

# Além do senso comum do *sensu comum*. Entrecruzamentos da compreensão de senso comum em Boaventura de Sousa Santos e em Hannah Arendt

Beyond the common sense of the *common sense*  
Crossings between Boaventura de Sousa Santos' and Hannah  
Arendt's understanding of common sense

Kathlen Luana de Oliveira\*

**RESUMO:** Este texto versa sobre o senso comum e como este modo de conhecer foi definido historicamente. Brevemente, será apresentada a invenção do conceito de senso comum como racionalidade natural, posteriormente sua desvalorização, enquanto saber ordinário, acrítico, pragmático. Porém, com a crise do paradigma do modelo científico, com as transformações decorridas desde o século XIX, os modos, condições do conhecimento, são questionados e revistos. Logo, com a percepção da violência, da produção de um não-mundo e a necessidade de uma vida decente, Boaventura de Sousa Santos e Hannah Arendt propõem ressignificações acerca do senso comum. Santos advoga

**ABSTRACT:** This text discourses on the common sense and how this way of knowing has been defined historically. Shortly, the invention of the concept of common sense will be presented as natural rationality, later, its depreciation while ordinary knowledge, non-critic, pragmatic. However, with the crisis of the scientific model paradigm, with the transformations elapsed since the 19<sup>th</sup> century, the manners, which are conditions of knowledge, are questioned and reviewed. Therefore, with the perception of the violence, the production of a non-world and the need of a decent life, Boaventura de Sousa Santos and Hannah Arendt propose re-significations concerning

---

\* Doutoranda em teologia pela Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/RS. Bolsista CAPES.

por um processo de democratização dos conhecimentos; Arendt sugere o resgate da idéia do “comum”. O entrecruzamento de ambos acontece na construção de um mundo decente ou que possa ser um “lar” a todas as pessoas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Senso comum. Epistemologia. Boaventura de Sousa Santos. Hannah Arendt.

the common sense. Santos advocates for a process of democratization of knowledge; Arendt suggests the rescue of the idea of “common”. The crossing of both happens in the construction of a decent world or a world that can be a “home” for all people.

**KEYWORDS:** Common sense. Epistemology. Boaventura de Sousa Santos. Hannah Arendt.

## Introdução

Colocar em diálogo Boaventura de Sousa Santos e Hannah Arendt pode parecer um esforço deslocado. Todavia, quando se focaliza a temática do senso comum, é possível perceber que nesse diálogo residem preocupações em *commun*: a crítica aos modos de pensar delimitados pela modernidade e os desafios atuais às relações humanas. O objetivo deste texto é refletir sobre os significados atribuídos ao senso comum e trazer à reflexão as proposições desses dois pensadores acerca do senso comum<sup>1</sup>. Assim, no primeiro tópico se abordará a contextualidade, a invenção do conceito filosófico de senso comum e suas redefinições, valorizações e desvalorizações epistemológicas. No segundo tópico, será retratada a crise dos paradigmas científicos e, conseqüentemente, as alterações em relação ao senso comum. No terceiro tópico, serão descritas as compreensões do senso comum para Santos e Arendt.

## 1 Senso comum – contextualidade do conceito

Abordar a temática do senso comum, a princípio, parece remeter a algo que precisa ser combatido, superado, ou melhor, algo que se caracterizaria como falso conhecimento. Contudo, inclusive essa definição tem sido questionada e pulverizada. Da mesma forma, as classificações e as graduações de como acontece o conhecimento humano tem sido revistas e complexificadas. Tal revisão não elimina as tensões existentes na produção de conhecimento, e o contexto atual parece “permitir” a existência de várias, distintas e até ambíguas definições e propostas.

<sup>1</sup> Neste artigo a opção de abordar a relação entre o senso comum e o senso científico se delimita no diálogo entre Santos e Arendt. Contudo, há outras discussões acerca do mesmo tema que merecem consideração. Esse é o caso da reflexão de Paulo Freire em *Pedagogia do Oprimido*, ao referir-se à obra de Kuhn, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. Título original: *The Structure of Scientific Revolutions*. Data de publicação original: 1969.

