a abordagem desta no seu uso comum.

Mais do que uma peculiaridade, a distinção entre *praxis* e *poiesis*, no interior da teoria aristotélica da ação, é fundamental à sua compreensão. Não nos deteremos demoradamente nessa distinção, mas para nosso estudo ela é importante principalmente por revelar o princípio aristotélico de que o significado da ação é revelado pelo seu fim. Assim, enquanto o fim da *poiesis*, o objeto produzido, é sempre um fim condicional, a ação (*πραξις*) realizada é ela mesma o fim e, desse modo, um fim absoluto. E a hierarquia dos fins também hierarquiza as formas de saber que a produzem, de modo que a sabedoria prática é superior à *techne* (*τεχνη*) e a domina.¹⁰

8. Ibid., p. 101.

9. Cf. Ibid., p. 108.

10. Cf. Ibid., p. 110.

Para Carlo Natali, tal distinção é a aplicação ao domínio prático da distinção metafísica entre movimento (*κινεσις*) e atividade (*ενεργεια*). Do ponto de vista do fim, no âmbito das atividades humanas, a *ενεργεια* corresponde à *praxis*, e é um agir cujo fim já é a própria atividade; a *κινεσις* corresponde à *poiesis*. Enquanto na *poiesis* a consecução do fim põe termo ao processo e se dá em um momento específico, na *praxis* a obtenção do fim já se dá em cada momento do processo. Desse modo, “em uma *kinesis* a obtenção do fim não tem valor em si, mas tem valor apenas como modo de atingir o próprio fim”.¹¹

Toda *poiesis* é *kinesis*, de modo que para estabelecer a sua posição na cadeia das causas motrizes basta indicar a sua descrição essencial, que remonta ao tipo de processo levado a cabo pelo agente. A *poiesis* pode, assim, ser compreendida de modo análogo à compreensão do movimento físico, e o sentido deste é sempre “tender à realização de um *ergon* como fim do agir”. A *praxis*, no entanto, não pode ser compreendida numa referência exclusiva à ciência física por meio da *kinesis*, uma vez que mesmo a atividade representada pela *praxis* é sempre um movimento e este é de um tipo do qual o homem é o princípio. Disto podemos nos expressar afirmando que “toda *praxis* é, do ponto de vista formal, uma *energeia* e, do ponto de vista material, é composta de *kinesis*”, o que praticamente equivale a dizer que “o todo da ação tem o seu fim em si, mas as partes das quais se compõe têm, cada uma, o seu fim particular”.¹²

Afirmar que a *praxis* tem valor em si não equivale, portanto, a negar, necessariamente, um interesse na ação. A *eupraxia*, que é o fim da *praxis*, também pode ser entendida como “agir bem-sucedido”, que se identifica com o agir moralmente bom na medida em que se colocam um fim consoante à virtude. Com efeito, mesmo valorizando o que é evidentemente bom e virtuoso por si mesmo, Aristóteles preserva no interior da sua teoria da ação um espaço para a investigação e a deliberação, de modo que podemos com uma certa segurança afirmar que o caráter virtuoso da ação deve ser avaliado tendo como parâmetros tanto a ação em si quanto o modo como o *phronimos* faz uso da sua habilidade deliberativa. Se o discurso sobre a *praxis* é sempre aproximativo e impreciso, não é única e simplesmente em decorrência do fato de que ela se dirige prioritariamente ao particular, mas

11. Ibid., p. 114.

12. Ibid., p. 119.

também devido ao espaço reservado à deliberação — pois não se delibera, de início, acerca do verdadeiro e do falso, mas somente sobre duas vias possivelmente verdadeiras. Com isto,

“se a natureza própria da ação humana fosse aquela de ser algo de similar à *energeia* divina, certos aspectos típicos da ação humana — como a relação meios/fins, a deliberação, a escolha, a função da *phrónesis* em relação à situação concreta, a função do *nous* em relação ao tempo presente — deveriam ser considerados apenas aspectos acidentais, e não essenciais, do conceito aristotélico de ação”.¹³

II

II.1

Habermas observa, explicitando a relação entre ética e metafísica na teoria aristotélica, que a ambição de resposta da filosofia à pergunta “Como devo viver?” ou mesmo “Que devo fazer?” era expressão da sua preocupação mais ampla acerca do que vem a consistir na “vida boa”. Essa preocupação da ética com o bem acaba por separar a razão prática da consciência teorética, o que não significa senão um rebaixamento da posição da primeira em relação à segunda, uma vez que à razão prática, identificada com a *phrónesis*, foi extirpada qualquer pretensão de conhecimento, de modo que, na visão de Habermas,¹⁴ ela foi completamente submersa no horizonte da prática.

A questão é que a estrutura do antigo edifício teórico, que se sustentava também na dualidade entre *phrónesis* e *episteme*, ruiu com o advento da moderna ciência empírica e seu novo conceito de teoria e ciência: de um lado, embargou as pretensões filosóficas de conhecer a partir de uma base metafísica; de outro, rompendo-se a dualidade, a posição da razão prática voltou a ser problemática: passou a carecer de uma reconsideração que levasse em conta o significado moderno de teoria e ciência. Assim, o caminho da ética se tripartite: a capacidade de juízo moral foi excluída, numa perspectiva empírica, da esfera da razão em geral, abrindo espaço para várias posições não-cognitivistas; como no utilitarismo, a reflexão moral é reduzida ao cálculo

13. *Ibid.*, p. 123

14. Cf. “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, p. 117. *Trais. It. P.* 81.

das conseqüências das ações; por fim, a posição de Kant, que para Habermas é o único a reservar ao juízo moral um lugar no interior da razão, conferindo-lhe o *status* de conhecimento genuíno: na visão habermasiana de Kant, as asserções empíricas, normativas e estéticas trazem consigo uma pretensão de validade que pode ser sustentada ou criticada por meio do apelo a boas razões. A partir daí, o que se entende por moral depende do modo como se responde à pergunta sobre a possibilidade de decidir racionalmente questões práticas em geral.¹⁵

O imperativo categórico poderia ser entendido como explicação do ponto de vista de uma formação imparcial do juízo, que é justamente a condição da sua decidibilidade racional.¹⁶ Por isso mesmo, o imperativo impõe uma abstração tanto da prática vigente quanto do contexto onde o juízo moral e a ação têm lugar; para os neo-aristotélicos, Kant paga um alto preço pelo seu conceito pós-metafísico de moral autônoma: o fim verdadeiro e próprio da ética, que é responder à questão existencial sobre a que devemos dedicar a nossa vida, é abandonado pela teoria, que não ganha nada em troca com isso, segundo eles.¹⁷

