

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA



Senso comum e realidade em Hannah Arendt:

A formação de um mundo compartilhado

Matheus Soares Kuskoski

Pelotas, 2013

MATHEUS SOARES KUSKOSKI

SENSO COMUM E REALIDADE EM HANNAH ARENDT:

A formação de um mundo compartilhado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2013

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Prof^a. Dr^a. Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro concedido para a realização desta dissertação, sem o qual ela não teria sido possível.

Tenho gratidão para com a Professora Sônia Schio, cujo compromisso e incentivo acompanharam toda a orientação deste trabalho.

Sou grato aos amigos e colegas Alfons, Cláudia, Daniela e Leonardo, pela troca de ideias essencial para talhar o pensamento.

Meus agradecimentos, por fim, à Juliana, minha companheira, porque caminhou comigo, amparando-me em todos os momentos da escrita desta dissertação.

*À Ju e ao Joaquim, sempre,
pelas palavras e atos confirmadores de todos os dias.*

RESUMO

KUSKOSKI, Matheus Soares. **Senso comum e realidade em Hannah Arendt:** A formação de um mundo compartilhado. 2013. 99f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Resumo: A presente investigação realiza uma análise do pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975) tendo por fio condutor o conceito de senso comum por ela utilizado. Este termo foi objeto da atenção de Arendt desde seus primeiros escritos, quando identificou o esvaziamento, na Era Moderna, dos conceitos e das experiências herdadas do passado. É fundamental, nas suas reflexões, a possibilidade da ação humana enquanto capacidade de ação em conjunto em um espaço publicamente acessível, assim como a troca de julgamentos sobre as experiências comuns visando a alcançar consensos. Em todos os casos, o conceito de senso comum é central para a argumentação. Nesta pesquisa são apresentadas razões para sustentar que o termo senso comum não é unívoco na Filosofia de Arendt, mas apresenta três significados distintos, porém correlatos. Em primeiro lugar, o conceito se refere à faculdade humana responsável pela unidade das percepções produzidas pelos órgãos dos sentidos, permitindo assim uma experiência do real; esta faculdade, também, aponta para a intersubjetividade, ao confirmar as impressões individuais em outros sujeitos. Ademais, Arendt refere-se ao senso comum ao tratar das crenças, costumes e tradições disseminados em determinada comunidade. Por fim, senso comum designa um parâmetro para a formulação de juízos, mediante o qual o sujeito ajuizante leva em consideração a opinião dos demais ao formular a sua própria. Esses sentidos distintos para o conceito são conexos, pois apontam para experiências básicas e comuns, porém exercem diferentes funções argumentativas. Dessa forma, é preciso que ele seja explicitado para que seja compreendido em seus diferentes aspectos, em especial tendo em consideração a vida público-política nos moldes arendtianos.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Senso comum. Esfera pública. Tradição. Política.

ABSTRACT

KUSKOSKI, Matheus Soares. **Senso comum e realidade em Hannah Arendt: A formação de um mundo compartilhado.** 2013. 99f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Abstract: This investigation concerns the political thought of Hannah Arendt (1906-1975). Its guiding line is the concept of common sense such as it is used by her. Common sense has been the object of Arendt's attention since her early writings, when Arendt identified the deflation, in the Modern Era, of concepts and experiences inherited from the past. It is also a main subject of Arendt's reflexions the possibility of human action as a capacity to joint enterprise in a lasting and publicly accessible space, as well as the exchange of judgments about common experiences in order to reach agreements. In all these cases, the concept of common sense is central to the argumentation. In this research we present reasons to sustain that the concept of common sense is not univocal in Arendt's philosophy, but has three different, although connected, meanings. The concept refers, in the first place, to the human faculty responsible for the unity of perceptions produced by sense organs, thus permitting real experience; such faculty points to intersubjectivity, once it searches for the acknowledgement of others in order to confirm individual impressions. Further on, Arendt makes reference to common sense when talking about costumes, traditions and beliefs disseminated in a community. Finally, common sense designates a standard used to formulate judgments through which the individual subject takes into account the opinions of others in the process of making his own. These different meanings to the same concept are connected, they point out to basic common experiences, though they exert different argumentative functions. Thus, common sense must be made explicit in order to be understood in its different features, especially when one has in mind the public and political life in arenditan terms.

Keywords: Hannah Arendt. Common sense. Public sphere. Tradition. Politics.

SUMÁRIO

Considerações Iniciais	1
Capítulo I – O conceito de senso comum no pensamento de Hannah Arendt ...	5
1.1 A condição humana e os modos de vida	5
1.1.1 <i>Condição e natureza humana</i>	5
1.1.2 <i>As atividades humanas e a condição humana</i>	8
1.2 Senso comum: aspectos introdutórios à formulação arendtiana	15
1.3 O senso comum enquanto conceito político no pensamento de Arendt	18
Capítulo II – Sentido comum, realidade e esfera pública	30
2.1 A valorização das aparências	31
2.2 Pensamento, julgamento e sentido comum	40
2.3 Esfera pública, discurso e sentido comum: humanizando o mundo ..	50
Capítulo III – Sentido comum e Política	61
3.1 A iluminação do real nos diferentes modos de vida humana	62
3.2 A ação, a imprevisibilidade, a irreversibilidade e a fragilidade dos assuntos humanos	64
3.3 A fundação das leis e do senso comum	69
3.4 Ação, poder e fundação	71
3.5 O domínio político e o <i>common sense</i>	78
Considerações Finais	83
Referências	87

Considerações Iniciais

Esta investigação tem por objeto o conceito de senso comum e a sua relação com a realidade humana, de acordo com o significado que Hannah Arendt (1906-1975) atribui a esses termos. Analisar-se-á criticamente o conceito arendtiano de senso comum: de que modo ele é constituído e em que condições, e qual é a sua relação com a realidade humana, isto é, com a existência dos seres humanos e com a experiência objetiva deles do mundo.

Se, aparentemente, o tema da dissertação versa sobre epistemologia e ontologia, isso ocorre porque, para Arendt, a maneira como os homens se inserem no mundo, dele tomando conhecimento, tem implicações políticas. Assim, a análise do pensamento arendtiano proposta neste momento possui relação direta com o modo como se configuram as relações políticas e humanas, com a conformação do Direito e do Estado.

A realidade, segundo Arendt, se constitui com a livre manifestação dos indivíduos quando estes compartilham de suas impressões uns com os outros. O mundo, a esfera das aparências, tem espaço para cada objeto que nele se insere, inclusive para os seres humanos. A aparência, o ser visto e ouvido tanto por si mesmo quanto pelos outros, rompe a “intimidade” da subjetividade, a qual é incapaz de providenciar critérios próprios para se certificar da confiabilidade de suas manifestações. O autorreconhecimento e o reconhecimento dos demais garante às manifestações individuais um grau de certeza e de “luminosidade” impossível de ser atingido antes de serem publicizadas. A publicidade e a esfera que lhe é própria – a esfera pública –, nesse sentido, são fundamentais para a constituição da realidade, e é somente com elas que a ação humana autêntica, a ação em conjunto, pode se efetivar. Por outro lado, apenas quando estabilizado por instituições políticas é que o espaço público se torna duradouro, garantindo-se a preservação da experiência do real.

Não é de pouca importância, portanto, a faculdade humana que permite tal passagem – da idiosincrasia da consciência individual à comunidade de aparências mutuamente validadas. Em Arendt, tal papel é desempenhado pelo senso comum. A importância deste “sexto sentido” para a vida política é reconhecida desde as primeiras investigações de Arendt, embora a exposição do seu significado conceitual seja desenvolvida progressivamente ao longo da sua obra.

Em *A Condição Humana* (1958), o conceito de *common sense*¹ desempenha um papel fundamental na análise do espaço da aparência possibilitado pela ação e pelo discurso. Nessa obra, o reconhecimento do mundo como tendo caráter objetivo, uma existência independente do sujeito, depende da operação conjunta dos órgãos dos sentidos e da ratificação recíproca das experiências individuais, mediante a qual cada indivíduo não apenas confirma a concretude do mundo exterior, como também confirma sua identidade subjetiva.

Entretanto, em outros momentos, como no texto *A tradição do pensamento político*, datado do mesmo período, Arendt nomeia de senso comum, de acordo com a tradução brasileira, o método de transmissão de conhecimentos e experiências ao longo das gerações, de modo a formar um conjunto organizado de bens do passado – materiais e imateriais – denominado por ela de Tradição. Este sentido de senso comum diverge consideravelmente daquele acima exposto. Porém, Arendt se refere a ambos sem maiores distinções.

Em obras posteriores, ainda, é possível encontrar referência ao senso comum como um critério para o julgamento, qual seja, o de pensar no lugar dos outros, levando em consideração suas opiniões e sentimentos, para se decidir como o mundo é e como ele deve ser. Enquanto critério para o julgar, por senso comum ela pressupõe que o mundo aparece, para sujeitos inseridos em condições semelhantes, de maneira semelhante para todos; que o mundo seja o mesmo, apesar da diversidade de pontos de vista em relação aos quais é percebido.

¹ Neste momento, brevemente, referir-se-á a “senso comum” ou *common sense*. Posteriormente, diferentes termos serão utilizados para traduzir o termo original *common sense*. Cf. item 1.2.

Tendo isso em vista, a exposição será desenvolvida em três movimentos. O primeiro capítulo tematiza a definição conceitual arendtiana de *common sense*, destacando a vinculação do senso comum com o aparato biológico humano e com sua importância para a atividade de julgar, bem como sua relação com o conjunto de conhecimentos constituintes da Tradição. Dessa maneira, pressupõe-se que o conceito de *common sense* se insere na estrutura fundamental do pensamento arendtiano, razão pela qual se exige a exposição das articulações conceituais básicas da filosofia de Arendt.

No segundo capítulo, será discutida a relação do senso comum com a realidade humana, tal qual entendida por Arendt, em especial quanto à sua importância para a formação de um mundo compartilhado. A concepção que guia a apresentação é a de que os pressupostos epistemológicos de Arendt são imprescindíveis para a noção que ela tem de esfera pública, conseqüentemente, o são também para a compreensão dos problemas fundamentais da Política. Demonstrar-se-á que o senso comum é decisivo para a humanização do mundo e dos seres humanos, na medida em que permite o discurso e a intersubjetividade, o aparecimento da singularidade humana e da ação em conjunto com outros.

O terceiro e último capítulo desenvolve a relação entre o senso comum e a ação humana. Especificamente, é preciso caracterizar o entendimento arendtiano de ação, revelando a sua importância para a vida do homem e para a geração de poder. Explana-se-á que, para Arendt, é imprescindível que a esfera pública seja protegida por leis e por instituições, mas que estas não se bastam a si mesmas. É preciso, também, garantir certa comunidade de pensamento a fim de que os potenciais da ação não sejam perdidos, o que levaria à degeneração do poder.

Dessa forma, são esclarecidos os sentidos do conceito de *common sense* adotado e desenvolvido por Arendt em seus escritos, demonstrando a importância, para a vida política, de ser possível aos homens compreenderem uns aos outros mediante o discurso, e de agirem em conjunto em prol do mundo que têm em comum. Para tanto, utiliza-se o método analítico, mediante abordagem comparatista dos textos selecionados, visando ao esclarecimento das articulações conceituais no interior da obra de Arendt. Importa, dessa

forma, alcançar a compreensão dos textos em sua articulação interna e de acordo com o ambiente em que foram produzidos, de modo que a ênfase repousa primariamente nos textos produzidos diretamente por Arendt. Suplementarmente, a contribuição de comentadores e intérpretes será também consultada.

Capítulo I

O conceito de senso comum no pensamento de Hannah Arendt

1.1 A condição humana e os modos de vida

O pensamento de Hannah Arendt é marcado pela constante preocupação com os principais acontecimentos de sua época, o século XX. Seja em suas análises de eventos históricos – como a Revolução Estadunidense de 1776 ou os movimentos totalitários nazista e estalinista do século XX – seja em suas obras de cunho mais teórico e filosófico, como aquelas em que procura ponderar sobre a vida ativa e a da mente humana, é sempre possível observar a motivação concreta que a anima: “trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2010, p. 6).

1.1.1 Condição e natureza humana

Arendt reconhece a importância das condições sob as quais a humanidade encontra-se sobre a Terra. Tudo aquilo que entra em contato de uma maneira permanente com os seres humanos torna-se “uma condição de sua existência” (ARENDR, 2010, p. 10). Por condição Arendt entende qualquer elemento conjuntural, com origem natural ou social, limitador e constituinte da situação em que o homem se encontra no mundo². A existência humana é condicionada no sentido de que, por um lado, encontra-se sempre lançada em uma rede de objetos e significações previamente dadas e, por outro, tais fatores atuam sobre o homem como forças orientadoras do seu agir. Nesse sentido, os eventos sobre os quais Arendt reflete merecem atenção porque revelam aspectos decisivos sobre a condição humana e suas transformações³.

² A respeito destas condições, quais são e quais suas características, vide abaixo.

³ É preciso distinguir entre condição no sentido de pré-requisito e condição no sentido de condicionante. Nas palavras de Borren (2013): “As condições humanas dizem respeito tanto aos pré-

Entretanto, mais do que sujeitos à força condicionante do meio que a rodeia, a humanidade, e cada exemplar dela, é também criadora de seu mundo⁴. Se o homem não tem como escapar de mover-se sob circunstâncias determinadas, pode, porém, transformá-las pela ação e pela reflexão: a ação, i.e., o agir em conjunto no qual os homens são capazes de iniciar coisas novas, também pode interromper processos e redes causais antigas (ARENDDT, 2010)⁵. A condição humana, para Arendt, está sempre em transformação porque os homens constantemente elaboram meios para modificar sua situação (seja em termos biológicos quanto sociais ou técnicos).

Por este motivo, a autora evita tratar de natureza humana. A reserva explica-se pela posição sempre contingente e contextualmente situada que cada sujeito ocupa. Arendt, como aponta Dana Villa (1996) e Newton Pereira (2008), dialoga com a concepção heideggeriana do homem (na terminologia de Heidegger, *Dasein*, ou ser-aí) como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) (HEIDEGGER, 2013). Apesar de discordar de Heidegger em pontos críticos – em especial a concepção heideggeriana unitária ou global de Homem e a consequente incapacidade de Heidegger de efetivamente valorizar a experiência pública dos homens uns com os outros, Arendt compartilha com Heidegger a compreensão de que o eu não é pré-existente, mas encontra-se lançado em um mundo que o constitui. Logo, não há

requisitos para a existência humana, quanto às determinações da existência humana. A primeira permite a liberdade; a última restringe-a, ou seja, as determinações da existência humana impõem os limites dentro dos quais a liberdade pode ser realizada⁷. Tal distinção é relevante especialmente ao se considerar a relação das condições humanas com as atividades da mente, as quais, para Arendt, não correspondem diretamente a nenhuma condição humana. Cf. item 2.2. (Nesta dissertação, todas as traduções a partir de referência original em inglês foram feitas por mim)

⁴ Entendido, portanto, não como o mundo natural, mas sim como um artifício fabricado cujo *status* permanente faz com que anteceda e suceda a vida de cada espécime humano, sendo esse mundo artificial uma das condições com que a vida se encontra na Terra. Cf. abaixo, item 1.1.2

⁵ Nesse sentido, a condição humana, na concepção arendtiana, não implica no determinismo. Por determinismo compreende-se o conjunto de doutrinas segundo as quais todo evento é determinado pelos eventos que o antecederam. Nesse sentido, o conjunto de fatores externos (leis naturais, meio social, educação, condições econômicas e políticas, etc.) e internos (os impulsos da alma) constituintes de uma dada circunstância determinam o sujeito no sentido de que, permanecendo os mesmos em um dado momento, não está aberta para ele a escolha entre dois cursos de ação distintos; apenas uma ação futura é possível. O problema da liberdade da ação e do determinismo, embora um tema contemporâneo importante, não será debatido aqui, assim como não o será a resposta oferecida por Arendt.

atributos que possam caracterizar o homem isoladamente de seu contexto⁶. Por esse motivo, Arendt afirma que, se os homens conseguissem falar de si mesmo da mesma maneira como fala de outros objetos, seria como se lhe fosse possível “saltar sobre sua própria sombra” (ARENDR, 2010). A metáfora indica e reforça a impossibilidade de o homem ter uma visão completa de si mesmo, tanto enquanto indivíduo quanto como espécie⁷.

O exercício de discorrer sobre o conceito de *common sense* no pensamento de Arendt, por conseguinte, não pode prescindir da compreensão das principais condições humanas na Filosofia dessa autora. Pois as características do senso comum, compreendido por ela tanto como o senso *do* comum – isto é, do mundo compartilhado – quanto como o sentido dos limites – o aceitável e na correta medida (ROVIELLO, 1997) – apenas podem ser apreendidas contextualmente. Da mesma maneira, o real, entendido como a existência concreta e verdadeira de um objeto, e a realidade como o caráter real do mundo em geral, não poderiam ter o mesmo conteúdo que em uma teoria de tipo racionalista ou empirista tradicionais⁸. O conteúdo da realidade e de sua própria estrutura estão inseridos na rede de elementos contingentes que caracterizam a vida humana.

⁶ A comparação entre Heidegger e Arendt, tendo por objetivo revelar a medida da influência daquele sobre esta e a maneira como Arendt se contrapõe ao mestre, não é objeto desta dissertação. Embora um tema rico e ainda não esgotado, essa investigação extrapolaria os objetivos deste trabalho. Recomenda-se, entretanto, a leitura dos textos de Duarte (2001), Pereira (2008), Villa (1996) e Tamíniaux (1997).

⁷ Duas observações cabem ser feitas neste momento. Primeiramente, Arendt menciona a impossibilidade de, se houver natureza humana, esta ser cognoscível para os homens; porém, esta impossibilidade não se aplicaria para Deus. No contexto da obra, este argumento apenas reforça a tese de não ser possível aos homens conhecerem sua própria natureza. Em segundo lugar, poder-se-ia argumentar que Arendt pressupõe, de fato, certos elementos como constituintes de toda a humanidade, o que implicaria em reconhecer uma natureza humana “mínima”: o homem, para ela, é um ser dotado de discurso, de razão e da capacidade de agir. Entretanto, pode-se argumentar que Arendt parte de uma compreensão fenomenológica do homem: importa-lhe aquilo passível de ser observado e é a partir dessa esfera de elementos, acessíveis pela experiência, que ela elabora suas reflexões. E, ainda, Arendt reforça não conceber qualquer faculdade humana, por mais geral e constante, que não possa ser alterada e mesmo vir a desaparecer se as condições da vida humana forem transformadas radicalmente. Para Arendt, se isso viesse a ocorrer, a forma de vida resultante não deixaria de ser humana. Em *A condição humana*, a possível migração humana para o espaço, no qual a vida seria condicionada quase que totalmente por fatores artificiais, implicaria que até mesmo o pensamento poderia tomar formas até então desconhecidas. Cf. ARENDR, 2010, p. 11.

⁸ Racionalistas e empiristas compreendem uma gama de características constituintes do homem e universalizam-na. As diferenças particulares, para Arendt, não as tornam diferentes uma da outra. Cf. ARENDR, 1981.

Se a expressão “condição humana”, em sentido lato, engloba todos os condicionantes existentes e atuantes em dado momento, cada um deles recebe também essa denominação em um sentido estrito. E embora possa haver tantas condições humanas quantos forem os produtos do obrar e da ação humana, algumas condições são mais estáveis e gerais. Arendt faz questão de enumerar algumas e de ressaltar sua importância para a maneira como a humanidade organiza-se ao longo das épocas.

1.1.2 As atividades humanas e a condição humana

Ressaltando o aspecto animal, corporal, de todos os homens, submetidos à vida biológica e aos processos de crescimento, metabolismo e declínio dela derivados, a “vida” os condiciona, obrigando-os ao “trabalho” (*labor*)⁹. Por trabalho compreende-se, em Arendt, o conjunto de atividades dedicadas ao cuidado com a vida em um sentido biológico, visando à sua preservação e crescimento. Os homens, enquanto animais em busca de atender a suas necessidades, são *animal laborans*, “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (ARENDR, 2010, p. 104). O trabalho, segundo Arendt, se caracteriza por não deixar frutos: seus resultados, os bens de consumo, são destruídos no próprio ato que os produz, pois

a vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas volteiam em imutável e infundável repetição (ARENDR, 2010, p. 119).

⁹ Utilizar-se-á a terminologia proposta por Calvet de Magalhães em seu artigo “A atividade humana do trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt”, publicado em 1985, e adotada na edição revista por Adriano Correia de *A condição humana* (2010). Nas edições anteriores dessa obra e em outras publicações prévias à revisão, era costume traduzir *work* por trabalho e *labor* por labor. Entretanto, como bem argumentou Calvet de Magalhães (1985), o termo obra mantém-se mais próximo do sentido original de *work*, ressaltando o caráter do objeto produzido, como em obra de arte (*work of art*). Além disso, “trabalho” remete a *tripalium*, instrumento de tortura medieval, de onde se derivou o caráter de desgaste físico inerente à atividade de trabalhar. Este sentido está próximo do pretendido por Arendt ao utilizar *labor* e, acima de tudo, é coerente com a crítica que Arendt faz a autores como Karl Marx e Adam Smith. Cf. ARENDR, 2010, p. 98, n. 3 e 5.

Em constante conflito com a vida (compreendida como processo) está o conjunto de objetos humanos artificiais constituintes do “mundo”. Porque os homens são capazes de construir artefatos cuja durabilidade transcende o momento de sua produção – e alguns, inclusive, transcendem sua própria utilidade¹⁰ –, Arendt afirma que os homens são capazes da *obra* (*work*), e nesse sentido são *homo faber*, construtores de objetos. Tais produtos artificialmente inseridos no mundo – cujo uso não os destrói de imediato, porém o tempo os desgasta – são relativamente independentes dos homens e de fato se opõem às necessidades, apetites e desejos de seus usuários – pois a vida tende a considerar todas as coisas enquanto preenchendo uma função (ARENDDT, 2009). O caráter de objeto (*thing-character*), ou seja, a objetividade do mundo e das coisas nele encontradas reside nessa oposição aos processos da vida e à sua permanência relativa¹¹:

Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que [...] os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem [...]. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade (ARENDDT, 2010, p. 170-171).

A condição humana resultante é, para Arendt, a “mundanidade” (*worldliness*). Dessa maneira, graças ao fato de ter um mundo ao seu redor, o homem é capaz de encontrar um lar para si em meio aos processos da natureza. A cultura é, nesse sentido, o modo específico de relacionamento do homem com os objetos do mundo, tomando-os sob seu cuidado e preservando-os (ARENDDT, 2009)¹². Tanto a natureza exterior quanto a

¹⁰ As obras de arte são exemplos dos bens mais duráveis encontrados no mundo humano, uma vez que foram totalmente retiradas do plano da utilidade e consagradas à potencial imortalidade em virtude de sua beleza e enquanto testemunhos da época que as gerou (ARENDDT, 2009).

¹¹ Para Arendt, os bens de consumo tomam emprestado seu caráter de objeto dos bens de uso duráveis (Cf. ARENDDT, 2010, p. 116).

¹² Cf. abaixo, item 2.3.

interior são governadas por movimentos cíclicos, ou seja, a alma humana¹³ também é sujeita a mudanças constantes cuja percepção seria impossível ao sujeito se não houvesse o mundo, em sua constância e identidade, ao redor dele. É por lhe ser possível reportar-se aos objetos ao seu redor, e apreender neles a permanência que sua própria alma não parece ter, que os homens conseguem perceber serem os mesmos, terem a mesma identidade, apesar das muitas mudanças internas pelas quais passaram (ARENDR, 1981).

Importa destacar, da passagem acima, não ser possível qualquer experiência do real sem um mundo que a preceda. A permanência de construções artificiais relativamente independentes de seus criadores humanos permite a estes confirmarem não apenas a existência desses objetos (“a mesma cadeira e a mesma mesa”), mas a de seus próprios seres – o fato de, antes e depois de uma corrente de emoções ou de pensamentos, conseguirem perceber que permanecem os mesmos porque o mundo conserva-se o mesmo¹⁴. Ademais, graças ao mundo de objetos interpostos entre eles, os homens podem relacionar-se entre si.