As tipologias epistemológicas estiveram atreladas, de alguma forma, a dicotomias: aparente ou/e real; empírico ou/e inato; verdadeiro ou/e falso; dogmático ou/e cético; objetivo ou/e subjetivo. A compreensão de senso comum também foi situada em antagonismos o que cerceou e empobreceu essas discussões. O senso comum foi definido a partir ou contrário à definição de ciência, legitimando determinados discursos e compreensões de mundo.

Boaventura de Sousa Santos identifica que o surgimento do senso comum, enquanto conceito filosófico, deu-se no século XVIII. Para ele, o nascimento do conceito senso comum “[...] representa o combate ideológico da burguesia emergente contra o irracionalismo do ancien régime. Trata-se, pois, de um senso que se pretende natural, razoável, prudente, um senso que é burguês e que, por uma dupla implicação, se converte em senso médio e em senso universal” (SANTOS, 1989, p. 36). Enquanto um senso natural e universal, o nascimento conceitual induz a constatação de que, primeiramente, no senso comum residia a ideia de racionalidade.

A valorização filosófica do senso comum esteve, pois, ligada ao projeto político de ascensão da burguesia, pelo que não surpreende que, uma vez ganho o poder, o conceito filosófico de senso comum tenha sido correspondentemente desvalorizado como significando um conhecimento superficial e ilusório. É contra ele que as ciências sociais nascem no século XIX. (SANTOS, 1989, p. 36)

A suspeita que essa afirmação de Boaventura de Sousa Santos provoca é que as discussões acerca da epistemologia não podem ignorar as relações humanas. O conhecimento está envolto de tensões, contradições, interesses. Há uma relação estreita entre o saber e o poder. Logo, as determinações postas pelo debate científico do século XIX, consolidaram métodos rígidos de acesso ao conhecimento, pautando qual é o “melhor”, o “mais confiável” processo de se obter o saber.

A lógica da separação, da fragmentação e da especialização permeia a construção do conhecimento e tornou-se seu paradigma desde o século XIX. O problema reside no fato de que o modelo de racionalidade científico se coloca como o único modo de se chegar ao conhecimento. “[...] A nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional de todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 2007, p. 10).

Todavia, nem todas as pessoas têm acesso aos métodos determinados pela ciência do século XIX e nem sempre o conhecimento gerado por esses métodos dá conta de dizer, de explicar ou atribuir sentido à(s) realidade(s). O senso comum foi consolidado como uma “[...] simples aceitação de mundo, dos seus objetos e dos seus processos exatamente como se apresentam, como parecem ser – o que é chamado, às vezes, de realismo ingênuo [...]” (GEERTZ, 1989, p. 81).

O senso comum teria apenas o objetivo “[...] pragmático, o desejo de atuar sobre esse mundo de forma de dirigi-lo para seus propósitos práticos, dominá-lo ou, na medida em que isso se torna impossível, ajustar-se a ele” (GEERTZ, 1989, p. 81). Ou ainda, conforme Adolfo Sánchez Vázquez: senso comum é “[...] o ponto-de-vista do [...] praticismo; prática sem teoria, ou com o mínimo dela [...]. O ponto-de-vista do senso comum docilmente de desdobra aos ditames ou exigências de uma prática esvaziada de ingredientes teóricos” (VÁZQUEZ, 1968, p. 211). Haveria no senso comum “[...] uma rede de preconceitos, verdades estereotipadas e, em alguns casos, superstições de uma concepção irracional (mágica ou religiosa) do mundo” (VÁZQUEZ, 1968, p. 210).

Nesse sentido, o senso comum seria produzido por pessoas ordinárias em sua ordinariedade, com o intuito imediato de resolução de problemas ou conforme as necessidades. Tais interpretações e produções de conhecimentos configuram, para a ciência moderna, um “conhecimento vulgar”, uma “sociologia espontânea”, acrítica, sendo necessário um rompimento para que seja possível o conhecimento científico, racional e válido (SANTOS, 1989, p. 36).

