

FANTASIA CORAL: O QUE É JULGAR?

HANNAH ARENDT E MARTHA C. NUSSBAUM

(WITH A LITTLE HELP FROM THEIR FRIENDS)

“FANTASIA CORAL”: WHAT IS TO JUDGE?

HANNAH ARENDT AND MARTHA NUSSBAUM

(WITH A LITTLE HELP FROM THEIR FRIENDS)

Helena Guimarães*

RESUMO: Este artigo, a partir da relação de Arendt e Kafka, especialmente dos escritos da pensadora sobre o aforismo kafkiano “Ele”, confronta-se com uma aporia de cuja mancha se verá marcado até ao fim. Apoiado num único livro, enredado na imaginação de um outro – o terceiro, o que Arendt nunca escreveu –, este trabalho surge e faz-se no desamparo, entre a cumplicidade e a traição. A sua primeira parte centrar-se-á na contextualização, procurando-se esclarecer pressupostos, pontos de partida comuns que sustentam o que, porque em comum, a um tempo anima o diálogo e o solicita, tentando-se mostrar como a crítica arendtiana dos «argumentos especiosos da Metafísica» é, afinal, sobreponível da crítica de Martha Nussbaum ao utilitarismo. A segunda parte dedicar-se-á à temática do juízo. Anima-a, o que Arendt e Nussbaum perscrutaram no julgar: uma voz que é muitas vozes, que com elas se troca, que entre elas se afirma, nunca perdendo, por isso, o que é seu e que faz dela voz singular. Com todas, entre todas, singularíssima, como numa fantasia coral.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica. Julgar. H. Arendt. M. Nussbaum. Kafka.

ABSTRACT: From the relationship between Arendt and Kafka, especially from Arendt's writings on the kafkian aphorism “He”, this paper faces an aporia that will stain it till its very end. Supported by one single book, entangled in the imagination of another – “Judging”, the never written third volume of Arendt's trilogy “Thinking”, “Willing”, “Judging” – this article appears and develops in helplessness, between complicity and treason. Part One will be dedicated to contextualization, trying to clarify shared assumptions and departing points that support and inspirit the dialogue between Arendt and Nussbaum, trying to show how Arendt's critic of the “Metaphysical hierarchy” is, after all, superposable to Nussbaum's critic of utilitarianism. Part Two is about judging, following Arendt's and Nussbaum's intuition: Judging as a voice that harbors many voices, many friendly confronting voices, but never losing its uniqueness. Like in a choral fantasy.

KEYWORDS: Critique. Judgement. H. Arendt. M. Nussbaum. Kafka.

* Mestre em filosofia moderna e contemporânea pela Universidade do Porto e doutoranda em direito pela Universidade Nova de Lisboa. E-mail: helenac1971@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho acontece sob o signo da lacuna.

Originalmente pensado em função de uma *relação* – que só depois se consubstanciaria num tema –, a relação de Arendt e Kafka, pensada a partir dos escritos da pensadora sobre o aforismo kafkiano “Ele”, o texto que agora se apresenta viria a confrontar-se com uma aporia de cuja mancha se verá marcado até ao fim. De todos os temas possíveis – e eram vários – o único que parecia, verdadeiramente, adequar-se à disciplina de Direito e Literatura remetia para o terceiro volume da trilogia *A Vida do Espírito*, aquele que fecharia o círculo da viagem através das faculdades do pensamento e da vontade e que, enfim, forneceria a chave do sentido final. Ora, esse volume, consagrado ao Julgar, nunca chegaria a ser escrito. Por outro lado, o conhecimento, apenas, de *Poetic Justice*, de Martha C. Nussbaum, não tranquiliza, à falta da leitura comparada de outras obras da autora, quanto à profundidade da compreensão de que deveria ter sido capaz. E assim, apoiado num único livro, enredado na imaginação de um outro – o terceiro, o que Arendt nunca escreveu –, este trabalho surge e faz-se no desamparo, entre a cumplicidade e a traição

A sua primeira parte centrar-se-á num esforço, sobretudo, de contextualização, procurando-se esclarecer pressupostos, pontos de partida comuns que sustentam o que, porque em comum, a um tempo anima o diálogo e o solicita¹, tentando-se mostrar como a crítica arendtiana dos «argumentos especiosos da Metafísica» é, afinal, sobreponível – senão mesmo a raiz – da crítica de Martha Nussbaum ao utilitarismo.

A segunda parte dedicar-se-á à temática do juízo. Anima-a, também a ela – espera-se –, o que Arendt e Nussbaum perscrutaram no julgar: uma voz que é muitas vozes, que com elas se troca, que entre elas se afirma, nunca perdendo, por isso, o que é seu e que faz dela voz singular. Com todas, entre todas, singularíssima, como numa fantasia coral.

I DO DISTANCIAMENTO: METAFÍSICA E UTILITARISMO

1 SER E APARÊNCIA

À mais antiga das questões colocadas, tanto pela filosofia como pela ciência, a saber, «o que é que faz com que qualquer coisa ou qualquer pessoa, eu incluída, apareça, e o que é que a faz aparecer com esta forma e este comportamento e não outro?», diz-nos Arendt que a tradição filosófica respondeu com a noção de *causa*, de grau

¹ Por se tratar de um esforço de contextualização que também no relatório para a disciplina de Teoria do Direito tive de fazer, em “O Elogio das Aparências: Hannah Arendt e a crítica aos Direitos Humanos”, muito embora para abordar um tema muito diverso, o que aqui se dirá de Arendt recorta-se do que ali se escreveu.

ontologicamente mais alto do que aquele que reconhecia à aparência, ou seja, qualquer coisa *distinta do mundo* que continha o *fundamento da ordem do mundo*, delineando uma dicotomia entre o Ser verdadeiro (o *fundo*) e as simples aparências (a *superfície* em que se manifesta). Esta tradição instituía, portanto, uma hierarquia do Ser que – salienta a mesma autora – *não podia nascer da experiência do mundo*, que transfere a experiência do eu pensante para o mundo: na consciência que tenho de mim mesmo no simples pensamento, sou o próprio Ser; o Ser Um e Uno da metafísica, por oposição às aparências plurais. Era assim, afinal, que a metafísica viria a desenvolver-se como uma «teoria dos mundos duais», que opõe sensível e inteligível, e é aqui, precisamente, que radica a crítica ao que Arendt designa por «filósofo profissional» – aquele que, para pensar, se retira para as «nuvens», preferindo a generalidade abstracta à particularidade concreta das aparências, e que, quando volta a «descer das nuvens», pretendendo esclarecer os *acontecimentos*, se serve de ideias que forjou *fora deles*, razão pela qual a sua intervenção pode redundar no pior dos erros, porque é *cega ao dado*.

