

---

# **SENSUS COMMUNIS E A IMPORTÂNCIA DO JULGAMENTO POLÍTICO AO INDIVÍDUO MASSIFICADO**

*SENSUS COMMUNIS AND THE IMPORTANCE OF POLITICAL JUDGEMENT TO THE MASSIFIED  
INDIVIDUAL*

Kelly Janaína Souza da Silva

**Resumo:** O rompimento da Tradição na sociedade de massa ocasionou perda de referências e de sentido ao agir político, com o conseqüente refúgio no consumo. Considerando-se o fato de que Hannah Arendt compreende o pensamento e o julgamento como elementos essenciais à ação política plena, e que existe uma relação entre a formulação de um juízo e sua validação junto aos demais membros de uma comunidade política, será que uma sociedade que parece imersa na busca pela própria sobrevivência consegue exercer a vida ativa de seu espírito longe do espaço comum? Como se infere a ocorrência de juízos ditos plenos longe da pluralidade? Abordar como o enfraquecimento do *sensus communis* compromete a existência de uma cidadania política plena junto aos indivíduos da sociedade de massa, e como esse enfraquecimento contribui a uma crise política com conseqüente refúgio no trabalho e no consumo, são as questões que permearão os principais problemas desse artigo, com o objetivo de explorá-los, sem, contudo, esgotar o debate. Para isso, serão apresentados conceitualmente os principais termos arendtianos (*sensus communis*, juízo, ciclo vital) e a sua importância para uma ação política efetiva.

**Palavras-chave:** *Sensus Communis*, Juízo Político, Ciclo Vital, Hannah Arendt

**Abstract:** *Nowadays, the disruption of the tradition in the mass society causes the loss of references and signification to the political action, therefore there is a consequent refuge in consumption. Considering the fact that Hannah Arendt understands the thought and judgment as essential elements to full political action, and that there is a relationship between the formulation of a judgment and its validation with other people, we can ask about how this society whose it seems immersed in survival concerns can engage in the life of its mind. Since this society is absent from a shared space, how the judgments happen without the human plurality? Approaching about the weakening of the *sensus communis* compromises the existence of a full political citizenship with the individuals of the mass society, and how it contributes to a political crisis with consequent refuge in work and consumption, they are the main issues that will permeate the problems of this paper, exploring them, without, however, exhausting the debate. For this goal, the main Arendtian terms (*sensus communis*, judgment, vital cycle) will be presented conceptually as well as their importance for an effective political action.*

**Keywords:** *Sensus Communis*, Political Judgement, Life Cycle, Hannah Arendt

---

Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFSC. E-mail: [kelly.janainassilva@gmail.com](mailto:kelly.janainassilva@gmail.com)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.



## Introdução<sup>1</sup>

O tema do senso comum está presente ao longo da obra de Hannah Arendt, pensadora judia alemã, cuja importância da dimensão do político para o fator humano assume fundamental relevância em seus estudos. Mas o senso comum estudado por Arendt não possui o sentido vulgar atribuído a essa expressão (que compreende “senso comum” como bom senso ou como o modo de pensar da maioria das pessoas), e sim, algo como um “ajustamento” comum, fundamentado pela pluralidade humana, também chamado de *sensus communis*. Nesse sentido, Hannah Arendt concebe o *sensus communis* a partir da acepção kantiana do termo. Immanuel Kant distingue a expressão “senso comum”, utilizada coloquialmente, como um entendimento salutar que as pessoas humanas portam (por isso “comum”), de *sensus communis*, conceito do qual tratará esse artigo. O *sensus communis* é como uma faculdade de julgamento que, a priori, toma em consideração o modo de representação de qualquer outra pessoa, como que para fundamentar um juízo à razão humana. Esse tema ganha especial destaque nas conferências de Arendt sobre a filosofia política de Kant, onde a autora associa o *sensus communis* à capacidade de julgamento político. Embora a teórica política tenha morrido antes de concluir essa parte de sua obra, a apropriação que ela faz acerca do estudo de Kant sobre o julgamento parte das reflexões kantianas do juízo de gosto (juízo estético), e há, portanto, um conjunto de ideias centrais compartilhadas por Kant e Arendt no que concerne à faculdade humana do juízo. Para ambos, o ato de julgar vai além das possíveis alegações de verdade cognitivas ou preferências meramente subjetivas das pessoas – é por meio do juízo e do compartilhamento de um *sensus communis* que a comunicação de experiências privadas e subjetivas e a imaginação das perspectivas dos demais membros de uma comunidade se tornam possibilidades, validando o julgamento

<sup>1</sup> Ainda que se reconheça a importância de aludir à natureza do debate da teoria crítica e a sua ampla exploração pela literatura, não está entre os objetivos desse trabalho reconstruir o longo percurso de constituição das concepções de sociedade de massas, indivíduos massificados e suas relações com a definição de racionalidade instrumental, e como Arendt observa esse cenário. O objetivo do artigo centra-se em explanar algumas implicações do enfraquecimento do *sensus communis* na contemporaneidade, não necessitando para isso adentrar os densos caminhos teóricos que nos trazem a essa discussão, embora não se ignore que tal panorâmica enriqueceria consideravelmente o percurso do argumento.

e efetivando a ação política. Arendt defende que, para Kant, o juízo não é a razão prática, pois esta raciocina e diz o que deve ou não ser feito, sendo muito semelhante à vontade, enquanto o juízo provém de uma apreciação meramente contemplativa.