## 2 Senso comum e crise da ciência

Com as mudanças iniciadas no século XV<sup>2</sup>, posteriormente, com a Revolução Francesa, com o Iluminismo, com o processo de secularização, muitos conhecimentos se tornaram marginais. Com a eclosão das ciências, são criados critérios de racionalidade, limites do que pode ser legitimamente inscrito, exigências para um conhecimento legítimo que deve ser exaurido na visualização e na sistematização. Tendo em vista o que pode ser conhecido, definido, criaram-se binarismos<sup>3</sup>, colocando o conhecimento apenas no que pode ser visualizado. Outros conhecimentos são tornados falsos, ilusões. “Ao delimitar e reduzir a experiência ao campo de visão dos móveis imutáveis, a ciência ou a racionalidade moderna criou um paradoxo: ao tentar compreender o objeto externo ao seu discurso, [...] inventou este objeto pretendendo-o tanto mais presente no conceito quanto mais ausente na realidade” (WESTHELLE, 1995, p. 268).

<sup>2</sup> Westhelle apresenta que, no século XV e XVI, criou-se, na Europa, uma autoreferencialidade, denominada Modernidade: “[...] com as viagens em busca de especiarias da Índia, com as viagens de Colombo, com a criação da imprensa, com a primeira gramática moderna, com a revolução de Copérnico, com a crítica às hierarquias em favor de um centro imutável na órbita em torno do qual tudo se nivelaria, com a expulsão dos mouros e de judeus da Península Ibérica, com a disseminação de cismas religiosos que logo confluíram na Reforma [...]. [Tudo isso] possibilitou o surgimento de uma nova técnica de discernimento e disseminação de informação [...]. ‘A cada tribo seu escriba’ foi a regra contra a qual se voltaram os novos sistemas de conhecimento e de poder”. WESTHELLE, 1995, p. 259-260.

<sup>3</sup> “O conhecimento científico busca metodicamente explicações que forneçam um modelo de realidade traduzido em leis e teorias. É preciso uma linguagem adequada, uma teoria-guia e fenômenos da realidade empírica, isto é, situações-problema que demandam explicações. [...] A ciência é, portanto, metódica. Pretende fornecer um modelo de realidade na forma de um conjunto de enunciados que permitem obter explicações acerca dos fenômenos e que são, além disso, suscetíveis de algum tipo de confirmação ou refutação, enfim, de validação”. ARAÚJO, 2003, p. 16; 20.

O falso e o verdadeiro, o sujeito e o objeto, o finito e o infinito, cultura e natureza, a escrita e a fala, o tempo e o espaço, o significado e o sinal, o externo e o interno, o imanente e o transcendente e todos os assim chamados de binarismos ocidentais foram estratificados em polaridades que se excluíam e que a inscrição divisava. [...] A crise da modernidade é na verdade a consciência de que esses binarismos são uma espécie de ilusão ótica; quando levados aos seus extremos, eles revelam sua própria inconsistência revelando não que a modernidade falhou, mas está construída sobre oposições que o hábito criou e normatizou. (WESTHELLE, 1995, p. 260)

Na contemporaneidade, o modelo científico de dúvida e pesquisa sistemática, na qual a observação é desinteressada; o ceticismo institucionalizado e a análise do mundo formulada em conceitos formais que exploram, fragmentam; dissecam a realidade, vem sendo questionado. Percebe-se que o conhecimento científico não é “tão” neutro como se supunha, não é “tão” infalível quanto se acreditava; não é “tão” universal quanto se gostaria que ele fosse. Como Boaventura de Sousa Santos coloca, há inúmeras causas que levaram a essa crise dos paradigmas científicos. Ironicamente, muitas delas ligadas ao próprio avanço científico que a ciência possibilitou.

Hannah Arendt, assim como Boaventura de Sousa Santos, percebe a instabilidade, a crise e, nas palavras dela, as *rupturas* da contemporaneidade. As rupturas provêm da existência da dúvida e da violência extrema do século XX. A experiência totalitária provou que o ser humano pode ser capaz de tudo. Da própria Modernidade, civilizada, racional, surgiram sistemas de extermínio, de privação da liberdade, como o Estado totalitário e o ditatorial.

O mundo comum vem sendo destruído e essa destruição, “[...] que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (ARENDRT, 2007a, p. 67-68). O mundo é construído a partir do indivíduo, do consumidor, dos interesses privados, no qual não há espaço para o comum. As relações entre as pessoas também são afetadas. Os interesses privados ganham centralidade em detrimento dos interesses públicos. “[...] É o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade” (CORREIA, 2007, p. 44).