Ora, é esta metáfora da cegueira que encontramos, quase intocada, em Nussbaum:

«[...] a mente económica é cega: cega à riqueza qualitativa do mundo perceptível; ao carácter separado das suas pessoas; à sua profundidade interior, esperanças, amores e medos; cega ao que é viver uma vida humana e tentar atribuir-lhe um significado humano. Cega, sobretudo, ao facto de a vida humana ser algo misterioso e extremamente complicado, algo que exige ser abordado com faculdades da mente e recursos de linguagem adequados à expressão dessa complexidade. [...] Se o papel da ciência é registar e agarrar todos os factos relevantes, a teoria Gradgrind é má ciência, uma vez que muitos factos humanos relevantes não são, simplesmente, notados». (NUSSBAUM, 1995, p. 26-27)

Por essa razão, sublinha, na ânsia de uma científicidade que à «imaginação indolente», às impressões subjectivas e ao carácter escorregadio das distinções qualitativas substitua os *factos*, a objectividade e a precisão do cálculo – «“A razão é (como sabe)”, diz [Gradgrind] ao seu amigo Bounderby, “a única faculdade a que a educação deve dirigir-se” –, o intelecto utilitarista não quer senão pesar e medir – «a parafernália heterogénea do mundo, seres humanos incluídos» (NUSSBAUM, 1995, p. 20) –, apresentando-nos uma versão altamente (meramente) abstracta e genérica do ser humano, avessa à concretude diversa com que o romance, por seu turno, essencialmente nos confronta.

Para Arendt, essa concretude configura aquilo que designa por *mundo das aparências*, que é, precisamente – ao invés do que sugere a tradição metafísica –, anterior a qualquer região que o filósofo possa escolher como lugar onde se sente em casa, uma vez que, «quando o filósofo se despede do mundo oferecido aos nossos sentidos e faz meia-volta (*periagōgē*, em Platão) em direcção à vida do espírito, é ainda aquele que pede um fio condutor que lhe revelará a verdade subjacente. [Nessa medida,] esta verdade – *a lētheia*, o que é desvelado (Heidegger) – não se concebe

senão como uma aparência mais, um outro fenómeno escondido na origem mas sentido como de ordem superior, e atesta, por isso, a predominância persistente da aparência». (ARENDT, 1981, p. 38)

Haverá, também no utilitarismo, *periagōgē*, a meia-volta do espírito relativamente ao mundo da vida, a este mundo «onde nascem os homens [e que] engloba um grande número de coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, provisórias e eternas, que têm todas em comum aparecer e, por aí mesmo, *serem feitas para se ver, ouvir, tocar, para serem sentidas e saboreadas* por criaturas sensíveis dotadas de sentidos apropriados»? (ARENDT, 1981, p. 33) Perguntemos, com Arendt: «será possível que as aparências existam, não para as necessidades da vida, mas, ao contrário, que a vida esteja aí para o melhor bem das aparências? Uma vez que vivemos num mundo que agarramos enquanto aparece, não seria mais plausível que o que ele tem em si de significativo e de pertinente se situe, precisamente à superfície?». (ARENDT, 1981, p. 42)

A hipótese é, portanto, que seja o *não-aparente* a ter o papel de sustentar, engendrar e manter as aparências, uma hipótese que parece ser aventada pelos trabalhos do biólogo e zoólogo Adolf Portmann: «a plumagem dos pássaros, que, numa primeira abordagem, consideramos como uma cobertura quente e protectora, é, além disso, constituída de tal forma, que as suas partes visíveis – e só elas – formam um manto colorido cujo valor intrínseco reside unicamente na sua aparência visível». (PORTMANN In: ARENDT, 1981, p. 43) Muito significativamente, aquelas que designará por *aparências autênticas* (estruturas visuais como a plumagem de um pássaro), são de uma *variedade quase infinita e altamente diferenciada* e têm por finalidade única produzir um certo efeito no olho do amigo ou do inimigo; já as *aparências inautênticas*, por seu turno (os órgãos internos, todo o equipamento funcional do processo de vida), chamam a atenção pela sua *flagrante semelhança*, o que justifica que seja tão difícil distinguir entre as espécies animais apenas examinando as suas vísceras.

Ora, é – parece ser – destas aparências autênticas que o romance é elegia, pondonos perante personagens cujos atributos físicos e morais os tornam sensivelmente distintos uns dos outros, e obrigando-nos assim, «a prestar atenção aos seus modos de falar e de andar, às suas formas corporais, às expressões dos seus rostos, aos sentimentos dos seus corações». (NUSSBAUM, 1995, p. 27) E parece, também, que é da persistente predominância da aparência que o utilitarismo (e o positivismo?) atesta, quando, afinal, as deliberações abstratas a que se aferra não podem decorrer senão da vida humana concreta: «Para Langdell, demonstrar que o Direito é uma ciência exigia que se demonstrasse que era constituído por uma hierarquia platônica de princípios simples e gerais que eram fixados previamente aos casos (*apesar de construídos, desde logo, examinando casos*), e que daria origem a um processo decisório quase imediato». (NUSSBAUM, 1995, p. 85) A chave para o recurso à estratégia platônica está na sentença

a seguir: «“O verdadeiro advogado – diz Langdell – é aquele que tem uma tal mestria dos princípios legais, que consegue aplicá-los com constante facilidade e certeza à *sempre emaranhada meada dos assuntos humanos*”». (NUSSBAUM, 1995, p. 85) É desse emaranhado que agora me ocuparei.