A “pluralidade”, segundo Arendt, é a condição humana que resulta do fato de os homens serem iguais e distintos, simultaneamente, e graças à qual a ação é possível. Todos os seres humanos compartilham a unidade da espécie e – levando em consideração a relativa permanência e independência das demais condições – de atributos e faculdades que garantem a comunicação e o entendimento entre pessoas presentes e o planejamento do futuro. A “distinção” (*distinction*) humana, por sua vez, vai além da mera alteridade (*otherness*) compartilhada com tudo o que existe e que significa: duas coisas não podem ser a mesma. Distinção é o motivo pelo qual um ser é diferente mesmo entre objetos de tipo ou espécie iguais, destacando-se e podendo ser identificado como único. O ser

¹³ Arendt concebe a alma humana como conjunto de emoções, paixões e sentimentos, os quais estão intimamente conectados ao corpo e à experiência que dele se tem. Dessa maneira, estão sujeitas às mudanças e contingências que atingem a vida fisiológica e seus ciclos contínuos. Por isso mesmo, as experiências da vida da alma independem de discurso e são comuns a humanos e animais. Arendt, citando Merleau-Ponty, afirma: “A alma [...] não é desprovida de fundo; ela de fato ‘transborda’ no corpo; ela ‘invade seus limites, esconde-se nele – e ao mesmo tempo dele necessita, nele termina, nele está ancorada’” (ARENDR, 1981, p. 33 [grifos no original]). Sobre a distinção entre alma e mente, Cf. item 2.1.

¹⁴ Cf. ARENDR, 1981, e Capítulo II, abaixo.

humano, capaz de expressar sua distinção e de se comunicar, alcança a maior distinção possível, a “singularidade”: Para Arendt (2010, p. 220), “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”.

Os membros da espécie humana tornam-se distintos por meio da ação e do discurso, os quais são “os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não [meramente] como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDR, 2010, p. 220 [acréscimo nosso]). A ação é concomitante ao nascimento, e a partir dela ocorre a inserção humana no mundo¹⁵. Retomando o significado original de *archein* e *agere*, as palavras grega e latina para ação, Arendt (2010, p. 221) define a ação como “tomar uma iniciativa, iniciar [...], imprimir movimento a alguma coisa”. Em outras palavras, a ação é a capacidade humana de iniciar, de fazer algo inesperado e não deduzível das causas que o antecederam.

O discurso, por sua vez, atualiza no mundo o simples fato da pluralidade. Enquanto a ação põe em movimento a novidade que é cada ser humano em sua singularidade, é somente pelo discurso que ocorre a revelação do sujeito e a construção de sentidos: “A ação [...] só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDR, 2010, p. 223).

Essas duas faculdades, quando exercidas, formam a rede de assuntos humanos. Esse espaço-entre (*in-between*), constituído onde quer que pessoas vivam juntas, adquire o caráter de espaço público quando se torna comum e é debatido e deliberadamente preservado pelos que nele habitam: “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum” (ARENDR, 2010, p. 64). O mundo, portanto, não é apenas constituído de objetos físicos, visto incluir o conjunto de construções culturais, sociais e políticas que conferem forma e permanência a uma comunidade humana específica. A lei, nesse sentido, adquire em Arendt um caráter fundamental ao instituir os limites do mundo

¹⁵ O nascimento, isto é, o aparecimento do corpo físico humano, simboliza a novidade da ação, pois, por meio dele, algo de absolutamente novo e inimitável entrou na Terra. Estritamente, porém, a natalidade em si mesma dificilmente iria além da inclusão de um novo espécime humano na Terra. A ação insere o “homem” no mundo, isto é, alguém já tornado único e irrepitível por sua estória (*story*) individual. O conjunto das estórias humanas forma a História (*History*), cujo início e fim são concomitantes com o aparecimento e desaparecimento do homem sobre a Terra.

comum, fundando corpos políticos (ARENDT, 1989). Assim sendo, a pluralidade é “não apenas a condição *sine qua non*, mas a *condition per quam* – de toda vida política” (ARENDT, 2010, p. 9), o que significa dizer que só existe política porque os homens são distintos entre si, “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010, p. 8) e, nesse espaço limitado, precisam resolver os problemas de sua convivência.

Ao mundo público comum se opõe a esfera privada. O privado, na Antiguidade, significava a esfera na qual se desenvolviam as atividades vitais humanas – a reprodução, a alimentação, o repouso, ou seja, o trabalho – assim como os meios para garanti-las. Ser livre, de acordo com Arendt, implicava em estar liberado das necessidades a fim de poder se encontrar com outras pessoas igualmente livres no mundo comum. A distinção entre público e privado se transformou na Modernidade com o advento do social, isto é, com as transformações econômicas e tecnológicas que possibilitaram a expansão da produtividade humana, conferindo dignidade ao trabalho e àqueles que a ele se dedicavam. Com isso, a “organização pública do processo vital” (ARENDT, 2010, p. 56) originou a “sociedade”, uma organização global na qual todos os outros grupos sociais foram absorvidos com o fim de controlar e aumentar a produtividade econômica.

Em que pese a distinção ter-se tornado menos precisa, Arendt resgata o conceito de esfera pública a fim de que não se perca a perspectiva de a ação ainda ser uma possibilidade humana. Além disso, deve permanecer, segundo a autora, a distinção entre público e privado, porém com o sentido de uma linha divisória entre o que pode ser compartilhado com todos, e aquilo que deve ser preservado desse compartilhamento. Em outras palavras, não se deve perder de vista a necessidade individual de proteção contra a publicidade, de que se garanta um espaço para o desenvolvimento físico, emocional e intelectual de cada ser humano (ARENDT, 2010; 1981). Enquanto distinção sobre o que precisa ser ocultado e o que precisa ser revelado pela publicidade, os limites do público e do privado precisam ser traçados pela comunidade política.

De acordo com Arendt, vida, pluralidade e mundanidade, e as atividades a elas relacionadas, estão conectadas com as condições mais gerais da mortalidade e da natalidade, isto é, com o fato de que os seres humanos nascem e morrem em compasso constante. Pelo trabalho, garante-se a preservação da vida individual e da espécie; a obra e o mundo criado por meio dela estabelecem certa medida de permanência e de estabilidade à vida individual; e a ação, “na medida em que se empenha em criar e preservar corpos políticos” (ARENDDT, 2010, p. 10), possibilita a formação de um tempo não cíclico e a manutenção da memória e, assim, do passado.

A natalidade acarreta implicações para a política, uma vez que o nascimento contínuo de novos indivíduos significa, por um lado, a renovação da capacidade humana de agir – pois, para Arendt, todo recém-chegado traz a possibilidade de novas ações, boas ou más, capazes da renovação ou da destruição do mundo (ARENDDT, 2010). Por outro lado, a tarefa de inserção dos recém-nascidos em um mundo que os precedeu e que subsistirá após terem morrido – de onde se torna evidente a necessidade da educação (ARENDDT, 2009, p. 234 et seq.).

As condições humanas – a vida enquanto processo, a mundanidade, a pluralidade, a mortalidade e a natalidade (e, deve-se acrescentar, a própria Terra enquanto o lar inescapável da humanidade como um todo) – têm caráter relativamente estável ao longo do tempo e das culturas. Elas se relacionam com aquilo que, segundo Arendt, desde Aristóteles e Platão se denominou *vita activa*, e que para ela compreende o conjunto de atividades caracterizadoras do movimento humano no mundo com seus próprios corpos¹⁶.

Entretanto, para Arendt, as atividades da mente – o pensar, o querer e o julgar – também estão relacionadas diretamente com as condições humanas. As atividades realizadas pelos seres humanos, em suas diversas modalidades, estão conectadas com as condições em que a vida humana se

¹⁶ Arendt entra em conflito com a “Tradição” de pensamento filosófico ocidental que, segundo ela, tem seu início nos escritos de Platão e Aristóteles, e para os quais a *vita activa* recebe sua definição e validade apenas em relação com a *vita contemplativa*, a total quietude admirativa do *cosmos*. Nessa Tradição, afirma Arendt, qualquer perturbação da contemplação, inclusive pelo pensamento e pelo raciocínio lógico, são avaliadas negativamente e, nesse sentido, as diferenças internas entre os diferentes tipos de atividades humanas se diluem. Cf. ARENDDT, 2010; 2005.

encontra – o contexto. Isso porque, não havendo natureza humana eterna e imutável – ou ao menos não sendo esta cognoscível – e sendo o homem um ser situado nos limites de sua experiência, então tudo aquilo que ele pode fazer, e a maneira como o fará, será moldado pelas condições de seu presente. Nas palavras de Arendt (2010, p. 11 [grifos nossos]):

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido.

O “pensamento” (*thinking*), na concepção socrática de um diálogo do sujeito consigo mesmo, cuja atividade é definida pela representação (no sentido de re-apresentação) de objetos outrora presentes, abstrai dos elementos particulares dos eventos, permitindo a formação de conceitos e a atribuição de “sentido” (*meaning*) (ARENDR, 1981). Dessa maneira, não prescinde de um mundo que lhe forneça o material para sua atividade, e nem da companhia dos outros homens, por meio dos quais é possível verificar a validade e pertinência das próprias conclusões. Dependente do mundo é, também, o “julgar” (*judging*), que para Arendt trata de fatos particulares e está relacionado à manifestação de como o mundo aparece para o sujeito, enquanto membro de uma comunidade. A “vontade” (*willing*), cuja atividade reside no estabelecimento e na exteriorização de projetos, também não opera isolada do mundo e das demais condições humanas, pois volta-se sobre o *status* do mundo tal qual ele é e como ele deverá ser (ARENDR, 1981; 1992). Portanto, nenhuma atividade da vida da mente é independente da experiência sensível, e pode-se dizer que elas abrangem e tomam por objeto todos os eventos e fatos da existência, relacionando-se com todas as condições humanas.

O senso comum, como será destacado na reflexão subsequente, relaciona-se tanto às atividades da mente quanto às do corpo, e deve ser compreendido não apenas como um dos elementos participantes da atividade do pensamento como igualmente, mas não no mesmo sentido, um aspecto importante do *mundo* e, assim, anterior ao pensamento. Antes de passar à caracterização do senso comum no pensamento de Arendt, todavia, faz-se necessário definir os usos possíveis da expressão “senso comum” e delimitá-las conceitualmente. Caso contrário, a abertura semântica do conceito poderia levar a confusões indesejáveis e a dificuldades de compreensão no decorrer do texto.

1.2 Senso comum: aspectos introdutórios à formulação arendtiana

Quando alguém utiliza a expressão “senso comum” ou alguma de suas variantes¹⁷, pode estar querendo dizer mais do que uma única coisa. Proposições tão diferentes como “dois mais dois é igual a quatro”, “o homem é um animal racional”, “o sol nasce no leste” ou “existe um mundo exterior” são frequentemente entendidas como declarações de senso comum. Nesse sentido, o conceito manifesta algo como crenças, costumes ou conhecimentos que todas as pessoas têm ou deveriam ter. São comuns no sentido de estarem disseminadas por entre toda uma comunidade ou mesmo entre toda a humanidade, não importando o grau de instrução e sendo independentes de qualquer mérito pessoal¹⁸.

Também é corrente ouvir-se falar “o senso comum nos diz ser melhor isto do que aquilo”, ou “ao se utilizar um pouco de bom senso, se perceberá a inconveniência desta ou daquela medida”. Não se está, nesse

¹⁷ Como, por exemplo, bom senso, sentido comum, sensório comum, sentido comunitário, são entendimento e são razão (ABBAGNANO, 2007; FERRATER MORA, 2004; LALANDE, 1999; ROSENFELD, 2011).

¹⁸ Duas conotações são possíveis nessa primeira formulação geral que, como tal, deve ser tomada com cautela. Há autores para os quais essas crenças são comuns a toda a humanidade, necessariamente, formando conhecimentos básicos do mundo com caráter universal (Como por exemplo, Thomas Reid; cf. LALANDE, 1999). A segunda maneira de compreendê-las é admitindo o caráter contingente do senso comum, reconhecendo assim sua raiz histórica e social. Nessa acepção, identificam-se às crenças e aos costumes de uma comunidade, passadas adiante por cada geração e passíveis de modificação (como se pode encontrar em Sêneca e Cícero, por exemplo (ABBAGNANO, 2007; LALANDE, 1999).

caso, empregando o conceito do mesmo modo que o anterior, posto que é designado aqui algo oriundo de uma faculdade especial capaz de orientar as pessoas em situações particulares de maneira razoável, aceitável. “Senso comum” significa, neste caso, uma espécie de faculdade mental utilizada na formulação de proposições aptas a serem aceitas pelos demais.

Há, ainda, um terceiro, embora menos usual, emprego para o “senso comum”: aquele pelo qual a expressão foi forjada antes de adquirir outros alcances semânticos. Nessa terceira formulação, que remonta a Aristóteles, a *koinē aisthesis* (κοινή αἴσθησις) significa a capacidade geral de sentir, garantindo a consciência das percepções sensoriais (sentir o sentir), a possibilidade de distinguir entre diferentes impressões sensíveis e entre objetos distintos (EVERSON, 1995; GREGORIC, 2012). Essa capacidade apresenta, portanto, um papel importante na cognição do mundo sensível ao estabelecer a “ponte” entre o corpo e a alma. Tal linha de pensamento foi continuada nas investigações medievais e modernas sobre a psicologia e a fisiologia humana, o que ressalta a sua importância.

Essas diferentes possibilidades de entender o conceito “senso comum” não estão radicadas apenas na linguagem ordinária. Por isso, elas não podem ser concebidas meramente como uma expressão coloquial cujo propósito social fosse alcançar ou mesmo exigir a concordância de terceiros ou, ainda, permitir a comunicação em seu sentido mais básico. Ao contrário, foram, antes de tudo formuladas em linguagem filosófica. Embora tenham derivado daquela expressão originária, esses sentidos distintos não podem ser intercambiados durante o discurso, posto que facilmente podem se tornar incompatíveis e levar a distorções na interpretação do objeto da exposição.

Dessa maneira, é imprescindível distingui-los conceitualmente. Nos limites desta investigação, será adotada a seguinte formulação: Nos momentos em que Arendt fizer referência ao senso comum enquanto órgão de controle e de unificação das percepções, em referência à formulação aristotélica, utilizar-se-á a denominação “sentido comum”, ou senso comum em sentido estrito ou perceptivo. O sentido comum distingue-se do “senso comum cultural”, ou “entendimento humano comum”, na medida em que

este se refere a manifestações culturais (crenças e opiniões); a razão para manter esta expressão e qualificá-la de maneira mais abrangente deve-se não apenas porque não se trata propriamente de um sentido (como o são os cinco sentidos da percepção), como porque, tal qual observado por Owen (1975), as opiniões, mesmo quando distorcem a experiência sensível, têm nela origem e sentido. Ao senso comum como elemento participante da formação de juízos, manter-se-á o conceito “sentido comum”. A ênfase, neste caso, repousa na abertura à intersubjetividade e à referência, como por um parâmetro corretivo, às possíveis opiniões dos outros participantes de uma comunidade. Todavia, por motivos que serão explicitados no decorrer do texto, trata-se da mesma faculdade mental humana que interage, também, com a capacidade de julgar¹⁹.

Arendt retoma o diálogo com essas diferentes concepções de *common sense*, elaborando uma formulação própria. Arendt, defensora da dignidade da esfera política enquanto espaço para o aparecimento da singularidade humana, para a livre discussão dos assuntos públicos e para a ação em conjunto, fez do “senso comum” um dos pilares de sua teoria política. Sendo assim, será preciso averiguar qual é o conteúdo desse termo no conjunto de seu pensamento a fim de verificar *se* e *como* ele pode ser um fator importante para a efetivação de práticas políticas autênticas. Proceder-se-á mediante uma análise que procura acompanhar os escritos de Arendt cronologicamente, para ressaltar a evolução dos conceitos no pensamento da autora.

¹⁹ Opta-se por esta nomenclatura, ao invés de adotar genericamente o termo kantiano *sensus communis* ou a tradução generalista “senso comum”, por entender que Arendt menciona o conceito *common sense* com referência à intersubjetividade e à formação dos juízos em obras nas quais não faz nenhuma qualificação especial ao termo nem adota uma terminologia distinta (Cf. especialmente ARENDT, 1981, p. 55-65). De fato, a expressão senso comum em inglês (*common sense*), assim como o alemão (*gemeinsinn*), podem ser traduzidos como senso ou sentido comum ou comunitário. Além disso, como se demonstrará abaixo (item 1.4), Arendt estava consciente das imbricações entre sentido comum e senso comum cultural em toda a sua problematidade, razão pela qual não nos parece razoável operar com os dois indistintamente. Comentadores contemporâneos tendem a distinguir entre o sentido comum, ligado à percepção do real, e um segundo conceito de *common sense*, o *sentido comunitário* (*community sense*), este ligado à atividade de julgar. Cf. PEETERS, 2009a; 2009b, e BEINER, 1992. Entretanto, opta-se aqui por permanecer no mesmo caminho de BORREN (2013), para quem Arendt não distingue entre dois conceitos de *sentido comum* – trata-se da mesma faculdade sob dois pontos de vista. Agradecemos à Prof^a. Dr^a. Calvet de Magalhães pelas sugestões dos comentadores.

1.3 O senso comum enquanto conceito político no pensamento de Arendt

Em sua primeira obra de caráter político²⁰, *Origens do totalitarismo* (*Origins of totalitarianism*), cuja primeira publicação data de 1951, Arendt desenvolve análises históricas e sociais, não estritamente filosóficas. A teoria subjacente a seu exame dos eventos que levaram aos Regimes Totalitários, porém, não se deixava ocultar, apesar de não estar elaborada discursivamente²¹. Por esse motivo, não se encontram, nessa primeira edição, referências explícitas ao “senso comum”, com a exceção do primeiro capítulo da primeira parte, dedicada ao Antissemitismo²².

Nele, ao tratar do “antissemitismo como uma ofensa ao bom senso”(ARENDR, 1989, p. 23; em inglês, “*Antisemitism as an outrage to common sense*”, e em alemão, “*Antisemitismus und der gesunde Menschenverstand*”), Arendt em nenhum momento expressa claramente o seu entendimento dessa expressão (*common sense* ou *gesunde Menschenverstand*)²³. Os movimentos desse Capítulo – o qual é introdutório aos seguintes e resume os principais argumentos que neles serão apresentados – explicitam de que maneira o “ódio” aos judeus afronta o seu entendimento: as experiências do antissemitismo alemão concomitantes ao Movimento Nazista não podem ser explicadas a partir de pré-juízos ou de raciocínios ancorados no senso comum – nas crenças ordinárias ancoradas na História pregressa; em outras palavras, no “senso comum cultural”. Isso porque a “máquina infernal” (ARENDR, 1989, p. 23) posta em movimento

²⁰ Ainda em solo europeu, Arendt escreveu as obras *O conceito de amor em Santo Agostinho* (*Der Liebesbegriff bei Augustin*, de 1929), resultado de sua tese de doutoramento, e *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo* (*Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*). Esta obra começou a ser escrita em 1929 e, exceto pelos dois últimos capítulos, foi concluída em 1933. Sua primeira publicação só ocorreu, porém, em 1957. Nesse período, Arendt ainda não havia “despertado” para a política, posto que a experiência com o nazismo não tinha se tornado o fato central de suas indagações (Cf. ARENDR, 1993, p. 131-133).

²¹ Isso foi reconhecido por Arendt no prefácio de 1966 à terceira parte das *Origens* (Totalitarismo) (ARENDR, 1989, p. 340).

²² A partir da terceira edição de *Origens do Totalitarismo*, de 1966, foi acrescido um capítulo de encerramento denominado *Ideologia e Terror, uma nova forma de governo*, no qual Arendt, tendo aprofundado suas reflexões sobre o tema, menciona o “senso comum” em sua relação com a política.

²³ É interessante observar como as diferentes traduções optaram por expressões distintas. Assim, o termo genérico e ambíguo *common sense* é vertido para o alemão, sob tradução direta de Arendt, por *gesunde Menschenverstand* (tal qual Kant, na *Kritik der Urteilskraft*, § 40), o que revela o uso técnico específico que Arendt atribui ao termo, embora este se perca na edição em inglês e na brasileira, a qual não se atém a manter um termo padrão posteriormente.

por Hitler foi extremamente desproporcional em relação a quaisquer feitos que a pudessem justificar.

Assim, um exame atento dos fatos revela ser impossível tentar explicar o antissemitismo e o assassinato sistemático de judeus em campos de concentração em termos de uma manifestação exagerada de nacionalismo e xenofobia; ou enquanto reações a uma série de abusos de poder cometidos pelos judeus (posto que a violência poderia ser aceita como uma forma de reação); ou ainda segundo a ideia de que os judeus foram utilizados como bode expiatório para “justificar” as más condições de vida na República de Weimar. Todas essas tentativas de explicação falham em responder ao chamado dos fatos, ou seja, encobrem as questões fundamentais levantadas pelo Nacional-Socialismo e acabam se configurando em formas de escapismo. Segundo Arendt (1989, p. 28 [acréscimos e itálicos nossos]):

Esses denominadores comuns entre a teoria e a prática [ou seja, que muitas vezes tais crenças acabaram justificando ações, especialmente durante o regime nazista] não indicam, por si sós, a verdade histórica, embora espelhem o caráter oportunista das opiniões popularmente propaladas, revelando e explicando por que elas são tão facilmente aceitáveis pela multidão [...] Sendo contemporâneo dos eventos, o historiador é tão sujeito ao poder persuasório dessas opiniões como qualquer outra pessoa. Para o historiador dos tempos modernos é especialmente importante *ter cuidado* com as opiniões geralmente aceitas [...].

Arendt não apenas identifica no “bom senso” (*common sense*) uma incapacidade em compreender os eventos totalitários, mas também chama a atenção para o perigo que ele representa para aquele que pretende encontrar o sentido dessas experiências. Percebe-se que, nessa passagem, a pensadora apresenta uma concepção ampla de senso comum: enquanto crenças e opiniões disseminadas por entre as pessoas, o mínimo a se esperar de indivíduos intelectualmente saudáveis – logo, o entendimento humano comum ou *o* *são* entendimento (*gesunde Menschenverstand*). Arendt interpreta o conceito, nesse caso, de maneira negativa, pois se o pensamento se resumisse àquilo oferecido pelo senso comum cultural,

correr-se-ia o risco de se limitar a fórmulas fáceis, clichês, e assim não perceber a novidade introduzida pelo Nazismo²⁴.

Nos anos seguintes à publicação de *Origens do totalitarismo*, de 1951, até a publicação de *A Condição Humana*, em 1958, Arendt empreendeu uma série de investigações sobre a Tradição do pensamento político ocidental, a qual culminaria em dois livros que nunca foram finalizados: o primeiro, *Elementos totalitários no marxismo*; o segundo, *Introdução na política*²⁵.

Na perspectiva arendtiana, o pensamento político do ocidente teve seu marco inicial nas obras de Platão e de Aristóteles. No caso de Platão, segundo Arendt, a trágica morte de Sócrates em plena democracia ateniense levou-o a adotar uma concepção negativa de sua *polis*. Platão respondeu filosoficamente formulando sua República ideal governada por filósofos conhecedores da verdade inteligível, e assim instituiu o parâmetro de pensamento político segundo o qual uma “tábua de verdades” não acessíveis ao discurso público – por definição plural e aberto à discórdia – e cognoscíveis apenas pela razão é a referência para a ação política.

Como se não bastasse, Platão instituiu uma hierarquia dos modos de vida cujo ápice seria a *vita contemplativa*, a imperturbabilidade desejada pelo filósofo para voltar-se à contemplação das ideias perfeitas o maior tempo possível. Todas as outras atividades, inclusive a ação política, recebem seu valor daquele modo de vida – são perturbações, negócios (*negotium*) mundanos sujeitos à pecha da necessidade. Para Arendt, Aristóteles, mesmo tendo divergido de seu mestre em muitos aspectos, manteve essa hierarquia (ARENDR, 1993; 2008a; 2010).

²⁴ Para Arendt, esse perigo evidencia-se presente, por exemplo, na obra de John Dewey *Problems of men*, resenhada por ela em 1946 enquanto escrevia as *Origens*. Este pensador estadunidense, segundo Arendt, manteve-se na “torre de marfim” do senso comum (*common sense*), tornando-se inconsciente da radicalidade dos eventos políticos do século XX e da consequente impropriedade de se utilizar as categorias “tradicionais” para analisar esses fenômenos. Por esse motivo, para ela é difícil de se concordar com Dewey, mas também ainda mais difícil de divergir de suas ideias, posto que são o senso comum “personificado” (ARENDR, 1994).