Ainda que essa questão pareça demandar um aprofundamento filosófico investigativo, não sendo o principal objeto desse trabalho, torna-se importante ressaltá-la para que se tenha uma compreensão do conceito de juízo político em Hannah Arendt, e para depreender como ele pode interferir efetivamente na maneira como os indivíduos formulam e aplicam seus julgamentos, a partir da ruptura da tradição, em uma sociedade de massas<sup>2</sup>. Segundo Beiner e Nedelsky:

Segundo Kant, a alegação “esta pintura é bela” não pode ser provada como uma verdade objetiva; mas, em contraste a “eu gosto desta pintura”, não se trata apenas de uma declaração de preferência. A alegação de beleza é um julgamento genuíno, porque faz uma reivindicação de concordância de outros que julgam. Não posso obrigar o acordo, como poderia com certos tipos de afirmações da verdade. Mas posso persuadir e afirmar que, se outros julgam, estão, de fato, ajuizando; – não estão sendo influenciados por inclinações particulares – e eles concordarão. Assim, afirmo que meu julgamento é válido para a comunidade de outros que julgam<sup>3</sup>. (2001, p. x)

Nesse sentido, o *sensus communis* parece essencial para a validade do juízo político, embora reste seriamente comprometido pela ruptura da tradição. A partir do rompimento desta, o processo de busca pela sobrevivência toma praticamente todos os espaços da vida humana, alimentando-se pelos meios do trabalho<sup>4</sup> e do consumo. Pois, ainda que o enaltecimento do trabalho (produção e consumo) já fosse um fato dado no

<sup>2</sup> Arendt diz em *A Condição Humana* que a “sociedade de massa” surgiu quando “vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única” e, a partir de então, a esfera do social atingiu o ponto de abranger e controlar as pessoas (ARENDDT, 2001a, p. 50). A natureza do consumo, enquanto um traço da sociedade de massa, possui papel central para a ruptura da tradição, uma vez que a acelerada e intermitente produção de bens de consumo colocam a pessoa da massa na condição instrumental do *homo faber*, por meio do evento do trabalho, e de *animal laborans*, por meio do labor, prendendo-a no ciclo recorrente da necessidade. Nesse sentido, há até mesmo um teor totalitário no consumo, servindo como ferramenta para a organização das massas, além de colocá-la em movimento.

<sup>3</sup> Em livre tradução. No original: “According Kant, the claim “this painting is beautiful” cannot be proven as an objective truth; but in contrast to “I like this painting”, it is not merely a statement of preference. The claim of beauty is a genuine judgement because it makes a claim of agreement from others who judge. I cannot compel agreement, as I could with certain kinds of truth claims. But I can persuade and claim that if others judge are truly judging - are not being biased by private inclinations - they will agree. I thus claim that my judgement is valid for the community of judging others”.

<sup>4</sup> Optou-se nesse artigo por manter a tradução dos termos *labor* e *work* como *labor* e *trabalho*, respectivamente, ao invés da mais recente tradução dos termos como *obra* e *trabalho*, sugerida por Adriano Correia. A justificativa para essa escolha se deve ao fato de que duas edições da obra *A Condição Humana* foram consultadas para este artigo; uma brasileira e a outra, portuguesa. A tradução portuguesa consta como *labor* e *trabalho*, respectivamente, como era a antiga edição no Brasil.

século XIX, quando Marx a formulou teoricamente, vários fatores concomitantes conduziram a vida à posição de bem supremo, favorecendo o advento da dúvida na mentalidade moderna e levando à secularização e introspecção como mudanças que resultariam na glorificação da vida biológica. A ruptura da tradição, é então, ora sintoma e ora causa desse processo de mudança, e tem interferência direta na condição do julgamento político.

Absortos no processo de trabalhar e consumir, os cidadãos e cidadãs – aqui entendidos como pessoas livres e iguais membros plenos de uma comunidade política – atuam apenas como coadjuvantes do espaço público a que pertencem, e em condição de instrumentos do ciclo vital, não dispendo de ação política nem desenvolvimento da vida ativa de seu espírito, composta por pensamento, vontade e julgamento. Logo, para o exercício do juízo, é necessária a ligação entre o pensamento (*vita contemplativa*) e a ação (*vita activa*), por intermédio da vontade, como será pormenorizado mais adiante. Com os cidadãos e cidadãs condicionados a instrumentos do ciclo vital, o *sensus communis* fica comprometido e, por consequência, a ocorrência de um juízo ético e político pleno<sup>5</sup> não ocorre.

## 1. O rompimento da Tradição na sociedade de massa

A Tradição, pode-se dizer, é o que serve de suporte a uma sociedade, indicando os rumos a serem seguidos, pois se baseia em uma autoridade<sup>6</sup> solidificada pelo tempo, a partir das regras firmes que a própria humanidade fincou na História. Segundo Arendt, “com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança pelos vastos

<sup>5</sup> O juízo político pleno, ou ainda, a vida política autêntica (ou plena) podem ser compreendidos, interpretando a obra de Arendt, como aqueles em que o pensamento dos cidadãos e cidadãs concorre à constituição da comunidade política. É com esse caráter que se buscou aplicar os termos *pleno*, *autêntico* e *verdadeiro* nesse trabalho.