O ponto de vista moral requer, como indica Habermas, uma tripla abstração: dos motivos indispensáveis dos participantes; da situação dada; e das instituições e formas de vida existentes. No primeiro caso o que se dá de fato é uma mudança de foco da razão prática das questões relativas ao bem para as questões relativas à justiça, relativas ao que se deve fazer. A *eudaimonia*, que na ética aristotélica ocupava o posto supremo entre os fins de toda atividade humana, já não mais se estende ao conceito de justiça. Assim, "o ponto de vista moral precisa diferenciar o justo e o bem"¹⁸ e é dessa diferenciação que permite à moral da justiça contrapor dever e inclinação: como conseqüência disto, do ponto de vista da ética clássica, a razão prática perde totalmente o seu lugar se o juízo moral se restringir a obrigações interpessoais, deixando a questão sobre como devemos viver à decisão cega ou ao puro impulso; por outro lado, a questão "Por que agir moralmente?" não conta com uma resposta satisfatória, pois ao contrário da ética clássica, a razão prática permite, e em certo sentido promove, uma dissociação entre obrigação e

15. Cf. *Ibid.*, p. 117. Trad. it. p. 81-2.

16. Cf. J. HABERMAS, "Remarks on discourse ethics", p. 24.

17. Cf. "Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotleianism", p. 118. Trad. it. p. 83.

18. *Ibid.*, p. 119. Trad. it. p. 84.

interesse pessoal, de modo que, por ser o mesmo sujeito a fazer uma reflexão racional o mesmo a desejar, mais dificilmente ele adquiriria as motivações de justiça: certamente é por isto que o conceito kantiano de autonomia envolve a capacidade do sujeito de vincular sua vontade e ser guiado na ação somente pelo juízo moral.¹⁹

Numa segunda abstração, a razão prática é transformada de uma faculdade de deliberação prudente, no interior do horizonte estabelecido por uma forma de vida, em uma faculdade da razão pura operando independentemente dos contextos particulares. Do ponto de vista moral, a razão prática deixa passar ao largo as questões concernentes à aplicação da norma, concentrando seus esforços na justificação desta, ao contrário do que se dava com a *phrónesis*, que se ocupava da deliberação efetiva diante de casos particulares concretos. A clareza e estabilidade na concepção do que seja a vida boa e o conjunto da experiência do *phronimos* tornava curto o caminho percorrido da razão à ação no contexto da sabedoria prática aristotélica, ao passo que no contexto da razão prática no sentido kantiano, não se ocupando da busca de um fim como a felicidade (*ευδαιμονία*)²⁰ nem hierarquizando modos de vida, mas tentando abstrair estes casos particulares em nome da universalidade do juízo moral, tudo, todos os modos de vida, contariam somente como hipótese cuja validade seria comprovada somente pelo concurso da autoridade de boas razões. É importante destacar a dualidade que se coloca: de um lado, a *phrónesis* aristotélica tenta harmonizar o conhecimento do universal com o conhecimento do particular, mas realçando fortemente a maior importância deste para ação; de outro, a razão prática kantiana prioriza o dado universal, a capacidade de elaborar juízos cada vez mais abrangentes e universais. Mas Kant, tal como observa Habermas, rompe de tal maneira com o pensamento convencional que permanece ao lado da sua razão prática o risco constante de insensibilidade ao contexto. Desse modo, a justificação moral seria simplesmente a aplicação dedutiva de princípios abstratos básicos a casos particulares, nos quais pouco contaria o contexto ou as consequências das

19. Cf. *Ibid.*, p. 119-20. Trad. It. p. 84-5.

20. Hannah Arendt observa que, para Kant, "um deleite inteiramente puro, não perturbado nem pela lembrança da necessidade que o precedeu, nem pelo medo da perda que certamente o sucederá, não existe. A felicidade como um sólido estado de corpo e alma, estável, é impensável para os homens na Terra", de modo que ela, enquanto tal, não pode ser fim último da ação humana. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 41.

ações. Assim, para ele, Kant paga o preço da rigidez de uma ética da convicção e, de uma maneira geral, “problemas de aplicação de normas implicitamente pressupostas são mais urgentes que esses de justificação”.²¹

Por fim, a razão prática kantiana estabelece uma precedência das questões de cognição moral (de um sujeito isolado) sobre as questões de orientação prática, abstraindo das tradições e instituições que dão sentido às formas de vida particulares e coletivas, com seus costumes e práticas específicas e seus deveres e virtudes concretos. As conseqüências disto são, segundo Habermas:²² a) a pressuposição de uma “concepção atomística da pessoa”, na medida em que os indivíduos são tidos como examinadores competentes, capazes de abstrair do próprio contexto vital no qual estão inseridos e dos vínculos sociais aos quais estão ligados, se pondo de frente a todos os outros como Outro, como indivíduo isolado; b) ademais, de uma perspectiva contextualista, é dubitável que algum conceito de justiça possa pretender validade universal, pois “mundos da vida são totalidades que existem somente em sua forma plural” e, por conseguinte, “conceitos de justiça não podem ser separados da totalidade complexa de uma vida ética concreta e uma *determinada* idéia de vida boa”.

Assim Habermas resume as objeções à teoria moral de tipo kantiano:

“A característica deontológica do dever (*Sollen*) como fenômeno moral fundamental torna inevitável a abstrata separação entre o justo e o bem, entre dever (*Pflicht*) e inclinação. Isto conduz à abstração das motivações indispensáveis, com a conseqüência de não fornecer mais uma resposta plausível à questão sobre por que devemos agir moralmente. A característica cognitivista própria do plano pós-tradicional do juízo moral privilegia questões de fundação da norma [negligenciando sua aplicação]... A característica formalística que privilegia o universal em relação ao particular se conjuga com um conceito atomístico da pessoa e a uma idéia contratualística da sociedade. Isto conduz à abstração de uma vida ética que só pode assumir forma concreta em particulares formas de vida”.²³

21. “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, p. 120. Trad. it. p. 86.

22. Cf. *Ibid.*, p. 121. Trad. it. p. 86-7.

23. *Ibid.*, p. 122. Trad. it. p. 87-8.

Feitas essas observações críticas, seguindo os passos de Habermas, interessa-nos notar, ainda com ele, que a reflexão conduz a duas alternativas: ou retornar ao aristotelismo ou modificar a abordagem kantiana de modo que ela possa dar conta das objeções legítimas. A primeira opção só pode ser feita se houver a intenção de restaurar um modo de pensar metafísico, como querem os neo-aristotélicos, pois, ainda segundo Habermas, “a tentativa deles de desenvolver uma filosofia prática, atingindo o espírito aristotélico e sem fazer recurso a premissas metafísicas, dá com dificuldades que, a meu ver, são insuperáveis”.²⁴

A quais premissas metafísicas seríamos obrigados a retornar e dificilmente conseguiríamos sustentar? Primeiro, se levarmos a sério o pluralismo moderno não teríamos condições de estabelecer uma hierarquia dos modos de vida, como via universal de salvação, que firmasse com clareza os melhores bens e o melhor fim, ou mesmo os melhores meios para que este fosse alcançado. Nas sociedades modernas encontramos uma pluralidade de formas de vida individual e coletiva que correspondem a uma multiplicidade de idéias sobre a vida boa.²⁵ Como conseqüência disto temos que abandonar uma das duas alternativas seguintes, segundo Habermas: *a)* ou a pretensão da filosofia clássica de hierarquizar os modos de vida, colocando um deles num ponto privilegiado em relação a todos os outros; *b)* ou o moderno princípio de tolerância segundo o qual uma forma de vida é tão boa como qualquer outra e tem igual direito a existir.²⁶

Em segundo lugar, a própria *phrónesis*, quando subtraída do seu fundamento metafísico, ou acaba sendo dissolvida no mero senso comum, ou desenvolvida segundo um conceito de razão prática que satisfaça os critérios da racionalidade procedural.²⁷ Isto equivale a afirmar que a *phrónesis* deve renunciar a orientação na deliberação em casos particulares imediatos referenciada pela busca da vivência de virtudes estabelecidas por um determinado modo de vida em nome do ponto de vista moral, do estabelecimento de um

24. Ibid., p. 122. Trad. it. p. 88.

25. Em “Remarks on discourse ethics”, Habermas defende a idéia de que “a vida moderna é caracterizada por uma pluralidade de formas de vida e convicções concorrentes. Por esta razão... o tradicional conhecimento estabelecido da vida ética concreta é lançado em uma dinâmica de problematização da qual hoje não se pode escapar”, p. 22.