A percepção de Arendt é de que a vida está ameaçada devido à alienação do mundo comum típico da modernidade por causa da ascensão do labor, da tecnologia, do consumo, da burocracia. A preocupação moderna é consumir de imediato. É um ciclo de busca da saciedade. Os seres humanos voltados ao consumo não conseguem cuidar do mundo, apenas consumi-lo. As diferenças humanas tornam-se, cada vez mais, intoleráveis. “En todas las partes del mundo – señala – es visible el desgarramiento entre un universalismo arrogante y unos particularismos agresivos. El principal problema político es y será limitar ese conflicto total, restablecer unos valores comunes entre intereses opuestos” (ZUBERO, 1995, p. 434).

### 3 Entrecruzamentos: senso comum para uma vida decente e senso comum para a construção do mundo comum

Para Boaventura de Sousa Santos, na contemporaneidade não há uma única forma de explicação da realidade. “A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião ou da poesia” (SANTOS, 2007, p. 52). Ou seja, com a crise de paradigmas tornaram-se perceptíveis a importância de outras formas de se conhecer. Claro que da mesma forma com que o conhecimento se torna plural, também há uma pluralidade de perguntas e respostas. Nesse movimento, a compreensão de senso comum outrora relativizada e desconsiderada, na (pós)modernidade “[...] procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo” (SANTOS, 2007, p. 56). Entretanto, Santos alerta que o senso comum não pode ser idealizado, pois o conservadorismo, o autoritarismo, os preconceitos, a hierarquia também perpassam e são reproduzidas pelo senso comum.

Contra a dominação e na busca pela emancipação, a construção do conhecimento para Boaventura de Sousa Santos não está apartada das relações humanas, da preocupação com o mundo e as desigualdades econômico-sociais. O saber especializado – na qual os que o possuem, se sobressaem sobre os que não o têm – instaura um conhecimento antidemocrático. “Como qualquer conhecimento especializado e institucionalizado, a ciência tem o poder de definir situações que ultrapassam o conhecimento que delas detém. É por isso que a ciência pode impor, como ausência de preconceito, o preconceito de pretender não ter preconceitos” (SANTOS, 2000, p. 107).

Santos aponta tanto para uma modificação do conhecimento científico (o qual não pode se considerar a única fonte/método/condição do saber, nem fixar-se nas especializações) como para uma ruptura epistemológica do senso comum. Isto é, o senso comum, relegado à superficialidade e ao pragmatismo, precisa ser redefinido. Caso contrário, o senso comum pode reproduzir e legitimar as mesmas formas de dominação propagadas pelo conhecimento especializado.

Na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do senso comum. O conhecimento pós-moderno só se realiza enquanto tal na medida em que se converte em senso comum (SANTOS, 2007, p. 57).

Com a democratização dos conhecimentos é possível romper com laços e estruturas de dominação e subjugação. Nesse sentido, o senso comum se direciona para uma sabedoria de vida; um conhecimento prudente para uma vida decente,

o qual é exposto em cinco dimensões: a solidariedade, a participação, o prazer, a autoria e a artefactualidade discursiva. Isso indica que o conhecimento e seus processos de produção, além de um novo “[...] paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)” (SANTOS, 2000, p. 37). A solidariedade e a participação correspondem ao princípio da comunidade e as outras dimensões relacionam-se à racionalidade estético-expressiva. A redefinição do senso comum por Boaventura de Sousa Santos possui uma direção política, emancipatória (SANTOS, 2000, p. 113). Nessa mesma direção, Pereira e Carvalho afirmam que a compreensão de senso comum de Boaventura de Sousa Santos aponta para uma proposta de repolitização global da vida coletiva.

A proposta do novo senso comum na dimensão política é a repolitização global da vida coletiva. Trata-se de uma tentativa de ampliar os espaços da ação política para além do Estado e da esfera pública, vista como reducionista pelo autor. Tal esforço se justifica como estratégia de ampliar o escopo da ação participativa e romper com os monopólios de interpretação impostos pelo paradigma moderno. A partir desta construção teórica podemos perceber a posição que o autor terá em relação ao aumento da participação política dos cidadãos (PEREIRA; CARVALHO, 2008, p. 49).