<sup>6</sup> Segundo Arendt, é a autoridade que fornece ao mundo a sensação de permanência que a humanidade precisa. Sua acepção do termo é a de uma autoridade fundada no saber, onde os mais sábios em uma comunidade são os que angariam o respeito de seus semelhantes, tornando-se ideal a um nível político. Nela, existem deveres sobre a vida comum, mas esta se estabelece com fundamento no diálogo e no consenso, conduzindo a uma legislação pública que alie as aspirações e necessidades do todo. É importante também destacar que autoridade é o contrário de autoritarismo. O autoritarismo está presente quando existe o uso da força nas relações humanas, sendo então uma autoridade com base no medo e em hierarquias, não havendo, neste caso, respeito e igualdade.

domínios do passado” (ARENDR, 1992, p. 130). Isto é, tal perda parece significar certa descontinuidade temporal, subsumindo a vida humana a um processo repetitivo e permanente, sem passado ou futuro, seja em sua conjuntura coletiva ou individual. Menos que uma ameaça, a segurança aqui perdida diz respeito, mais necessariamente, a critérios de ação e padrões de julgamento moral, que passam a ser, então, ausentes ou sem significativa autoridade. E é a partir desse fato que o ser humano perde sua referência de ação, e o futuro torna-se, então, incerto.

Em outras palavras, a tradição é uma herança comum do passado no que concerne a fatos e exemplos que podem orientar as gerações presentes e futuras, dando-lhes subsídios para a ação, e sob a qual foi construída a cultura ocidental. A tradição também pode ser compreendida como uma dissociação entre o pensamento e a ação, ou seja, entre o nível filosófico e o nível político. Em seu fundamento positivo, ela encerra a possibilidade de olhar investigativamente para as questões do presente e do passado, como suporte à capacidade de enfrentamento a um futuro sempre incerto, mas que exige, incessantemente, pela ação humana. E em seu viés negativo, a tradição pode aparecer sob o espectro de conservadorismo, ou moralismo, que precisa ser controlada pela sociedade.

Seu rompimento cumpre-se sob a forma de um esfacelamento da aceitação de que o passado, seu conhecimento, noções e regras, tenham importância no presente. Ou seja, toda e qualquer autoridade de que o passado se investia para conduzir os seres humanos em suas ações presentes respaldadas em um passado de valor, desapareceu. Tal fenômeno, que segundo Arendt culminou no século XVIII com as revoluções, conduziu pouco a pouco a ação humana a não dispor de fundamentos no passado, como caráter histórico, base moral e solidez, pois toda a autoridade oriunda de uma tradição passou a não ser mais valorizada como tal (ARENDR, 2001, p. 26). Contemporaneamente, toda a tradição passou a ser vista apenas sob o seu aspecto negativo.

As pessoas cidadãs pertencentes à sociedade da massa concebem o igualitarismo entre todos os seres, supondo que o individualismo atenda a essa concepção de igualdade e prescindindo de laços mais firmes entre seus pares (DUMONT apud SCHIO, 2012, p. 34). A acentuação do individualismo nos moldes em que ele se encerra contemporaneamente pode ser um dos fatores que contribui à depreciação do uso do

*sensus communis*, uma vez que a priorização da relação com as coisas e com os objetos, em detrimento das relações entre os indivíduos, interfere diretamente na participação política por meio do *judgar*, segundo a acepção arendtiana. Diz Arendt:

O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; é, antes, o facto de que o mundo entre elas perdeu a força para mantê-las juntas, para relacioná-las umas com as outras e separá-las. (ARENDR, 2001b, p. 67)

Então, o cidadão ou cidadã ativo na esfera pública, cujo julgamento exige o pertencimento ativo em uma comunidade, cede lugar àquele que aceita com facilidade os padrões impostos pela sociedade de consumo sem exercer o juízo político e, nem mesmo, se dar conta da ausência da própria participação. Ele pode também confundir a *doxa* com o exercício da faculdade do juízo, se crendo responsivo diante de seu posicionamento, mas ignorando que este carece de base e ou fundamento que lhe caracterize como, de fato, um julgamento, a partir dos preceitos de Arendt. Isto porque as condições de um mundo comum se constitui, sobretudo, pelo fato de que, ainda que hajam diferenças de posição, todos e todas estão interessados no mesmo objeto, sem o “conformismo artificial de uma sociedade de massas”, que pode resultar na destruição desse mundo comum (2001b, p.73). Ele primeiramente começa a ser minado em diversos aspectos sob os quais se apresenta à pluralidade humana (por meio do isolamento radical, das tiranias, ou mesmo da histeria coletiva), em que as pessoas se comportam de modo a manipular a perspectiva dos demais, logo tornando-se totalmente privados de ser vistos e ouvidos por eles, presos na própria subjetividade.

São todos prisioneiros da subjetividade da sua própria existência singular que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspecto e só lhe é permitida uma perspectiva. (ARENDR, 2001b, p. 73)

Este é um dos aspectos elementares para explicar porque, em uma sociedade na qual não há um interesse compartilhado, é difícil também haver uma política integrada, capaz de chamar os cidadãos e cidadãs ao exercício da cidadania, de fato, e não apenas às distrações do trabalho e do consumo. Basicamente, a partir da leitura de Arendt, é possível conceber que, a partir do enfraquecimento do *sensus communis* e do rompimento da tradição, uma das principais consequências foi a magnitude que assumiu o consumo, tornando-se ele até mesmo um sentido à vida contemporânea. Devido ao fato de que a fabricação e o consumo passaram a ser o centro das preocupações

humanas a partir da ruptura da segurança que a força da tradição fornecia, o funcionamento da sociedade passou, então, a basear-se mais na finalidade de produzir e consumir, não se distinguindo, necessariamente, os meios e os fins.

Com o esfacelamento da Tradição, ocorre também uma crise do sentido<sup>7</sup>, na qual a atual sociedade, no momento de agir para tratar dos assuntos humanos, perdeu as bases de referência. Essa perda fez com que ela ignorasse qualquer modelo consagrado pelo tempo, bem como a dimensão de profundidade da existência humana, além de instaurar, intrinsecamente, uma crise política, pois há a perda do fundamento do mundo em nível subjetivo. As pessoas não sabem mais como podem ou devem agir quando certas situações acontecem, e é essa insegurança, atuante na vida contemporânea, que se caracteriza pela ausência de participação em um mundo comum, correspondendo à perda do *sensus communis*.