2 A FRACILIDADE DOS ASSUNTOS HUMANOS

É no regresso à esfera dos assuntos humanos – à caverna, como já descrevia a alegoria platônica – que o “filósofo” [e o utilitarista, e o positivista também] não se sente em casa e experimenta todas as dificuldades em comunicar o que viu, pelo que transforma a Ideia em norma, segundo o modelo de fabricação, único modo de pôr ordem e dominar a caótica imprevisibilidade da ação. E é, pois, da reinterpretação da ação como uma espécie de fazer – que a reduz à execução das operações necessárias para alcançar determinado fim – que decorrerá a neutralização da liberdade e da pluralidade humanas. Trata-se, sem dúvida, de uma questão de postura: «a postura do filósofo [e do utilitarista, e do positivista] que, como já indicava Kojève em *Tyrannie et Sagesse*, sai, por vezes, do seu isolamento (a estadia do pensamento) com vista a agir sobre o governo pela pedagogia filosófica. Mas, não podendo consagrar todo o seu tempo, simultaneamente, à filosofia e ao governo [à economia e ao Direito], o “conselheiro filósofo” [utilitarista, positivista] precipita-se na tarefa de reformar os assuntos humanos para “regressar à mais nobre das ocupações”. A atração do filósofo pelo tirano [e do utilitarista/positivista, pelo que não deixa de ser uma espécie de tirania] não é, feitas as contas, fato do acaso, mas da impaciência. Longe de ser fortuita, a sua proximidade – paradoxal e não menos “escandalosa” – revela que o tirano realiza o que o filósofo talvez se limite a sonhar. O fantasma do domínio (como se a filosofia tivesse “o mundo aos seus pés”, na bela expressão de Merleau-Ponty) abriga-se atrás da indignidade conferida ao político [que é, afinal, o mundo da vida]». (D'ALLONNES, 1996, p. 61)

Ora, do mesmo modo que a interpretação da verdade como norma e modelo da esfera dos assuntos humanos redonda na concepção de um *domínio* sobre a política, submetendo-a à atmosfera transcendente da razão contemplativa, ao olhar contemplativo do artesão; do mesmo modo que «A importância paradigmática de Platão reside na sua influência sobre uma tradição de pensamento político que é profundamente desconfiada da ideia de que a liberdade humana se manifestasse através de uma ação espontânea e não impositiva na esfera pública» (VILLA, 1999, p. 194); assim também a determinação utilitarista em encontrar uma solução clara e precisa para qualquer problema humano – «ignorando o mistério e a complexidade próprios de cada vida, no seu espanto e dor relativamente às suas escolhas, nos seus amores complicados, na sua tentativa de agarrar com o misterioso e o horrível facto da sua própria mortalidade» (NUSSBAUM, 1995, p. 23) –, agrega, abstracta e matematicamente, «as informações reunidas sobre e a partir

das vidas individuais, chegando a um quadro de utilidade total ou média que apaga o carácter pessoal separado e a diferença qualitativa». (NUSSBAUM, 1995, p. 21) E a magistral descrição, em *Hard Times*, dos trabalhadores de Coketow como umas quantas mãos e estômagos, «cujas diferenças qualitativas são tão irrelevantes como as das “formigas e escaravelhos”» (NUSSBAUM, 1995, p. 21), dificilmente poderá ser politicamente irrelevante,

«porque o que podemos fazer a formigas e escaravelhos é, moralmente, totalmente diferente do que podemos fazer a um ser que vemos investido da dignidade e do mistério da humanidade. As atrocidades sociais praticadas na fábrica (...) não estão desligadas da visão de “Mãos” alimentada pela visão utilitarista, de acordo com a qual são, de facto, apenas partes corporais e nada mais, mãos que produzem e estômagos que consomem. Desumaniza-se o trabalhador em pensamento, e é muito mais fácil negar-lhe o respeito que a vida humana exige». (NUSSBAUM, 1995, p. 34)²

O argumento é claro – em Arendt, noutras termos em Nussbaum –: qualquer abordagem teleológica, ao contaminar de necessidade o «processo de se tornar» com a ideia de uma causa final, condena irremediavelmente o carácter aberto, aniquila a contingência e a autonomia da ação e é inconciliável com a liberdade que só na pluralidade humana e na esfera pública encontra condições para germinar.

Ora, são as distinções qualitativas, para além da mera quantidade de utilidade que cada indivíduo gera, são as fronteiras que simultaneamente o aproximam e separam dos seus iguais – e que em nada se identificam com o estatuto de contentor de utilidade ou sítio onde a utilidade se realiza – que a perspectiva utilitarista obstinadamente despreza. Ignora, como a tradição metafísica, que «o agir, diferentemente do fazer, não determina o seu fim e não se subordina a este, nem se mede pelos seus efeitos. Agir introduz o imprevisível na necessidade, transcende a ordem dos possíveis. Contudo, o agir humano é um agir de actor, e não de autor. Faz *acontecimento* num dado que não criou e de que não é senhor. E o ator apoia-se no Outro, na pluralidade humana na qual ele aparece e intervém». (COLLIN, 1992, p. 27)

Há, pois, que, a partir de uma desconstrução do conceito de acção, se chegar a um modelo que a trate como *fim em si mesmo* e definitivamente ultrapasse o modelo teleológico que faz dela um meio para outra coisa – seja o poder, a verdade, ou até a justiça. E esse modelo há-de apoiar-se na distinção a que se dedica o ponto a seguir.

² A análise arendtiana do processo de desumanização levado a cabo nos campos (e, antes disso, fora deles, nessa primeira etapa que foi a aniquilação da personalidade jurídica de parcelas inteiras da população) é conhecida. Não sendo momento para a recuperar, recordo apenas o papel desempenhado pela redução do humano ao mínimo denominador comum da animalidade – uma animalidade que poderíamos partilhar, escreve Arendt «com os cães e os gatos», ou, acrescentaria, com as formigas e os escaravelhos –, quando a capacidade para a acção já foi aniquilada pela voragem dos processos vitais. (PEREIRA, 2003, p. 112-120)

3 VERDADE E SIGNIFICAÇÃO

É a distinção estabelecida por Kant entre *Vernunft* (razão) e *Verstand* (entendimento) – uma variação sobre o tema da solidão da generalização abstracta e a pluralidade vívida no e do mundo das aparências – que agora se afigura crucial.