Para Arendt, a preocupação com o senso comum, assim como para Santos, não é apenas epistemológica. A preocupação política, entendida por Arendt como *inter homines esse* (ARENDRT, 2007a, p. 15.), o viver *entre* as pessoas, é fundamental. O senso comum possui uma dupla dimensão: de um lado é uma fé natural no mundo e, de outro, é a faculdade que permite ao ser humano inserir-se e orientar-se no mundo. Essa faculdade permite que o ser humano sinta-se em casa no mundo. Todavia, Arendt afirma que o método cartesiano instaurou a perda do senso comum. Para ela, o conhecimento e as sensações, a partir de Descartes sofreram um processo de introspecção. Só o que ocorre na consciência, na mente humana, produzido por um método que resguarda a certeza contra a dúvida passa a ser considerado conhecimento. Na introspecção, a mente conhece apenas o que ela mesma produz. Isso representa a perda do senso comum para Arendt, pois se o mundo era comum e, com o método cartesiano apenas o raciocínio é tornando comum a todas as pessoas.

Muito antes que as ciências físicas e naturais comessem a indagar se o homem é capaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo. Descartes acreditava que a certeza produzida por este novo método de introspecção era a certeza do ‘Existo’. Em outras palavras, o homem leva dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência, embora não possa de modo algum garantir uma realidade mundana recebida pelos sentidos e pela razão, confirma categoricamente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente (ARENDRT, 2007a, p. 293).

Para Arendt, na modernidade o senso comum foi perdido, enclausurado dentro da mente humana. Esse processo abala a condição de possibilidade de compreensão do mundo. Para emitir um juízo sobre o mundo é fundamental a confiança no fato de que existe um acordo entre o mundo e a maneira de apreendê-lo. A busca pela certeza e a emancipação do pensamento (contra o que ele considera limitante) levou à ruína a faculdade do julgar. O regime totalitário obteve êxito na modernidade, por vários fatores, entre eles a perda do senso comum, a fé no mundo tal como ele se apresenta. É uma perda de mundo, um desenraizamento que também derruba as significações do mundo atribuídas pelas experiências.

Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, passava a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Era agora chamado de senso comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente - e esta eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos. O fato é que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio através do senso comum. (ARENDDT, 2007a, p. 296)

A cidadania cosmopolita, tida como ideia que constrói pensamentos e ações, também reafirma a pluralidade, perceptível em ações, palavras e pensamentos. Para Arendt, “quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade de sermos cidadãos do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo” (ARENDDT, 1993, p. 97). Refletindo sobre Kant, Arendt coloca que, nos juízos, há uma combinação entre geral e particular, pois o juízo é pensar o particular, já o pensar é generalizar. Quando o particular é constituído de um geral que se evidencia em princípio, leis e regras, não há dificuldades. A problemática reside quando se busca determinar um valor julgando um particular por outro (ARENDDT, 1993, p. 97).

Para Arendt, Kant fala de duas ideias sobre as quais é necessário refletir para se chegar ao juízo<sup>4</sup>. A primeira é justamente a idéia “[...] do pacto original do gênero humano como um todo e, derivada dessa idéia, a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nesta Terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão de gerações” (ARENDDT, 1993, p. 97-98).

Também há a ideia de finalidade. Como indica Arendt, para Kant, os juízos estéticos e o ser humano são destituídos de um fim, não servem para nada, po-

<sup>4</sup> “Segundo Arendt, alguns dos principais ‘vislumbres políticos’ de Kant teriam sido formulados especificamente no âmbito da terceira *Crítica* por meio dos conceitos de ‘juízo reflexionante estético’, ‘mentalidade alargada’, ‘desinteresse’, ‘comunicabilidade’ e ‘*sensus communis*’, que conteriam o núcleo potencial de uma filosofia política que, no entanto, Kant não teria desenvolvido extensivamente. Hipótese duplamente polêmica, pois, por um lado, afirma o interesse arendtiano em abordar o tema da filosofia política em Kant a partir do registro conceitual da *Crítica* do juízo, e não a partir dos conceitos estabelecidos na *Crítica da razão prática*, que se vê negada enquanto matriz categorial dos textos políticos de Kant; e, por outro lado, porque mesmo aí a autora recorre à ‘*Análítica do Belo*’, e não à segunda seção da obra, em que Kant trata da faculdade de julgar reflexionante teleológica, aspectos que não escaparam ao crivo dos críticos”. DUARTE, 1993, p. 132.