²⁵ Um de seus objetivos, segundo Jerome Kohn (2008), era descobrir o pano de fundo da ideologia bolchevique – a qual representava o lado soviético do estado totalitário – e, nessa direção, o marxismo desempenharia um papel fundamental. O marxismo, nas palavras de Arendt, havia reafirmado e consumado a tradição, ao mesmo tempo em que rompera com seus principais dogmas (ARENDR, 2008a; 2009).

Nos manuscritos desse período, posteriormente reunidos e publicados em *A promessa da política* (*The promise of politics*), é explicitado como e em que medida o senso comum cultural, o qual deveria oferecer um retrato adequado da realidade pelo qual a orientação no mundo seria possível, tornou-se incapaz de fornecer critérios para a avaliação correta dos fatos. Segundo a autora (1993; 2008a; 2009), uma “tradição” é um “fio condutor” em direção ao passado revelador das experiências (estéticas, políticas, religiosas, morais, históricas, etc.) dignas de serem lembradas e mantidas vivas no presente, servindo de guia para a ação e para o pensamento. Nesse contexto, Arendt (2008a, p. 86-87) afirma:

Está na natureza de uma tradição ser aceita e absorvida, por assim dizer, pelo senso comum, que ajusta os dados particulares e idiossincráticos de nossos outros sentidos ao mundo que coabitamos e compartilhamos.

Ao assim definir o “senso comum”, a pensadora indica familiaridade com a concepção aristotélica de senso comum, o sentido comum, embora não a mencione expressamente, quando relaciona a expressão às impressões sensoriais. Trata-se, aqui, de uma faculdade humana cuja função está no ajustamento das impressões subjetivas obtidas pelos sentidos corporais a um meio compartilhado intersubjetivamente. Se para a percepção em si o homem não precisa de seus congêneres, na “condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2008a, p. 87) a presença de outras pessoas torna-se imprescindível para a orientação humana no mundo: por meio delas e com elas o indivíduo compara e controla os dados de seus sentidos, encontrando significado para suas experiências individuais.

Ao mesmo tempo, é explicitada uma relação próxima entre sentido comum e tradição. Se “está na natureza de uma tradição ser aceita e absorvida, por assim dizer, pelo senso comum”, isso só pode significar que, enquanto o homem é um ser em constante relação com outras pessoas sob a condição da pluralidade, ele busca nelas os parâmetros de sua orientação no mundo. E uma vez que o ser humano nunca é desprovido de uma história, de um passado – e assim de opiniões comuns e, potencialmente, de uma tradição – esses elementos serão importantes para o seu direcionamento no presente – um senso comum cultural. Em outras palavras, os costumes, o

passado e as crenças de um grupo fazem parte dos fenômenos que se manifestam aos homens em sua vida e, portanto, são elementos utilizados para a comparação e para o controle de suas experiências subjetivas. A tradição, conceitualmente falando, é um “método ‘prático’ de rememoração baseado no senso comum” (ARENDDT, 2008a, p. 88), compreendido aqui como sentido comum, e que “não exigiu nenhum esforço, mas nos foi outorgado no mundo comum como nosso legado” (ARENDDT, 2008a, p. 88).

Se o senso comum cultural apresenta um aspecto positivo – pelo qual o mundo é compartilhado com os outros e o passado é preservado na memória de cada nova geração –, guarda também uma semântica negativa:

Com os romanos, rememorar o passado tornou-se uma questão de tradição e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou sua expressão politicamente mais importante. Desde então, o senso comum tem sido imposto e alimentado pela tradição [...] Os juízos de senso comum impostos pela tradição extraíram e preservaram do passado tudo que foi conceptualizado pela tradição e era ainda aplicável às presentes condições. (ARENDDT, 2008a, p. 87-88).

A Tradição, absorvida pelo sentido comum, é recebida como parte do mundo, isto é, é reificada²⁶ em obras de arte, em livros e é transmitida em redes de significações culturais. Dessa maneira, a tradição impõe os limites daquilo que pode ser dito, especialmente em relação à política. Os conceitos e juízos “tradicionais” transmitidos têm a capacidade de moldar as experiências dos seres humanos. O perigo, como Arendt já apontara nas *Origens* (1989), é chegar assim à incapacidade de compreender adequadamente os eventos quando estes não se adéquam à moldura da tradição, podendo mesmo alcançar-se a impossibilidade de se articular qualquer discurso que a contrarie. Nas palavras de Arendt (2008a, p. 93 [acréscimo nosso]): “A simples tendência de excluir tudo aquilo que não fosse consistente transformou-se num grande poder de exclusão, que a manteve [a tradição] intacta contra todas as experiências novas, contraditórias e conflitivas”.

²⁶ Reificar, em Arendt, é o resultado específico da obra humana pela qual eventos e ações, pensamentos e emoções, de caráter não-objetivo, passam a gozar de uma objetividade específica na obra de arte. Cf. ARENDT, 2010.

Há, como se pode perceber, uma ambivalência de Arendt ao tratar do termo “senso comum”. Como apontado por Roviello (1997), o senso comum em sentido perceptivo (sentido comum) é responsável pela experiência objetiva, pela formação do conhecimento e do sentido sobre o mundo ao remeter os homens às experiências comparadas de seus pares e, ao mesmo tempo, é uma faculdade que pode limitá-los, impedindo uma correta compreensão do mundo²⁷.

Essa ambivalência se reforça em outras obras de Arendt do mesmo período. Por vezes, como nas passagens acima, é enfatizado o aspecto impositivo e cerceador do *common sense*, e as crenças “ordinárias” são tratadas como potencialmente impeditivas de uma correta apreciação dos fatos. Em outros momentos, como no artigo *Compreensão e Política (Understanding and politics)*, publicado em 1953, Arendt afirma: “A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos [...]” (ARENDR, 1993, p. 48)²⁸. Ao enfatizar a pluralidade intrínseca no senso comum, Arendt acredita que um autêntico compartilhamento do mundo é dessa maneira possível – sem, portanto, imposições ou violência.

No ensaio *Filosofia e política (Philosophy and Politics)*, de 1954, Arendt atribui ao *common sense*, pela primeira vez, um papel distinto, que vai além da relação de apreensão da experiência do mundo, a qual ela havia desenvolvido anteriormente. Segundo a autora expõe nesse artigo, o mundo se revela para cada pessoa de maneira diferente, sendo que a formação de diferentes opiniões entre as pessoas resulta da posição específica que cada homem e mulher ocupam. O *common sense* é, neste ensaio, o sentido comum, o “sentido de orientação” (ARENDR, 1993, p. 109) no mundo, que

²⁷ Arendt utiliza o termo “senso comum” sem maiores especificações. Progressivamente na obra de Arendt, o sentido comum passa a participar de diferentes atividades. Além disso, há, como foi argumentado acima, usos da expressão “senso comum” referindo-o aos costumes e opiniões aceitos culturalmente. Cf. abaixo, item 2.2.

²⁸ No contexto, Arendt discute a transformação das ideologias, conjunto de “ideias” prontas com a pretensão de abarcar a totalidade da experiência, em premissas lógicas, pelas quais tudo o que existe e virá a existir pode ser consistentemente subsumido. A lógica, nesse sentido, é independente da presença de outros – bastam-lhe as premissas e todo o resto decorre necessariamente – e é também estéril, pois nada produz de novo.

é comum por ser o mesmo apesar das diferentes posições de cada indivíduo. Tal exposição está de acordo com a ideia de sentido comum, faculdade participante da atividade de perceber. Porém, Arendt afirma aqui que, por meio do diálogo entre as pessoas unidas em um mundo comum, torna-se possível compreender

como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo [...] do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight* político por excelência.

Para a autora, ainda, essa capacidade de se posicionar no local do outro constitui uma importante virtude política. Trata-se da possibilidade de

compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades – não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente também existem [...] –, o modo como essas realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie (ARENDR, 1993, p. 99-100).

A capacidade de compreender e de se comunicar por meio do diálogo seria impossível, portanto, sem o sentido comum, aquele sentido de orientação que permite identificar o mundo como algo objetivo e comum. Igualmente, O senso comum (*common sense*) diz respeito também aos conhecimentos e às crenças que estão disponíveis no mundo, e que são acessíveis a todos por serem parte do mundo, ou seja, o “senso comum do mundo” (ARENDR, 1993, p. 109). Nesta passagem se antecipam as preocupações de Arendt com a possibilidade de formularem juízos sobre o mundo, que para ela formam uma forma específica de compreensão política impossível de ser atingida sem o *common sense*.

Essas diferenças de ênfase vão se tornar compreensíveis apenas posteriormente, quando Arendt desenvolver mais explicitamente elementos filosóficos de suas reflexões. Na década de 50, tais pressupostos ainda permaneciam implícitos ou eram discutidos sem maiores pormenores. Esses

desdobramentos de seu pensamento terão espaço durante a década de 60 até o final de sua vida, em 1975²⁹.

O entendimento de “senso comum” (*common sense*) enquanto faculdade participante na formação das percepções e da realidade é mantido na obra *A condição humana*, de 1958. Arendt (2010, p. 260) afirma que

O único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem.

A comunidade do mundo resulta do fato de ele ser público. Por público deve-se entender, por um lado, a possibilidade de ver e ser visto pelos outros, de maneira que mesmo a vida íntima, subjetiva e “obscura”, é transposta e adquire certo grau de objetividade quando se consegue levá-la à esfera do diálogo, da comunicação entre as pessoas. Por outro lado, público é o próprio mundo na medida em que é comum, isto é, compartilhado pelo diálogo³⁰.

Em *A crise na cultura: sua importância social e política*, publicado pela primeira vez em 1961, Arendt reafirma sua compreensão de senso comum como sentido comum, isto é, relacionado às percepções:

O *common sense* [...] nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e “subjetivos”, se poderem ajustar a um mundo não-subjetivo e “objetivo” que possuímos em comum e compartilhamos com outros (ARENDR, 2009, p. 275-276).

Nesse ensaio, Arendt reafirma as ideias outrora desenvolvidas em *Filosofia e Política*. Ela conecta o sentido comum, o senso comum em sentido perceptivo, à formação de juízos sobre o mundo (belo e feio, certo e errado). Por um lado, sustenta o entendimento de o senso comum ajustar os dados dos sentidos a um mundo comum sob a condição humana da pluralidade. Por outro, ao enfatizar a importância do julgar para a vida

²⁹ Cf. PEETERS, 2009a; 2009b.

³⁰ A reflexão de Arendt sobre o *common sense* desenvolvida em *A Condição Humana* será retomada nos próximos dois capítulos, em diversos momentos.

política, Arendt mostra conceber o senso comum como uma capacidade que participa na formação de juízos, ao permitir que, ao julgar, se leve em consideração as opiniões e os juízos de outras pessoas.

Segundo ela, Kant teria percebido a existência de um modo de pensamento específico no qual “não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de ‘pensar no lugar de todas as demais pessoas’” (ARENDR, 2009, p. 274). Esse tipo de pensamento caracteriza a “mentalidade alargada”, termo utilizado por Kant em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 40 (*Kritik der Urteilskraft*). A pessoa que, ao refletir sobre os assuntos do mundo, almeja a concordância dos outros homens com quem está convivendo, encontra-se “sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo” (ARENDR, 2009, p. 274)³¹.

O “pensar alargado” depende fundamentalmente da presença dos outros, seria mesmo impossível sem eles, e os juízos resultantes desse processo de pensamento são, para Arendt, dotados de uma validade potencial específica: são pertinentes apenas em relação àqueles que julgam e àqueles cujas perspectivas foram levadas em conta ao julgar³². Tal validade será reforçada com a prática, pois, nas palavras de Schio (2008, p. 173), no julgamento

o egoísmo é superado em nome dos outros, isto é, pela intersubjetividade: é preciso verificar a coerência do

³¹ Nas palavras de Kant (2010, p. 141, §40 [grifos no original]): “No que concerne à segunda máxima da maneira de pensar [pensar no lugar de qualquer outro], estamos afora isso bem acostumados a chamar de limitado (estreito, o contrário de *alargado*) aquele cujos talentos não bastam para nenhum grande uso (principalmente intensivo). Todavia, aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da *maneira de pensar*, de fazer dela um uso conveniente; a qual, por menor que também seja o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com *maneira de pensar alargada*, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)”.

³² Neste aspecto reside uma diferença fundamental entre a perspectiva de Arendt e de Kant sobre o julgamento. Kant procura fundamentar transcendentemente a capacidade humana de julgar, ancorando-a nas faculdades transcendentais do espírito humano; Arendt, por outro lado, parte de um referencial não transcendental, e sim fenomenológico-hermenêutico – os homens e suas faculdades são constituídos pela experiência, ao mesmo tempo em que a constituem. Dessa forma, a validade de um juízo não é, como em Kant, universal, mas situada. Arendt, por isso, usa o termo “geral” (general) ao invés de universal. Cf. PEETERS, 2006b; BORREN, 2009.

pensamento, com a finalidade lógica e ética de não se contradizer, o que ocorre pelo exame livre e aberto.

O fato a ressaltar é que, para Arendt, a mentalidade alargada está enraizada no sentido comum, o *common sense* em sentido perceptivo, pois a constituição de uma esfera intersubjetiva é formada e sustentada pelo estar-entre dos homens. Donde se explica a manutenção da mesma terminologia, isto é, de Arendt referir-se ao julgamento como um uso do *common sense*. Em outras palavras, percepção e julgamento têm em comum o uso do *common sense*.

O pensar no lugar dos outros permite a passagem, mas não necessariamente levará, ao espaço da intersubjetividade, pois Arendt percebe, como ressaltado em textos como *Origens do totalitarismo* e *A tradição do pensamento político moderno*, que o sentido comum pode levar à simples adesão a modos de pensar preexistentes e acríticos. Não obstante essa ressalva, “o julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre [o] compartilhar-o-mundo” (ARENDR, 2009, p. 276).

O conceito de *common sense* permanece importante para Arendt nos anos seguintes. A década de 60 foi o período em que Arendt realizou suas análises sobre o julgamento de Adolf Eichmann (*Eichmann em Jerusalém*, de 1963), sobre as revoluções estadunidense e francesa publicadas em *Sobre a revolução* (de 1965), sobre a biografia de personalidades que viveram em épocas nas quais o espaço público apresentava-se enfraquecido (*Homens em tempos sombrios*, de 1968), entre outros ensaios e artigos. Em todos esses momentos, sempre lhe foi importante a possibilidade de apreender os fenômenos em sua novidade, algo permitido apenas pelo sentido comum, de julgamento e de formação de espaços públicos.

Durante a década de 70, Arendt ocupou-se de sua obra *A vida do espírito* (*The life of the mind*), publicação póstuma e inconclusa na qual o conceito de *common sense* é desenvolvido cuidadosamente, exercendo importantes funções argumentativas³³. Contemporâneas a esse escrito são as

³³ *A vida do Espírito* seria dividida em três volumes: Pensar (I), Querer (II) e Julgar (III). Arendt faleceu logo após terminar a primeira versão da parte II. Foi encontrada, em sua máquina de datilografar, a página inicial do terceiro volume, contendo o título e as epígrafes, somente. O papel do sentido comum nesta obra, em especial no tomo sobre o *Pensar*, será objeto da atenção do Capítulo II., abaixo.

Lições sobre a filosofia política de Kant (Lectures on Kant's political Philosophy, publicado, também postumamente, em 1982), nas quais o sentido comum é o padrão para averiguar a comunicabilidade de um juízo³⁴. No sentido kantiano (KANT, 1993), o sentido comum seria um parâmetro ideal de verificação da aceitabilidade dos julgamentos e um critério para a pessoa que julga. Fundamenta-se na ideia de que todos os seres humanos têm em comum as mesmas faculdades espirituais e que, portanto, serão afetados pela experiência (no caso, estética) da mesma maneira. Para Kant, do *sensus communis* decorrem máximas: 1) a máxima do pensar por si mesmo, pois do contrário não seria possível um autêntico juízo³⁵; 2) a máxima de colocar-se no lugar de qualquer outro, pela qual se realiza a intersubjetividade; e 3) a máxima de estar de acordo consigo mesmo, isto é, de maneira coerente perante si e perante os outros.

Ao julgar utilizando o senso comum, afastam-se os condicionamentos individuais, privados, que de outra forma iriam prender o sujeito aos seus próprios interesses. Pela imaginação e pelo juízo, alcança-se a condição para se colocar na posição dos outros³⁶: a imparcialidade, pois “quanto menos idiossincrático é o gosto, maiores as chances de ele ser comunicado” (ARENDDT, 1992, p. 70)³⁷ Dessa maneira, o compartilhamento do mundo pelo julgamento é, na verdade, aquilo que o humaniza, isto é,

³⁴ Borren (2013) argumenta que as *Lições* não representam efetivamente o pensamento de Arendt, devendo ser consideradas como o que são: notas sobre o curso ministrado por Arendt sobre Kant. Contudo, a maioria dos intérpretes tem recorrido a esse texto para complementar a terceira parte, não escrita, de *The life of the mind*, sobre o julgar. Segundo esses intérpretes, dentre os quais Beiner (1992) e Peeters (2009a; 2009b), é possível encontrar reflexões genuinamente arendtianas na exposição sobre Kant, de modo que é possível reconstruir suas ideias centrais sobre o tema.

³⁵ Sem o pensar por si mesmo, portanto, ocorreria a mera adoção de informações ou preconceitos disponíveis no contexto.

³⁶ É preciso recorrer, nesse momento, às distinções traçadas por Kant entre razão, entendimento e imaginação, as quais são retomadas por Arendt. Os dados oriundos das experiências são armazenados na memória e dali podem ser resgatados pela imaginação, que os reapresenta ao sujeito pensante. O conhecimento é fruto da interação entre imaginação e entendimento (traduzido por Arendt por intelecto para diferenciá-lo da compreensão, a qual é ligada à razão), estando aquela a serviço deste. O entendimento organiza e categoriza as informações, generalizando e fixando-as em conceitos. A razão também faz uso da experiência sensível (re)apresentada pela imaginação, mas vai além daquilo por esta fornecido em busca do sentido, ou seja, “o que significa, para ela [a experiência], ser” (ARENDDT, 1981, p. 57). Cf., a esse respeito, SCHIO, 2008 e 2010. Não se pode esquecer, entretanto, que Arendt não pretende estar fazendo uma descrição da natureza humana à maneira de Kant, mas apenas do funcionamento da vida da mente tal qual ela se apresenta nas condições presentes.

³⁷ Nesta dissertação, todas as traduções a partir de referência original em inglês foram feitas por mim. No texto original: “The less idiosyncratic one’s taste is, the better it can be communicated”.

torna-o um lugar dotado de sentido para os homens ao conferir-lhe o fator pessoal daquele que julga, estabelecendo assim a cultura (no sentido de um modo de ser cuidadoso com o mundo)³⁸. Arendt, no ensaio *A crise na cultura: sua importância social e política*, ressalta a proximidade entre cultura e política, as quais

pertencem à mesma categoria porque não é o conhecimento ou a verdade o que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele não de surgir (ARENDR, 2009, p. 276).

Por esse motivo, afirma Arendt repetidas vezes, “para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDR, 2010, p. 61). O sentido comum desempenha um papel fundamental, pois se manifesta como o sentido de orientação humana em um mundo comum. O homem não é, nunca, um ser solitário ou independente, porém desde sempre um entre outros homens. “Comum” é o modo como se conhece o mundo, em primeiro lugar.

Desde seus escritos posteriores a 1933, Arendt concebeu o *common sense* como uma importante categoria do pensamento político, conectado à maneira como o mundo é percebido e ao modo como ele é compartilhado pelos sujeitos. Não obstante, apenas em sua última obra, *A vida do espírito* (*The life of the mind*), publicada postumamente em 1978, ela desenvolveu com detalhes sistemáticos a sua compreensão desse conceito. O próximo capítulo tem como objetivo compreender as reflexões que Arendt desenvolveu nessa obra.

³⁸ Cf. SCHIO, 2008, p. 172 et. seq.

Capítulo II

Sentido comum, realidade e esfera pública

Arendt utiliza o conceito de senso comum sobrepondo significados funções distintos, porém correlatos. Ganha destaque, dentre esses usos, a importância do senso comum para a constituição da realidade enquanto um mundo compartilhado. Com o propósito de retomar e aprofundar a compreensão do papel desempenhado pelo *common sense* na estrutura do pensamento de Arendt, sejam recordadas duas passagens complementares de *A condição humana* (2010, p. 61):

Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade [...] A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos.

e

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto (ARENDR, 2010, p. 70).

Inseridas em uma obra cujo objetivo é compreender as atividades humanas e a situação em que se encontram na Era Moderna, ambos os excertos apresentam pressupostos ontológicos e epistemológicos não desenvolvidos minuciosamente por Arendt naquele momento. Ocupam essa posição oferecendo bases para as análises da *vita activa*, objetivo expresso da autora, porém elas mesmas deixadas em suspenso. O seu objetivo não era, na *Condição Humana*, desenvolver análises filosóficas, porém refletir sobre elementos de teoria política³⁹. Ainda assim, a relevância política de

³⁹ Cf. a entrevista de Arendt a *Günter Gaus*, de 1964, disponível em ARENDR, 1993.

tais pressupostos não é evidente, ao menos à primeira vista. Como se pode observar tanto a partir do braço continental quanto analítico da Filosofia Contemporânea, é possível preocupar-se com a problematização epistêmica da natureza da realidade sem, entretanto, engajar-se diretamente em questões políticas⁴⁰. Neste e no próximo capítulo, demonstrar-se-ão as bases não explicitadas em *A Condição Humana* e a relação direta dessas com a vida política.

2.1 A valorização das aparências

O desenvolvimento dos pressupostos oferecidos em *A condição humana* é realizado detalhadamente em *A vida do espírito*, obra representativa de um “retorno tardio” à Filosofia após – de acordo com Arendt – décadas de dedicação à Teoria Política (mais exatamente, dos anos 50 até o início dos anos 70). Ao afirmar que “a aparência constitui a realidade” (ARENDR, 2010), Arendt está expressamente posicionando-se contrária à tradição metafísica que desde Platão, segundo ela, estabeleceu na dicotomia sensível-inteligível uma hierarquia ontológica e epistêmica. Opondo ao mundo aparente, mutável e sujeito ao erro, o “mundo verdadeiro” cognoscível por meio do intelecto, Platão e a Filosofia nele inspirada passaram a tomar as aparências como vazias em valor e substância, inúteis para o conhecimento, em suma, meras imagens destituídas de realidade (ARENDR, 1981; 2009)⁴¹.

Todavia, esse distanciamento não levou Arendt à negação da metafísica em favor de uma forma qualquer de positivismo empirista (ARENDR, 1981)⁴². Para a autora, tanto essa corrente notadamente

⁴⁰ Como é o caso de Strawson (1985) e de Merleau-Ponty (2009), por exemplo. Cf. ainda D’AGOSTINI, 2002.

⁴¹ A influência de Nietzsche, e particularmente da leitura heideggeriana desse autor, é forte presença na análise arendtiana da relação sensível-inteligível. Cf. NIETZSCHE, 2001; HEIDEGGER, 2008.

⁴² O movimento do empirismo lógico, ou positivismo lógico, em linhas gerais, assume que proposições significativas na verdade são denotativas, isto é, correspondem à algo real acessível empiricamente e passível de ser analisado pelas ciências naturais. A metafísica, a ética, a teologia e para alguns – especialmente Wittgenstein – as proposições fundamentais da lógica, nesse sentido, são inverificáveis e, portanto, não podem ser objeto de discurso significativo. Outra característica comumente apontada como geral das correntes empiristas é a separação entre sujeito e objeto, mediante a qual seria

antimetafísica quanto a metafísica tradicional têm origem comum em “uma discrepância entre as palavras, o meio pelo qual pensamos, e o mundo das aparências, o meio no qual vivemos” (ARENDDT, 1981, p. 8). O fato relevante capturado por ambas, nesse sentido, é a impossibilidade de se referir a eventos, fatos e objetos, em sua concretude e singularidade, por meio de palavras – estas sempre generalizam e, dessa maneira, removem a singularidade⁴³. Assim, de acordo com Arendt (1981, p. 8),

No princípio, era o pensamento, tanto na forma do *logos* quanto da *noēsis*, que era tido como apto a alcançar a verdade ou o verdadeiro Ser, enquanto no final a ênfase deslocara-se para o que era dado à percepção e aos implementos pelos quais podemos estender e aguçar nossos sentidos corporais⁴⁴.