Com efeito, o que faz a demarcação entre as duas faculdades de razão e entendimento – escreve Arendt, em *A Vida do Espírito* – «coincide com uma diferenciação entre duas actividades mentais absolutamente outras, *pensamento* e *saber*, e dois tipos de preocupação totalmente distintos, a *significação*, para a primeira categoria, o *conhecimento*, para a segunda». (ARENDT, 1981, p. 29) Será, pois, a distinção kantiana de *sentido* e *verdade* que Arendt levará às últimas consequências, ampliando o alcance da razão, que considera exercer-se sobre tudo o que *acontece*, e interpretando a significação segundo um modelo outro que não o da verdade.

Ora, é esta distinção que, creio, fundamentalmente encontramos também na análise de Nussbaum: «Em suma, a pretensão da economia Gradgrind de apresentar todos os factos e apenas os factos da vida humana tem de ser vista com ceticismo, se por factos queremos dizer “verdades”. E a sua pretensão de ser “razão” também tem de ser vista com ceticismo, se por “razão” queremos dizer uma faculdade que é auto-crítica e comprometida com a verdade. Porque os “factos” da economia política são, na verdade, percepções redutoras e incompletas, e a sua “razão” é uma operação dogmática do intelecto que frequentemente parece incompleta e não fiável. O intelecto que procura factos brinca na superfície dos objectos, não obtendo, sequer, dados perceptivos muito adequados» (NUSSBAUM, 1995, p. 26). Quer dizer, tal como o estudo de Mr. Gradgrind é comparado a um «observatório astronómico sem janelas, onde o astrónomo organiza o mundo “apenas com pena, tinta e papel”, determinado a percepcionar apenas aqueles traços abstractos das pessoas e situações que podem ser facilmente traduzidos em cálculos económicos» (NUSSBAUM, 1995, p. 26), assim também «A razão pela qual Kant e os seus sucessores nunca prestaram grande atenção ao pensamento enquanto actividade, e, menos ainda, às experiências do eu pensante, é que, a despeito de todas as distinções, eles exigiam o mesmo género de resultados e aplicavam o tipo de critérios de certeza e de evidência que são os resultados e os critérios do conhecimento» (ARENDT, 1981, p. 30).

Mas pensamento e razão transcendem os limites do conhecimento e do entendimento: o pensamento não antecipa o conhecimento, revela, antes, *a busca de significado que não atinge nunca resultados tangíveis*. Do mesmo modo, o desejo de saber ou a preocupação pelo conhecimento não correspondem a uma necessidade urgente de pensar, preocupação pelo incognoscível, pelo que «a manifestação do vento do pensamento não é saber; é a aptidão para distinguir o bem do mal, o belo do disforme.

Aptidão que, nos raros momentos em que a parada é conhecida, pode muito bem desviar as catástrofes, pelo menos para o eu» (ARENDT, 1981, p. 219).

Colocar – como Arendt pretende – a questão do sentido, corresponde, desse modo, a constantemente recomeçar do zero, num movimento em que a universalidade indeterminada do sentido e a particularidade concreta da experiência se alimentam e definem reciprocamente; e colocar – como Nussbaum pretende – a questão do sentido, corresponde a reconhecer que

«A ideia de que o Direito só é um campo académico respeitável se for uma ciência [...] ignora uma possibilidade óbvia: a de que o Direito é um campo tão humanístico quanto científico e que a sua exceléncia inclui as excelências do raciocínio prático, tal como são entendidas nas humanidades. Como Aristóteles há muito argumentou, raciocinar em ética e em política é e deve ser diferente do raciocínio dedutivo que alguns procuram nas ciências, porque tem de se preocupar de um modo mais fundamental com a mudança histórica, a complexidade de contextos práticos concretos e com a profunda diversidade dos casos. Por todas estas razões, muito embora vá procurar e usar regras como guias, também atentará nos detalhes dos casos, e não, simplesmente, presumir à partida que a regra, tal como dito anteriormente, será integralmente adequada para cobrir os casos. Apesar de as regras fixadas terem um papel muito importante a desempenhar no juízo jurídico – por exemplo, assegurando a estabilidade, prevenindo preconceitos e reduzindo os erros de julgamento, os juízos jurídicos também têm de acomodar circunstâncias mutáveis e valores mutáveis, confrontando o caso que está concretamente em causa». (...) (NUSSBAUM, 1995, p. 85)

Em suma, se, em Arendt, pensamento e política se relacionam entre si na medida em que um pensamento do político não pode ser encarado senão do ponto de vista de uma política do pensamento; se um pensamento é político quando não determina a verdade de uma ideia, mas reflete a justeza da ação, e a sua eficácia – que não é eficácia pragmática – se mede pelo que o próprio pensamento dá a pensar; se o pensamento político, enfim, é o que me permite viver comigo e com os outros e consolida a capacidade de julgar – a aptidão de *distinguir* (a significação nada tem a ver com a utilidade e a sua a capacidade iluminadora decorre, precisamente da sua capacidade de transcender esses critérios); então, teremos de compreender que, também em Nussbaum, o que se propõe para o Direito não é, propriamente, que se descarte a procura da verdade, mas que nos lancemos nessa procura amparados por categorias complementares, próprias do romance, consubstanciadas no imaginar metafórico enquanto faculdade criativa e verídica que reconhece diferenças qualitativas, as fronteiras e a liberdade, pois o que Nussbaum critica «é uma abordagem científica particular que corresponder à verdade e à razão. O que estou a dizer sobre ela é que falha esse corresponder à verdade na medida em que dogmaticamente deturpa a complexidade dos seres humanos e da vida humana. Falha esse corresponder à razão quanto confia acriticamente em percepções e teorias psicológicas cruas». (NUSSBAUM, 1995, p. 44)

II DO MUNDO: O QUE É JULGAR?

1 METÁFORA VIVA

*Uma criança perguntou O que é a erva? Trazendo-ma nas suas mãos cheias;
Como poderia responder-lhe? Eu que não sei mais do que ela.*

Talvez seja a bandeira da minha índole, de matéria verde tecida.

*Ou talvez seja o lenço do Senhor,
Uma perfumada prenda, uma lembrança que intencionalmente cai,
Com o nome do seu dono num dos cantos, para que ao vê-lo perguntemos
De quem é?*

Ou talvez a própria erva seja uma criança, um filho da vegetação.