A crise da perda do sentido está, então, na ação sem autoridade. Sem padrões de referência, os atos e os assuntos humanos perderam dignidade<sup>8</sup>. E a crise será de natureza política porque, sem saber como podem ou devem agir quando certas situações acontecem, as pessoas respondem com juízos pré-formados (preconceitos), privando-se da experiência da realidade<sup>9</sup> e também da oportunidade de reflexão que qualquer crise encerra, gerando um sentimento de insegurança e de “não-permanência” das coisas do mundo.

Logo, posicionar-se externamente em relação a qualquer autoridade do passado ocasiona uma ruptura entre o passado e o presente, com consequentes desdobramentos previsíveis ao futuro. Tal “quebra” (que não é uma “quebra” literal, material, mas sim uma espécie de quebra sensível, intangível) tem implicações na esfera do pensamento, na mentalidade e ação humanas e, nessa perspectiva, sem uma tradição pela qual se guiar, a pessoa não se sente segura.

---

<sup>7</sup> Sentido, neste momento, é entendido como a dimensão de profundidade da existência humana, que confere dignidade no tratar dos assuntos humanos.

<sup>8</sup> Dignidade, aqui, tem apenas o sentido da qualidade humana que infunde respeito e valor, sem nenhuma acepção filosófica ao termo.

<sup>9</sup> Acentua-se, nesse sentido, que em Arendt a noção de realidade é garantida pelo contexto mundano que inclui os demais seres, todos percebendo as mesmas coisas. É uma noção suscitada pela possibilidade de percepção individual, mas que se assemelha às dos outros pelas características que ambos carregam em comum.

É importante ressaltar que tradição e passado não são a mesma coisa e, portanto, a perda da tradição não significa a perda do passado. O que o rompimento da tradição implica, atua, mais necessariamente, na perda da segurança como força reguladora da ação, pois, mesmo sem consciência da tradição, esta conseguia preencher qualquer lacuna entre o passado e o futuro, uma vez que era baseada na autoridade adquirida com o transcorrer do tempo e auxiliava o ser humano a saber como agir (SCHIO, 2012, p. 30).

Um bom exemplo acerca dessa perda de referência é o caso Eichmann. Responsável pelo transporte de prisioneiros aos campos de concentração do Terceiro Reich, Adolf Karl Eichmann foi levado a julgamento em Jerusalém no ano de 1961 – julgamento, o qual, Hannah Arendt esteve presente – e suas respostas, durante o interrogatório, demonstraram que acreditava ter agido puramente por um dever profissional, estando assim, isento de qualquer responsabilidade e culpa. Não havia nele qualquer sinal de motivações más que o levassem à ação, ou mesmo, convicções ideológicas firmes que justificassem seus atos; “[...] não era estupidez, mas *irreflexão*” (ARENDR, 2002, p. 6. Grifo da autora). Embora Eichmann tenha se valido do imperativo categórico de Kant para sua defesa, a filosofia moral kantiana se associa à faculdade humana do juízo, o que elimina a obediência cega. Para Arendt, o agente manifestava em sua omissão a mais pura ausência de pensamento, uma vez que não podia refletir acerca dos atos que praticara. Com obediência cega ao sistema do qual fazia parte, Eichmann não questionou o sentido de suas ações e, sem reflexão ou espontaneidade se acreditou apenas na condição de um instrumento, não se utilizando de um juízo reflexivo.

A espontaneidade é o que caracteriza a individualidade de cada um, distinguindo um ser de outro no que concerne às suas ações. É a espontaneidade que divisa o agente de sua ação, não permitindo ações padronizadas. O Juízo Reflexivo sempre exige reflexão, pensamento, ou seja, não é um juízo pronto, como uma fórmula. É a combinação de ambos – espontaneidade e Juízo Reflexivo – o que garante a autonomia do agente no que tange a seus pensamentos e, conseqüentemente, a seus juízos e ações políticos.

## 1.1 Trabalho e Consumo: o Ciclo Vital

Essa perda da segurança interfere também no sistema de busca pela sobrevivência, uma vez que os processos de conservação da vida passaram a ser o centro de todos os segmentos possíveis. E, embora, em todas as épocas o ser humano sempre tenha se preocupado com a sobrevivência, pois ela é básica e primeira, esta não pode tomar todos os espaços da vida humana.

Se, na Modernidade, o indivíduo atua como *homo faber*<sup>10</sup> – o “fabricante do mundo”, tendo as mãos como instrumento básico, – ao longo do séc. XX, em contrapartida, seus ideais de permanência e durabilidade são substituídos pelo ideal de abundância que traduz a sociedade de massas no *animal laborans*<sup>11</sup>, impondo ao homem um processo pela busca da subsistência, o qual, pode-se dizer, tem sido realizado em dois estágios: o trabalho<sup>12</sup> e o consumo: “Vivemos numa sociedade de operários, porque apenas o labor, com a sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância [...]”. A atividade que provê os meios de consumo é o labor, que tem naquilo que produz a destinação de sustentar o próprio processo vital, ou seja, a necessidade de subsistir, em contraposição ao trabalho, que é o processo de transformação das coisas naturais em coisas artificiais. É por meio desses dois aspectos que se torna possível que os elementos indispensáveis à manutenção da vida sejam assegurados e produzidos, tornando, aparentemente, o ganho do próprio sustento da massa mais importante que a vida ativa de seu espírito, expressa pelo pensamento, pela

<sup>10</sup> Em *A Condição Humana*, Arendt diz que não sabe exatamente quando a expressão *homo faber* surgiu pela primeira vez. O *homo faber* tem a fabricação como trabalho e, pode-se dizer que ele é o criador do artifício humano, dependendo das mãos como instrumento. No mundo do *homo faber*, tudo deve ter seu fim ou servir de finalidade a outra coisa.