Em qualquer dos casos, a dicotomia pensamento-sensibilidade permanece, embora invertida. Importa, para a autora, desfazê-la e encontrar a dignidade que tanto o pensar quanto a experiência sensível possuem. Nesse compasso, Arendt esforça-se por resgatar o espaço próprio de cada experiência e de cada atividade no contexto da vida humana – tarefa com que a pensadora se ocupou desde *A condição humana*. Para tanto, não é possível adotar nem uma perspectiva metafísica tradicional, ancorada em alguma manifestação do mundo inteligível, nem o positivismo, para o qual os fatos “estabelecidos” constituem a única esfera sobre a qual é possível o discurso.

Uma possível saída deste embate, encontrada por ela, não repousa em um meio termo entre ambas as correntes, mas encontra-se junto “às fileiras daqueles que já há algum tempo vêm tentando dismantelar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, tais como as temos conhecido desde seu início na Grécia até hoje” (ARENDDT, 1981 p. 212)⁴⁵. Arendt faz parte da tradição de pensamento, para a qual sujeitos e objetos

possível um discurso universal, científico, do mundo. Cf. CREATH, 2013. Para Arendt, todavia, sujeitos e objetos são seres em relação, não separáveis: todo sujeito é constituído e parte constituinte do mundo.

⁴³ Cf. NIETZSCHE, 2005, § 268, p. 166.

⁴⁴ No original: “[...] in the beginning, it was thinking, in the form either of *logos* or of *noesis*, that was held to reach truth or true Being, while by the end the emphasis had shifted to what is given to perception and to the implements by which we can extend and sharpen our bodily senses”.

⁴⁵ No original: “[...] the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have known them from their beginning in Greece until today”.

se constituem reciprocamente: pensamento e mundo, linguagem e experiência, não são separáveis⁴⁶. Nessas fileiras, Arendt elenca Nietzsche, Kierkegaard e Heidegger⁴⁷.

A marca decisiva dessa postura, em Arendt, é percebida desde as *Origens do Totalitarismo*, no momento em que a autora negou-se a balizar seu pensamento por categorias políticas advindas da tradição. Ao contrário, ela procurou identificar a novidade dos fenômenos políticos do mundo contemporâneo tal qual eles se revelavam. A mais completa elaboração a esse respeito, todavia, encontra-se em *A vida do Espírito*. Logo nas primeiras páginas, a autora defende – em contraposição à tradição metafísica – a natureza fenomênica do mundo. Em outras palavras, tudo o que é, de alguma forma, aparece:

O mundo no qual os homens nascem contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas, todas tendo em comum [o fato de] que elas *aparecem* e, conseqüentemente, são concebidas para serem vistas, ouvidas, tocadas, saboreadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sencientes dotadas dos órgãos apropriados (ARENDR, 1981, p. 19)⁴⁸.

Essa passagem pode levar a confusões, razão pela qual é oportuno comentá-la. Arendt utiliza a expressão “são concebidos para” (*are meant to*) ao referir-se aos objetos apreendidos pelos órgãos perceptivos, tanto no trecho mencionado quanto logo adiante, quando afirma: “Nada poderia aparecer, a palavra “aparência” não faria sentido, se os recipientes das

⁴⁶ Cf. BORREN, 2013.

⁴⁷ Nietzsche, por exemplo, conclui que o caráter errôneo do mundo, sua sujeição a erros dos mais variados, não implica em um mundo mais verdadeiro fora da experiência. Ao contrário, a limitação do homem, intelectual e fisicamente, leva-o “a suspeitar, enfim, de todo o pensamento: não teria ele nos pregado a maior peça até agora?” (NIETZSCHE, 2005, p. 38 [§34]).

⁴⁸ Esta citação e as próximas referem-se ao mesmo parágrafo, razão pela qual ele está transcrito integralmente aqui: “The world men are born into contains many things, natural and artificial, living and dead, transient and sempiternal, all of which have in common that they *appear* and hence are meant to be seen, heard, touched, tasted, and smelled, to be perceived by sentient creatures endowed with the appropriate sense organs. Nothing could appear, the word ‘appearance’ would make no sense, if recipients of appearances did not exist – living creatures able to acknowledge, recognize, and react to – in flight or desire, approval or disapproval, blame or praise – what is not merely there but appears to them and is meant for their perception. In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide*. Dead matter, natural and artificial, changing and unchanging, depends in its being, that is, in its appearingness, on the presence of living creatures. Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a *spectator*. In other words, nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is is meant to be perceived by somebody. Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth”.

aparências não existissem – criaturas vivas capazes de tomar conhecimento, reconhecer e reagir [...] àquilo que não apenas está lá, mas que aparece e é *feito para* a percepção deles” (ARENDDT, 1981, p. 19 [grifos nossos]). Ou ainda: “Nada nem ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador” (ARENDDT, 1981, p. 19).

Uma leitura apressada parece sugerir haver intencionalidade no ato de aparecer, como se os objetos tomassem em consideração, para fazê-lo, o “olhar” de outros observadores. Na verdade, parece mais correto afirmar: são os órgãos dos sentidos que são concebidos para perceber. Porém, para a autora, mesmo objetos físicos naturais ou artificiais dependem “em seu ser, isto é, em sua aparecência, da presença de criaturas viventes” (ARENDDT, 1981, p. 19). A pergunta que obviamente se poderia levantar é: como um objeto inanimado poderia ser dotado de intencionalidade? Ou então: estaria Arendt adotando uma visão voluntarista do universo?

A resposta à primeira pergunta, levando em consideração a experiência cotidiana e a semântica usual de “intenção”, é nunca. Intencionalidade é um atributo de seres dotados de vontade, e esta é exclusividade de seres vivos⁴⁹. Por outro lado, Arendt também não poderia filiar-se a uma filosofia da vontade, pois isso seria adotar a metafísica que ela, justamente, propôs-se a criticar. A melhor explicação para esse problema é Arendt conferir um significado especial para as palavras “existir” e “ser” de tal forma que sejam conciliadas com o que a autora afirma de “aparecer”.

É exatamente essa a perspectiva que Arendt adota e, ao fazê-lo, propõe uma revisão da relação entre ser e aparecer consagradas na tradição, especialmente a de vertente platônica. Na linha do pensamento fenomenológico-hermenêutico, para a qual os objetos existem quando se apresentam para consciência de um sujeito, Arendt afirma: “Neste mundo no qual entramos, aparecendo de um nada, e do qual desaparecemos em um nada, *Ser e Aparecer coincidem*” (ARENDDT, 1981, p. 19). O que é, aparece,

⁴⁹ Cf., a esse respeito, a segunda parte da *Vida do Espírito*.

e só na medida em que aparece, é⁵⁰. “Ser” e “existir”, assim, deixam de ser conceitos independentes da percepção e, especialmente o conceito de “ser”, deixam de ter como referência um mundo verdadeiro em oposição ao mundo das aparências. Dessa maneira, existir somente é um termo com sentido em relação a criaturas sencientes capazes de tomar conhecimento do seu entorno por meio de seus órgãos perceptivos. É por esse motivo que Arendt pode afirmar: “Em outras palavras, nada que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo que é, é feito [*is meant*] para ser percebido por alguém” (ARENDR, 1981, p. 19). Ou seja, se está diante de um uso metafórico da linguagem: um objeto é feito para ser percebido no sentido de que os sinais emitidos por ele são apropriadamente captados pelos órgãos perceptivos de seres sencientes. A pergunta pela existência do mundo só faz sentido porque existe alguém que percebe este mundo e pode fazer perguntas sobre ele.

A percepção de cada criatura senciente, estando vinculada à posição ocupada no mundo por aquele ser, será sempre única. Se, por um lado, uma espécie é dotada de sentidos com os quais captura as impressões sensíveis – e assim há um “mundo comum” aos membros daquela espécie – por outro lado, cada membro ocupa, em relação aos demais seres e ao ambiente, uma posição individualizada por meio da qual percebe e é percebido. Desse modo, para Arendt, “o aparecer – o parecer-para-mim, *dokei moi* – é o modo, talvez o único possível, no qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido”⁵¹. Considerando que aparecer significa, propriamente, aparecer para outro alguém, haverá incontáveis modos pelos quais coisas e seres aparecem, de acordo com a pluralidade de posições ocupadas pelos participantes do evento fenomênico.

⁵⁰ O conceito de aparência de Arendt ecoa o fenômeno (*Phänomen*) heideggeriano, “o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram como τὸ ὄντα (o ente)” (HEIDEGGER, 2012, p. 103 [§7º, A]). O ente, para Heidegger, cujo acesso por diferentes modos origina o ser, é, antes de tudo, porque aparece, e só enquanto aparece.

⁵¹ No original: “Seeming – the it-seems-to-me, *dokei moi* – is the mode, perhaps the only possible one, in which an appearing world is acknowledged and perceived”. Abaixo, item 2.2, é desenvolvido aprofundadamente o significado de opinião, *doxa*, e sua relação com o senso comum.

Inversamente, não é possível afirmar que algo sem aparência exista⁵²: a vida de uma criatura depende não apenas da pré-existência de um universo spatiotemporal, porém, também de outras criaturas semelhantes com as quais possa interagir, reconhecendo e confirmando umas às outras. Sem a inserção de um objeto no mundo das aparências e do jogo de reconhecimento estabelecido a partir dessa entrada, não há como certificar-se de que aquele objeto é, de fato, real. Na perspectiva de Arendt, até mesmo a “vida da alma” (*life of the soul*), referindo-se ao complexo emocional e instintivo profundo formador da psique de um sujeito, e a “vida da mente” (*life of the mind*), as atividades mentais de reflexão, julgamento e decisão, dão-se a conhecer primeiramente pela via do aparecer. Para a primeira, o aparecer é vinculado ao ser corpóreo como uma parte dele e é expresso diretamente por meio de expressões físicas não refletidas, ou articuladamente por meio da linguagem.

A segunda, a vida da mente, é impossível sem a linguagem. Porém, de acordo com a autora, é digno de nota o fato de que todos os conceitos utilizados para tratar das atividades mentais têm raízes na experiência empírica:

as palavras que usamos no discurso estritamente filosófico são, também, invariavelmente derivadas de expressões originariamente relacionadas ao mundo enquanto dado aos nossos cinco sentidos corporais, de cuja experiência elas, então, como Locke apontou, são “transferidas – *metapherein*, carregadas – ‘para significações mais abstrusas, e passam a representar ideias que não estão sob o conhecimento dos nossos sentidos’ (ARENDR, 1981, p. 31)⁵³.

Em Arendt, dessa forma, há uma preeminência cronológica da experiência em relação à linguagem, e desta em relação à teoria. Tendo em vista que o ponto fundamental da argumentação arendtiana em relação à epistemologia e à ontologia parte da valorização da aparência sensível, esta constitui a base sobre a qual a linguagem é elaborada. A metaforização da

⁵² O que não significa que não “esteja aí”. Como Arendt afirma: a realidade “está *aí* mesmo que não possamos nunca estar certos de que a conhecemos” (ARENDR, 1981, p. 51 [grifo no original]). Porém, não existirá, propriamente, para os seres humanos.

⁵³ No original: “The words we use in strictly philosophical discourse are also invariably derived from expressions originally related to the world as given to our five bodily senses, from whose experience they then, as Locke pointed out, are ‘transferred’ – *metapherein*, carried over – ‘to more abstruse significations, and made to stand for ideas that come not under the cognizance of our senses’.

linguagem concreta e a reflexão propiciada pelo pensar, posteriormente, permitem a elaboração de teorias – no sentido de construções conceituais almejando a compreensão aprofundada dos fenômenos⁵⁴. Essa preeminência, embora cronológica, não é hierárquica, pois uma vez estabelecidas e fixadas, linguagem e teoria passam a fazer parte do mundo aparente assim como as experiências básicas das quais se originaram – fazem parte da pré-compreensão que todas as pessoas têm do mundo (ARENDRT, 1993). Essa é a origem da Tradição e, assim sendo, percebe-se a importância, para Arendt, de sempre se estar aberto à novidade do mundo para possibilitar, assim novos pontos de vista sobre os eventos (ARENDRT, 2010, p. 116).

A realidade, em um mundo de aparências, depende profundamente de certa estabilidade, do “parar e permanecer” (ARENDRT, 1981, p. 45) de um objeto em relativa constância, o suficiente para ser reconhecido e confirmado por um sujeito. Obter reconhecimento e confirmação das aparências é fundamental para o sujeito que as percebe, pois

nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de percebê-la depende inteiramente de que o objeto também apareça como tal para outros e seja reconhecido por eles. Sem essa confirmação tácita pelos outros, nós mesmos não seríamos nem ao menos aptos a ter fé na maneira como aparecemos para nós mesmos (ARENDRT, 1981, p. 46)⁵⁵.

Por conseguinte, a realidade do mundo e do próprio eu não é um dado preexistente, mas o resultado da interação entre diferentes sujeitos com a mesma atitude perceptual em relação ao objeto. O resultado é essa referida certeza, o desenvolvimento de uma “fé perceptual” (*perceptual faith*), termo que Arendt toma emprestado de Merleau-Ponty (2009),

⁵⁴ Schio (2010) aponta o papel fundamental desempenhado pela imaginação nas atividades mentais, tanto em Kant quanto em Arendt. É a partir dela que uma experiência sensível, concreta, pode ser transformada em conceito e utilizada com outras significações.

⁵⁵ No original: “Our certainty that what we perceive has an existence independent of the act of perceiving, depends entirely on the object’s also appearing as such to others and being acknowledged by them. Without this tacit acknowledgement by others we would not even be able to put faith in the way we appear to ourselves.” O termo “fé” é utilizado, neste contexto, não em sentido religioso, mas epistemológico: enquanto crença acompanhada de certeza, confiança no objeto crido ou, em outros termos, enquanto uma *atitude proposicional (propositional attitude)*. Cf. SCHWITZGEBEL, 2011. Não é nosso propósito problematizar esse conceito, motivo pelo qual assumiremos a linguagem e argumentação arendtiana diretamente.

significando que aquilo que se apreende na experiência sensível por meio dos sentidos pode ser de fato confiado.

Não se ignora a possibilidade de erro e de ilusão nas percepções. Porém, a revelação de uma aparência enquanto enganosa só é possível por sua substituição por outra aparência, e pela confirmação – ou correção – por outros sujeitos. O erro e o engano, presentes no mundo aparente, enfim, não são razões para se abandonar a fé perceptual, posto que não há substituto para uma aparência a não ser outra aparência. Eles são possibilidades inerentes à vida de criaturas inexoravelmente vinculadas ao mundo sensível. De qualquer forma, escreveu Arendt (1981, p. 49 [grifos da autora]) “embora tudo que apareça seja percebido no modo do parecer-para-mim, e portanto seja aberto ao erro e à ilusão, a aparência enquanto tal traz consigo uma indicação anterior de *realidade*”⁵⁶. Nessa linha argumentativa, o *common sense*, o sentido comum, é fundamental. O sentido comum é responsável pela formação da esfera intersubjetiva, do mundo compartilhado, o qual é condição para a formação do real:

Aquilo que, desde Tomás de Aquino, nós chamamos de senso comum, o *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter unidos os meus cinco sentidos e garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, sinto o gosto, cheiro, e escuto [...] Este mesmo sentido, um misterioso “sexto sentido”, porque ele não pode ser localizado como um órgão corporal, ajusta as sensações dos meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações em suas meras qualidades e intensidades sensitivas são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado com os outros (ARENDR, 1981, p. 50)⁵⁷.

Arendt retoma explicitamente a concepção psicológica aristotélico-tomista de *common sense*, atribuindo ao sentido comum a capacidade de unificação das percepções. Concomitantemente, a autora relaciona a operação do senso comum com a intersubjetividade. Esse sentido, mediante a orientação para a confirmação por parte dos outros, permite a

⁵⁶ No original: “Although everything that appears is perceived in the mode of it-seems-to-me, hence open to error and illusion, appearance as such carries with it a prior indication of *realness*”.

⁵⁷ No original: “What since Thomas Aquinas we call common sense, the *sensus communis*, is a kind of sixth sense needed to keep my five senses together and guarantee that it is the same object that I see, touch, taste, smell, and hear [...] This same sense, a mysterious ‘sixth sense’ because it cannot be localized as a bodily organ, fits the sensations of my strictly private five senses – so private that sensations in their mere sensational quality and intensity are incommunicable – into a common world shared by others”.

comunicação das sensações e o ajuste das percepções sensoriais individuais a um mundo comum.

Observe-se que, na obra de Aquino (1999; 2005), assim como na de Aristóteles (2006)⁵⁸, a verdade das percepções é possível porque os sentidos são passivos, recebendo a impressão do objeto exterior de maneira sempre fidedigna (bastando para isso a boa saúde do órgão perceptivo e a ausência de meios adulteradores da impressão)⁵⁹. Em Arendt, semelhantemente, a “fé perceptual”, a crença na fidedignidade dos sentidos, está radicada no próprio aparato biológico do ser humano enquanto ser deste mundo (ARENDR, 1981, p. 23). De acordo com a autora (ARENDR, 1981, p. 24 [grifos da autora]): “nosso aparato mental, apesar de poder se retirar das aparências *presentes*, permanece atrelado à Aparência. A mente, não menos do que os sentidos, em sua busca [...] espera que algo lhe apareça”⁶⁰.

Todavia, a confiança nos sentidos é para Arendt apenas um dos elementos da objetividade do mundo. Adiciona-se a dimensão da pluralidade humana, posto que o homem nunca aparece no mundo sem a companhia de outras pessoas. À unidade das percepções Arendt adiciona, relativamente ao conteúdo do sentido comum, a concordância entre os sujeitos sobre a identidade do objeto. Em outras palavras, embora a percepção dos sentidos seja privada em sentido estrito, estas apenas se

⁵⁸ Cf. EVERSON, 1995.

⁵⁹ Aos cinco sentidos externos, segundo Tomás de Aquino (2005), cabe a percepção dos objetos sensíveis, os quais imprimem a sua forma nos órgãos perceptivos, causando a impressão sensorial: “Ora, o sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior” (AQUINO, 2005, p. 427 [Vol. 2 da Parte I, Q.78, art.3]). De maneira semelhante a Aristóteles, cada órgão dos sentidos apreende primeiramente aquilo que lhe é próprio (o olfato percebe o odor; o ouvido, o som, etc.), discernindo as diferentes variações de seus objetos em relação ao mesmo sentido. Adicionalmente, os sentidos externos têm a capacidade de apreender variações em grandeza, unidade e movimento – os sensíveis comuns, assim denominados porque sua percepção ocorre conjuntamente por todos os sentidos próprios (AQUINO, 2005). O sentido comum, por sua vez, é uma potência da alma não ligada diretamente a qualquer órgão específico, “[...] não é chamado *comum* por atribuição, como se fosse um gênero, mas como a raiz e princípio comum dos sentidos externos” (AQUINO, 2005, p. 433 [Q.78, art. 4]). A ele cabe a unificação das diferentes percepções, ou seja, identificar a unidade do objeto com o qual os diferentes sentidos estão interagindo: “É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos” (AQUINO, 2005, p. 433 [Q.78, art. 4]). Por intenções dos sentidos deve-se entender o conhecimento do ato de perceber (o “ver” que está vendo, por exemplo).

⁶⁰ No original: “Our mental apparatus, though it can withdraw from *present* appearances, remains geared to Appearance. The mind, no less than the senses, in its search [...] expects that something will appear to it”.

tornam verdadeiramente intersubjetivas quando os diferentes observadores, cada um a partir de sua posição específica no mundo, concordam se estar falando da mesma coisa. Assim, para a pensadora (ARENDT, 1981, p.50):

A subjetividade do parece-para-mim é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para outros, apesar de seu modo de aparecer poder ser diferente. (É a intersubjetividade do mundo [...] que convence os homens de que eles pertencem à mesma espécie. Apesar de cada objeto individual aparecer sob uma perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual ele aparece é o mesmo para toda a espécie)⁶¹.

Dessa maneira, o contexto também deve ser considerado um importante aspecto do ser-no-mundo dos homens ligado ao sentido comum. Isso porque, embora cada sujeito ocupe uma posição única a partir da qual observa e julga os fatos, a comunicação é possível – e dessa forma o partilhar do mundo – somente porque eles têm em “comum” uma rede de significações e pré-compreensões que está sempre ao alcance de cada pessoa e, de certa forma, subjaz a todas as relações humanas. O contexto, nesse sentido, nunca pode ser inteiramente apreendido pelo intelecto, mas forma o horizonte do mundo (ARENDT, 1981).

2.2 Pensamento, julgamento e sentido comum

Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt ocupou-se com a análise das obras com caráter político desse pensador e, por meio de uma leitura apropriativa da *Crítica da Faculdade do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*, de 1790), procurou explorar as consequências políticas do juízo estético puro kantiano. Arendt acreditou encontrar na *Analítica do Belo* elementos para pensar os juízos políticos com base em certas semelhanças básicas: ambos lidam com particulares, e não com generalidades ou conceitos, e compartilham da ausência de regras pré-estabelecidas para fundamentá-los (ARENDT, 1992).

⁶¹ No original: “The subjectivity of the it-seems-to-me is remedied by the fact that the same object also appears to others though its mode of appearance may be different. (It is the inter-subjectivity of the world [...] that convinces men that they belong to the same species. Though each single object appears in a different perspective to each individual, the context in which it appears is the same for the whole species”.

Bases para esse exame podem ser encontradas na obra *A vida do espírito*. Nela, Arendt propõe uma revisão da Tradição Filosófica ao afirmar a não passividade da vida espiritual. Em outras palavras, mesmo quando o sujeito está em completa imperturbabilidade, se estiver pensando, exercitando a vontade ou julgando, ele estará efetivamente em atividade. O pensamento, a vontade e o julgar são “atividades da mente”, e apenas nessa medida podem ser conhecidos por aquele que reflete⁶². Além disso, essas atividades são autônomas umas em relação às outras, isto é, têm modos de ser e aparecer específicos a cada uma, muito embora o fato de todas terem sua sede na mente tenha levado, segundo Arendt, a dificuldades filosóficas.

O fato de o pensamento ser incapaz de determinar a vontade por si só e de lidar principalmente com eventos passados levou ao desenvolvimento de diversas doutrinas não-cognitivistas (irracionalistas, nos termos de Arendt) – a exemplo da Filosofia Moral Humeana, para a qual “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar à outra função além de servir e obedecer a ela” (HUME, 2001, p. 451). É um desenvolvimento consequente da Filosofia arendtiana negar a redução de uma atividade mental a qualquer das outras, posto que a existência de tais faculdades é uma evidência da experiência:

O que é tão marcante em todas essas teorias e doutrinas é seu implícito monismo, a afirmação de que por trás da óbvia multiplicidade do mundo das aparências e, ainda mais pertinente para nosso contexto, por trás da óbvia pluralidade das faculdades e habilidades humanas, deve existir uma unidade – o velho *hen pan*, “tudo é um” – tanto uma única fonte quanto um único governante (ARENDDT, 1981, p. 70)⁶³.

Para Arendt, as atividades da mente não são apenas distintas. Sua autonomia implica que elas não são determinadas, pois “[...] nenhuma das

⁶² Em outras palavras, o espírito humano não tem consciência (conhecimento junto, concomitante) dessas atividades mentais enquanto está ocupado com alguma forma de atividade física (por exemplo, em meio à ação política, ou durante a produção de obras de arte, ou ainda ao longo do trabalho mecânico para sustentar a vida biológica). Como Arendt observou no caso de Eichmann (ARENDDT, 2006a), é também possível encontrar pessoas com ausência de pensamento. Para elas, a reflexão, isto é, o voltar-se sobre si mesmo por meio do qual se percebe a dualidade do pensar (o diálogo do sujeito consigo mesmo), praticamente não ocorre (ARENDDT, 1981; 1993; 2006a).