26. Cf. “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism”, p. 122-3. Trad. it. p. 88.

27. Cf. Ibid., p. 124-5. Trad. it. p. 91.

acordo intersubjetivo o mais amplo possível que supere os limites colocados pelo nosso saber local e pelo nosso modo de vida etnocêntrico. Se assim realmente for, de fato não tem mais sentido afirmar que esta *phrónesis* estilizada corresponda à sabedoria prática tal como a pensou Aristóteles.

Por fim, Habermas defende que se sustentamos a tese aristotélica de que o juízo moral se encontra ligado ao *ethos* de um lugar particular, devemos estar dispostos a renunciar ao conteúdo emancipatório do universalismo moral e a negar de início a simples possibilidade de submeter a uma crítica moralmente inexorável a violência estrutural inerente a condições sociais caracterizadas por uma exploração e repressão latente. Mais que isto, “só a passagem ao plano pós-tradicional do juízo moral libera das limitações estruturais do discurso familiar e consuetudinário”.²⁸

II.2

Habermas não vê na equiparação entre *phrónesis* e senso comum uma saída para a manutenção do conceito de sabedoria prática. Hannah Arendt não parece pensar do mesmo modo, pois tenta equiparar a *phrónesis* ao juízo que cobra do senso comum seu padrão de medida. Nessa seção tentaremos explorar as análises feitas por Hannah Arendt com o intuito de examinar se elas se incluem, numa abordagem preliminar, no conjunto do pensamento neo-aristotélico criticado por Habermas ou representam uma saída para a retomada do potencial orientador da prática da ética clássica, sem recair no estabelecimento de premissas metafísicas.

Quando utilizamos a palavra “manutenção”, logo acima, não deixamos de o fazer com uma certa cautela. Muito embora H. Arendt seja acusada por Habermas de estar presa a uma teoria da ação aristotélica, cabe notar que ela subverte justamente uma das bases desta teoria: a hierarquia das atividades humanas. Ela observa que tradicionalmente e até o início da era moderna, a expressão *vita activa*, em relação à *vita contemplativa*, jamais perdeu a sua conotação negativa de “inquietação”, de estado de não-contemplação, e, por isso mesmo, gozou de limitada dignidade, na medida em que só atendia às necessidades de um corpo vivo²⁹ que não podia dedicar-se exclusivamente à atividade superior da contemplação: a *vita activa* era expressão dos limites da *vita contemplativa*.

28. Ibid., p. 125. Trad. it. p. 91. Ver também Id., “Remarks on discourse ethics”, p. 24.

29. Cf. H. ARENDT, *A Condição Humana*, p. 23-4.

Nesse sentido, defende a idéia de que o uso que faz da expressão *vita activa* está em manifesto conflito com a tradição, não porque duvide “da validade da experiência que existe por trás dessa distinção, mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início”.³⁰ Não obstante, o uso que dá à expressão *vita activa* “pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior”.³¹

A ação corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, habitam o mundo, e, como tal, é a condição de toda vida política: “a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”.³² A ação, por outro lado, se encontra também intimamente ligada à condição humana da natalidade (e não com a mortalidade, como tradicionalmente se concebeu), ao fato de que cada nascimento representa a infinidade de possibilidades que é cada início e cada ação.

A pluralidade humana, que é condição básica da ação e do discurso, possui o duplo aspecto: da igualdade — que permite a compreensão dos homens entre si, a compreensão do passado uma certa capacidade de previsão do futuro — e da diferença, o que torna necessário aos homens agir e falar para se fazerem entender. Desse modo, não soa estranho afirmar que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano”.³³ A ação, como início, corresponde à condição humana da natalidade, enquanto o discurso, pela distinção que evidencia, corresponde à condição humana da pluralidade, e, como tal, fazem parte do mesmo processo. A ação é revelada por meio do discurso e só se torna humanamente relevante enquanto é revelada pela palavra falada, identificando o autor, sua ação e sua intenção. Ela tende a revelar o agente no ato e esta revelação supõe tanto a convivência das pessoas quanto a existência de um espaço público onde possa se dar tal manifestação.³⁴

Hannah Arendt mantém a distinção entre *praxis* e *poiesis*, entre ação e fabricação, mas às preocupações aristotélicas em assegurar a

30. Ibid., p. 25.

31. Ibid., p. 26.

32. Ibid., p. 16.

33. Ibid., p. 189.

34. Cf. Ibid., p. 193.

primeira como espaço de deliberação sábia vinculada ao contexto e a segunda como espaço da aplicação de uma *techne*; ou mesmo em preservar à primeira o caráter de fim em si mesma, na medida em que cada passo em direção ao fim já é um fim em si mesmo e último, enquanto na fabricação o fim só se realiza na construção do objeto produzido e é sempre um fim condicional, que se torna novamente um meio; enfim, a essas distinções ela acrescenta o temor de que se aplique a *techne* no âmbito da ação, pela tentativa de incluir nesta última uma noção de processo e uma previsibilidade que não significariam, na opinião de H. Arendt, senão a sua ruína. Ela observa que

“toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de ‘instrumentalidade’”.³⁵

Isto se deve precisamente devido ao fato de que ante o triplo malogro da ação — a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores — os homens buscaram sempre um substituto da ação, de modo que pudessem se proteger dela numa atividade, como a fabricação, em que o homem fosse senhor dos seus atos do início ao fim.³⁶

Os gregos não incluíam a relação de governo, símbolo e garantia da tranqüilidade e da ordem, no âmbito da ação, da política, pois a identificava com a relação senhor/escravo, própria não da esfera pública, mas da esfera privada. Mais do que isto, o governo, separando os que sabem dos que fazem — na medida em que “o que sabe não precisa executar, e o que executa não precisa pensar ou conhecer”³⁷ — assusta aos gregos: primeiro por trazer implícito o pressuposto de que cada um deveria cuidar somente dos seus negócios privados, uma vez que o soberano cuidaria dos negócios públicos, o que faria a estrutura da *pólis* carecer de sentido; e em segundo lugar por dissipar a figura do *phronimos*, do agente num sentido estrito, do que delibera (julga) e age, tornando o agente um simples executor de processos e

35. Ibid., p. 241.

36. Cf. Ibid., p. 232.

37. Ibid., p. 234.

deliberações externas. Enfim, o governo representa uma clara tentativa de evitar a política, cuja consequência mais explícita é a inclusão da ação como uma modalidade da fabricação.