<sup>11</sup> Para distinguir o *homo faber* do *animal laborans*, pode-se mencionar que enquanto o primeiro se preocupa em fabricar coisas, o segundo se utiliza das ferramentas elaboradas pelo *homo faber* para amainar suas atividades. O *animal laborans* vive dos desejos, não da necessidade, e tem no consumo a alegria da satisfação de seu ciclo vital.

<sup>12</sup> Em Arendt, trabalho tem correspondência com o processo biológico humano, sendo sua condição humana a própria vida. Quanto à fabricação, versa sobre a artificialidade com a qual a pessoa humana produz, a partir de suas próprias mãos, um mundo próprio que, ainda que sintético, é durável. Corresponde à artificialidade da existência humana, produzindo um “mundo artificial” de coisas, que difere de qualquer ambiente natural, e cuja condição é a *mundanidade*. É importante observar que tanto nas línguas europeias antigas quanto nas modernas, existem duas palavras de etimologia diferente para designar *labor* e *work*, elementos os quais, contemporaneamente, muitas vezes, são tidos como sinônimos e significantes da mesma atividade. Hannah Arendt demarca bem a diferença entre elas, enfatizando que para a primeira o fator humano se torna o *animal laborans*, e para a segunda, torna-se ele o *homo faber*.

vontade e pelo julgamento, e, conseqüentemente, pela sua participação política. Ao viver em uma sociedade operária, – ou seja, homens e mulheres que laboram, e cuja emancipação do labor não emancipa, necessariamente, a classe que labora, – é que, ainda que o *animal laborans* ocupe a esfera pública, não há a partir disso uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas “atividades privadas exibidas em público” (2001b, p. 157), resultando em cultura de massas e o sonho de uma felicidade inalcançável.

De forma semelhante ao labor, a sociedade de massa funciona com atividades repetitivas baseadas em produção e consumo e, nesse contexto de vida, os indivíduos contemporâneos parecem viver apenas para produzir e consumir, tornando-se, de certo modo, escravos, por sua incapacidade adquirida de pensar e questionar o que quer que seja, e a ausência de percepção dessa circunstância. Afirma Arendt:

[...] ao contrário do que ocorria na sociedade de escravos, na qual a “maldição” da necessidade era uma realidade muito vívida porque a vida do escravo testemunhava diariamente o fato de que a “vida é escravidão”, esta condição já não é hoje inteiramente manifesta; e, por não parecer tanto, torna-se muito mais difícil notá-la ou lembrá-la. O perigo aqui é óbvio. O homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade (ARENDDT, 2001, p. 133).

Nesse sentido, labor e consumo são as duas fases do mesmo processo, não apenas em um regime de sobrevivência, mas também em seu senso de felicidade. Ainda que a felicidade proposta por esse sistema seja mais básica e primeira, ela é muito importante para a vida, pois se traduz à custa da exigência de que o *animal laborans*, enquanto pertencente a uma sociedade da massa, atenda ao equilíbrio entre “os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor” (ARENDDT, 2001a, p. 146). Isto implica que as horas vagas do *animal laborans* o distraiam para o consumo, pois quanto mais tempo livre ele tiver, maiores serão seus apetites. Esse consumo, aliás, inclui a diversão e o entretenimento, que se tornam insaciáveis e necessitam ser industrializados, como muito bem colocaram os pensadores da escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, a respeito da indústria cultural. E é também a partir da exigência de satisfação desses apetites que a questão da durabilidade (ou de sua ausência) se apresenta, pois para que se mantenha a máquina de produzir e consumir, o desperdício e a aniquilação por meio do consumo são essenciais ao ritmo produtivo. É a partir desses fenômenos que o ideal de “sociedade de consumidores” é erigido.

Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é a medida em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de

desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos mais num mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para conterem em seu meio o processo vital (ARENDDT, 2001, p. 147).

O labor é parte integrante desse processo vital (ou ciclo vital, do nosso corpo), pois é a atividade que lhe corresponde e no qual podemos traduzi-lo. Ele relaciona-se estritamente à sobrevivência, à manutenção da vida biológica e é repetitivo, porém, não é possível transcendê-lo, superá-lo, pois o labor e o processo vital são como que intrínsecos. Já o trabalho corresponde ao processo de transformação das coisas naturais em coisas artificiais, constituindo em uma construção externa e não sendo inerente à essência humana, como o labor. Nesse caso, a submissão do *animal laborans* ao labor e ao consumo não pode ser identificada apenas como causa, ou apenas como efeito, da condição de sujeição à necessidade que o elemento humano possui (indistinção de meios e fins). Não há uma resposta à questão “se os homens vivem e consomem para ter forças para trabalhar ou se trabalham para ter os meios de consumo” (ARENDDT, 2001, p. 158).

A atividade do labor, todavia, se apresenta indispensável. O próprio corpo humano exige tempo dedicado à manutenção da vida biológica, além de alguma forma de trabalho e atividades não diretamente úteis, como algum ócio e lazer. Porém, a sujeição por parte do *animal laborans* também não parece claramente manifesta sobre a sociedade de massa, fazendo com que a oposição entre liberdade e necessidade seja um dos fatores que remetam à premissa de felicidade à pessoa humana que labora, e que ela busque obter essa felicidade sob o espectro consumidor. A liberdade, para Arendt, define a natureza própria do ser humano, e é concebida como base fundamental da vida possuindo um sentido amplo que inclui a liberdade de ação, de pensamento e movimentos, e que imbui a pessoa humana de autonomia, fazendo-a senhora de si mesma e sujeito responsável por seus atos.