⁶³ No original: “What is so remarkable in all these theories and doctrines is their implicit monism, the claim that behind the obvious multiplicity of the world’s appearances and, even more pertinently for our context, behind the obvious plurality of man’s faculties and abilities, there must exist a oneness – the old *hen pan*, the “all is one” – either a single source or a single ruler”.

condições da vida ou do mundo correspondem a elas diretamente” (ARENDT, 1981, p. 70)⁶⁴. Os objetos do pensamento, da vontade e do julgamento estão no mundo, e nesse sentido são o começo dessas experiências, de modo que é impossível existir um sujeito pensante independente do mundo. A esse respeito, Arendt (1981, p. 87) afirmou que “todo pensamento origina-se da experiência, mas nenhuma experiência rende qualquer sentido ou mesmo coerência sem sofrer as operações da imaginação e do pensamento”⁶⁵. Assim, os seres humanos são capazes de, mentalmente, transcender a todo condicionamento:

Eles podem julgar positiva ou negativamente as realidades nas quais eles nascem e pelas quais eles também são condicionados; podem desejar o impossível, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa, sobre o desconhecido e o incognoscível (ARENDT, 1981, p. 71)⁶⁶.

Por ocorrem no interior da mente, essas atividades implicam sempre e necessariamente uma saída do sujeito do mundo das aparências em direção ao invisível plano da interação consigo mesmo. Os objetos do pensamento têm sua origem na representação dos objetos sensíveis, a qual ocorre pela dessensibilização e pela reapresentação dos mesmos à pessoa que está refletindo, por meio da memória e da imaginação. A fim de poder questionar o que é a justiça, a felicidade e o conhecimento, por exemplo, é preciso ter visto atos justos, pessoas felizes – e, certamente, também os seus opostos – e ter experienciado o desejo de conhecer, e nesse processo os objetos “espirituais” tornam-se distintos das experiências sensíveis originárias (ARENDT, 1981), razão pela qual podem ser conduzidos em relativa independência do mundo que os originou.

Nesse sentido, o pensar é a atividade da mente impulsionada pela necessidade de compreender, isto é, de estabelecer um significado

⁶⁴ No original: “[...] none of the conditions of either life or the world corresponds to them directly”. O fato de que elas não são condicionadas no sentido de não corresponderem diretamente às condições humanas (no sentido de fatores determinantes da vida humana enquanto seres deste mundo) não significa, entretanto, que elas sejam completamente independentes de condições (no sentido de pré-requisitos para sua existência). Cf. BORREN, 2013.

⁶⁵ No original: “All thought arises out of experience, but no experience yields any meaning or even coherence without undergoing the operations of thought and thinking”.

⁶⁶ No original: “They can judge affirmatively or negatively the realities they are born into and by which they are also conditioned; they can will the impossible, for instance, eternal life; and they can think, that is, speculate meaningfully, about the unknown and the unknowable”.

elaborado para a realidade em que se vive ou a que passou. É, dessa maneira, um processo complexo e interminável, incapaz de produzir resultados finais, pois os homens nascem em um mundo em relação ao qual são e permanecerão estranhos até o fim de seus, mas em relação ao qual tentam se inserir e tornar familiar. Eles precisam, portanto, se reconciliar com a realidade constantemente, pois o tempo a altera constantemente. Nas palavras de Arendt (1993, p. 40), “o resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”. Isso não significa que os homens são desprovidos de qualquer compreensão do mundo exceto se pensarem. Ao contrário, a condição da mundanidade implica a sempre presente pré-compreensão do mundo pelos homens que o formam e com ele interagem. Porém, as novidades, as experiências inauditas, não são adequadamente processadas pela pré-compreensão e, por isso, há a necessidade de “reconciliação”, isto é, de compreensão.

A metáfora da reconciliação – pois apenas metaforicamente pode-se dizer que a compreensão é uma forma de reconciliação – indica a necessidade, para o homem, de tornar próximo o que era alheio, amigável o que era hostil. Isso é possível graças à possibilidade de se abranger, pelo pensamento, o todo com o qual se está relacionado e perceber, por meio da linguagem, o papel ocupado pelos elementos que o compõem. Nesse processo, os fatos deixam de ser hostis para serem parte de um mundo com significado, i.e., no qual estão articulados em redes de sentidos que permitem aos homens se orientarem ao engendrarem novas ações.

Nessa tarefa, para seu sucesso, importa não ocultar ou mascarar elementos da realidade com o fim de torná-la mais fácil de ser assimilada. No contexto pós Segunda Guerra Mundial, Arendt (1989, p. 12) afirmou peremptoriamente:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar

humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja.

Entretanto, a atividade do pensamento não almeja a produção de conhecimento, sequer está a serviço do raciocínio lógico. De forma similar a Kant, Arendt afirma que o conhecimento é necessário para a produção de sentido, mas não se identifica com esta. Conhecer implica estar sempre próximo e em contato com o mundo sensível, posto que seu objeto é o mundo dado pela percepção – as aparências ou, no caso das ciências, as aparências por trás delas. Como Arendt expôs no ensaio *Verdade e Política*, conhecer algo significa saber qual é sua a “verdade”. Em especial, conhecer o mundo e os fatos desse mundo é o mesmo que manter-se em contato com ele, sem mentiras ou falsidades, mas simplesmente dizendo das coisas o que elas são. No conhecer, é imprescindível a participação do sentido comum, do *common sense* perceptivo. O conhecimento científico do mundo, nessa acepção, está mais próximo do sentido comum do que do pensar, motivo pelo qual Arendt o considera uma forma de “argumentação de senso comum” (*common sense reasoning*)⁶⁷.

O pensar transcende as experiências, decompondo-as e reorganizando-as com o objetivo de revelar o todo, o contexto ao qual estão ligadas, mas que é inacessível ao entendimento. A atividade do pensar busca a compreensão, o sentido do mundo, acessível apenas por meio da linguagem⁶⁸. Assim, em seu movimento de busca de sentido, o pensamento afasta-se da experiência presente: “O pensamento aniquila a distância temporal, assim como a espacial” (ARENDR, 1981, p. 85). A imaginação, tanto em seu aspecto reprodutivo (pelo qual os objetos dessensibilizados são rerepresentados ao pensamento) quanto em sua forma produtiva (ao manipular os objetos do pensamento e reorganizá-los de maneira livre), possibilita a lembrança do passado e a antecipação do futuro e, nesse processo, o pensamento move-se livremente na linha do tempo (ARENDR, 1981).

⁶⁷ Cf. PEETERS, 2009a.

⁶⁸ Cf. PEETERS, 2009b.

Estas são, segundo Arendt, pré-condições para que o pensar possa se efetivar em qualquer ser humano, mas representam também uma tendência tornada predominante na Filosofia. O tipo do filósofo representa a figura que privilegiou essa atividade em detrimento de todas as outras, pautando por ela a sua vida. Por esse motivo é, segundo Arendt, inerente ao filosofar o estranhamento com o mundo do *common sense* – tanto o sentido comum quanto relativamente ao senso comum cultural – ao ponto de os filósofos e suas conclusões parecerem, às pessoas “comuns”, absurdos (ARENDR, 1981). A saída desta colisão improfícua é concebível, segundo Arendt, por aquilo que Kant denominou de pensamento “crítico”. De acordo com a autora, pensar criticamente significa, por um lado, pensar por si mesmo. Isso significa o questionamento, realizável apenas pelo próprio indivíduo, de toda crença oferecida contextualmente, visando à liberação do medo e da superstição. Para Kant, na obra *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* (1990), o objetivo é que o homem alcance a maioridade – não seja mais tutelado por doutrinas religiosas e filosóficas ou por poderes terrenos, nem por seus instintos e emoções, mas pela razão. Para Arendt, pensar criticamente é tarefa necessária para homens e mulheres que vivem em uma época na qual os conceitos e julgamentos oferecidos pela Tradição não se adequam mais à realidade do mundo, e na qual a vida política e a própria existência e perenidade do mundo encontram-se sob ameaça.

Essa tarefa apresenta um forte aspecto negativo, destrutivo, e é evidentemente anti-autoritária. Para aquele engajado no pensamento crítico, nenhuma proposição deve ser aceita se não se sustentar por si mesma, ou seja, as proposições devem resistir ao teste do exame livre e público. Para Kant, esse teste é o “uso público” da razão; para Arendt, o pensar publicamente depende da exposição das conclusões individuais à crítica dos outros. Nas palavras da autora, isso significa que “quanto mais pessoas dele [do pensar] participarem, tanto melhor será” (ARENDR, 1992, p. 39 [acréscimos nossos])⁶⁹.

⁶⁹ No original: “the more people participate in it, the better”.

É ressaltada a importância, para o pensamento, da preservação de um mundo comum, entendido como o “espaço-entre” que relaciona diferentes sujeitos não somente porque fornece a matéria bruta do pensar, mas também pela razão de ser condição para sua efetividade, conferindo espaço e distância necessários para o retirar-se e pensar. A atividade do pensar repousa, para seu exercício, em sua manifestação pública pelo *medium* da linguagem. Sem esse crivo, não haveria possibilidade de se verificar a correção dos pensamentos originados solitariamente, sua adequação e sua coerência, nem a realidade dos objetos percebidos pelos sentidos e sobre os quais o pensamento reflete. Dessa forma, Arendt afirma que os intérpretes de Kant estariam errados em compreender a sociabilidade como um fim para a humanidade. A sociabilidade – que em Arendt corresponde à pluralidade humana e à mundanidade – é, ao contrário, condição *para* o aperfeiçoamento do pensamento e é condição para a ação.

Assim, Arendt pode concluir: “o pensamento crítico implica a comunicabilidade. A comunicabilidade, por sua vez, obviamente implica uma comunidade de homens a quem se pode se dirigir [a palavra]” (ARENDR, 1992, p. 40)⁷⁰. Porque o homem é um ser deste mundo e parte de uma comunidade na qual, em termos ideais, pôde aprender a prestar contas e responder pelos seus pensamentos, lhe é possível, então, aplicar padrões críticos às próprias reflexões. Isso ocorre pela consideração das perspectivas dos outros no próprio pensar, isto é, pela ampliação do modo de pensar por meio da faculdade da imaginação, o que vem a caracterizar uma “mentalidade alargada” (ARENDR, 1992; KANT, 1990) graças à qual é possível comparar as conclusões individuais ao fazer presente, mesmo que apenas em pensamento, a opinião dos demais. O pensamento crítico, desse modo, depende do sentido comum – com sua ênfase na intersubjetividade – tornando-o, ao valorizar a comunicação enquanto meio para a correção do pensar, um critério para verificar a consistência do pensamento.

O julgar, segundo Arendt, é a atividade do espírito pela qual são manifestadas as opiniões dos homens sobre os particulares, isto é, sobre os

⁷⁰ No original: “critical thought implies communicability. Communicability, on its turn, implies a community of men to whom it may be addressed”.

eventos e objetos do mundo. Os juízos, entretanto, não são todos iguais. Pode-se julgar acriticamente, sem que isso tenha sido precedido pelo pensamento:

A ausência de pensamento é, de fato, um fator poderoso nos assuntos humanos, e em termos estatísticos o mais poderoso, não apenas na conduta da maioria, mas na de todos: A própria urgência, a *a-scholia* [inquietação], dos assuntos humanos exige julgamentos provisórios, a confiança em costumes e nos hábitos, ou seja, em preconceitos (ARENDDT, 1981, p. 71)⁷¹.

Nesse sentido, Arendt constata a impossibilidade prática de se refletir sobre tudo o que se irá julgar, e até mesmo de sua inconveniência. A vida humana, para ser possível, necessita de informações pré-estabelecidas a partir das quais possa mover-se e, de fato, a condição da mundanidade implica na pré-compreensão humana sobre o mundo. Neste caso, de acordo com a autora (1992), o juízo é determinante, ou seja, as premissas maiores já estão disponíveis, seja pela tradição, por crenças filosóficas, religiosas ou ideológicas, ou ainda por preferências pessoais. O evento concreto, nesse modelo, é subsumido por uma premissa geral oferecida previamente, a qual oferece resposta para o significado e para o valor daquele.

Esse não é o caso dos juízos reflexivos⁷², os quais são característicos resultados da compreensão elaborada, atingida após ativa reflexão (ARENDDT, 1993). Os juízos reflexivos encontram sentido para eventos quando não há norma disponível com a qual possam subsumi-lo, e manifestam, assim, o modo como o mundo parece para aquele que julga. O pensamento antecede à formação de juízos reflexivos, pois é preciso refletir sobre algo, tê-lo compreendido ao menos preliminarmente, em estado de abertura para a novidade do mundo, antes de emitir um juízo a

⁷¹ No original: “Absence of thought is indeed a powerful factor in human affairs, statistically speaking the most powerful, not just in the conduct of the many but in the conduct of all. The very urgency, the *a-scholia*, of human affairs demands provisional judgments, the reliance on custom and habit, that is, on prejudices”.

⁷² A terminologia ressoa a Kant e é nele inspirada, mas os juízos determinante e reflexionante kantianos não se identificam com os arendtianos. Para Kant (1993), a determinação é reflexo da categorização dos dados da experiência pelo entendimento, do qual resulta o conhecimento – e o sujeito não é livre nessa operação, mas determinado pela experiência, por um lado, e pela organização de suas faculdades mentais, por outro. Arendt não faz uma leitura kantiana ortodoxa *tout court*, pois está consciente do caráter historicamente flexível do conhecimento, devido à importância decisiva do horizonte interpretativo para aquele que conhece. De qualquer forma, o resultado do juízo determinante é logicamente previsível das premissas, quaisquer que sejam.

seu respeito (ARENDDT, 1981). Em determinadas situações da vida humana, a “premissa maior” não está disponível, como na discriminação do belo (KANT, 1993) e de eventos políticos (ARENDDT, 1992). Nesse sentido, é necessário alcançar a generalidade, e isso apenas é possível por meio da reflexão. Há uma necessária relação, portanto, com a imaginação enquanto capacidade de fazer presente o ausente e de alcançar a compreensão do contexto.

Arendt (1992), em seus comentários à Filosofia de Kant, percebe a proximidade do juízo reflexivo com o sentido do gosto. O gosto, sentido perceptivo, é diferente da visão ou da audição porque, ao experimentar um objeto pelo gosto, esse objeto agrada ou desagrada imediatamente à pessoa que percebe. A semelhança está no fato de que, ao julgar o mundo, não se é indiferente: a pessoa que julga revela quem é e, por seus julgamentos, participa da constituição do mundo. Dessa maneira, cada indivíduo ocupa um lugar específico no mundo a partir do qual o observa e, por consequência, os juízos pelos quais os homens e mulheres revelam a maneira como esse mundo lhes afeta são subjetivos. Entretanto, o contexto e os objetos do julgar são comuns, oferecendo desse modo certo grau de segurança a essa atividade, diminuindo a arbitrariedade. Isso porque ao julgar, segundo Arendt (2009), compartilha-se o mundo com os outros e se decide sobre aquilo que nele aparece e deve permanecer ou deixar de estar presente.

A orientação humana no mundo comum só é possível, tendo em consideração as experiências do pensamento crítico e do juízo reflexivo, mediante a posse de um sentido comum. Arendt (1992, p. 70) afirma ser o sentido comum “um sentido extra – como uma capacidade extra do espírito [...] que nos ajusta a uma comunidade. [...] [É] o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele”⁷³. Partindo de Kant e de sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (1993), ela defende que, por ser de posse de todos, o sentido comum capacita cada um a ser participante dos negócios humanos, sem exclusões.

⁷³ No original: “[...] an extra sense – like an extra mental capability [...] that fits us into a community [...] [It] is the specifically human sense because communication, i.e. speech, depends on it”.

O sentido comum enquanto elemento partícipe da percepção, dessa forma, é fundamental tanto para o pensamento crítico quanto para o julgamento⁷⁴. Para a atividade do pensamento, o sentido comum é a “pedra de tropeço” (ARENDR, 1981) que alerta o sujeito pensante de seu afastamento do mundo. Da mesma forma, colocar-se próximo ao mundo, por um lado, e aos outros em antecipação de seus possíveis juízos, por outro, é essencial para o julgamento reflexivo. Distante do mundo e de outras pessoas com quem compartilhar esse mundo, não há critério possível para avaliar um julgamento. Nesse sentido, o sentido comum não é um “critério normativo” por meio do qual se deve avaliar os juízos de outras pessoas, mas uma “ferramenta” efetivamente utilizada, *bem ou mal*, pelo sujeito que julga, uma condição para que qualquer julgamento seja possível. Logo, é maximamente desejável que se incentive a utilização do sentido comum na política, na qual a ação, a qual somente pode ocorrer ao lado de outras pessoas, parceiras no mesmo propósito, e o mundo, enquanto objeto da atenção dos homens, estão em jogo.

A sensação de realidade, ou também o sentido do real (*sense of reality*), é produto da experiência sensível. Porém, ela não resulta de experiências isoladas ou da operação apenas um ou outro órgão de sentido. A realidade, ao contrário, surge sempre da operação conjunta dos cinco sentidos e do contexto mundano (*worldly*), o qual inclui a relação com outros, no qual a experiência teve lugar. É o resultado, portanto, da operação conjunta dos nossos sentidos, do contexto (histórico, cultural, político e social) e da interação entre sujeitos que observam e julgam as aparências. Em outras palavras, a sensação da realidade do mundo tem sua possibilidade de ser sentido comum, que coordena as experiências individuais com o espaço compartilhado com outras pessoas.

É preciso aprofundar, neste momento, o modo como diferentes julgamentos sobre as aparências – diferentes parecer-para-mim – interagem para a formação da esfera intersubjetiva – ou ainda, esfera pública –

⁷⁴ Nas palavras de Schio (2008, p. 193), “como o julgar pode reconciliar o pensamento e o senso comum, o indivíduo e a comunidade, ele é imprescindível”.

entrelaçando essas considerações com a questão da Política, com a esfera dos assuntos humanos.

2.3 Esfera pública, discurso e sentido comum: humanizando o mundo.

A realidade do mundo – considerado enquanto mundo comum, isto é, compartilhado – depende da reunião dos seres humanos. Mais do que isso, o próprio senso de realidade individual e privativo “deriva, em última análise, da luz muito mais intensa do domínio público” (ARENDDT, 2010, p. 63). Isso porque onde quer que homens e mulheres estejam juntos, tem início um “espaço que simultaneamente os reúne e os separa” (ARENDDT, 2008a, p. 159), permitindo a identificação pessoal e de grupos por meio da troca de opiniões sobre o espaço formado entre eles. A política, essencialmente, diz respeito a essa troca:

O significado da política [...] é o de que os homens, em sua liberdade, podem interagir uns com os outros sem coação, força nem dominação, como iguais entre iguais [...] e, quanto ao mais, conduzindo todos os seus assuntos por meio do diálogo e da persuasão (ARENDDT, 2008a, p. 172).

O caráter revelador da ação e do discurso, uma vez iniciados, é a eles inerente⁷⁵. A fala, isto é, a capacidade humana de expressar uns aos outros uma opinião sobre os objetos do mundo, é tão fundamental que, para Arendt, “o discurso corresponde ao fato da distinção e *é a efetivação* da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (ARENDDT, 2010, p. 223 [grifos nossos]). De fato, o mundo perderia o sentido

se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas” (ARENDDT, 2010, p. 254).

A esfera pública, assim, é formada espontaneamente no momento em que os seres humanos se engajam na ação e no discurso. É preciso

⁷⁵ Como aponta Calvet de Magalhães (2006, p. 62), “a ação, no seu sentido estrito, é o modo pelo qual os homens revelam quem eles são a outros que acolhem esse aparecer e também revelam quem eles são. Para isso a fala é indispensável”.

distinguir entre o discurso propriamente dito, por um lado, e a “tagarelice”, os preconceitos e a ideologia, por outro. Enquanto o primeiro tem o potencial de revelar o agente e de atribuir um sentido ao mundo, os outros carecem de tais resultados. O sentido do discurso, segundo Arendt, foi percebido primeiramente por Sócrates, para quem

a *doxa* era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, “aquilo que me parece”. O objeto dessa *doxa* era [...] a compreensão do mundo “tal como ele se me revela” [...] A suposição é a de que o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um; e a de que a “mesmice” do mundo, seu caráter comum (*koinon*, diriam os gregos, “comum a todos”) ou “objetividade” [...] reside no fato de que o mesmo mundo se revela a todos e, apesar de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo [...] “tanto eu quanto você somos humanos” (ARENDR, 2008a, p. 55-56).

Ao discurso enquanto expressão de opiniões, de juízos, opõe-se a mera tagarelice (*mere chatter*), o discurso vazio típico de uma sociedade na qual os objetos mundanos perderam o sentido para se tornarem meios de ascensão social. O risco, aqui, é as pessoas “serem banidas da realidade” (ARENDR, 2009, p. 254) para uma esfera em que tudo é julgado enquanto meio para adquirir um *status* social mais elevado.

A esfera social – tanto em seus desenvolvimentos iniciais quanto na forma contemporânea de sociedade de massas – é distinta da esfera pública, mas o advento do social efetivou mudanças na compreensão que os povos ocidentais contemporâneos têm sobre a relação público-privado. A ordem social, afirma Arendt, pôde se consolidar quando elementos antes específicos da vida familiar – a valorização e administração da vida biológica, de suas necessidades e dos negócios domésticos que, visando à proteção de todos os membros do lar – foram trazidos para a luz da esfera pública pelos Estados nacionais (ARENDR, 2010, p. 46 et seq.). Desse momento em diante, passou-se a

supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com “uma mão invisível” guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes (ARENDR, 2010, p. 53).

A igualdade produzida na sociedade de massas⁷⁶ repousa no total conformismo de seus membros, tornado possível pela moralização da ação, o que ocorreu, historicamente, “quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unicamente certos padrões de comportamentos, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais” (ARENDR, 2010, p. 51). Dessa maneira, impossibilitando-se a ação e o discurso autêntico, o mundo perde a sua tarefa de relacionar e separar os homens, dando-se início ao processo de esvaziamento da esfera pública que, na sociedade contemporânea, equivale ao “moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre nós*, [o que] pode ser também descrito como a expansão do deserto” (ARENDR, 2008a, p. 266).

Diagnóstico semelhante foi elaborado por Nietzsche (2005, p. 165 [§268]) e, após, por Heidegger (1992, §§ 35 e 40). Arendt revisa ambos a fim de permitir a valorização do espaço público e do discurso enquanto opostos à esfera social e ao “falatório” (Heidegger) ou à “vulgaridade” (Nietzsche) que lhe são próprios. Heidegger, por exemplo, encontra na angústia a possibilidade de individuação, de reencontro do sujeito com o ser autêntico de si mesmo e do mundo, escondidos sob o “falatório” da vida pública cotidiana. Em Arendt, em contraposição, a individuação, ou seja, a identificação de uma pessoa enquanto um ser único e irrepitível – um “quem” em meio a outros “quens” – e o próprio mundo em sua realidade objetiva, só são possíveis na luz da esfera pública. De acordo com Villa (1996), Arendt percebeu a distinção, não estabelecida por Heidegger, entre o público e o social, e a tagarelice ou falatório seriam características deste, e não daquele, de modo que a análise heideggeriana falha em não perceber o potencial desvelador do espaço público.

Igualmente distintos do discurso em sentido estrito são os preconceitos. Estes, como desenvolvido acima (item 2.2), embora tenham

⁷⁶ A sociedade de massas, segundo Arendt, surgiu quando os diferentes estratos sociais, rigidamente definidos nas etapas iniciais da Era Moderna, perderam seus privilégios e prerrogativas, se incorporando na “sociedade”, ou seja, em um grupo social caracterizado por uma mentalidade utilitária e que, por ser global, identificando-se mesmo com a espécie humana, reduz os espaços para a individuação. A sociedade de massas, além disso, se caracteriza por ser consumista, egoísta e alienada do mundo. Cf. ARENDR, 2009, p. 248 et seq.

surgido da experiência e tenham estado veiculados a um juízo em algum momento, são transmitidos e repetidos mesmo quando não se aplicam mais à realidade, caso em que podem inclusive tornar impossível “tanto o próprio juízo quanto a autêntica experiência do presente” (ARENDT, 2008a, p. 153). São nocivos na esfera pública, embora participem dos assuntos cotidianos e sejam, em certa medida, indispensáveis para os seres humanos enquanto seres limitados física e intelectualmente, e enquanto seres que precisam da aceitação e do pertencimento a um grupo social:

Somos impelidos a entrar nessa esfera [social] pela necessidade de ganhar a vida, atraídos pelo desejo de seguir a nossa vocação, ou incitados pelo prazer da companhia; uma vez lá dentro, nos tornamos sujeitos ao velho adágio “o semelhante atrai o semelhante” que controla toda a esfera da sociedade na variedade inumerável de seus grupos e associações. O que importa nesse caso não é a distinção pessoal, mas as diferenças pelas quais as pessoas pertencem a certos grupos cuja própria possibilidade de identificação exige que elas discriminem outros grupos no mesmo âmbito (ARENDT, 2004, p. 273).