É a partir da configuração de tal cenário que faz sentido para Hannah Arendt a recuperação da relevância do juízo para a esfera da política. Mas em que deve consistir tal juízo? A resposta a esta questão pode ser encontrada no exame feito por ela do juízo de gosto kantiano.

Hannah Arendt já começa a tratar da filosofia política de Kant considerando que ele próprio não se dedicou a escrever uma tal filosofia política. Pelo contrário, os textos que têm sido reunidos como constituindo uma tal filosofia política ou mesmo uma *Quarta Crítica* (como *À Paz Perpétua*) ou são mero jogo de palavras, como ele mesmo afirma, ou preocupações da sua filosofia prática (como o conceito de lei) e mesmo com a história. Por outro lado, a sua razão prática, tal como expressa no imperativo categórico, se sustenta na necessidade de pôr o pensamento em harmonia consigo mesmo, ao passo que o juízo, para ser válido, depende da presença dos outros, obtém sua validade específica do potencial acordo com os outros.³⁸ Em tais condições, tal como ela defende, o procedimento a ser seguido é justamente o de percorrer toda a sua obra e perceber nela os elementos políticos.

Concluído o seu ofício crítico, do qual ainda ficaram pendentes os temas da sociabilidade e do sentido da necessidade da existência do homem, Kant se dedica a um tópico favorito do século XVII, o tema do gosto. Com base nele, tanto descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, o *juízo*, como excluiu da competência dessa nova faculdade as proposições morais. Assim, o belo e o feio passaram, observa Arendt, a ser decididos pelo gosto e pelo juízo, ao passo que o certo e o errado seriam decididos somente pela razão.³⁹

Na *Crítica do Juízo*, suas duas partes constituem justamente um encaminhamento de resposta para as questões pendentes. Os seus tópicos — que segundo H. Arendt são: “o particular como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade...”⁴⁰ — assumem uma conotação eminentemente política, pois o

38. Cf. Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 274-5.

39. Cf. Leituras sobre a Filosofia Política de Kant, p. 17.

40. Ibid., p. 22.

juízo do particular não ocupa lugar na filosofia moral kantiana. Enquanto a razão prática, por meio do "raciocínio", diz o que devo fazer por meio de imperativos, o juízo, que não é a razão prática, provém do gosto, da satisfação inativa.⁴¹ O juízo, a rigor, como veremos, não possui implicações práticas.

Para H. Arendt, o problema de Kant, na última fase de sua vida, é justamente o de como reconciliar o problema da organização do Estado com o preceito da razão prática, ou seja, o problema de fazer do homem bom cidadão independentemente de ele ser bom ou mau.⁴² A sua tentativa de solução de tal problema caminha ao lado da sua afirmação de que em política, distintamente da moral, tudo depende da conduta pública,⁴³ a ponto de a sua preocupação com a política se converter quase sempre em uma preocupação com a publicidade, por um lado, e com a comunicabilidade, por outro, elementos básicos da "sociabilidade".

Hannah Arendt tem a pretensão de poder compreender os aspectos básicos da filosofia política kantiana com base em uma análise das relações entre Filosofia e Política, ou melhor, como ela mesma enuncia, da provável atitude do filósofo em relação ao domínio da política. É a partir de Platão que ela considera ter se estabelecido uma ruptura entre o modo de vida do filósofo e o modo de vida da *pólis*. Já antes a cidade denunciava a inabilidade do filósofo para a vida pública, pois ele não sabia o que era bom para si, mas é somente a partir do julgamento de Sócrates que esta mútua depreciação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* vai assumir o caráter de incompatibilidade. O resultado disto é justamente o de que a partir de Platão o interesse dos filósofos pelos "negócios humanos" vai estar guiado pela tentativa de sobrepor as verdades filosóficas ao domínio público, a ponto de H. Arendt poder afirmar que o objeto de toda a filosofia política não é propriamente a política, mas a sua relação com a filosofia.⁴⁴ Considerando-se a morte como a separação entre alma e corpo, tornou-se tópico geral entre os filósofos, também a partir de Platão, uma preferência pela morte.⁴⁵

Os negócios humanos, segundo H. Arendt, são considerados segundo três perspectivas: a espécie humana e seu progresso; o

41. Cf. *Ibid.*, p. 22-3.

42. Cf. *Ibid.*, p. 25.

43. Cf. *Ibid.*, p. 26.

44. Cf. *Ibid.*, p. 32.

45. Cf. *Ibid.*, p. 33.

homem como ser moral e fim em si mesmo; e os homens no plural, cujo “fim” verdadeiro é a sociabilidade. Dizer “homens no plural”, no caso, é o mesmo que dizer que são criaturas não-autônomas, limitadas à Terra, que precisam da companhia do outro mesmo para o pensamento, vivendo em comunidade, dotadas de senso comum, de um senso comunitário, tal como aparece na primeira parte da *Crítica do Juízo*.⁴⁶

Embora concorde com os filósofos clássicos com relação à valorização da vida, não se pode dizer o mesmo com respeito ao corpo e aos sentidos. Kant sustenta, em contraposição direta a Platão, por exemplo, “que todo conhecimento depende da interação e cooperação entre sensibilidade e intelecto”,⁴⁷ de forma que o corpo não se torna um limite, mas um aliado do intelecto. A principal consequência disto, para o filósofo, é que ele passa, em primeiro lugar, a ser tido como alguém que clarifica as experiências tidas por todos e que por isto mesmo não deve viver entre os filósofos ou isolado do mundo, mas entre seus companheiros; em segundo lugar, defende que não é exclusividade do filósofo “avaliar a vida com relação ao prazer e ao desprazer”, pois pode ser desempenhada por qualquer pessoa de bom senso.⁴⁸

Em Kant o próprio filosofar é tido como necessidade da razão e desta forma faz desaparecer a hierarquia entre os modos de vida, onde *bios théorétikos* seria o mais elevado, e juntamente com ela se vai a preocupação urgente e temerosa do filósofo para com a política, isto é, o filósofo, compartilhando com todos a razão e as suas implicações, não tem mais por que temer ter sua vida governada por um político que, como tal, tenderia a ser estulto. Nas palavras de H. Arendt, “o resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo”.⁴⁹ O que resta então à filosofia? Segundo Kant, a crítica.

Este traço da herança iluminista confere à filosofia a tarefa negativa, crítica, delimitadora, de tornar pura a razão. O “pensamento crítico” constitui a resposta kantiana tanto à metafísica dogmática quanto ao ceticismo e, como tal, consiste não em uma nova doutrina, mas em “um novo modo de pensar”, caracterizado em primeiro

46. Cf. *Ibid.*, p. 37.

47. *Ibid.*, p. 38.