rém “[...] a finalidade é uma idéia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes” (ARENDT, 1993, p. 98). A segunda idéia, Arendt define como a validade exemplar, pois os exemplos são apoios ao juízo. “Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida” (ARENDT, 1993, p. 98). Arendt cita o exemplo de uma cadeira, que pode ser definida como uma cadeira-em-geral, mas, se uma de suas qualidades sobressaírem, ela se torna uma cadeira exemplar. Isso define a cadeira atribuindo-lhe identidade, qualidade, ao mesmo tempo, a cadeira não deixa de ser uma cadeira.

Arendt indica que em Kant há a contradição entre progresso e dignidade humana. “[...] o progresso infinito é a lei da espécie humana; ao mesmo tempo, a dignidade do ser humano exige que ele seja visto (cada um de nós, em sua singularidade) em sua particularidade e, como tal, refletindo a humanidade em geral – sem qualquer comparação e independente do tempo” (ARENDT, 1993, p. 99). Cada ser humano não teria uma finalidade, pois seria uma finalidade em si mesmo. E, se progresso é entendido como melhoria do mundo, a dignidade seria teleológica. Arendt enfatiza que as diferenças humanas, então, são integrantes da ideia de humanidade, enquanto humanos habitantes do mundo, mas suas diferenças não seriam diluídas na ideia de humanidade. Por outro lado, as singularidades humanas não podem ser confinadas a uma particularidade intransponível, incomunicável. Aqui reside a preocupação de um *sensus communis* geral capaz de orientar particulares, contudo, o senso geral não pode ser uma obrigação, imposição, é necessário uma constante reflexão. Como Duarte afirma,

Para Arendt, a aventura totalitária sinaliza, exemplarmente, a nossa incerteza irremediável quanto à posse dos valores fundamentais para a justa e correta orientação de nosso pensamento, juízo e ação diante das situações particulares do presente. Situação que, na prática, configura a própria inexistência de referências transcendentais de valor universal capazes de obrigar a conduta humana, dada a própria possibilidade de sua inversão ou abolição. O que suscita mais um motivo em função do qual Hannah Arendt estabelece sua analogia entre os juízos políticos e os juízos estéticos: o denominador comum a ambos estaria na capacidade de refletir sobre os eventos particulares sem poder prontamente subsumi-los a um universal já previamente dado, vale dizer, ‘as regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem *hábitos* capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras’. (DUARTE, 1993, p. 132)

A preocupação de Arendt com os juízos indica que como é possível não discernir entre o bem e o mal, a orientar-se a uma ação violenta. Arendt compreende que o mal provém da incapacidade de pensar<sup>5</sup> e, conseqüentemente, não se assume a responsabilidade pelos atos e acontecimentos. Arendt qualifica esse mal

<sup>5</sup> “A incapacidade de reflexão e de pensar considerando o ponto de vista do outro, [...] como sendo uma conseqüência do acesso ao mundo apenas pela força auto-coercitiva da lógica ou da ideológica, é que estaria por trás de todos esses atos monstruosos, para cuja perpetração a maldade assenta no interesse próprio ou no egoísmo não parece ser necessária”. CORREIA, 2007, p. 51.

como banal, no qual a renúncia em pensar leva o ser humano a funcionar como se fosse uma engrenagem, a uma obediência que não questiona, não reflete a uma ordem exterior (ARENDDT, 1999, p. 42; 65; 149)<sup>6</sup>. Assim, a pessoa que pratica o mal banal não se comunica, não partilha o mundo com as outras pessoas. Na reflexão de Aguiar, a renúncia ao pensar recebe aspectos concretos. “Ao relacionar o mal ao vazio reflexivo, Arendt aponta [que nas] sociedades, o mal realiza-se na banalidade, na injustiça e nas radicais práticas de violência contra os apátridas, imigrantes, mulheres, desempregados, índios, negros, crianças, idosos e a natureza” (AGUIAR, 2008, p. 57).