A expressão mais intensa e violenta da palavra não-reveladora está no discurso ideológico, o qual se emancipa da experiência e da realidade para afirmar a verdade de uma ideia contra toda prova em contrário. A ideologia substitui o sentido comum. De fato, de acordo com Arendt, é característica dos movimentos totalitários o “ataque ao” e a “destruição do” sentido comum, uma vez que, para um Regime Totalitário, qualquer autêntica interação humana é dispensável. A ideologia é um dos instrumentos utilizados pelo Totalitarismo para atingir esse fim, pois, por meio dela, não é necessário o diálogo. Segundo Arendt, toda a esfera do real está prevista e explicada na lógica da ideologia, cujas bases são apenas minimamente localizadas na Natureza ou na História. Nas palavras da autora (1989, p. 523) “o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade”.

Diferentemente, o discurso presente na esfera pública propriamente dita não apenas é revelador de quem os homens são. Ele também humaniza

o mundo, torna-o um lugar próprio à vida na sua forma especificamente humana⁷⁷. Pois, para Arendt, os seres humanos têm, em comum com os animais, a vida biológica correspondente ao trabalho (*labor*) assim como os impulsos e as sensações, os quais são intimamente ligados ao “processo vital interno, aos seus humores e emoções, cuja mudança contínua não é de maneira nenhuma diferente da mudança contínua dos nossos órgãos corporais” (ARENDR, 1981, p. 32)⁷⁸. A manutenção e a expressão da vida biológica independem do discurso: ocorrem diretamente por meio do corpo físico, não sendo necessária a companhia de outras pessoas para serem o que são (ARENDR, 2010). Somente na medida em que os seres humanos se relacionam uns com os outros por meio do diálogo, por meio de atos e palavras escolhidos para o aparecimento em meio a outras pessoas, é que se pode compreender a possibilidade e o significado da individualidade: “A distinção e a individuação ocorrem por meio do discurso” (ARENDR, 1981, p. 33)⁷⁹.

Da mesma forma, o mundo também precisa do discurso para deixar de ser hostil aos seres humanos. Ação e discurso humanizam o mundo, uma vez que por meio de ambos os fatos deixam de ser um “amontoado de coisas desconexas” (ARENDR, 2010, p. 254), passando a ter significado para os seres humanos, de tal forma que eles possam se mover com segurança no espaço-entre resultante. O mundo passa a ser um lar (*a home*). Desse modo, Arendt reforça a intersubjetividade da compreensão, pois os julgamentos só humanizam o mundo quando compartilhados pelo discurso.

Por isso, Arendt pode afirmar que a existência humana “só pode desenvolver-se no estar-junto (*togetherness*) dos homens no mundo comungado. No conceito de comunicação repousa, inscrito, [...] um novo conceito de humanidade” (ARENDR, 1993, p. 37). Ainda a esse respeito, a autora

⁷⁷ A esse respeito, Celso Lafer (2003, p. 78 [acréscimos nossos]) afirma que “para ela [Arendt], a linguagem constitui o repertório da experiência humana [...]. Todos os problemas, em última instância, são problemas linguísticos, e por isso mesmo [a linguagem é] reveladora da essência do mundo de onde procede o falar”.

⁷⁸ No original: “[...] inner life process, its moods and emotions, whose continual change is in no way different from the continual change of our bodily organs”.

⁷⁹ No original: “Distinction and individuation occur through speech”.

destaca que as criaturas da espécie chamada humana só “adquirem” essa qualificação por meio do diálogo:

Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos (ARENDR, 2008a, p. 33-34).

Em outras palavras, a sociabilidade humana, o fato de que os seres humanos buscam estar juntos, não decorre simplesmente de “nossas necessidades e carências” (ARENDR, 1992, p. 74), como se fosse a impossibilidade de prover a subsistência autonomamente que os aproximasse. Para Arendt, ao contrário, “descobrimos que *a sociabilidade é a própria essência dos homens* na medida em que eles são desse mundo, apenas” (ARENDR, 1992, p. 74 [grifos nossos])⁸⁰. Isso porque, considerado isoladamente, cada membro da espécie humana detém apenas seus cinco sentidos sensoriais, com os quais da experiência jamais se adquire qualquer grau de certeza se não for contrastada, testada e confirmada, com a experiência de terceiros (ARENDR, 1981).

Assim, a humanidade dos seres humanos repousa na intersubjetividade e, por isso, ligado à noção de humanidade está, indissociavelmente, o conceito de sentido comum. A atividade mental humana depende fundamentalmente de haver uma linguagem compartilhada com a qual dotar de sentido os objetos e as experiências. A linguagem, em contrapartida, realiza-se apenas porque os seres humanos vivem juntos e compartilham de um mundo comum, trocando juízos sobre ele: “O *sensus communis* é o sentido especificamente humano porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele” (ARENDR, 1992, p. 70). O julgamento, enfim,

⁸⁰ Nas palavras de Peeters (2009b), a sociabilidade é uma condição para todo julgar.

é possível apenas porque se é membro de uma comunidade. Novamente nas palavras de Arendt (1992, p. 74).

Ao menos uma de nossas faculdades mentais, a faculdade do julgamento, pressupõe a presença de outros. E essa faculdade mental não é apenas o que nós, terminologicamente, chamamos de juízo; amarrado com ela está a noção de que “os sentimentos e as emoções são considerados valiosos apenas na medida em que podem ser comunicados em geral” [KANT]; ou seja, amarrado com o juízo está, por assim dizer, todo nosso aparato anímico.

Para a autora, os homens são capazes de dialogar sobre o mundo porque conseguem, em pensamento, colocarem-se no lugar uns dos outros. A essa liberação das condições subjetivas, Arendt atribui o nome de mentalidade alargada (*enlarged mentality*), inspirando-se da terminologia kantiana. A mentalidade alargada consiste em um “sair em visita” (ARENDR, 1992), isto é, consiste na consideração da perspectiva das outras pessoas envolvidas em determinada comunidade de relações, na qual o sujeito busca deixar de lado seus interesses imediatos – aquilo que poderia ser útil ou proveitoso a ele ou a seu grupo – para experimentar o que de outra forma lhe seria impossível: a condição, os sentimentos e os interesses do outro, e quanto maior for o número de pessoas levadas em consideração no processo, mais válido será, maior comunicabilidade terá, o juízo resultante⁸¹.

⁸¹ A noção de mentalidade alargada é, talvez, um dos conceitos mais criticados na recepção contemporânea ao pensamento de Arendt. George Kateb (2001), Anthony Cascardi (1997), Nancy Fraser (1997) e Andrew Norris (1996), por exemplo, insistem em criticar o modo como tal “sair em visita” ocorre. Segundo eles, Arendt falharia (1) em não indicar quais as perspectivas a serem adotadas na formação de um juízo particular; (2) em adotar um mecanismo “monológico” de juízo, isto é, segundo esses críticos o espectador não sai efetivamente para o confronto real de opiniões, mas o faz apenas em pensamento; (3) em desconsiderar relações sociais de subordinação e de força como elementos importantes do colocar-se no lugar do outro; (4) enfim, Arendt falharia por adotar um modelo formalista de juízo, tal qual seu inspirador, Kant. Tais críticas não procedem, pois, como visto, embora a formação de *um* juízo seja reflexiva e mental, a entrada desse julgamento na teia das relações humanas será imprevisível, envolvendo necessariamente reconsideração e aperfeiçoamento. Além disso, como também já defendido, a validade de um julgamento será relativa ao número de perspectivas consideradas, e não universalmente. Pode-se acrescentar, ainda, sem entrar na discussão sobre o caráter formalista (ou não) do juízo reflexivo kantiano, e com base no conceito de sentido comum definido no Capítulo I, que Arendt não depende exclusivamente das ideias de Kant para o seu conceito de *common sense*. Ao contrário, ela dialoga com boa parte da tradição filosófica relativa ao termo, e elabora um conteúdo próprio para o mesmo. Ademais, a vida de Arendt fornece inúmeros exemplos de formação de juízos políticos nos quais as relações de dominação e de força foram elementos importantes de reflexão, como revelam os seus escritos sobre a questão judaica. Como ressaltou Young-Bruehl (1983), um bom exemplo do que Arendt tinha em mente sobre a questão do juízo está em *Reflexões sobre Little Rock* (ARENDR, 2004) e na repercussão que essa obra teve na sociedade americana dos anos 60, em especial sobre a comunidade negra. É significativo que Arendt, na troca de correspondências com críticos ao *paper*,

É importante ressaltar, em relação ao processo de formação de juízos, que embora a operação seja primordialmente mental, isto é, os juízos são formados individual e subjetivamente, isso não significa que ela se esgote nessa etapa. A troca de juízos sobre o mundo é essencial para a expansão da mentalidade alargada, pois por meio dela é possível a correção, a revisão, o aperfeiçoamento dos julgamentos. É, portanto, um processo com uma fase interna, na qual é formulado um juízo particular, e outra fase externa, na qual esse juízo, lançado no mundo, será testado, e a maneira como for recebido poderá levar ao seu aperfeiçoamento. Como Arendt afirma, uma vez pronunciadas as palavras, os homens não têm mais controle sobre elas, elas irão fazer parte da teia das relações humanas (ARENDDT, 2010)⁸².

É importante ressaltar que, para Arendt, o perspectivismo decorrente da posição singular ocupada pelos homens e mulheres no mundo comum não significa que as opiniões são subjetivas, no sentido de que se poderia afirmar qualquer coisa sobre qualquer assunto, ou de que inclusive a fabulação e a mentira teriam “direito” a um espaço na esfera pública da mesma forma que as pessoas têm direito à opinião. Aceitar a singularidade das opiniões não é o mesmo que abraçar o subjetivismo. Segundo a autora, apesar de cada indivíduo ser dotado de uma posição única em relação ao “palco” que é o mundo, a partir da qual julga os feitos, eventos e objetos, há em comum entre os homens o fato de o mundo ser o mesmo para todos, de ser reconhecido como o mesmo apesar das diferentes perspectivas sobre ele.

Torna-se pertinente, nesse momento, esclarecer algumas distinções em relação ao uso que Arendt faz do termo “opinião”. Especificamente, pode-se distinguir entre opiniões sobre “verdades de fato” (*factual truth*), opiniões “reflexivas” sobre o belo e sobre a política, e opinião enquanto

foi levada a reconsiderar algumas de suas posições, especialmente em relação à iniciação da jovem menina negra nas práticas racistas de poder que, como ela percebeu após as críticas, já aconteciam cotidianamente.

⁸² O processo é, portanto, pedagógico, levando ao que Lisa Disch (1997) denominou de elevação da consciência (*consciousness-raising*), isto é, à disseminação do pensamento crítico numa determinada comunidade, algo tornado possível porque na esfera pública a experiência ocorre na modalidade “*inter-est*”, entre nós, e sair em visita nos permite torná-la comparável enquanto um objeto público” (DISCH, 1997, p. 159).

mera crença subjetiva. Em *Verdade e política*, Arendt expressa essa relação distinguindo entre juízos sobre “verdades de fato” (*factual truth*) e juízos de opinião propriamente políticos⁸³. A verdade factual “relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos estão envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade” (ARENDR, 2009, p. 295). Ela está em íntima conexão com o sentido comum, porquanto se enraíza na experiência sensível individual e na sua confirmação pelos demais. Dessa forma, a verdade factual carrega consigo a força da sensação de realidade (*sense of reality*) que, nessa passagem, Arendt expressa como uma forma de coerção típica da assimilação da verdade – o que não a torna menos “opinião”, visto ser contingente e frágil, dependente de testemunhas e comprovações para se estabelecer no mundo.

Dessa forma, porque depende do reconhecimento dos outros e do diálogo, a verdade factual

é política por natureza. Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade factual (ARENDR, 2009, p. 295).

Em outras palavras, nem tudo está aberto à interpretação. Os fatos, na sua crua faticidade, não podem ser sujeitos à manipulação e à distorção, mas devem ser preservados, pois “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (ARENDR, 2009, p. 285). Assim, embora “dizer a verdade” não seja, por princípio, político, a mentira sempre o será, pois envolve a transformação do mundo comum dado, e a mentira política, elaborada e sustentada contra toda prova contrária por

⁸³ É interessante notar que Arendt adota a terminologia sem se comprometer com a validade da distinção subjacente, isto é, a diferença entre verdades de fato e verdades da razão. Pois, na verdade, como visto acima, mesmo os produtos do pensamento tem origem na experiência, embora dela possam se separar. Assim, Arendt utiliza o termo “verdade factual” heurísticamente, significando as verdades relativas a acontecimentos que poderiam ou não ocorrer – portanto, contingentes. Cf. ainda o ensaio *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing*, presente em *Homens em tempos sombrios* (2008).

Estados liberais e totalitários, de esquerda e de direita, durante o século XX, demonstrou o poder da mentira e a importância de defender a verdade (*stand up for truth*) (ARENDT, 2007; 2009).

Os juízos de opinião em sentido estrito, informados por fatos, não carregam consigo a sensação de realidade imediata inerente às impressões sensoriais. Nem por isso, o sentido comum deixa de ter participação e relevância. Isso porque “em matéria de opinião [...] nosso pensamento é verdadeiramente discursivo” (ARENDT, 2009, p. 300), ou seja, é possível apenas de maneira representativa, no confronto com outras opiniões mediante o diálogo – concreto, efetivo e em pensamento – levando em consideração aspectos previamente compartilhados do mundo. Como afirma Arendt, na formulação de opiniões políticas “permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais” (ARENDT, 2009, p. 300).

Juízos reflexivos, na medida em que se voltam sobre os conceitos e as experiências disponíveis, os questionam, não se identificam com a mera repetição de conceitos oriundos das tradições e das ideias em voga, mas decidem sobre o que é belo ou feio, certo ou errado, sobre o que é digno ou não de aparecer e permanecer na esfera pública (ARENDT, 2009, p. 272). Dessa maneira, repousam nos fatos, mas, na medida em que são resultado de uma mentalidade alargada – isto é, do “pensar no lugar de qualquer outro” (KANT, 1990) – tornam-se parte de um processo de pensamento “no qual um tema particular é forçado ao campo aberto em que se pode mostrar de todos os lados, em todas as perspectivas possíveis, até ser inundado e traspassado pela luz plena da compreensão humana” (ARENDT, 2009, p. 300).

Nesse processo, o mundo deixa de ser hostil e absurdo: ele é humanizado. Julgar e compreender, assim, colocam-se lado a lado, pois ambas as faculdades têm em comum o artifício humano e as relações entre os homens. A esfera pública, o espaço intangível relacionando os seres humanos, tem origem na ação e no discurso sobre o mundo, e subsistirá na medida em que estes possam ser atualizados, enquanto os homens permanecerem juntos. Percebe-se, assim, a fragilidade do espaço das

aparências, pois ele deixa de existir no momento em que cessa a possibilidade de agir em conjunto e de falar sobre o mundo. Por isso, é imprescindível a estabilização das relações intersubjetivas. Esses e outros aspectos do espaço público são objeto de análise no capítulo seguinte.

Capítulo III

Sentido comum e Política

O presente capítulo objetiva analisar a formação do domínio político e a sua relação com o conceito de *common sense*. Com esse objetivo, será investigado o significado, para Arendt, da ação e do discurso, suas diferentes modalidades e potencialidades. A capacidade humana de fazer promessas é, para Arendt, uma espécie de ação imprescindível para que a esfera pública assuma contornos políticos, isto é, para que se elaborem mecanismos de preservação do espaço das aparências.

A esfera pública surge onde quer que os homens estejam juntos, revelando quem eles são e humanizando o mundo que se coloca entre eles. A ação e o discurso ocorrem entre os seres humanos na medida em que estão juntos, quando não estão nem *contra* uns aos outros, nem a *favor* (ARENDR, 2010), isto é, quando se permite a pura interação sem a interposição de fatores que bloqueiem a revelação de *quem* são os participantes da esfera intersubjetiva. Na guerra moderna, exemplifica Arendt, o discurso transforma-se, de fato, em “mera conversa”, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, “as palavras nada revelam” (ARENDR, 2010, p. 225), pois não há mais a troca de opiniões sobre o mundo, apenas uma única opinião é imposta a todos.

Para Arendt, a ação não é possível estando o indivíduo solitário. Pelo contrário: apenas na companhia de outros seres humanos há a possibilidade de *os homens* agirem e, nessa perspectiva, a ação é sempre ação em conjunto – ou, em termos arendtianos, “ação em concerto”. Homens e mulheres, unidos por um propósito comum e dispostos a agir de maneira cooperativa, têm a capacidade de decidir o que deve ou não aparecer e continuar presente, instituindo e preservando o mundo (ARENDR, 2009).

3.1 A iluminação do real nos diferentes modos de vida humana

A iluminação dos objetos e dos sujeitos, isto é, o aparecimento do mundo e de seus elementos para diferentes espectadores, ocupantes de posições singulares no espaço mundano, ocorre onde quer que os seres humanos se encontrem juntos. Não apenas a esfera política propriamente dita é capaz de dar realidade ao mundo, mas também a esfera social e privada, ainda que em um grau muito menor e mais precário.

Em relação à esfera social, a formação de uma esfera compartilhada é uma implicação de os seres humanos serem dotados do sentido comum. Eles necessitam de confirmação enquanto indivíduos e de pertencimento a grupos sociais, os quais oferecem identidades comuns e acolhimento pessoal:

Psicologicamente, a situação de *não ser desejado* (uma situação embaraçosa tipicamente social) é mais difícil de suportar do que a *franca perseguição* (uma situação política embaraçosa) porque o orgulho pessoal está envolvido. Por orgulho [me refiro] àquele sentimento inato e natural de identidade como o que somos pelo acaso do nascimento. O orgulho [...] é indispensável para a integridade pessoal (ARENDDT, 2004, p. 261-262 [grifos da autora])⁸⁴.

Tal identificação, imprescindível para o reconhecimento e para o sentimento de valor individual, pode inclusive originar a uma espécie de sentimento de humanidade baseado na fraternidade da condição compartilhada. Todavia, torna-se perigoso quando levado para a esfera pública. Nessa transposição, o pertencimento a um grupo pode levar à radicalização, a partidarismos, à exclusão dos diferentes, pois a organização – étnica, religiosa, fraternal – “sempre se dá no interior de uma relação com o mundo” (ARENDDT, 1993, p. 138). O mundo comum define o espaço de cada sujeito e de cada coletividade; ele é compartilhado por todos e não apenas pelo grupo. Assim, a organização política pautada

⁸⁴ Coerentemente, como apontou Young-Bruehl (1983), Arendt sempre evitou a assimilação com a sociedade americana, na qual passou a viver após exilar-se da Alemanha. Manteve um círculo de amigos alemães, com os quais nunca deixou de se comunicar na língua materna, e estranhava aqueles que abdicavam da cultura originária para se assimilarem nos costumes do Estado para o qual haviam migrado.

pela identidade coletiva leva, potencialmente, à exclusão dos grupos diferentes, da participação que eles poderiam ter no mundo.

Relativamente à formação de um espaço-entre comum na esfera da vida íntima, identificam-se dificuldades que têm origem no próprio modo como são organizadas as atividades dessa esfera. Uma das facetas da vida privada é que nela se desenvolve o trabalho, o qual, sendo a menos mundana das atividades humanas, pode se desenvolver mesmo com os indivíduos completamente isolados, haja vista estar radicalmente conectado com o metabolismo do corpo. Todavia, na medida em que o “trabalho” passou a ser desenvolvido em grupo – especialmente com o surgimento da classe operária, na Era Moderna – foi possibilitado o surgimento de uma esfera intersubjetiva original, uma vez que nesse momento houve a admissão do trabalhador no domínio público “completamente emancipado como cidadão” (ARENDRT, 2010, p. 271), isto é, tendo direito a participar dos assuntos públicos, a fazer ouvir a sua voz.

Essa admissão, absolutamente inovadora em relação às eras anteriores, representou o *aparecimento* efetivo de uma classe até então excluída do domínio social e público. Isto é, a classe operária, à qual nunca se reconheceram os interesses e a capacidade de agir justamente porque não se lhe permitia aparecer em público – sua existência era confinada à esfera privada. Por essa razão, o operariado, “além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política” (ARENDRT, 2010, p. 273). Apesar de não ter sido propriamente o trabalho o que, segundo Arendt, impulsionou a classe trabalhadora para a formulação de novos padrões políticos, é notável que Arendt conceda haver potencial de a ação se inserir na “monotonia” do trabalho e de lhe dar nova forma de aparecimento⁸⁵.

A esfera das aparências está presente, também, ao considerar o homem como fabricante (*homo faber*). Pois, apesar de estar isolado dos demais ao criar suas obras, ele “está junto não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará seus próprios

⁸⁵ Pois um é o momento do trabalho propriamente dito, e outro é o momento em que dela se originam reivindicações.

produtos; continua, assim, embora indiretamente, a conviver com os outros que fizeram o mundo e também são fabricantes de coisas” (ARENDR, 2010, p. 261). A pensadora acrescenta, ainda, que o mercado de trocas representa, para o artesão, “um domínio público comum, na medida em que [...] a troca mesma já pertence ao campo da ação” (ARENDR, 2010, p. 261).

De acordo com Arendt, ao se levar à política a mentalidade do fabricante, o resultado é “desastroso”, pois o critério a orientar o fabricante não é a potencial opinião dos demais, o colocar-se no lugar de qualquer outro possibilitado pelo sentido comum, mas a obtenção de um *fim*. Essa finalidade, uma vez decidida, leva à escolha técnica sobre os meios necessários para alcançá-la. Nesse sentido, o debate público, a troca de opiniões e, o que é frequente, a decisão sobre outros fins ou meios, que não os melhores a partir da perspectiva do *homo faber*, levam à frustração com a atividade política, à “hostilidade contra os homens de ação” (ARENDR, 2009, p. 271).

Em todos esses casos, porém, o elemento comum é que os sujeitos “nunca exibem [...] a si próprios, nem mesmo suas aptidões e qualidades” (ARENDR, 2010, p. 261). Dito de outra forma, ao enfatizar as necessidades vitais, ou o desejo de pertencimento, ou ainda os produtos, e não a própria publicidade – o aparecer e o modo como este ocorre – as demais atividades humanas submetem a esfera pública às suas finalidades, privando-a de seu potencial revelador. Assim, a realidade do mundo, seu caráter público, é enfraquecido. Dessa maneira, importa resgatar a noção de espaço público propriamente dito, aquele no qual prevalece como valor o aparecimento de diferentes pessoas e o convívio entre opiniões distintas.

3.2 A ação, a imprevisibilidade, a irreversibilidade e a fragilidade dos assuntos humanos

O espaço público é formado pelo conjunto das ações e reações de cada participante, iniciando uma “teia” interminável e intangível de relações, porém vinculada ao mundo objetivo de artifícios humanos. A esfera pública, ao permitir o aparecimento singular de cada pessoa, situa-a

em meio ao conjunto de objetos que fazem parte do mundo, e em meio aos demais membros dessa comunidade. É, portanto, um *espaço-entre* (*in-between*), variável em cada época e em cada grupo conforme os objetos e pessoas que o compõem. Porém, apesar dessa variabilidade, o domínio público estabelece interesses comuns entre os homens, visto que se situa *entre* eles (*inter-est*), mantendo-os juntos e relacionados (ARENDDT, 2010, p. 228).

A ação individual, portanto, sempre se insere em um contexto pré-estabelecido, na teia dos assuntos humanos, e modifica o seu próprio meio ao nele entrar. Têm início, assim, processos que só podem cessar completamente com o próprio desaparecimento da humanidade. Ao manifestar-se no mundo com palavras e atos, cada indivíduo

afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo (ARENDDT, 2010, p. 230).