48. Cf. *Ibid.*, p. 38-9.

49. *Ibid.*, p. 40.

lugar pela modéstia da sua pretensão: embora talvez os homens não sejam capazes da verdade, por serem finitos, certamente são capazes de indagar a respeito das faculdades humanas, tais como lhes foram dadas.⁵⁰

Muito embora a crítica assuma um caráter negativo, ao explicar os limites da razão especulativa, é justamente aí que se encontra sua “positividade”. A principal força destruidora do empreendimento kantiano foi justamente a dúvida que lançou sobre a possibilidade até então tida como certa, clara e evidente, de que o sujeito pudesse conhecer por meio da metafísica com a mesma validade das outras ciências.

A crítica em Kant é limitação e purificação. No entanto, para ele, ela não constituía, como para Marx, o elo entre teoria e prática, papel desempenhado, segundo ele, pelo juízo. Se a arte do pensamento crítico traz implicações éticas explícitas na teoria kantiana, como a regra da não-contradição entre ação e ego pensante no imperativo categórico, as suas implicações políticas, não são menos explícitas. O pensamento crítico, diferentemente do pensamento dogmático e do especulativo, “é por princípio anti-autoritário”, pois implica uma ampla exposição ao exame livre e aberto do maior número possível de pessoas.⁵¹

Kant chega a identificar, na leitura de H. Arendt, a liberdade política com o uso público da razão, com a liberdade para falar e publicar. Aí a própria atividade do pensamento depende do seu uso público, pois nenhum pensamento poderia se constituir sem o “teste do exame livre e aberto”. Embora o pensamento, por fim, consista numa ocupação solitária, a faculdade de pensar, “exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós”.⁵² O pensamento crítico exige comunicabilidade, depende dos outros para ser possível. E tal comunicabilidade implica e exige uma comunidade de homens a que se possa endereçar. É nesse contexto que surge a necessidade e o imperativo da comunicabilidade geral que Kant exigia dos juízos de gosto.

A maiêutica socrática realizou justamente a transição do objeto de preocupação da filosofia dos céus para o âmbito da opinião dos

50. Cf. *Ibid.*, p. 44-5.

51. *Ibid.*, p. 51.

52. Cf. *Ibid.*, p. 52 e 53.

homens, que passou a ser examinada em suas condições e implicações latentes. O pensamento crítico consiste nesse exame das implicações das afirmações, e como tal supõe a disposição geral de todos em prestar contas do que dizem, a se responsabilizarem pelo que pensam e pregam. A arte do pensamento crítico, por seu turno, não é apreendida no simples movimento de análise das tradições e doutrinas que herdamos, “mas precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento”.⁵³

Esse movimento auto-reflexivo, por sua vez, supõe publicidade, prevê a possibilidade de contato com o pensamento dos outros, por um lado, e a consideração dos pontos de vista dos outros, por outro, *conditio sine qua non* da imparcialidade. Em Kant tal imparcialidade é expressa em sua quase totalidade no conceito de “mentalidade alargada” ou “alargamento do espírito”, que nada mais é do que, pelo uso da imaginação, o movimento de consideração do pensamento dos outros, por meio da comparação de nossos juízos com os juízos possíveis, e, nesse sentido, corresponde à capacidade de pensar representativamente. Assim, do pensamento crítico podemos afirmar, segundo H. Arendt, que “certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados”,⁵⁴ o que implica, de início, uma desconsideração do interesse próprio.

Muito embora Kant ensine a levar os outros em consideração, observa Arendt, “ele não nos diz como agir”.⁵⁵ O cidadão do mundo, o homem dotado de “mentalidade alargada”, da capacidade de alcançar um “ponto de vista geral”, na terminologia kantiana, não passaria, segundo ela, de um espectador do mundo, pois o cidadão é conceitualmente envolvido por responsabilidades, obrigações e direitos e limitado territorialmente.

Segundo H. Arendt, Kant não está preocupado com a faculdade do juízo no ator, mas somente no espectador. Pelo seu “princípio transcendental da publicidade”, segundo o qual “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas”, ele explicita o conflito entre o ator, que nem sempre pode divulgar publicamente suas intenções, e o especta-

53. *Ibid.*, p. 56.

54. *Ibid.*, p. 57.

55. *Ibid.*, p. 58.

dor judicante, que é o conflito mesmo entre política e moralidade, tal como apresentado em *À Paz Perpétua*. Tal conflito ele soluciona por meio de uma formulação positiva do princípio, isto é, "todas as máximas que *necessitam* de publicidade (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos".⁵⁶ Para H. Arendt esta solução deriva da filosofia moral kantiana, em que a publicidade já é um critério de retidão: "a moralidade, aqui, é a coincidência entre o público e o privado". Ainda segundo ela, tal solução supõe "a existência de um espaço público ao menos para a opinião, senão para a ação".⁵⁷ Mas passemos à relação entre ator e espectador.

Kant tem como pressuposto um propósito da natureza em direção à produção de uma harmonia entre os homens e, em consequência, também supõe o progresso. O espectador, não estando envolvido na ação, tem condições, segundo ele, de perceber esse desígnio da natureza, de compreender o sentido fundamental dos eventos, oculto para o ator. Em primeiro lugar há a posição do observador, e o sentido vislumbrado por ele é viabilizado justamente pelo seu não-envolvimento; em segundo lugar há a idéia do progresso, uma "astúcia da natureza ou da história",⁵⁸ tornando possível o juízo do evento de acordo com a sua promessa para as gerações futuras.

Para H. Arendt, não há novidade na concepção segundo a qual somente o espectador está apto a compreender o sentido dos acontecimentos, pois corresponde à idéia da superioridade do modo contemplativo de vida, sustentada no *insight* "de que o sentido (ou verdade) revela-se apenas para aqueles que se abstêm de agir".⁵⁹ O ator, estando inserido nos processos, nos eventos, não teria condições de ver o todo, seria parcial por definição, ao passo que o espectador, não tomando parte nos acontecimentos, seria imparcial também por definição. A condição do juízo é estar fora do jogo.

Em segundo lugar, ao ator importa o modo como ele aparece aos outros, ele se preocupa com a fama que advém da opinião dos outros. Em suma, "o ator depende da opinião do espectador", o padrão é dado por este. O ator não goza da autonomia do espectador, que se conduz de acordo com uma "voz inata da razão". O que importa aqui, dentre outros aspectos relevantes, para a leitura arendtiana de Kant, é que para este somente do ponto de vista do espectador se

56. Cf. *À Paz Perpétua*, Apêndice, p. 79.

57. *Lições sobre a filosofia política de Kant.*, p. 64-5.

58. Cf. *Ibid.*, p. 68 e 71.

59. *Ibid.*, p. 71.

pode alcançar a imparcialidade do juiz, que simultaneamente, ao se lançar para o ponto de vista “teórico” do observador, abandona a *doxa*,⁶⁰ que é tanto opinião quanto fama.