Prover o próprio sustento é um imperativo elementar, portanto. Mas a soberania contemporânea do labor sobre a vida ativa do espírito pode significar apenas a submissão da raça humana à necessidade, sem o desenvolvimento de ferramentas que lhe permitam o exercício pleno de suas faculdades judicativas. Nessa perspectiva, o

rompimento da tradição contribuiu substancialmente à negação de que cada indivíduo conheça e participe o mundo que o cerca tendo o pensamento como condição essencial – em tal circunstância impõe-se que o *sensus communis* readquirira sua importância para o indivíduo massificado.

## **2. A ausência da política é também ausência do *sensus communis***

Foi no século XVIII, com as revoluções, que o rompimento da tradição atingiu seu auge, mas tal ruptura já vinha se desenhando desde a Grécia clássica e fortaleceu-se a partir das concepções que a Ciência Moderna introduzia desde o século XVII. Foi essa nova ciência que passou a utilizar-se de aperfeiçoamentos técnicos, atribuir finalidade aos conhecimentos e possuir um linguajar próprio, passando a explicar o mundo com propriedade. Segundo Lafer, os resultados da ciência contemporânea realçaram a perda da tradição, pois “[...] a perspectiva da ciência, como observa Hannah Arendt, parte da rejeição do senso-comum e da linguagem comum para poder descobrir o que se esconde atrás dos fenômenos naturais” (LAFER, 1979, p. 60).

Sem equiparação para pensar nem parâmetros para julgar, o rompimento da tradição modificou substancialmente a relação humana com o mundo, uma vez que ela (a tradição) já não podia fornecer os recursos necessários à resolução dos problemas, indicar os rumos a serem seguidos ou responder às perplexidades da existência. Então, junto com a perda da tradição, o ser humano também perdeu o *sensus communis*. A reflexão política de Hannah Arendt aponta que, em virtude dessa perda e da dissolução de valores, a lacuna entre o passado e o futuro se traduz em certa redução da sabedoria.

O *sensus communis* atende à ordem de que os seres humanos precisam de seus semelhantes para participar ativamente no mundo. É como um “ajustamento comum”, em um mundo onde todos os seres humanos são animais com capacidade de raciocínio e de cálculo das consequências, e que dispõe a eles pertencerem a uma comunidade. Não se confunde com o “bom senso”, ou o “senso comum” vulgar, tido como o modo de pensar massivo, com baixo teor de crítica e, frequentemente, simplista (SCHIO, 2012, p. 105). Para Arendt, o *sensus communis* que faz julgamentos possíveis é baseado não em uma faculdade cognitiva universalmente compartilhada, mas em uma comunidade compartilhada. Isso é importante, pois, de outro modo, o indivíduo viveria isolado, o

que lhe predisporia a fechar-se em sua própria subjetividade, tornando inviável o convívio. Tal isolamento conduziria à perda da capacidade de orientação em um mundo comum, caracterizado justamente pela existência de objetos que podem ser inferidos por todos, sendo sua condição a pluralidade humana. Na sociedade contemporânea não existe esse isolamento declarado, porém, também não há a urgência de convívio com a pluralidade, e esse fator altera o sentido de realidade, uma vez que a pluralidade humana é fundamental à política.

É também função do *sensus communis* sugerir esse “mundo comum”, do qual todos fazem parte e podem conviver. Assim, o *sensus communis* fundamenta que o indivíduo se refira à realidade de mundo no qual vive na condição humana<sup>13</sup> de pluralidade e o capacita a julgar como espectador – a experiência só pode ser válida e validada na presença dos outros e, nesse sentido, o *sensus communis* funciona como uma “capacidade mental extra” que ajusta a pessoa a uma comunidade em sentido especificamente humano (ARENDRT, 2002, p. 378). Beiner (2001) argumenta que Hannah Arendt atraiu-se pela *Crítica da faculdade do Juízo*, de Kant, por ter articulado sua própria experiência como espectadora capaz de revelar seus próprios julgamentos acerca dos assuntos humanos. Diz ele:

“Sua [de Arendt] palavra de ordem é *Selbstdenken*: pensar por si mesmo, porém não isolar uma opinião para si mesmo, mas estendê-la indefinidamente às relações contrárias em uma comunidade. Essa condição também se esforça por tornar os julgamentos apropriados em um mundo compartilhado. Julgar não teria sentido se, em princípio, nossos julgamentos fossem dirigidos apenas a nós mesmos; mas também não teria sentido sem dar provas de uma atividade mental autônoma por parte de quem se esforça em dar sentido ao mundo (para ter certeza, em diálogos com os outros, mas também com base em sua personalidade única, observações e recursos mentais e experienciais não intercambiáveis)”. (BEINER, 2001, p. xiv-xv)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Arendt deixa claro que condição humana e natureza humana são conceitos diferentes. As capacidades humanas e as atividades envolvidas à condição humana não se assemelham às que constituem a natureza humana. Não é possível enumerar características essenciais da existência humana, mas pode-se afirmar que todo ser humano é um ser condicionado, sendo o condicionamento parte integrante de sua natureza.