*Ou talvez hieroglífico uniforme,
Algo que diz: por igual brotando em largos espaços e estreitos espaços,
Crescendo no meio de negros e de brancos,
Entre os Kanuck e os Tuckahoe, entre os congressistas e os negros, a todos
dou o mesmo e de todos recebo o mesmo.*

*E agora parece-me ser a bela e intacta cabeleira dos túmulos.
Ternamente te usarei, anelada erva,
Talvez sejas a transpiração do peito dos jovens,
Talvez que se os conhecesse os tivesse amado,
Talvez venhas dos idosos, ou talvez da prole prematuramente arrancada ao
regação das mães.
E aqui és o regação materno.*

*Esta erva é muito escura para vir das cabeças brancas das mães idosas,
Mais escura que a barba descolorida dos anciãos,
Demasiado escura para brotar das rosadas raízes de uma boca.*

(Walt Whitman, Song of Myself)

«As actividades mentais – escreve Arendt –, invisíveis e consagradas ao invisível, não se tornam manifestas senão através da linguagem.» (ARENDT, 1981, p. 116) E, também aqui, o critério é o da *significação*. A partir do momento em que a razão se manifesta no mundo – e não antes, nesse lugar de recolhimento onde o pensamento (a filosofia, nas palavras de Hegel) é uma coisa solitária –, quando lhe é exigido que o faça, não é porque o homem é um ser pensante, mas porque não existe senão no plural. A função última desse primeiro discurso silencioso é sempre acomodar-se ao que os fenômenos oferecem aos sentidos, dar conta do que existe: «O simples facto de nomear

as coisas, de criar palavras, é a maneira que o homem tem de se *apropriar* e, por assim dizer, de desalienar um mundo no qual, antes de mais, cada um nasce estrangeiro e novo». (ARENDT, 1981, p. 118)

Ora, é a metáfora que fornece ao pensamento abstracto, *cego* de imagens, uma intuição, vinda do *mundo*, que lhe permite expor a realidade dos conceitos e assim, de certa forma, anular aquele distanciamento que foi sua condição de existência original. A linguagem filosófica – e, mais ainda, a poética – contudo, não é metafórica no sentido simplificado de transferir um nome para um objecto que não aquele a que o termo habitualmente se refere. A metáfora realiza a transição de um estado existencial, o do pensamento, para um outro, o das aparências entre as aparências. Em Homero, encontramos este tipo de metáfora, que, evoluindo entre os objectos visíveis, remete, depois, para uma história escondida. É o caso do diálogo entre Ulisses e Penélope, pouco antes da cena de identificação: «”E ela, enquanto ouvia, vertia uma torrente de lágrimas,/ a ponto de parecer que o próprio rosto se derretia./ Como a neve se derrete nas montanhas mais elevadas,/ quando o Euro aquece o que o Zéfiro fez nevar,/ e a neve, ao derreter, faz aumentar o caudal dos rios –/ assim se lhe derretiam as belas faces em torrente de lágrimas,/ chorando pelo marido, que estava à sua frente.” (HOMERO, 2003) Esta metáfora parece associar apenas elementos visíveis; as lágrimas na face são como a neve que derrete. O invisível que a metáfora torna visível é o longo Inverno de ausência de Ulisses, o frio sem vida, a implacável dureza de todos aqueles anos que, então, aos primeiros sinais que deixavam esperar uma recuperação de vida, começam a dissipar-se. As próprias lágrimas tinham apenas exprimido o desgosto; a sua significação – os pensamentos que as provocam – tornam-se manifesta na metáfora da neve que derrete e amolece o solo, antes da Primavera». (ARENDT, 1981, p. 126-127)

É precisamente este processo – de ver uma coisa como outra, uma coisa noutra – de dotar uma forma percepcionada de significação rica e complexa, de levar a percepção a apontar para qualquer coisa além de si mesma, vendo o invisível do e no que está ao alcance da mão, é esta construção generosa do visto que acarinha todas as coisas como fins em si mesmas que Nussbaum descobre no poema de Whitman com que se abriu este capítulo: «Primeiro, ele é motivado, não por um ímpeto mecânico de uma enumeração completa, mas pela real curiosidade da criança e pela visão e toque da erva de que, deitado na erva, fala. [...] Todas as respostas são apresentadas como suposições. Fala, primeiro, da sua vida interior, da sua esperança; depois, impulsivamente, não dogmaticamente, da ideia de Deus da criança; depois diz à criança que a erva é um pouco como ela, um jovem pedaço de vegetação – pede à criança que a veja como parecida consigo. Depois, mostra-lhe que a relva também pode ter uma significação social: podemos ver nela a igual vitalidade e dignidade de todos os Americanos, os seus direitos e privilégios iguais para além das diferenças raciais e étnicas. Depois, voltando-se, imaginamos, para si próprio, quem fala vê na erva um conjunto mais obscuro de

significações, reflectindo nela e através dela sobre a beleza de homens mortos [...]» (NUSSBAUM, 1995, p. 42). Esta capacidade de imaginação metafórica, o *fancy*, como Nussbaum lhe chama, é, também, uma capacidade moralmente crucial. Aprender a imaginar é aprender qualquer coisa inútil e, mais que isso, é aprender que, na vida humana, nem tudo tem de ser útil. Num compromisso com o mundo que vai além da ideia de uso, imaginar metaforicamente não serve nenhum fim além de si mesmo: «[...] há uma caridade nesta vontade de ir além da evidência, e esta caridade é uma preparação para caridades maiores na vida. [...] Toda a vida humana é um ir além dos factos, uma aceitação de imaginações generosas, uma projecção dos nossos próprios sentimentos e actividades internas em formas que percepcionamos em nosso redor (e uma recepção, a partir desta interacção, de imagens de nós próprios, do nosso mundo interior). Enquanto agimos moral e politicamente, todos projectamos imaginações metafóricas, todos somos autores e crentes em ficções e metáforas. [...] O ver-em, ou imaginação, a grande caridade no coração, alimenta um constructo generoso do mundo. Este constructo não é apenas [...] mais adequado enquanto explicação da totalidade do comportamento humano tal qual o experimentamos, mas também uma causa de melhores maneiras de viver» (NUSSBAUM, 1995, p. 38). Como Eduardo Lourenço diz da Poesia, dir-se-ia que a Metáfora «é, pois, um absoluto de expressão, na medida em que o homem se dá conta através dela da ineliminável *distância* que o constitui. Por isso, [...] a Poesia [a Metáfora] pode ser descrita como “encarnação sensível do Infinito no finito” com uma condição: a de não fazer um em si, um Objecto [...] desse famigerado Infinito, mas de ver nele apenas o que significa para nós, a saber, *a própria existência humana, inobjectivável em sua essência*. [...] Mais legítimo seria, de certo modo, escrever que a Poesia [a Metáfora] “É a encarnação sensível da impossibilidade de expressão do Infinito no finito”, vendo no Infinito a máscara permanente da nossa própria realidade humana» (LOURENÇO, 2003, p. 64).