Kant, observa H. Arendt, alia à noção da superioridade do *bios théorétikos* a idéia de progresso. Enquanto o espectador grego se ocupava com o evento individual, que devia seu sentido somente a ele mesmo, para Kant o evento ganha sentido no momento em que pertencer à “história do mundo”, de modo que a sua importância se deve ao fato de que ele abre horizontes novos para o futuro. O sujeito da história, em tal contexto, não é o ator individual, mas a própria espécie humana. Enquanto no centro da filosofia moral kantiana se encontra o indivíduo, no centro da sua filosofia da história se encontra o próprio gênero humano.⁶¹ É nesse sentido que o espectador, e somente ele, pode julgar, perceber o sentido dos eventos: ao ocupar a perspectiva geral de um “espectador do mundo”, ele tem condições de, tendo uma idéia do todo, perceber a efetuação ou não do progresso nos eventos particulares. É o todo que confere significado aos particulares.

A posição “teórica” do espectador o compromete desde o início com o isolamento do convívio com os outros, pois tradicionalmente o *bios théorétikos*, o modo de vida filosófico, se realiza no isolamento. Tal como aparece em Platão, a distinção entre os modos de vida ativo e contemplativo coincide com a distinção entre os que sabem o melhor a fazer, e os que simplesmente se encarregam disto. O lugar que ocupa a publicidade no pensamento kantiano sobre o juízo e a ação o colocam em discordância com as concepções platônicas.

H. Arendt observa que estamos acostumados a lidar com a diferença entre contemplação e ação em termos da relação entre teoria e prática e é justamente neste âmbito, no que se refere à ação, que surge uma discordância entre ambos. Para Kant, “prática significa moral” e trata do indivíduo enquanto indivíduo; em questões práticas, o juízo, originado do “prazer contemplativo”, não ocupa uma posição decisiva, mas somente a vontade guiada simplesmente pelas máximas da razão.⁶² O oposto da prática seria o uso especulativo da razão. Assim concebendo Kant a prática, H. Arendt prefere compreender a sua teoria política se distanciando da dicotomia teoria/prática e se aproximando da dicotomia gênio/gosto, ou melhor, entendendo a

60. Cf. *Ibid.*, p. 72-3.

61. Cf. *Ibid.*, p. 75.

62. Cf. *Ibid.*, p. 78.

relação teoria/prática em questões políticas por meio do exame da distinção entre o espectador e o ator na Crítica do Juízo.

Na sua análise do juízo estético, Kant estabelece uma distinção entre o gênio, requerido para a produção das obras, e o gosto, requerido para o julgamento das obras. Enquanto o gênio “é uma questão de imaginação produtiva e originalidade”, o gosto “é mera questão de juízo”.⁶³ Assumindo a beleza como o acordo entre a imaginação e o entendimento,⁶⁴ Kant admite a subordinação do gênio ao gosto, ao juízo, pois este além de significar a disciplina, une as faculdades requeridas pela bela-arte — imaginação, intelecto, espírito e gosto.

Embora concorde com o papel fundamental do juízo, H. Arendt observa: *a)* que sem o gênio não haveria o que julgar; *b)* que o gênio é que garante, por meio de suas representações, a comunicabilidade do elemento inefável no estado do espírito (*Gemütszustand*). Se é isto que cabe ao gênio do artista, ao juízo do espectador cabe criar o espaço onde os objetos belos possam aparecer, o espaço da comunicabilidade. Os críticos e espectadores constituem o domínio público que asseguram até que a originalidade do artista ou a inovação do ator possam ser compreendidas. A faculdade que une os espectadores nesse domínio público é o juízo, e para poder ser espectador, e isto tem enorme relevância política, basta compartilhar do senso comum, que é justamente o oposto do *sensus privatus*, da nossa capacidade lógica de raciocinar que funciona bem sem a comunicação.⁶⁵

O que surpreende, observa Arendt, é que esse senso comum, a faculdade de julgar, se baseie justamente no sentido do gosto, que parece nos fornecer, assim como o olfato, as sensações mais incomunicáveis.⁶⁶ Enquanto os outros sentidos nos fornecem sensações que, no mínimo, são representadas pela palavra, diante das sensações produzidas em nós pelo gosto podemos somente nos posicionar em termos de “isso é agradável” ou “isso é desagradável”. Não pode haver discussão em questões de gosto — *de gustibus non disputandum est* — justamente porque o sujeito é diretamente afetado, e o problema em questões de gosto é justamente este, o de que eles não são comunicáveis.

O que soluciona o dilema de fundar o juízo, que exige comunicabilidade, em um sentido incomunicável é, por um lado, a *imaginação*, “a habilidade de tornar presente o que está ausente”, de

63. Ibid., p. 79.

64. Crítica do Juízo, § 50.

65. Cf. Lições sobre a filosofia política de Kant., p. 80-81.

66. Cf. Ibid., p. 82.

representar na mente o que já apareceu aos sentidos, fazendo com que a reflexão não se dê mais sobre os objetos, mas sobre a sua representação;⁶⁷ e o *sensus communis*, regra de decisão da comunicabilidade, uma vez que impõe como condição de validade de nossos juízos a transcendência das condições subjetivas ou privadas em direção a uma condição intersubjetiva.

O belo não é o que agrada a percepção, mas o que agrada na representação, "pois agora a imaginação preparou-o de modo a que eu possa refletir sobre ele".⁶⁸ Por meio da representação, entende H. Arendt, estabelecemos a distância, o desinteresse e assim nos encontramos em condição de apreciar algo em seu próprio valor, pois é só nessas condições que se dá a imparcialidade. O belo, por outro lado, em questões de gosto, só faz sentido quanto estamos em sociedade e é nessa necessidade de companhia para o juízo que se vislumbra o caráter não-subjetivo do gosto: "o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos [o gosto e o olfato] é a intersubjetividade".

Quem julga, enquanto humano que é, o faz como membro da comunidade formada pelos homens que partilham da companhia dos outros. É por isso que o juízo reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em consideração seus possíveis juízos. No juízo há duas operações do espírito: a da imaginação e a de reflexão, que é o juízo propriamente dito, cujo critério é a comunicabilidade ou publicidade e a regra de decisão é o *sensus communis*.⁶⁹ Esse duplo movimento é que torna possível a condição que H. Arendt considera mais importante de todos os juízos, a da imparcialidade. Ela observa que, na distinção entre o espectador e o ator, a vantagem que aquele leva "é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne".⁷⁰

O *sensus communis* é o que partilhamos com todos os outros membros da comunidade à qual pertencemos. A própria comunicação, o discurso, depende dele. Como afirma Kant,

"sob o sensus communis devemos incluir a idéia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (a priori) o

67. *Ibid.*, p. 83.

68. *Ibid.*, p. 86.

69. Cf. *Ibid.*, p. 89.

70. *Ibid.*, p. 88 Cf. p. 87.

modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade... Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos”.⁷¹

Não precisamos prosseguir demoradamente no exame dessa longa citação para entender por que H. Arendt estabelece uma analogia imediata entre juízo estético e juízo político. Para ela,

“em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo comum a todos os seus habitantes”.⁷²

O gosto é justamente o “senso comunitário”, a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimento em uma representação comunicável sem a mediação de um conceito, “de julgar *a priori* a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação”.⁷³ É nesse sentido também que os juízos não têm a validade de proposições cognitivas ou científicas, de forma que quando julgamos não podemos simplesmente fazer com que os outros concordem com nossos juízos, temos que persuadi-los apelando justamente para o senso comum.