Tomando por princípio a “condição da natalidade”, cada ser nascido no mundo passa a ter parte em uma rede de relacionamentos previamente existente na qual será, ele também, iniciador de novos processos mediante ações próprias. Ninguém é capaz de controlar o resultado de seus atos, pois muito embora o início dependa de cada um, os desenvolvimentos, as reações e as consequências fogem da influência do ator original. Imiscuindo-se umas ações nas outras, a teia dos assuntos humanos passa a originar às estórias (*stories*) que compõem a História (*history*), (ARENDDT, 2010)⁸⁶.

Dessas considerações, podem-se inferir duas consequências politicamente relevantes. A primeira é a *ilimitabilidade* (*boundlessness*) da ação: cada nascimento e cada ação estabelecem novas relações com o

⁸⁶ Nas palavras de Schio (2006, p. 251 [grifos no original]): “A *matéria prima* da simples ocorrência é transformada pelo narrador/historiador em um conjunto coerente, que permite aos homens reconhecer nos acontecimentos algo que possa mostrar-lhes uma parcela do mundo em que vivem, e fornecer-lhes orientação para o agir [...] A *story* é a condição pré-política e pré-histórica da História (*history*), a grande História sem começo nem fim”.

mundo, repercutindo no presente e no futuro, e nesse sentido não podem ser controladas ou limitadas totalmente, posto que “a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros” (ARENDT, 2010, p. 238).

Visto não ser possível aos agentes ter pré-ciência dos desdobramentos de seus atos, a segunda consequência de toda ação está em sua *imprevisibilidade*. O objetivo almejado não será, necessariamente, efetivamente alcançado, de forma que o ator nunca sabe qual o definitivo significado de seu ato. Por vezes, a mais nobre motivação pode resultar em consequências catastróficas. Para Arendt (2010, p. 239), “não se trata apenas da mera impossibilidade de se predizerem todas as consequências lógicas de determinado ato [...]. O problema é que, seja qual for o caráter e o conteúdo da estória subsequente [...], seu pleno significado pode se revelar somente quando ela termina”.

A ação é também, nesse sentido, *irreversível*. Não é possível voltar atrás e desfazer o ato praticado. Uma vez consumado, ele inicia processos de reações que independem do agente que o praticou. De acordo com Arendt (2010, p. 291),

os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente.

A ilimitabilidade, a imprevisibilidade e a irreversibilidade revelam a fragilidade dos negócios humanos sobre a Terra. Considere-se ainda o fato de que os resultados da ação perdem-se no momento em que se consomem, pois não deixam para trás nada de tangível. Em outras palavras, isso significa que, por ocorrer diretamente entre os homens, a ação não objetiva deixar produtos permanentes – seu produto é alterar a intangível teia das relações humanas, mas esta esfera não se torna tangível e perene exceto se for transformada em objetos que permitam o lembrar ao longo dos tempos. A título de exemplo, observe-se que a Constituição dos Estados Unidos foi, especificamente, fruto da ação, isto é, resultou de pactos e alianças por meio dos quais se definiram a forma de governo e as

garantias básicas do Estado a ser formado. Ela se materializou na forma de um documento escrito, o qual é fruto da obra humana, com o objetivo de, por um lado, torná-la pública, e de, por outro lado, estabelecer novas formas de relações entre os homens ao longo das gerações por ser um objeto do mundo. Para Arendt (2006), se tivesse sido de outra forma, ou seja, se não tivesse sido reificado na forma da Constituição, o pacto dos “Pais Fundadores” teria sido, muito provavelmente, esquecido ou transformado no curso da primeira geração que o sucedeu.

Dessa maneira, o potencial revelador e criador da ação é contrabalançado por sua capacidade destrutiva e por sua efemeridade – dilema no qual se encontra todo agente⁸⁷. Tais aspectos da ação impõem a toda interação humana o risco do esquecimento e a insegurança:

Em outras palavras, em nenhuma outra parte – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem (ARENDR, 2010, p. 291).

A liberdade humana, que Arendt não identifica com a vontade, é um fenômeno político, antes de tudo. Ela consiste, especificamente, na possibilidade de agir e, especialmente, de agir na esfera pública, com outras pessoas. Ser livre e agir, assim, são a mesma coisa para Arendt (ARENDR, 2009).

Entretanto, a liberdade implica na possibilidade de haver ações imprevisíveis e destrutivas. Como saída, em todas as épocas, homens e mulheres procuraram abrigo em diferentes refúgios: isolaram-se na esfera íntima da vida familiar, rica em momentos ditos, mas pobre da realidade que só é possível em público⁸⁸; encontraram nos laços fraternais daqueles que partilhavam da situação de oprimidos – social ou etnicamente – conforto e energias para resistir⁸⁹; retiraram-se das contingências da *vita*

⁸⁷ Para Calvet de Magalhães (2013, p. 24. [grifos no original]), em Arendt a ação, “*começo espontâneo de algo novo*, aparece como ambígua e paradoxal. Agir consiste em *exercer a liberdade* e, ao mesmo tempo, em *perdê-la*”.

⁸⁸ Diagnóstico elaborado por Arendt em *A condição humana* (2010).

⁸⁹ Situação narrada nas *Reflexões sobre Lessing*, presentes na obra *Homens em tempos sombrios* (2008b).

activa para julgá-la com critérios eternos fornecidos pela filosofia ou pela religião⁹⁰ (ARENDR, 1993; 2009). Ou, em união com outros, procuraram eliminar as diferenças mais gritantes e – talvez por isso mesmo – mais ameaçadoras por meio da violência. Exemplo marcante de oposição à pluralidade humana é o Governo Totalitário, o qual, por meio dos campos de concentração, da ideologia e do terror, procurou reduzir os homens a mero feixe de reações previsíveis, destruindo toda individualidade e espontaneidade (ARENDR, 1989).

Cada um desses caminhos representa uma fuga da condição humana da pluralidade⁹¹. O domínio público subsiste enquanto se está *com* os homens, aberto à companhia destes e à revelação de quem eles são uns para os outros; a incerteza da permanência nessa abertura é um fator básico das relações humanas que ocorrem sem a presença mediadora das coisas (ARENDR, 2010, p. 227). Em suma, pela ação e pelo discurso o mundo

aparece sob uma luz que só pode ser gerada no espaço público, isto é, na presença de outros. Mas essa luz, pré-requisito de todas as reais aparências no mundo, é enganosa enquanto for meramente pública, mas não política. O espaço público [...] desaparece no momento em que tudo chega ao fim (ARENDR, 2008a, p. 178).

Para que a esfera pública possa ter permanência, é preciso que os homens não se afastem uns dos outros após o término da ação. Para Arendt, no momento em que o espaço da aparência é dotado de estabilidade e de segurança, ele passa a ser político. Em outras palavras, ao decidirem se manter juntos em um mundo agora tornado comum, os seres humanos transformam a esfera pública na esfera política. À tarefa de constituir o domínio político Arendt denominou *fundação*.

⁹⁰ Problema analisado por Arendt em diversos momentos, mas em especial no ensaio *Filosofia e Política* (1993), no qual Arendt elabora uma crítica à Platão e à Tradição filosófica iniciada com ele; na revisão da hierarquia das atividades humanas presente em *A condição humana* (2010); e no ensaio *Que é autoridade?*, presente em *Entre o passado e o futuro* (2009).

⁹¹ Para Calvet de Magalhães (2013, p. 25 [grifos no original]), “todas essas tentativas para escapar da *fragilidade* essencial do mundo público da ação resumem-se na supressão do próprio domínio público”.

3.3 A fundação das leis e do senso comum

Os primeiros a descobrir a luz gerada no espaço público, os gregos, perceberam também a necessidade de mantê-la, visto que ela perdura apenas e exclusivamente enquanto os seres humanos estiverem juntos na condição de iguais e livres para se manifestarem. Que os homens vivam em grupos e precisem do apoio uns dos outros para a manutenção da vida, isso é algo que eles têm em comum com os animais. As necessidades impostas pela vida biológica se caracterizam como uma limitação a que todas as criaturas vivas estão sujeitas. Os seres humanos precisam uns dos outros não apenas em termos biológicos – pois, como Arendt antevê, é possível imaginar uma forma de organização humana em que os bens de consumo sejam tão abundantes, e a produção tão mecanizada, que a interação *entre* os homens seja praticamente desnecessária. A comunidade entre os seres humanos é necessária em um sentido mais profundo: porque sem a presença uns dos outros, a linguagem, o discurso e, portanto, o próprio pensamento seriam impossíveis. Perder-se-ia, no abandono da relação inter-humana, a própria humanidade dos seres da espécie humana⁹².

Apenas na *polis*, afirma Arendt, pela primeira vez se percebeu a dignidade de se viver entre iguais:

a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural [...] O surgimento da cidade-estado significou que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDDT, 2010, p.28-29).

Com a *polis*, teve início a distinção entre esfera pública e privada, esta sendo a esfera específica na qual as necessidades são satisfeitas e, por isso mesmo, não conhece a liberdade. O espaço público, enquanto palco da ação e do discurso, pressupõe a liberação das necessidades a fim de que os cidadãos possam se encontrar em condição de igualdade, manifestando sua singularidade. Na verdade, a esfera pública é, ela mesma, quem institui a

⁹² Cf. acima, item 2.3.

igualdade. Não, porém, uma igualdade de condições materiais, e sim a igualdade de acesso e de participação nos assuntos públicos:

[..] a igualdade daqueles que formam um corpo de companheiros. A isonomia garantia *ισοτης* [*isotes*], igualdade, mas não porque todos os homens tivessem nascido ou fossem criados iguais, mas, pelo contrário, porque os homens eram por natureza [...] desiguais, e precisavam de uma instituição artificial, a *polis*, que por virtude de sua νόμος [*nomos*] os tornaria iguais (ARENDT, 2006b, p. 21)⁹³.

A existência da cidade-estado significa que há uma estrutura estável na qual a ação permanece como possibilidade e atualidade. Dessa maneira, a efemeridade do espaço público é superada pela instituição de mecanismos perenes dentro dos quais a memória pode ser preservada e onde há espaço para novas ações. Assim, as instituições públicas e uma cultura comum – um senso comum cultural – uma vez reconhecidas e preservadas por documentos, monumentos e narrativas, permitem a manutenção da proximidade entre os homens, pois implicam no reconhecimento de laços e de promessas recíprocos e na instituição de limites para a ação. Nas palavras de Arendt:

A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível -, é uma espécie de memória organizada (ARENDT, 2010, p. 247).

Todavia, não basta a existência de leis que assim disponham as relações humanas. De acordo com Arendt, o século XX é rico em exemplos de Leis e de Constituições que, apesar da forma democrática e da precisão científica com que foram formuladas, não encontraram a adesão da população. Em *On Revolution* (2006b), por exemplo, Arendt menciona inúmeras Constituições francesas posteriores à Revolução de 1789 e a Constituição da República de Weimar (1918-1933), elaboradas por experts sem a participação do povo. Nenhuma delas foi capaz de sustentar uma esfera público-política ao longo dos anos, vindo a implodir ou a se tornar

⁹³ No original: “The equality of those who form a body of peers. Isonomy guaranteed *ισοτης*, equality, but not because all men were born or created equal, but, on the contrary, because men were by nature [...] unequal, and needed an artificial institution, the *polis*, which by virtue of its νόμος would make them equal”.

alvos fáceis para inimigos externos. No momento em que situações de crise levaram ao conflito com as normas jurídicas e com os costumes sociais, o espaço-entre político esboroou, pois perdera sua validade⁹⁴. O elemento essencial que faltou a essas tentativas de instituir um corpo político é, justamente, o consentimento, ou melhor, o reconhecimento, da população. É preciso que a esfera pública seja sustentada pelo *poder*.

3.4 Ação, poder e fundação

A ação, na medida em que os propósitos estejam unidos e organizados, gera poder, e é graças a ele que o domínio público se mantém. Assim como a esfera pública, “o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDDT, 2010, p. 250). Em outras palavras, ele surge concomitantemente à esfera pública, pois, na medida em que os homens conseguem estabelecer relações entre si, entram em acordos sobre o que é e como deve ser o mundo. O poder, portanto, assim como a esfera pública, existe sempre potencialmente.

O poder precede a “toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo” (ARENDDT, 2010, p. 249), e “não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens [...], mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades” (ARENDDT, 2010, p. 249). Dessa maneira, o poder corresponde à habilidade humana de, potencialmente, agir em uníssono, em comum acordo; não é propriedade de um indivíduo, mas de um grupo, e existirá, somente, enquanto o grupo estiver unido e agindo em conjunto por meio do discurso⁹⁵.

⁹⁴ Essa característica é, de acordo com Arendt, uma constante das civilizações europeias na Era Moderna, e foi diagnosticada por pensadores como Montesquieu e Goethe, os quais encararam, corajosamente, a situação de esvaziamento do espaço público e de descrença nas leis e nas instituições que se tornava predominante no século XVIII, razão pela qual temiam que pequenos eventos pudessem fazer com que o mundo conhecido entrasse em colapso. Cf. ARENDDT, 2008a.

⁹⁵ Segundo Calvet de Magalhães (2013, p. 28), “o poder é, portanto, um fenômeno coletivo que surge do discurso no plural; sua expressão normal, segundo Arendt, é a interação da pluralidade”.

Um indivíduo que “está no poder” está, na verdade, revestido do apoio de pessoas para atuar em seus nomes, e a força gerada nessa união de propósitos só pode ser contrabalançada por igual poder, ou destruída pela violência. O termo poder, nesse caso, é usado metaforicamente. Infelizmente, segundo Arendt, para a Tradição do pensamento político, essa metáfora se perdeu, pois, desde a interpretação sobre o mundo comum oferecida por Platão, a questão central de toda relação humana não é a ação entre seres iguais em suas diferenças, mas

Quem manda em Quem? Poder, vigor, força, autoridade, violência – estas [segundo a Tradição] não são senão palavras para indicar os meios pelos quais o homem governa sobre o homem [...] Apenas após se cessar de reduzir os assuntos públicos ao problema do domínio é que os dados originais da esfera dos assuntos humanos vai aparecer, ou melhor, reaparecer, em sua autêntica diversidade” (ARENDDT, 1970, p. 43-44).

É preciso, portanto, atentar para as experiências humanas básicas a fim de se distinguir poder (*power*) de vigor (*strength*) e de força (*force*). *Vigor* designa algo no singular, individual, sendo qualidade de pessoa ou coisa que pertence ao seu caráter. Pode se manifestar em relação a outros, mas é deles distinto. *Força*, comumente entendida como sinônimo de violência, adquire seu significado, ao contrário, em relação às “forças da natureza” ou às “forças das circunstâncias” (ARENDDT, 1970, p. 45), isto é, à energia liberada através de movimentos físicos ou sociais. *Violência* (*violence*), enfim, distingue-se dos termos supracitados por seu caráter instrumental. A violência, o uso de meios físicos para a imposição de uma vontade, está próxima do vigor e, na verdade, é como que um meio de multiplicá-lo. Segundo Arendt, nada é mais distante do poder que a violência, com a qual não há nenhum diálogo e que, de fato, não depende necessariamente da presença de outros (ARENDDT, 1970). Onde quer que o poder se desfça ou seja destruído pela violência, a esfera política se enfraquece:

O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos de violência, mas só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se, e [...] nem a maior das riquezas materiais pode compensar essa perda. *O poder só é*

efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, *onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades* (ARENDDT, 2010, p. 249-250 [grifos nossos]).

Este é, na perspectiva arendtiana, um dos problemas centrais da Política: o início de um corpo político, de uma nova realidade que permita novas relações entre os homens sem violência ou manipulação. A *fundação* de instituições políticas manifesta-se, em Arendt, como a maneira de instituir um mundo em comum entre pessoas distintas, isto é, de garantir estabilidade à vida humana ao preservar o passado – e as ações que deram forma ao corpo político – frente o desaparecimento das gerações mais velhas e o nascimento das novas, as quais introduzem novas ações na esfera comum. O problema da fundação, portanto, relaciona-se diretamente com a possibilidade de manter vivo o poder em uma comunidade política. Nas palavras de Arendt (2010, p. 251 [grifos nossos]):

O único fator indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, *a fundação de cidades [...], paradigmas para a organização política ocidental, é na verdade a condição prévia material mais importante do poder.*

Para o problema da fundação, a História da Filosofia Política apresentou diversas soluções, a maioria delas, para Arendt, insatisfatórias. A pensadora afasta-se daqueles que pensam a política em termos de fabricação e as leis sob a imagem de produtos⁹⁶. Antes, sua perspectiva é que tais abordagens não levam em conta de maneira apropriada a questão da pluralidade. Pois o modelo da fabricação é dotado de duas características negativas. Em primeiro lugar, envolve a relação entre mestre e obra, de domínio sobre os resultados e sobre os desdobramentos possíveis. Nesse sentido, aproxima-se da relação de soberania, cujo modelo é Deus e que, portanto, não pode ter lugar na vida dos homens enquanto seres plurais. Em segundo lugar, em termos políticos, a lei como produto da

⁹⁶ Este é, para Arendt, o problema da concepção grega de legislação. Para os gregos, as leis, muros internos da cidade, são anteriores à atividade política e podem mesmo ser o produto da criação de um legislador especialmente designado para este fim. Cf. ARENDT, 2010.

fabricação acarreta a imposição de institutos sobre pessoas que não tiveram parte na elaboração do projeto e, dessa forma, não puderam imprimir sua marca nos objetos – as leis. Portanto, a lei, enquanto fabricação, inviabiliza que os seres humanos se sintam em casa politicamente. Este era, especificamente, o problema dos governos modernos à época de Montesquieu: “os povos da Europa, apesar de ainda serem governados pelo hábito e pelos costumes, não mais se sentiam em casa politicamente, não mais confiavam nas leis sob as quais viviam, e não mais acreditavam na autoridade daqueles que os governavam” (ARENDDT, 2006b, p. 107)⁹⁷.

A solução para os problemas da ação, no pensamento de Arendt, não está na fuga ou na supressão da pluralidade, nem na intervenção de algum mecanismo exterior à relação humana na forma de ação. A fundação de um domínio público estável, perene mesmo em vista da imprevisibilidade e da irreversibilidade que acompanham toda a teia de assuntos humanos; em síntese, a saída para os dilemas da ação, está nas “potencialidades da própria ação” (ARENDDT, 2010, p. 295):

A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade [...] é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens⁹⁸.

Em Arendt, o estabelecimento de pactos entre os homens é possível devido ao poder das promessas trocadas entre eles e do perdão às ofensas

⁹⁷ No original: “[...] Europe’s peoples, though they were still ruled by habit and custom, no longer felt at home politically, no longer trusted the laws under which they lived, and no longer believed in the authority of those who ruled them”.

⁹⁸ No episódio da “espada de Dâmocles”, narrado por Cícero nas *Tusculanae Disputationes*, V, 61-62 (CICERO, 1824), o tirano de Siracusa, Dioniso II, é elogiado por seu conselheiro, Dâmocles, como sendo o mais bem afortunado dos homens: suas posses, glórias e justiça seriam as mais abundantes da Terra. Dioniso, então, convida Dâmocles para assumir, por um dia, o seu lugar como tirano, experienciando toda a majestade do posto. Após deliciar-se com os luxos do poder, Dâmocles percebe, pendente sobre sua cabeça apenas por um fio de crina de cavalo, uma pesada e afiada espada. Imediatamente transtornado, o conselheiro suplica a Dioniso que o permita abandonar a posição, pois não queria mais ser “bem afortunado”. A narrativa, aplicada por Arendt nesse contexto, indica a possibilidade sempre iminente de que os atos do passado se voltem sobre o presente, destruindo-o, mesmo que este aparente ser próspero.

recíprocas. O perdão remedia a irreversibilidade, pois em relação ao processo destrutivo ele se coloca como autêntica nova ação de forma alguma compreendida na cadeia de reações prováveis e esperadas, dentre as quais a vingança é exemplar. O sujeito que perdoa põe fim a processos negativos cujo desencadeamento seria provavelmente a destruição da comunidade pela impossibilidade de convivência e confiança entre os homens (ARENDDT, 2010).

Pelas promessas, os agentes comprometem-se a seguir um curso de ação no futuro, mesmo quando suas motivações pessoais são alteradas ou quando as condições externas mostram-se adversas. Uma promessa, nesse sentido, enforma a esfera intangível do espaço público, estabelecendo relações de confiança entre as pessoas e permitindo que elas mantenham uma identidade que independe das suas condições subjetivas. Para Arendt (2010, p. 296):

Sem estarmos obrigados ao cumprimento de promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e seus equívocos – trevas que só podem ser dissipadas pela luz derramada no domínio público pela presença de outros, que confirmam a identidade entre aquele que promete e aquele que cumpre.

Arendt identifica, na Modernidade, um dos maiores exemplos registrados acerca do poder das promessas. Em 1620, os passageiros do navio inglês *Mayflower*, os primeiros europeus destinados a povoar o “Novo Mundo” britânico, diante das terras inexploradas, perigosas e sem leis às quais se dirigiam, comprometeram-se a seguir certas regras básicas de cooperação e de convivência, o que revelou a eles o “poder das alianças e de fazer constituições” (ARENDDT, 2006b, p. 159). O Pacto de *Mayflower* tornou-se o precedente fundamental da colonização dos Estados Unidos, dando início a novas alianças e ao estabelecimento de contratos para regular a vida em comum independentemente da Metrópole inglesa. Rapidamente, segundo Arendt (2006b, p. 166), os colonos aprenderam

a possibilidade de contrabalançar a natureza humana, em sua singularidade, em virtude dos laços comuns e das promessas recíprocas. A esperança para o homem, em sua singularidade,

repousa no fato de que não o homem, mas os homens, habitam a terra e formam um mundo entre eles.

Ao comprometerem-se uns com os outros, os imigrantes entenderam o poder das promessas, dando início ao processo de fundação dos corpos políticos que futuramente vieram a ser os Estados Confederados. Assim, ao manter o poder sempre atualizado e em exercício, os “Pais Fundadores”

já estão no processo de fundação, de constituir uma estrutura mundana estável para abrigar, por assim dizer, seu poder de ação conjunta. Há um elemento da capacidade de construção-de-mundo do homem na faculdade humana de fazer e manter promessas. Assim como as promessas e os acordos lidam com o futuro e providenciam estabilidade dentro do oceano de incertezas no qual o imprevisível pode irromper de todos os lados, assim também a capacidade do homem de constituir, fundar e de construção-de-mundo diz respeito, sempre, não tanto a nós mesmos e ao nosso tempo na terra, quanto a nossos ‘sucessores’, à ‘posteridade’. A gramática da ação: que a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: que o poder é o único atributo humano que se aplica somente ao espaço-entre mundano por meio do qual os homens estão mutuamente relacionados, combinam-se no ato da fundação, em virtude do fazer e do manter promessas, os quais, no reino da política, podem ser as mais altas faculdades humanas (ARENDDT, 2006b, p. 166-167).

Ao se estabelecerem Leis e Constituições em cujas origens foi gerado grande poder, grande capacidade de ação em conjunto, confere-se à esfera pública a maior estabilidade possível. O fenômeno da fundação, na Era Moderna, manifestou-se na força das revoluções. “Revolução”, em Arendt, não se identifica com a derrubada de um governo, com golpes de Estado. Significa, na verdade, o processo mediante o qual se institui um novo corpo político (ARENDDT, 2006b). A Revolução Americana, nesse sentido, mostrou que as leis, dadas as condições da vida na Era Moderna, podem derivar sua autoridade, isto é, o reconhecimento de sua validade e legitimidade, não de uma fonte externa – como a Natureza ou Deus – mas da própria ação que as gerou (ARENDDT, 2009, p. 127 et. seq.). O poder, originado da ação em conjunto, das promessas e alianças, confere autoridade às instituições: o poder emana do povo, não como uma entidade fictícia ou ideal, mas concretamente, como “uma realidade operante” (ARENDDT, 2006b, p. 157).

Essencial, entretanto, é preservar a possibilidade de ação, pois, como visto acima, o poder só existe enquanto realidade, não pode ser armazenado. No capítulo final de *Origens do totalitarismo* (1989), *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*, datado de 1958, Arendt expõe o papel indispensável que deve ser exercido pelas normas fundamentais de um Estado Constitucional:

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem [...] As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível (ARENDR, 1989, p. 517).

Tal noção, presente também na interpretação arendtiana da Revolução Americana, explicita haver um duplo aspecto característico das leis específicas dos governos constitucionais, isto é, aqueles nos quais elas de fato definem as regras básicas do governo e os direitos fundamentais dos cidadãos – algo indispensável a Arendt, pois do contrário abrir-se-iam margens para arbitrariedades e violência.