Se é, pois, a metáfora que nos abre as portas desse espaço plural e vivo que a generosidade anima e a Diferença tece, é ela, afinal, que prepara o regresso ao Mundo. E ao juízo.

2 O QUE É JULGAR?

Ele tem dois antagonistas; o primeiro empurra-o por detrás, a partir da sua origem. O segundo bloqueia-lhe a estrada, à sua frente. Ele combate ambos. Na realidade, o primeiro apoia-o na sua luta com o segundo, porque quer empurrá-lo para diante, e, do mesmo modo, o segundo apoia-o na sua luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas só teoricamente é assim. Porque não são apenas os dois antagonistas que ali estão, mas ele próprio também, e quem conhece, verdadeiramente, as suas intenções? O seu sonho, contudo, é que, a certa altura, num momento de distração – e, admitamos, isso exigiria uma noite mais escura do que alguma noite jamais foi – ele evadir-se-á da linha da frente da batalha e será promovido, em consequência da

sua experiência de combate, à posição de árbitro sobre os seus antagonistas, na luta que travam um contra o outro.

F. Kafka, Ele

Olha esta poterna, gnomo! [...] Tem duas vias. Dois caminhos juntam-se aqui; nunca ninguém os seguiu até ao fim. Esta longa estrada que se estende atrás de nós dura uma eternidade. Estes caminhos contrariam-se um ao outro; chocam-se de frente, e é aqui, sob esta poterna, que se encontram. O nome da poterna está inscrito no frontão: Instante. Mas se alguém seguisse estas estradas, sem paragem e até ao fim, julgas, gnomo, que estas estradas continuariam a opor-se?

F. Nietzsche, Assim falava Zaratustra

Em *Between Past and Future*, escreve Arendt: «(O enigma de Kafka, que tem mais de trinta e cinco anos de fama póstuma crescente [...] ainda não foi resolvido; consiste, antes de mais, numa inversão da relação estabelecida entre experiência e pensamento de tirar o fôlego. Enquanto costumamos associar a riqueza de pormenores concretos e acção dramática à experiência de uma dada realidade e atribuir ao pensamento uma palidez abstracta, como preço pela sua ordem e precisão, Kafka, através de uma enorme força da inteligência e da imaginação espiritual, criou, a partir de um mínimo desrido e “abstracto” de experiência, uma espécie de paisagem-de-pensamento que, sem perder a sua precisão, abriga todas as riquezas, variedades e elementos dramáticos característicos da vida “real” [...]» (ARENDT, 1993, p. 10).

Na sua aparente simplicidade, a narrativa kafkiana brinda-nos com singularidades para que Arendt chama a nossa atenção e que eu passo, resumidamente, a enumerar. Em primeiro lugar, não são duas, mas três, as lutas que decorrem simultaneamente: entre os antagonistas – passado e futuro – e entre o homem, Ele, no meio de ambos, com ambos; o passado, como o futuro, é visto como uma *força*, e não, como habitualmente, um fardo que o homem tem de suportar e de que deve, até, livra-se, se não quer comprometer a sua marcha em direcção ao futuro; é o passado, de resto, que empurra para frente, enquanto o futuro, surpreendentemente, arrasta para trás. Visto pelo homem, o tempo não se apresenta, portanto, como um fluxo ininterrupto, parte-se ao meio no ponto onde Ele se encontra, e «é esta inserção – o começo de um começo, para falar em termos agostinianos – que separa o *continuum* temporal em forças que, então, porque estão concentradas na partícula ou corpo que lhes dá a sua direcção, começam a lutar uma com a outra e a agir sobre o homem da maneira que Kafka descreve» (ARENDT, 1993, p. 11).

Kafka, contudo, mantém a metáfora tradicional do tempo retilíneo, e o sonho d'Ele, a região para onde, num momento de distração, se evadiria, não é senão o sonho da Metafísica de uma esfera suprasensorial, sem tempo e sem espaço, como própria do pensamento. O problema que a narrativa nos coloca, portanto, é o de já não ser

possível, esboçadas as forças antagônica como fluxo quebrado pela inserção do homem, manter um conceito de tempo retilíneo. A presença d'Ele fará sempre com que ambas as forças deflitam, e o intervalo onde Ele está configura-se, já não como simples intervalo, mas como aquilo a que os físicos chamam um *paralelogramo de forças*: da ação das duas forças que a inserção do homem quebra deveria surgir uma diagonal, que nelas encontra o seu ponto de origem, mas que delas difere: «As duas forças antagónicas são ambas ilimitadas quanto à sua origem, uma, vindas de um passado infinito e a outra de um infinito futuro; mas, apesar de não terem um começo conhecido, têm um fim, o ponto onde se chocam. A força diagonal, pelo contrário, seria limitada quanto à origem, sendo o seu ponto de partida o ponto de embate das duas forças antagónicas, mas seria infinita no que respeita ao seu fim, em virtude de ter resultado da acção conjunta de duas forças cuja origem é a infinitude» (ARENDT, 1993, p. 12).

Ora, é esta força diagonal – não a região etérea, a salvo do frenesim da linha de combate – que, permanecendo ligada ao presente, traduz, em metáfora, a atividade de pensar: perfeita equidistância relativamente ao passado e ao futuro, num lugar retirado – mas não *desenraizado* –, a partir do qual é possível julgar as forças que se combatem com um olhar imparcial.