Se a mentalidade alargada é a *conditio sine qua non* do juízo, o senso comum é condição da mentalidade alargada, pois as condições privadas nos condicionam, imaginação e reflexão, que visam a comunicabilidade e a publicidade, “tornam-nos capazes de *liberar-mo-nos* delas e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo”.⁷⁴ A comunicabilidade, por sua vez, de-

71. Crítica do Juízo, § 40.

72. Entre o passado e o futuro, p. 276.

73. Crítica do Juízo, § 40.

74. H. ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94.

pende da mentalidade alargada, pois só podemos nos comunicar, nos fazer entender, quando somos capazes de pensar com base na perspectiva da outra pessoa. Assim, pelo menos uma das nossas faculdades do espírito, a faculdade do juízo, "pressupõe a presença dos outros". Constitui parte elementar da humanidade do homem partilhar com os outros a estada nesse mundo, o direito comum à face da terra. Disto H. Arendt conclui que "quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo, e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo".⁷⁵

Para tentar resolver a dificuldade de o juízo ter que pensar somente o particular, sendo que o próprio pensar significa generalizar, H. Arendt recorre a duas idéias que devem ser refletidas em Kant a fim de chegar ao juízo. Em primeiro lugar, a idéia de um "pacto original do gênero humano", de onde deriva a idéia de humanidade. Por esta idéia se consegue compreender o fato de que o homem, no singular, partilha, por sua própria definição, da convivência com todos os outros homens. A segunda solução de Kant, ela avalia, é a da validade *exemplar*. Por meio dela podemos compreender, em primeiro lugar, a constituição de um *objeto abstrato*, ou, platonicamente, pela aplicação de um modelo formal a todos os objetos particulares, ou, kantianamente, abstraindo as qualidades secundárias dos vários objetos de mesmo tipo que vimos na vida. Em segundo lugar, podemos compreender a escolha de um particular que pareça representar melhor a classe à qual pertence, de modo que "esse exemplar permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como Aquiles*, etc."⁷⁶

Mas há ainda uma outra saída kantiana para pensar o particular. A faculdade de julgar em geral sugere o pensar o particular como contido sob um universal, mas Kant estabelece uma distinção entre juízo reflexivo e juízo determinante. Neste último o universal seria dado antecipadamente e o juízo propriamente dito consistiria em subsumir cada caso particular a ele. No juízo reflexivo ele vê a possibilidade de ascender do particular ao universal sem a mediação de determinados conceitos ou padrões gerais dados antecipadamente; é um raciocínio que pensa mais o universal em relação ao particular do

75. *Ibid.*, p. 97. Ver também *Id.*, *Homens em tempos Sombrios*, p. 99-101.

76. *Cf. Id.*, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 97-8.

que o contrário.⁷⁷ Este juízo corresponde, de modo específico, à habilidade de constatar validade exemplar em um objeto particular.

O juízo é uma faculdade especificamente política tanto pelo sentido denotado por Kant, como a faculdade de ver as coisas da perspectiva de todos os demais, quanto pelo fato de permitir ao homem orientar-se no mundo comum. Este nos é dado enquanto comum precisamente pelo senso comum, o sentido que expressa a nossa ligação a uma comunidade e o juízo, segundo H. Arendt, “é a mais importante atividade em que ocorre este compartilhar-o-mundo”.⁷⁸ É por estes fatores que ela equipara juízo e *phrónesis*.

II.3

Hannah Arendt identifica juízo e *phrónesis* por serem ambas capacidades dos atores políticos referenciadas ao *sensus communis*. Essa identificação confirma o juízo como a habilidade mais intimamente associada à ação política. Mas nos interessa notar, como o faz D’Entrevés,⁷⁹ que em sua discussão do juízo do ponto de vista da ação política H. Arendt recorre mais às idéias de Kant que às de Aristóteles.

O primeiro problema que surge na identificação acima está na indicação feita por C. Lasch e R. Bernstein de uma possível contradição no emprego de *phrónesis* ao lado da idéia kantiana de “mentalidade alargada”, pois enquanto uma se dirige ao particular, outra vai na direção da universalidade e da imparcialidade. Para D’Entrevés essa contradição é apenas aparente, na medida em que a teoria do juízo estético kantiana é uma teoria do juízo *reflexivo*, que por definição busca o universal por meio do particular. Ambas as teorias se referem ao particular enquanto particular.⁸⁰ A questão que permanece refere-se ao fato de H. Arendt continuar a fazer uso do conceito de *phrónesis*, mesmo com a teoria do juízo ou, o que vem a ser o mesmo, sobre por que continua a se utilizar a teoria kantiana do juízo se Aristóteles já havia formulado o conceito de *phrónesis*.

H. Arendt parece querer conciliar os dois conceitos em nome de um mais completo. A *phrónesis* aristotélica padece de duas limitações claras: a primeira se refere ao fato de que privilegia a experiência individual do *phronimos*, o único realmente habilitado a deliberar; a

77. M. P. D’ENTREVÉS, *The political philosophy of Hannah Arendt*, p. 114.

78. *Entre o passado e o futuro*, p. 276.

79. Cf. M. P. D’ENTREVÉS, op. cit., p. 122.

80. Cf. *Ibid.*, p. 122-3.

segunda se deve à sua sustentação sobre uma sólida base metafísica, sobre um conjunto de pressupostos absolutos e universais que funcionariam como referencial na deliberação. Por sua vez, a teoria do juízo kantiana, por apelar a um acordo "virtual", potencial, não instaura uma esfera pública efetiva; por outro lado, esta teoria foi concebida do ponto de vista do espectador, do que se coloca fora do cenário dos acontecimentos, que julga sem estar diretamente envolvido, e não do ponto de vista do ator.

Ela não parece conceber a possibilidade de uma "esfera pública" constituída só de *phronimos* (e esta dificuldade permanece), mas parece crer que à base metafísica da teoria aristotélica se pode interpor uma concepção antropológica, não metafísica, referente não à natureza humana, mas à condição do homem na Terra, que pudesse orientar a atividade política.⁸¹ Desse modo, ao contrário do que parece pensar Habermas, a base metafísica da teoria aristotélica da ação não seria a sua principal limitação.

Hannah Arendt demonstra pensar que é possível conceber o juízo político da perspectiva do ator. A natureza representativa do juízo, já indicada por Kant, por meio da qual devo representar no meu juízo a opinião dos outros, como uma faculdade política, só pode ser exercida e testada em público, na livre e aberta troca de opiniões na esfera pública, o que permitiria efetivamente ao ator julgar de diferentes perspectivas, abstraindo de sua situação particular, por estar envolvido de fato na ação e em confronto com opiniões divergentes. Dito de outra forma, o ator pode julgar somente numa esfera pública efetiva e o espectador, do mesmo modo, mesmo não estando envolvido na ação, julga como membro de uma comunidade, de modo que deve apelar à opinião dos outros espectadores.