<sup>14</sup> Em tradução livre. No original: “Her watchword is *Selbstdenken*: thinking for oneself - and the intriguing thing about her theoretical account of judging is that this *Selbstdenken* doesn't isolate one unto oneself but on the contrary ties one into an indefinitely extended community of taste composed of other spectators of the human condition who also exert themselves to render appropriate judgements on a shared world. Judgement would be meaningless if our judgements were in principle addressed only to ourselves; but judgement would also be meaningless if it didn't give evidence of an autonomous mental activity on the part of the one who struggles to make sense of the world (to be sure, in dialogue with others, but also on the basis of one's unique observations and noninterchangeable mental and experiential resources).”

Logo, o “pensar por si mesmo” kantiano é também a máxima que promove o julgamento para Arendt. E o *sensus communis* é o local onde esse julgamento irá aparecer, pois nenhum julgamento teria sentido se fosse dirigido apenas ao próprio agente que julga. É por pertencer a uma comunidade que o ser humano pode julgar, ou seja, realizar avaliações partindo de perspectivas mais abrangentes, mais preparado para agir como alguém que existe no mundo de forma conjunta e em relação com os outros. A faculdade do juízo pressupõe a alteridade.

Portanto, o julgamento, em Arendt, não pode existir sem o pensamento. Para que existam elementos para o ato de julgar, é necessário que o pensamento tenha atuado previamente, ainda que este não possa preparar os elementos pensados para uma decisão. Propiciar que os elementos do pensamento se organizem de forma a receber os impulsos da vontade é função do juízo. É ele que une e compara os subsídios fornecidos pelo pensamento à situação particular que precisa ser examinada, para então, emitir um parecer. O julgar avalia e difere o que é bom e o que é ruim, por exemplo. E é o mundo comum quem vai dotar o julgamento de um sentido real e coeso, pois a existência de outros seres humanos tornará possível um sentimento de unidade como base comum, uma reflexividade que permita colocar-se no lugar dos semelhantes. “Por isso, em Arendt, a faculdade de julgar é aquela que liga o pensamento, pertencente à vida contemplativa, à ação, componente da vida ativa, por meio da vontade” (SCHIO, 2012, p. 96).

Atualmente, a sociedade parece estar mais inclinada ao individualismo, com ações que visam ao momento presente e nem sempre implicam em legítima preocupação de comprometimento com o outro – ou um bem comunitário acima do bem individual. O individualismo liberal moderno estranha a ideia de comunidade política como um projeto comum de realização do bem humano, ou seja: a comunidade política pelo intermédio do individualismo se resume ao intercâmbio que promove a satisfação de necessidades mútuas, resultando em uma cidadania política periférica. Esse modo de vida interfere diretamente sobre a participação na pluralidade humana, que só pode ser promovida pelo *sensus communis*. A primazia ao indivíduo, seus direitos, ao relativismo de suas opiniões, somados ainda, à perda da tradição, compõe o cenário ideal a um sentimento de realidade que não depende da visão e das sensações passíveis de um mundo conjuntamente habitado. Vive-se uma época em que a noção de realidade (com

impacto sobre a possibilidade de juízo político) concorre com uma visão que, muitas vezes, soa distorcida.

Uma das razões é porque a espontaneidade foi extinta: qualquer conjunto de ideias, conceitos, ideais ou crenças foi substituído por uma representação preexistente, que faz com que os indivíduos se apropriem delas como se fossem inerentemente suas, quando são, na verdade, ideologias e propagandas disseminadas de forma contundente (SCHIO, 2012, p. 45). O efeito que esse subjetivismo exerce sobre o todo é o de que ideias e crenças sem o menor fundamento possam se inserir como percepções reais de mundo, pois não precisam passar por um “filtro” coletivo e a consequente comparação do que é sentido pelos demais. Isso faz com que o que se chama “julgamento”, contemporaneamente, não atenda aos pressupostos do pensar nem tenha qualquer subsídio no *sensus communis*, ou ainda, se atenha à necessidade de buscar validação na realidade. Um grave erro, uma vez que Arendt diz que juízos sempre se refletem sobre os outros: “... e levam seus possíveis juízos em conta. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens...” (ARENDRT, 2002, p. 377).

Pode-se dizer, então, que não se estabelece uma vida política autêntica, uma vez que, para ser assim considerada, a atividade de julgar precisa partir de um mundo real compartilhado. Nesse sentido, a participação em um espaço comum deveria ser entendida como imprescindível ao ser humano, pois é o local no qual ele pode ser visto, ouvido e percebido como membro de uma mesma comunidade, em paridade com o mundo compartilhado de seus iguais. Pode-se dizer, ainda, que o *sensus communis* e o exercício do julgamento são uma parte central na constituição de uma comunidade política e na fundamentação de seu senso de realidade. É no espaço comum que uma vida política autêntica pode se desenvolver por meio da atuação, da problematização e da discussão dos conflitos, e também do discurso individual com vistas ao bem comunitário. Porém, atualmente, a desagregação do que é comum na sociedade afeta diretamente as formas de viver a vida pública, bem como, sobre a ocorrência cotidiana da vida privada, que se submete à falta de ação política e reduz o sentido de comunidade.

Esse cidadão ou cidadã que, de fato, não exerce a sua cidadania – ou seja, distante do espaço comum e que visa apenas aos próprios interesses – é característica de uma época em que o *sensus communis* perdeu a sua relevância. Logo, a vida em

comunidade não constitui mais um verdadeiro *lugar comum*: não existe a identificação com um *sensus communis* e a vida privada ganha falsa importância – falsa, pois sem o respaldo da tradição e do *sensus communis*, toda atividade individual aufere um peso que, em realidade, não lhe seria atribuído, se a autêntica vida política fosse desempenhada. Para ser considerado, efetivamente, um cidadão, o indivíduo necessitaria tomar parte na ação política. É essa ação que humaniza, que inova, que inicia algo novo em um espaço plural. E é o *sensus communis* que irá validar essa manifestação quando cada indivíduo escolher participar de um espaço comum humano que não seja reduzido às instituições e às instâncias legais e governamentais do Estado.