Se, contudo, como Arendt sublinha, «Só enquanto se pensa, e por isso enquanto não [se] tem idade – [enquanto se é] um “Ele”, como tão correctamente lhe chama Kafka, e não um “alguém” – vive o homem, na total actualidade do seu ser concreto, neste intervalo de tempo entre passado e futuro» (ARENDT, 1993, p. 13), como serve a imagética uma reflexão sobre a faculdade de julgar? Remetendo para um tema já familiar: sendo o pensar a faculdade mental através da qual nos retiramos do mundo, não pode ser ele a fonte de *significação* para esse mundo. É na medida em que *há-de regressar ao mundo*, para refletir sobre o *particular* que este encerra, que o pensamento se tornará *Julgar*, e é esse regresso, esse instante em que o pensamento se (des)faz aparência entre as aparências que nos remete, directamente, para um novo enigma: o de Nietzsche.

Com efeito, a mesma estrutura anima a concepção arendtiana do juízo e o pensamento nietzschiano do Eterno Retorno. Em ambos, dominar o problema da Significação repousa sobre enfrentar o problema da temporalidade e estabelecer uma relação autêntica com o passado, a partir de um Instante que possa, por si mesmo, sustentar o sentido de uma existência inteira: «O pensamento de um e outro procede fundamentalmente da ideia de que o problema da significação é coextensivo ao do tempo, de que a garantia de uma autêntica consciência da significação repousa sobre a possibilidade de ultrapassar, de uma forma ou outra, a tirania do tempo» (BEINER, 1991, p. 200).

Para Arendt, a solução última deste problema residia no acto de julgar, que consubstanciaria, como reflexão retrospectiva, esse (re)agarrar do passado que preserva e confere permanência ao mundo das aparências pelo poder da recordação.

Aquilo que, para Nietzsche, libertaria o homem da vingança – vingança da vontade que experimenta a frustração ontológica de não poder voltar para trás, vingança da vontade ressentida contra a irredutibilidade do tempo – seria permitir à vontade um querer criador, um querer que vê, na interpretação heideggeriana da parábola de Nietzsche, que a eternidade é no instante, porque as duas eternidades entram em colisão apenas aos olhos daquele que está sob a poterna, daquele que é, *ele mesmo*, o instante.

Em Arendt, não se trata de libertar a vontade, mas a faculdade de julgar, um julgar criador que enraíza o homem num mundo que sem isso não teria, para o homem, realidade existencial. Esse homem ocupa a posição do espectador que julga, *na brecha entre o passado e o futuro*. É nesta brecha entre o passado e o futuro que encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, quando se instala o recuo suficiente por relação ao passado e ao futuro para discernirmos, como árbitros, como espectadores desinteressados, a sua significação. Significação do tempo; significação da existência humana no mundo.

O juízo assinala, portanto, o regresso do pensamento ao mundo plural das aparências. É nesse regresso que se revela a sua vocação para o particular e para discernir, no particular, a sua dignidade própria, não usurpável pela sua redução a universais ou generalizações. (É verdade que não apreendemos os particulares senão organizando-os sob universais, mas o alerta de Arendt vai no sentido de que esses universais não podem transformar-se em hábitos de pensamento rígidos ou normas cristalizadas, sob pena de comprometermos a nossa abertura à riqueza fenomenal das aparições que se oferecem ao nosso juízo. É a imaginação que «desfaz a rigidez das regras, dos códigos e das normas de conduta de que há muito esquecemos o “fundamento existencial” para reter apenas a sua coerência formal e a segurança que eles asseguram» (D'ALLONNES, 1991, p. 229), e é a falta dela que nos aliena do mundo e nos aproxima do sem sentido do mal.). Como ao Ele de Kafka ou ao demônio de Nietzsche, é ao juízo, enfim, que cabe a tarefa de resgatar o instante à voragem do tempo, pois que, «Se o ser da política é, efectivamente, a aparência (premissa fundamental da filosofia política de Arendt), é necessário um espaço público de julgamento para dar permanência ao mundo do aparecer – para, de algum modo, confirmar o seu ser. O “julgar”, ou o poder salvador da recordação, ajuda-nos a preservar o que, de outra maneira, seria engolido pelo tempo; permite suportar o que é essencialmente perecível. Por outras palavras, a função última do julgamento é reconciliar o mundo e o ser-no-mundo» (BEINER, 1991, p. 214-215).

Mas como se processa, exactamente, essa reconciliação? Como pode aquele que vê no passado um acontecimento hostil transmutar-se em espectador apaziguado? Como pode o juízo sobre o passado transformar-se em fonte de prazer? Resumidamente, dizendo sim ao que a Metafísica tradicional rejeitou, em abertura à fragilidade dos assuntos humanos, em acolhimento do prazer que encerra a contingência do particular.

A gosto entre as coisas do mundo, o juízo descobre no Gosto o sentido que o anima. Porque o gosto é – descobriu-o Kant –, precisamente, o que se discute, e o espectador aquele que se faz entre os outros, construindo-se e construindo a sua opinião como *mentalidade alargada*, como pensamento representativo, ou, se quisermos, como pensamento no lugar de um qualquer outro. Forma-se uma opinião considerando uma questão por diversos pontos de vista, a posição dos que estão ausentes; não se trata, contudo, de fazer a soma das vozes, mas de pensar, na própria identidade, onde não se está realmente: «Levando em conta os outros, quando julgo, não quer dizer que conforme o meu juízo ao dos outros. Ainda falo em meu nome próprio [...], mas, de qualquer maneira, o meu juízo já não é subjectivo» (ARENDT, 1971, p. 308). À imposição da validade universal, o juízo opõe a pluralidade, pedindo aos que estão «presentes» que julguem: «Em estética, não menos que nos juízos políticos, uma decisão é tomada, e, embora essa decisão seja sempre determinada por uma certa subjectividade, pelo simples facto de cada pessoa ocupar um lugar que lhe é próprio e a partir do qual olha e julga o mundo, ela também atende ao facto de que o próprio mundo é um *datum* objectivo, qualquer coisa de comum para todos os seus habitantes. A actividade do gosto decide como ver e entender este mundo, independentemente da utilidade e dos interesses vitais que ele tem para nós [...]. O gosto julga o mundo na sua aparição e na sua mundaneidade; o seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo nem os interesses morais do eu estão aqui em jogo» (ARENDT, 1971, p. 284).