Ronald Beiner considera que a opção de Hannah Arendt por apelar mais à teoria do juízo estético de Kant que à teoria aristotélica da razão prática oferece o limite da característica formal e abstrata da teoria kantiana, a ponto de não prover uma base adequada para a teoria do juízo político. Ele observa que Kant se ocupa com as condições universais da validade possível de nossos juízos e exclui a *phronesis* do plano da razão prática, por concebê-la como uma quase-teorética e não uma genuína capacidade prática; por outro lado, o juízo estético não faz referência à teleologia, não toma fins em conside-

81. Carlo Natali observa que a noção aristotélica de ação é um conceito complexo, estreitamente ligado à sua antropologia, "que põe o homem como um ente intermediário entre a esfera natural e a esfera do divino", op. cit., p. 123.

ração. Beiner duvida da possibilidade de juízos políticos não-teleológicos serem coerentes.⁸² Mais que isto, ele teme a possibilidade de que, não conseguindo politizar o juízo estético kantiano, H. Arendt acabe por operar uma estetização da política.

Beiner sugere que se ela levasse Aristóteles mais em consideração, sua teoria daria mais conta dos contextos concretos. Mais que isto, o que importa a H. Arendt é recuperar o aspecto da deliberação pública na esfera política, o que exclui a figura do *phronimos*; e sua preocupação com a universalidade, que certamente não é herança aristotélica, a impede de conceber a idéia de que o modo de vida de uma comunidade possa vir a ser provedor suficiente (muito embora para ela a *pólis* permaneça um referencial normativo) de um padrão adequado de juízo. Para A. Wellmer, Hannah Arendt

“prova ser decididamente uma pensadora moderna quando nega a existência de algo como uma comunidade ética que proveria a base para o exercício da *phrónesis*. O mundo comum dos seres humanos, ao qual a faculdade do juízo apela, produz não uma totalidade ética existente, mas uma idéia reguladora; o *sensus communis* ganha realidade sobretudo nos raros momentos em que o juízo autônomo rompe a crosta das opiniões e idéias estabelecidas”.⁸³

Concluindo, talvez sem estilizar e arriscar tanto, nos parece extremo tanto afirmar que H. Arendt não deveria ter abandonado o conceito aristotélico de *phrónesis* quanto afirmar que ela realmente o abandonou. Como indicamos acima, ela parece recorrer ao juízo estético kantiano para resolver o problema de pensar o particular sem subsumi-lo sob um universal, simplesmente porque não há mais este universal estável, metafísico, em relação ao qual cada particular seria identificado. Nisto, o juízo estético, politizado por H. Arendt, ajuda a corrigir, ou melhor, a adaptar o conceito de *phrónesis*, que julgava o particular sobre uma sólida base metafísica. Por outro lado, a *phrónesis* ajuda na adaptação do juízo estético ao juízo político, na medida em que o ajuda a referenciar-se ao contexto. Por fim, pela esfera pública,

82. Cf. M. P. D'ENTREVÉS, op. cit., p. 132-3.

83. A WELLMER, “Hannah Arendt on judgment: the unwritten doctrine of reason” (manuscrito não publicado, 1985), p. 2-3, apud M. P. D'ENTREVÉS, op. cit. p. 134.

regulada pela idéia do senso comum, adapta ambas (*phronesis* e teoria do juízo) à política: primeiro ampliando o ponto de vista do juízo para além do espectador, englobando o ator, envolvido na ação de fato; depois diluindo a figura do *phronimos*, sujeito deliberador privilegiado.

Habermas teme que a identificação entre *phrónesis* e razão prática signifique, como já indicamos, uma total absorção do saber reflexivo no horizonte da prática e parece duvidar da capacidade do agente em avaliar seu contexto e seu desempenho, por estar totalmente envolvido em ambos. Hannah Arendt certamente também não quer a eliminação do saber reflexivo, mas ao contrário de Habermas, se preocupa primordialmente com a persistência da divisão platônica entre os que pensam e os que agem. Não quer eliminar a figura do espectador-juiz (o cientista social, o filósofo, o historiador), mas sim fazer com que o ator seja cada vez mais um ator-juiz, com que o saber do agente seja, além de deliberador, reflexivo.

Pelo conceito de esfera pública Hannah Arendt parece crer que restaura a vivacidade do conceito de *phrónesis* e confere concretude à faculdade do juízo, tornando-a mais que uma operação mental.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. 7ª ed. RJ: Forense Universitária, 1995.
- . *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. 3ª ed. SP: Perspectiva, 1992.
- . *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. e ensaio crítico de A. Duarte. RJ: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim, SP: Nova Cultural, 1987.
- BENHABIB, S. "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought". *Political Theory*, vol. 16, nº 1, feb/1988, p. 29-51.
- BESNIER, B. "A distinção entre *praxis* e *poiesis* em Aristóteles". Trad. Viviane C. Moreira. *Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996.
- D'ENTREVÉS, Maurizio P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres/Nova York: Routledge, 1994.

- DOTTI, J. "Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt". In: ROHDEN, V. (coord.) *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992.
- FERRY, J-M. "Habermas critique de Hannah Arendt". *Esprit*, nº 6, jun/1980, p. 109-24.
- HABERMAS, J. "La modernidad: un proyecto inacabado", In: *Ensayos Políticos*, 2ª ed., Barcelona: Península, 1994.
- . "Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism". Trad. C. P. Cronin. In: *Justification and Application*. Cambridge: The MIT Press, 1993. Trad. It. "Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo". In: *Teoria della morale*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- . "Remarks on discourse ethics". Trad. C. P. Cronin. In: *Justification and Application*. Cambridge: The MIT Press, 1993.
- . "O Conceito de Poder em Hannah Arendt". In: FREITAG, B. & ROUANET, S. P. (orgs.) *Habermas*. SP: Ática, 1980.
- INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. Brasília, Ed.UnB, 1993.
- JASPERS, K. *Kant*. Ed. por H. Arendt. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1962.
- KANT, I. *Crítica del Juicio*. Trad. Manoel G. Morente. 5ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Trad. port. de Valerio Rohden e Antonio Marques, *Crítica da faculdade do juízo*. RJ: Forense Universitária, 1993.
- . *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Ricardo Ribeiro Terra, (org.) SP: Iluminuras, 1995.
- MORENTE, Manuel G. *La Filosofía de Kant*, 3ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1986.
- NATALI, C. "A base metafísica da teoria aristotélica da ação". Trad. R. T. Guedes. *Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996, p. 101-25.
- PERINE, M. "'Phronesis': um conceito inoportuno?" *Anais do Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, ANPOF*, 1993, p. 17-37.
- VILLA, Dana R. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action". *Political Theory*, vol. 20, nº 2, may 1992, p. 274-307.

WELLMER, Albrecht. *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Trad. Fabio Morales. Barcelona: Anthropos, 1994.

YOUNG-BRUHEL, E., "Reflections on Hannah Arendt's: The Life of the Mind", *Political Theory*, vol. 10, nº 2, may/1982, p. 277-305.