As leis “erigem fronteiras”, isto é, estabelecem o espaço público, definindo o que é a ele pertinente ou não. Em *A condição humana* (2010), Arendt usa a imagem dos muros de uma cidade, que a protegem de ameaças exteriores ao mesmo tempo em que dispõem, espacialmente, os cidadãos dentro dela, de modo a garantir uma posição para cada um. A disputa por espaço e reconhecimento na esfera pública pode, e de fato levou os gregos a um individualismo exacerbado que impossibilitou a cooperação necessária à ação. Assim, por outro lado, instituições perenes cujas regras limitam, mas não destroem as possibilidades de ação, permitem a comunicação, o que significa: a manutenção do espaço público. Pode-se, conseqüentemente, garantir margens para que a ação se mantenha, para que “cada novo começo” permaneça algo potencialmente vivo no mundo⁹⁹.

⁹⁹ Nesse sentido, há intérpretes de Arendt que, ao enfatizar excessivamente o caráter individualista e performativo da ação (a exemplo de VILLA, 1992), deixam de perceber o papel fundamental das instituições no dia a dia da vida política. Assim, o poder de prometer e de cumprir as promessas representa uma ferramenta imprescindível para “limitar” o potencial destrutivo da ação. Jeremy Waldron (2000), nessa

3.5 O domínio político e o *common sense*

Para a ação e para o discurso, para a colaboração dos homens entre si, para a realização de pactos e alianças, enfim, para a instituição de um domínio político objetivo fundado em leis, é indispensável a participação do *common sense* como a faculdade humana que permite a experiência intersubjetiva, a constituição da esfera pública. Por meio da ação e do discurso, o sentido comum é reforçado e ganha importância crescente na vida comunitária, ou seja, no espaço público a consideração da opinião dos demais é fundamental. No caminho contrário, longe do espaço da aparência e da confirmação que os seres humanos recebem uns dos outros acerca de suas identidades e do mundo que os cerca, cresce a superstição e o isolamento, a alienação do mundo, isto é, “a atrofia do espaço da aparência e do senso comum” (ARENDDT, 2010, p. 260).

É importante ressaltar que o sentido comum se aperfeiçoa na esfera pública e se atrofia longe dela. Enquanto faculdade que reúne e organiza as impressões sensoriais, unificando-as para formar objetos, o sentido comum é pré-condição para qualquer experiência de mundo. Dessa forma, a confirmação de uma experiência individual por outras pessoas confere estabilidade ao sujeito e ao mundo. Se as pessoas são afastadas do espaço das aparências – para dedicar-se ao trabalho do corpo, ou por imposição de um regime despótico – a possibilidade de falar publicamente sobre o mundo se reduz e, portanto, também o sentido de realidade.

Semelhante processo ocorre com o senso comum cultural. Ao aparecerem uns para os outros por meio da linguagem, os homens confirmam suas experiências individuais em um contexto compartilhado no qual essas experiências passam a ter significado. A ação, na medida em que é criadora de objetos “intangíveis”, aumenta o número de objetos presentes no mundo. Isto é, as leis e os acordos recíprocos passam a fazer parte da rede dos assuntos humanos, relacionando as pessoas entre si, delimitando os espaços de cada sujeito. Quanto maior o diálogo e quanto maior a

mesma linha, enfatiza a importância, para Arendt, de instituições abertas à participação e à tomada de decisões pelo maior número possível de cidadãos.

capacidade de agirem em conjunto, mais “denso” ficará o mundo comum, mais estável será o contexto compartilhado.

O julgamento político dos assuntos mundanos, ligado que é à possibilidade de um indivíduo colocar-se no lugar dos outros para elaborar sua opinião, aumenta radicalmente quando o medo é deixado de lado em prol da esperança e da confiança recíproca. Ao se engajarem em propósitos comuns, os seres humanos aprendem a pensar junto com os parceiros, ajustando suas impressões e suas opiniões sobre a realidade que o cerca às impressões e às opiniões dos outros membros do espaço das aparências, ou confrontando-as se for necessário, sem com isso destruir a esfera intersubjetiva. Se lhes permite, assim, escapar da subjetividade à qual estariam de outra forma condenados, alcançando a imparcialidade necessária para saber como “preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo” (ARENDR, 2009, p. 280). Em outras palavras, ao julgar como o mundo comum aparece para si, e ao compartilhar seus juízos com seus pares, o sujeito demonstra aos demais as suas opções sobre como é e sobre como deve ser o mundo, contribuindo assim para defini-lo.

A “amizade”, nesse sentido, é uma categoria fundamental para a política. Segundo Arendt, ao conceber os concidadãos como amigos, no sentido de eles se reconhecerem como parceiros em um mundo comum, se estabelecem laços duradouros, permite-se uma alegria própria do agir em conjunto, a felicidade pública (*public happiness*) (ARENDR, 2006). No elogio de Arendt a Lessing (2008b, p. 33), é afirmado o valor da amizade para os gregos, mas também para todos os que se encontram no domínio político: “Para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso. Sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*”. Dessa amizade resulta a qualidade de saber compartilhar o mundo, reconhecendo os outros em suas diferenças, mas como tendo algo em comum. O mundo é, assim, humanizado pelo diálogo.

Por esse motivo, Arendt não separa radicalmente o homem enquanto ator – isto é, alguém que se engaja na ação – e o homem enquanto espectador – ou seja, alguém que observa e julga as coisas que aparecem para ele. Ambos se utilizam do mesmo critério para suas atividades, isto é,

tanto ao agir quanto ao julgar, eles têm de levar em consideração seus companheiros no mundo comum. Em Arendt, portanto, o agir e o julgar estão vinculados, pois são aspectos complementares da mesma faculdade humana, o sentido comum, e visam à constituição de laços de amizade pública entre os homens (ARENDDT, 1992, p. 75)¹⁰⁰.

Dessa maneira, ressalta-se que não basta haver sucesso na instituição do Estado. A análise de Arendt sobre o fenômeno da fundação dos Estados Unidos mostra a importância de, também, iniciar uma cultura específica, da qual façam parte a valorização da ação em conjunto e o cuidado com o domínio público. É preciso definir um senso comum cultural que, enquanto participante dos assuntos humanos, mantenha a ação e o discurso como possibilidade essencial do corpo político¹⁰¹.

No centro da noção de fundação, portanto, está a preocupação com a relação que os membros desse corpo político terão com as instituições públicas e uns com os outros. Tal preocupação é particularmente relevante ao se considerarem as gerações de indivíduos nascidos após o ato originário. De acordo com Arendt (2006b, p. 117), esta é “a segunda tarefa da Revolução, assegurar a sobrevivência do espírito do qual o ato de fundação se originou, de realizar o princípio que o inspirou”¹⁰². Essa apreensão estava presente nos objetivos dos “Pais Fundadores”, os quais percebiam a importância fundamental que teria a educação na nova ordem política, “não, todavia, a fim de permitir que todo cidadão ascendesse na

¹⁰⁰ Como afirma Bethania Assy (2006, p. 327-328): “não obstante Hannah Arendt reforce que somos constituídos em pluralidade, o imaginário de um ethos público, a felicidade pública, não é autopoietico. A despeito de nascermos intrinsecamente entre homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, por como agimos, e por qual mundo somos responsáveis”.

¹⁰¹ Nas palavras de Newton Bignotto (2011, p. 57 [grifos no original]), “há uma *dimensão simbólica e imaginária* na fundação, de modo que o ato de fundação, que se consolida por meio de um texto constitucional, só será capaz de assegurar a liberdade política se for capaz de gozar da adesão e do apreço de todo o corpo político. Para que isso se efetive, é preciso se expor aos riscos da ação, que é o único meio para tornar efetiva a conquista da liberdade e do interesse público como centros de nossas vidas em comum”.

¹⁰² No original: “[...] second task of revolution, to assure the survival of the spirit out of which the act of foundation sprang, to realize the principle which inspired it”. Nesta segunda tarefa, todavia, Arendt argumenta que os fundadores da república dos Estados Unidos falharam. Ao invés de criar mecanismos para manter viva a felicidade pública que haviam descoberto no curso da Revolução, que se caracterizava pelo prazer de se envolver nos assuntos comuns e de se engajar na ação, os Pais Fundadores garantiram a mera busca da felicidade (*pursuit of happiness*), a qual se tornou conhecida como o “sonho americano”, isto é, de cada homem buscar sua própria felicidade, individualmente, e muitas vezes contra o domínio público-político. Cf. ARENDT, 2006, p. 106-131.

escada social, mas porque o bem estar do país e o funcionamento de suas instituições políticas dependiam da educação de todos os cidadãos” (ARENDDT, 2006b, p. 62)¹⁰³.

Por meio da educação, na perspectiva de Arendt, transmitem-se aos recém-chegados os conhecimentos e valores fundamentais para a vida em comunidade, de modo que a educação é

onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum (ARENDDT, 2009, p. 247).

A educação, em Arendt, assume a função política de garantir que a entrada de novos seres humanos no mundo não acabe por destruir o domínio político e a própria cultura, ao transmitir os valores e os conhecimentos produzidos pelo homem ao longo da História ao mesmo tempo em que incentiva a ação em comum. Assim, cada novo nascimento representa um novo início para a humanidade, uma vez que é a entrada deste novo agente na teia das relações humanas, cuja espontaneidade poderá levar a configurações inéditas do espaço público. Por esse motivo, Arendt (2010, p. 10) percebe que a natalidade é “a categoria central do pensamento político”.

É por meio da educação que se ensina o cuidado com o mundo comum, incluindo o respeito de uns pelos outros, incentivando a reflexão própria e a formação de juízos, uma vez que estas são faculdades cujo bom uso não é dom natural, mas dependente do uso público. Mais do que de leis, as quais se caracterizam como objetos estabilizadores das relações humanas ao definir o espaço próprio de cada cidadão e a sua parte no domínio político, os homens precisam de uma cultura pública voltada à participação nos assuntos comuns. Dessa forma, a educação precisa visar à cidadania, à autonomia, ao pensar por si, ao pensar consequente, enfim, à formação de um senso comum cultural que estimule o desenvolvimento do sentido

¹⁰³ No original: “[...] not, however, in order to enable every citizen to rise on the social ladder, but because the welfare of the country and the functioning of its political institutions hinged upon education of all citizens”.

comum. O *common sense* assim qualificado permite a sobrevivência da esfera pública ao transmitir como valores o cuidado com o mundo e o respeito aos outros em sua diversidade. O senso comum cultural e o sentido comum, portanto, são elementos essenciais para a prática política nos moldes de Arendt: sem fugir da pluralidade.

Considerações Finais

Hannah Arendt, ao enfatizar a intrínseca pluralidade da vida humana, pode ser chamada com razão de “filósofa do *common sense*”. Tal categoria está entranhada em suas principais reflexões – dos acontecimentos do século XX às origens do pensamento político, na Grécia antiga. Ao enfatizar a necessidade que cada indivíduo tem de uma comunidade não apenas para prover sua subsistência, mas para o próprio pensar, para constituir-se enquanto ser humano, e o quanto ele é dependente dos outros para confirmar quem é e qual é o mundo em que vive, Arendt recorre ao *common sense* entendido como *sentido comum*. A experiência do homem na Terra, para ser dotada de significado, precisa de algo que lhe permita organizá-la, compartilhá-la. Esse algo é o *sentido comum*.

Porém, enquanto conceito, o termo *common sense* não é unívoco no pensamento arendtiano. Por não compreender essa pluralidade de sentidos, Sophia Rosenfeld (2011) também denominou Arendt de filósofa do senso comum. Porém, segundo essa autora, o *common sense* arendtiano tem contornos populistas e demagógicos, como se o apelo ao sentido comum do povo significasse renegar o conhecimento e a reflexão. Nada é mais contrário ao espírito de Arendt.

Se, por um lado, o sentido comum permite a confirmação subjetiva da experiência do eu e do mundo ao buscar nos outros uma comunidade de sentido, ele também pode ser, como muitas vezes foi, responsável pela reprodução de preconceitos. Como os homens são seres com conhecimentos e capacidades limitadas, a adoção de juízos sem reflexão, oriundos do passado herdado na vida em comum, é inescapável. Sem o pensar, o senso comum, carregado de conceitos e de significações prontas, pode mesmo ser tirânico, i.e., impedir a experiência autêntica do mundo, ou levar ao “mal

banal”, aquele mal político produzido sem intenção, mas mesmo assim grandioso em suas consequências, em especial para o humano.

Todavia, é o próprio sentido comum, enquanto “pedra de tropeço” do pensar, quem permite a libertação de preconceitos e o olhar inovador em relação ao presente, ao passado e ao futuro. Ele alerta o sujeito para as experiências que conflitam com a tradição e com as ideias disseminadas acriticamente na comunidade. Estar atento para esse alerta, combinado com o diálogo interno que é o pensar, e com o diálogo externo com os seus semelhantes, torna possível ao indivíduo uma reapropriação da realidade, a elaboração de novos significados para o mundo.

O pensamento de Arendt é marcado por uma tensão entre o otimismo e o pessimismo, entre esperança e desespero. Relativamente ao *common sense*, Arendt reconhece, na Era Moderna, uma derrocada ou esvaziamento que atinge os dois sentidos do termo. Relativamente ao senso comum, em especial à Tradição, Arendt identifica a ruptura com o poder dos conceitos tradicionais para explicar uma realidade cujas transformações são inéditas em relação a toda a experiência passada. Não havendo mais um vínculo seguro entre o presente e o passado, corre-se o risco de permanecer na superficialidade dos preconceitos disseminados e das tendências do momento – a novidade de tudo o que se apresenta é imperiosa para as massas.

Em relação ao sentido comum, a condição do homem na sociedade de massas dificulta a saída da esfera subjetiva para um mundo comum. Em primeiro lugar, porque esse mundo, tendo sido tornado um objeto de consumo, não é mais capaz de relacionar os homens entre si. Secundariamente, porque é característico do indivíduo, nas condições da sociedade de massas, ser egoísta e utilitarista, considerando tudo em relação a si próprio e às suas necessidades.

Por fim, até mesmo a capacidade dos homens de confiarem nos órgãos dos sentidos e na experiência que estes propiciam, foi colocada em dúvida com o desenvolvimento das ciências naturais modernas. Em *A condição humana*, Arendt narra como, ao descobrir que as informações relativas ao mundo podem ser capturadas com muito maior fidedignidade ao

se utilizarem instrumentos, o homem passou a desconfiar de sua capacidade inata de apreender adequadamente a realidade. Como resultado, apenas os conhecimentos oriundos dos instrumentos seriam considerados confiáveis.

A situação, portanto, adquire contornos de desespero e de tragicidade: como seria possível a saída desse estado, uma vez que justamente aquilo que permite a caracterização dos membros da espécie humana como seres *humanos*, o sentido comum, está desacreditado e esvaziado? Sem confiança uns nos outros, nem no poder do discurso enquanto meio de desvelar a realidade do mundo, o que fazer? Tais perguntas, por mais autênticas que possam ser, apresentam apenas um dos lados do pensamento arendtiano.

Pois, assim como uma filósofa do *common sense*, Arendt é também uma “filósofa dos começos”. Enquanto categoria essencial do pensamento político, a natalidade representa a possibilidade sempre presente de os seres humanos alterarem o curso da História, por mais poderosos que sejam os processos nos quais eles se encontrem envolvidos. As “revoluções arendtianas”, como já foram denominadas as erupções políticas populares do século XX, atestam para a força viva da ação humana. O século XXI, igualmente, já está repleto de narrativas revolucionárias nas quais o poder da ação em concerto é demonstrado em sua atualidade dinâmica e viva.

Arendt é reconhecida por sua erudição profunda e por seu repertório conceitual muitas vezes tachado de idiossincrático. Todavia, em nenhum momento o pensamento arendtiano é elaborado para técnicos e especialistas da política, como que buscando formular instrumentos teóricos para auxiliar na administração do Estado. Ao contrário, Arendt é convicta no poder da livre associação e da participação de todos nos assuntos comuns, sem distinções. A ação em conjunto e o pensar alargado, é verdade, não são atributos produzidos automaticamente pelos seres humanos, não são possibilidades transcendentais dos homens. Todavia, não são frutos da técnica nem são de domínio do político profissional: estão como potência em cada ser humano dotado de linguagem, e são reforçados e aperfeiçoados pela prática. Por conseguinte, o sentido comum não está perdido enquanto categoria política. Ele está enraizado nas experiências humanas mais

comuns, na condição humana da pluralidade. Poder-se-á questionar sua atualidade, talvez, apenas quando não existirem mais seres humanos vivendo no plural.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Vol.2. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (I Parte – Questões 44-119)
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 1993.
- _____. **A promessa da política**. Org. e introdução de Jerome Kohn. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. London: Penguin UK, 2006.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. 6.ed., São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. **Essays in understanding: 1930-1954** (Formation, exile, totalitarianism). Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Lectures on Kant's political philosophy**. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. **On revolution**. Rev.ed. Introduction by Jonathan Schell. New York: Penguin Books, 2006.
- _____. **On violence**. Orlando (Florida): Harvest/HBJ Publishers, 1970.
- _____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Responsabilidade e julgamento** – escritos morais e éticos. Traduzido por Rosaura Eichenberg. Revisto por Bethania Assy. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **The life of the mind: Thinking/Willing**. New York: Harcourt, 1981.

ASSY, Bethania. Sensus communis: exercício da condição humana – para uma concepção de sensibilidade civilizadora. In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006, p. 315-330.

BEINER, Ronald. Interpretive essay. In: ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's political philosophy**. Edited by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução francesa. **O que nos faz pensar**, v. 29, 2011, p. 41-58. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/hannaharendtearevolucaofrancesa/newton_bignotto_41-58.pdf. Acesso em: 20 fev. 2013.

BORREN, Marieke. 'A sense of the world: Hannah Arendt's hermeneutic phenomenology of common sense. International journal of philosophical studies. Vol.21, n.2, fev. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/09672559.2012.743156>. Acesso em: 31 maio 2013.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006, p. 35-74.

_____. Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania. **Argumentos – Revista de filosofia**. Ano 5, n.9. Fortaleza, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_9/02_artigo%202.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2013.

_____. A atividade humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Ensaio**, n.14, 1985 (São Paulo). p. 131-168.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. New York: Cambridge University Press, 1992.

CASCARDI, Anthony J. Communication and transformation: aesthetics and politics in Kant and Arendt. In: CALHOUN, Craig; MCGOWAN, John (Org.). **Hannah Arendt and the meaning of politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 99-131. (Coleção Contradictions of Modernity)

CICERO, Marcus Tullius. **The Tusculan Disputations**. Translated by W.H. Main. London: W. Pickering, 1824.

CREATH, Richard. Logical Empiricism. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **The Stanford encyclopedia of philosophy**. Spring, 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/logical-empiricism/>. Acesso em: 04 maio 2013.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2002.

DECAROLI, Steven. A capacity for agreement: Hannah Arendt and the Critique of Judgment. **Social theory and practice**. Vol.33, n.3, jul. 2007. Disponível em: <http://www.docstoc.com/docs/64842363/A-capacity-for-agreement-Hannah-Arendt-and-the-Critique-of-Judgment>. Acesso em: 20 jul. 2011.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 3.ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 25-71. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Meditações**. 3.ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 73-142. (Coleção Os Pensadores)

DISCH, Lisa. “Please sit down, but don’t make yourself at home”: arendtian “visiting” and the prefigurative politics of consciousness-raising. In: CALHOUN, Craig; MCGOWAN, John (Org.). **Hannah Arendt and the meaning of politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 132-165. (Coleção Contradictions of Modernity)

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**. n.24, p. 249-272, São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-3173201000100017&script=sci_arttext. Acesso em: 20 jul. 2011.

EVERSON, Stephen. Psychology. In: BARNES, Jonathan (Ed.) **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1995, p. 168-194.

FERRATER MORA, J. Senso Comum (Verbetes). In: **Dicionário de filosofia**. Tomo IV (Q-Z). 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FOXE, Arthur N. **The common sense from Heraclitus to Peirce**. New York: Tunbridge Press, 1962.

FRASER, Nancy. Communication, transformation and consciousness-raising. In: CALHOUN, Craig; MCGOWAN, John (Org.). **Hannah Arendt and the meaning of politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 166-175. (Coleção Contradictions of Modernity)

GEERTZ, Clifford. Common sense as a cultural system. **The antioch review**. Vol.3, n.1, 1975, p.5-26. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4637616>. Acesso em: 06 jun. 2012.

GREGORIC, Pavel. **Aristotle on the common sense**. New York (USA): Oxford University Press, 2012. (Oxford Aristotle Studies)

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Ser e tempo**. 1.ed. bilíngue (alemão-português). Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Vozes, 2012.

HINCHMAN, Sandra K. Common sense and political barbarism in the theory of Hannah Arendt. **Polity**. Vol.17, n.2, 1984, p.317-339. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3234510>. Acesso em: 08 jul. 2011.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo? Trad. Artur Morão. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KATEB, George. The judgment of Arendt. In: BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer (Org.). **Judgment, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Org. e Intr. de Jerome Kohn. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LALANDE, André. Senso Comum (Verbete). **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. 4.ed. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. [edição de bolso]

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. de Edson Bini e Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus Editora, 2001.

NORRIS, Andrew. Arendt, Kant and the politics of common sense. In: **Polity**. Vol.29, n.2, Winter 1996, p. 165-191. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0032-3497%28199624%2929%3A2%3C165%3AAKATPO%3E2.0.CO%3B2-6>. Acesso em: 10 maio 2007.

OWEN, G. E. L. Tithenai ta Phainomena. In: **Articles on Aristotle 1: Science**. Edited by Barnes, Schofield and Sorabji. London: Gerald Duckworth & Company Limited, 1975, p.113-126.

PEETERS, Remi. Truth, meaning and the common world: the significance and meaning of common sense in Hannah Arendt's thought – Part One. **Ethical perspectives**. Vol. 16, n. 3, 2009, p. 337-359. Disponível em: http://www.ethical-perspectives.be/page.php?LAN=E&FILE=ep_detail&ID=135&TID=1207. Acesso em: 10 set 2013.

_____. Truth, meaning and the common world: the significance and meaning of common sense in Hannah Arendt's thought – Part Two. **Ethical perspectives**. Vol. 16, n. 4, 2009, p. 411-434. Disponível em: http://www.ethical-perspectives.be/page.php?LAN=E&FILE=ep_detail&ID=137&TID=1217. Acesso em: 10 set 2013.

PEREIRA, Newton. **O ser da política e a política do ser**: o confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. 2008. 141f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008.

RICOEUR, Paul. Juízo estético e juízo político segundo Hannah Arendt. In: **O justo 1**: A justiça como regra moral e como instituição. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p.133-151.

ROSENFELD, Sophia. **Common sense**: a political history. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2011.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). . 2008. 236f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

_____. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: EdUCS, 2006.

_____. Hannah Arendt: imaginação e juízo político. In: SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva (Org.). **Hannah Arendt**: diversas leituras. Passo Fundo: IFIBE, 2010. p. 139-154.

SCHWITZGEBEL, Eric. Belief. In: ZALTA, Edward N. (Ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2011 Edition. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/belief/>. Acesso em: 25 jun. 2013.

STRAWSON, Peter. **Skepticism and Naturalism**: Some Varieties, London: Methuen, and New York: Columbia University Press, 1985.

TAMINIAUX, Jacques. **The thracian maid and the professional thinker**: Arendt and Heidegger. Translated by Michael Gendre. New York, State University of New York Press, 1997.

VALLÉ, Catherine. **Hannah Arendt, Sócrates e a questão do totalitarismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

VILLA, Dana R. **Arendt and Heidegger**: the fate of the political. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1996.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. VILLA, Dana R. (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2000.

WEIDENFELD, Matthew C. Comportment, not cognition: contributions to a phenomenology of judgment. **Contemporary political theory**. Vol.10, n.2, p.232-254, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1057/cpt.2010.20>. Acesso em: 15 fev. 2012.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt**: for love of the world. New Haven: Yale University Press, 1983.

ZERILLI, Linda M.G. "We feel our freedom": freedom, imagination and judgment in the thought of Hannah Arendt. **Political theory**. Vol.33, n.2, abril 2005, p.158-188. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30038411>. Acesso em: 10 maio 2012.