Tudo isto encontramos no Whitman (2002) de Nussbaum:

*Nestes estados, o poeta é o homem equitativo,
Não nele, mas fora dele, as coisas são grotescas, excêntricas, incapazes
de conceder o seu benefício total,...
Ele atribui a cada objecto ou qualidade a sua proporção adequada, nem mais, nem menos,
Ele é o árbitro da diversidade, ele é a chave,
É Ele é o que nivela a sua época e o seu país, ...
Mantém com a sua firme fé os anos que se perdem a caminho da descrença,
Não argumenta, ele é o julgamento (A Natureza aceita-o absolutamente,)
Julga não como julga um juiz, mas como o sol que cai em volta de um
objecto inerte, ...
Vê a eternidade nos homens e nas mulheres, não vê os homens e as mulheres como sonhos ou pontos.*

(Walt Whitman, Leaves of Grass)

Vê a eternidade nos homens e nas mulheres, não vê os homens e as mulheres como sonhos ou pontos. Eis a chave para a relação que ensaio estabelecer entre o poeta-juíz de Nussbaum e o historiador-poeta de Arendt. Como em Nietzsche, como em Kafka, neste Whitman lido por Nussbaum o poeta é aquele que, recusando a visão abstrata dos

seres humanos, acolhe a riqueza da particularidade concreta de cada vida, descobrindo nela, como Instante, a eternidade. Por isso é equitativo, substituindo às considerações abstratas formais juízos que se moldam às complexidades do caso particular. Por isso é chave e árbitro do diverso. E por isso não argumenta, é julgamento: como o sol que, caindo em volta de um objeto inerte, lhe ilumina e revela todos os contornos, tudo o que antes poderia ter permanecido imperceptível. Como o espectador de Arendt, o de Nussbaum não está envolvido no que testemunha, não tem objetivos nem projetos pessoais a defender, muito embora se *importe* com os participantes, em cujas vidas entra imaginativamente como um *amigo* preocupado. E se «esta intimidade também é inflexível e bastante impiedosa: ao comparar o julgamento ao sol, em vez da suave sombra, Whitman indica o compromisso do poeta com a justiça [fairness] e a sua aptidão para não capitular perante o preconceito ou o favor, que a sua confrontação, muito embora íntima, é firme» (NUSSBAUM, 1995, p. 81), a verdade é que esse compromisso é habitado pela esperança da reconciliação, por essa fé sólida que *mantém os anos que se perdem a caminho da descrença*. Porque reconcilia, não é nele, *mas fora dele, que todas as coisas são grotescas* – destroços a que a voragem do tempo tudo reduz –; porque é firme, cumpre-se como imparcialidade num distanciamento não já associado à generalidade ou à abstração, mas à concretude do mundo humano.

CONCLUSÃO

Que sentido faz para a cidadania, para o Direito, para a vida, que se contem histórias?

Com Arendt, porque só assim, refletindo retrospectivamente sobre os momentos do passado em que o carácter miraculoso da liberdade humana se revela, descobrindo que um novo começo é sempre possível, será viável manter esperança no futuro: é assim que «Podemos ver, com Aristóteles, na função política do poeta, o desencadear de uma catarse, purificação ou purgação de todas as paixões que podem impedir o homem de agir. A função política do contador de histórias – historiador ou romancista – é ensinar a aceitação das coisas tal qual elas são. Desta aceitação, a que também podemos chamar boa-fé, surge a faculdade do juízo» (ARENDT, 1971, p. 334).

Assim também, com Nussbaum, faz sentido contar histórias, faz sentido que o romance e a imaginação literária derramem a sua luz sobre o Direito, não procurando «a substituição de estruturas institucionais impessoais pela imaginação, mas a construção de instituições e actores institucionais que mais perfeitamente incarnem, e que através da firmeza institucional protejam os contributos da imaginação compassiva. [...] [Porque] se desistirmos da imaginação metafórica, desistimos de nós» (NUSSBAUM, 1995, p. XVIII).

Se mais não fizessem, Arendt e Nussbaum entretecem uma espécie de geografia do *Cuidado* (que em qualquer coisa faz lembrar a justiça como desconstrução, de Derrida). Um cuidado que, mais que um dever – muito embora imponha, também, um dever –, é sobretudo prazer. O *prazer de cuidado*, lugar onde *cada um importa*.

Olhares ingênuos, talvez. Vozes ousadas, certamente. Mas se só em atenção aos desesperados nos foi dada a esperança (W. Benjamin), a utopia – essa voz grega que diz não há lugar (Quevedo) – é o mínimo que se pede para continuar a acreditar num Homem mais livre, num Direito mais justo, num Mundo mais fraterno.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *La Vie de l'Esprit, I. La Pensée*, PUF, 1996.
- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, Relógio d'Água, 1991.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1992.
- ARENDT, Hannah. *La Crise de la Culture*, Gallimard, 1972.
- BEINER, Ronald. «Hannah Arendt et la faculté de juger», in *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991.
- COLLIN, F. «Agir et donné», in *Hannah Arendt et la Modernité*, Coord. Anne-Marie Roviello e Maurice Weyembergh, Vrin, 1992.
- D'ALLONNES, Myriam. «La perseverance du politique», in *Politique et Pensée – Colloque Hannah Arendt*, Petite Bibliothèque Payot, 1996 ; «Le courage de juger», in *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, 1991.
- HOMERO. *Odisseia*, Livros Cotovia, 2003.
- LOURENÇO, Eduardo. *Tempo e Poesia*, Gradiva, 2003.
- NUSSBAUM, Martha C. *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston, 1995.
- PEREIRA, Helena C. de Faria Guimarães Sousa. *O Mal, pensar com Hannah Arendt*, Editora Rei dos Livros, 2003.
- VILLA, Dana. *Politics, Philosophy and Terror*, Princeton University Press, 1999.
- WHITMAN, Walt. *Folhas de Erva, Leaves of Grass*, Vol. II, Relógio d'Água, 2002.

Recebido: abril 2011

Aprovado: julho 2011