Assim, tem sido por meio do labor e do consumo que o indivíduo vem exercendo sua representação no mundo, “sem tempo” para a participação pública ativa e com aceitação passiva de seu papel como *animal laborans* que integra os padrões estabelecidos. O pensamento e, conseqüentemente, o juízo, ficaram comprometidos e impossibilitados da promoção da vida ativa do espírito junto à comunidade política, pois a incapacidade de pensamento impede o posicionamento sobre o que ocorre externamente.

No viés arendtiano, ao não representar as questões de interesse comum, o indivíduo não pensa, e também não tem coragem. A dedicação à vida política acima da vida individual é, em Arendt, um dos maiores sinais de coragem, em que se preza a responsabilidade de preservar o espaço público, além da preservação, também, do passado e do futuro – que corresponde, de certa maneira, à manutenção da tradição, pois a tradição é o elo entre as gerações. Quando a atenção dos indivíduos está centrada na vida privada em detrimento da vida pública, o poder que deveria ser político e democrático é outorgado às institucionalizações e ao conseqüente abandono do bem comum. Isso resulta, entre tantos efeitos, no cenário que se vê hodiernamente: a economia subsumindo a política; os interesses comunitários em segundo plano e a atomização individualizada dos povos, reduzindo a capacidade de *pensar* e de *fazer* a política.

## Conclusões

A partir disso, enfatiza-se a percepção de que quando a política passa a ser vista como mera “função da sociedade”, ela perde sua razão de ser na liberdade. Ou, ao menos, na liberdade política por excelência, traduzida no fenômeno mundano da ação. E desde o momento em que liberdade e pluralidade não se mostram mais como os elementos fundamentais da esfera política por definição, a sociedade passa a se guiar pela conformidade, e não pelo protagonismo de seus atores políticos, o que conduz, inevitavelmente, a um cenário de comportamento, e não de espontaneidade ou ação, e ainda, a ignorância deste fenômeno.

A condensação do *animal laborans* e do *homo faber* em protagonistas da sociedade de massas voltada especificamente para o trabalho e o consumo dispensa a pluralidade das ações humanas, não exigindo um mundo compartilhado de significados ou a sociabilidade especificamente política, apoiando-se na conformidade das necessidades da vida. Sendo assim, cidadãos e cidadãs vivem em isolamento atômico, comprimidos em uma massa cujo princípio ordenador da vida em comunhão é a realização individualista.

O capitalismo opera para que a extensão da esfera das necessidades se mantenha intocável, tornando toda a possibilidade de cidadania e ação política apenas uma pequena centelha, diante de uma humanidade que se mantém como mera classe animal. Desse modo, pode-se inquirir sobre o papel da pluralidade e da liberdade em relação ao espaço político, uma vez que a crescente despolitização de nosso tempo torna ainda mais proeminente o ciclo vital, além de contribuir à alienação que envolve o *animal laborans*. Resta, nesse momento da história, uma vitória da humanidade que labora sobre a humanidade que pensa e age politicamente. É necessário refletir sobre qual o papel das singularidades para a composição/restauração de um mundo comum nessa nova configuração política.

Não há dúvida, todavia, de que a esfera pública é onde os julgamentos aparecem. Logo, a reestruturação do *sensus communis* e a consequente presença na política podem partir da construção de novas referências à vida compartilhada, que não se baseiem unicamente em alimentar o processo de trabalho, consumo e manutenção artificial da vida. A busca de um sentido, mesmo com o rompimento da Tradição, pode contribuir a

um agir político mais consciente, com a vida do espírito sendo incentivada e desenvolvida, permitindo, assim, a ocorrência de juízos autênticos. Desse modo, é preciso examinar de forma mais acurada a elaboração dos processos de juízo, principalmente no que tange à sua importância para a efetivação de um espaço comum que não seja apenas formalmente democrático.

Por fim, para o exercício pleno da vida ativa do espírito, pensar, querer e julgar devem ser atividades autônomas, apoiadas e respaldadas pelo *sensus communis*. Só assim, a participação do indivíduo massificado na vida moderna em comunidade pode ser considerada fidedigna, por meio de seu pensamento e ação, e não de seu comportamento, apenas. Ou seja: quando a tradição perdeu seu poder de envolvimento, mas constitucionalmente continuou a comandar a vida humana, o “agir” cedeu seu lugar ao “se comportar”. Entretanto, a humanidade de alguém só pode ser inteiramente realizada quando tal dispõe da possibilidade de julgamento e ação em um espaço político, e não quando se limita à mera reprodução de sua existência biológica. Eis o desafio a ser enfrentado.

### **Referências bibliográficas**

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001b.

\_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. O Pensar, o Querer, o Julgar. Tradução de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. Trabalho, obra, ação. Tradução Adriano Correia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 7, v. 2, p. 175-201, 2005.

BEINER, R.; NEDELSKY, J. *Judgement, Imagination and politics: themes from Kant and Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

BONFIM, C. A despolitização moderna à luz do pensamento de Hannah Arendt. *Cognitio Estudos*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 86-95, 2011.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Trad. L. Silveira. *Revista de Filosofia Política*, n. 2, inverno/1985. p. 15.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*. In: *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. CORREIA, Adriano (org). Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.

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

LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: A estética e a política*. (Do juízo estético ao juízo político). 236 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2008.

SCHIO, S. M. *Hannah Arendt – História e Liberdade*. Da ação à reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012.