O mal considera os seres humanos a partir de uma finalidade, como instrumentos<sup>7</sup>. O mal é uma renúncia consciente do bem, para Arendt, ele é expresso nos campos de concentração, no totalitarismo, os quais consideram o ser humano um mero animal, possível de ser descartável, controlável<sup>8</sup>. O ser humano é visto apenas sobre o processo metabólico, biológico, incapaz de agir, associar-se. O ser humano assim é padronizado, massificado, um ser vivo. Enquanto seres vivos, alguns são considerados mais dignos e puros, merecem viver; outros não fariam falta (ARENDDT, 2007b, p. 488-531).

Frente ao mal banal, a um vazio reflexivo e até à frustração da ação em conserto, o senso comunitário, a percepção de que cada ser humano é habitante, vive e morre nesta terra, parece ter se esvaído. Nessa direção, Correia afirma que “a incapacidade de reflexão e de pensar considerando o ponto de vista do outro, [...] como sendo uma consequência do acesso ao mundo apenas pela força auto-coercitiva da lógica ou da ideologia, é que estaria por trás de todos esses atos monstruosos [...]” (CORREIA, 2007, p. 51). Aqui cabe ressaltar que não se trata de que pessoas capazes de pensar não possam cometer crimes, ou ainda, atribuir à capacidade de pensar o “poder” de se evitar grandes atrocidades. O mal não é apenas cometido por grandes vilões, mas por pessoas comuns, pessoas cumpridoras de deveres, distanciadas da realidade. Assim, há um colapso da moral e o mal é visto por Arendt como banal.

<sup>6</sup> Veja a análise arendtiana sobre o “caso Eichmann”, uma pessoa comum, um burocrata que apenas recebia ordens.

<sup>7</sup> Aguiar sintetiza dizendo que o mal não é ontológico ou metafísico. “Kant percebeu que o mal pode ter origem não nos instintos ou na natureza pecaminosa do homem e, sim, nas faculdades racionais que o fazem livre. Dessa forma, o mal não possui uma dimensão ontológica, mas contingencial. Ele acontece a partir da interação e da reação das faculdades espirituais humanas às suas circunstâncias”. AGUIAR, 2008, p. 55.

<sup>8</sup> Segundo Correia, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt conclui “[...] com uma referência peculiar ao conceito de ‘mal radical’ em Kant. Ela desloca completamente o conceito da filosofia moral kantiana e o identifica com o que ela julga ser o mal absoluto, a produção de seres humanos supérfluos. [...] o mal radical seria mais propriamente a cristalização de males extremos e mesmo impensáveis. [...] no livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1963) [...] que para ela era uma reportagem, se auto-censura por ter feito uso do termo *mal radical* para descrever os crimes cometidos sob o terror totalitário. Ela julgava que um dos pontos fundamentais a pôr esse livro em conflito com *Origens do totalitarismo* era o contraste entre as expressões *mal radical* e *banalidade do mal*”. CORREIA, 2007, p. 49-50.

<sup>9</sup> “A figura de Eichmann como figura comum, e mesmo banal, a pensar por clichês, com sua presteza para obedecer a qualquer voz imperativa e de quem não se poderia extrair qualquer profundidade diabólica, fez com que Hannah Arendt mudasse de idéia e deixasse de utilizar o termo ‘mal radical’, que na sua compreensão poderia sugerir uma radicalidade que de fato os perpetradores desses crimes não necessariamente possuíam. Quando ela passa a utilizar a expressão ‘banalidade do mal’, embora afirme estar em um nível ‘estritamente factual’, já tem consciência de grande parte das implicações teóricas dessa compreensão dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários”. CORREIA, 2007, p. 50.

Para Arendt, a compreensão política tem se desenvolvido de modo superficial. Essa falta de profundidade política é decorrente da abordagem psicológica, biológica, teológica, filosófica – o pensamento científico – que retrata o ser humano genericamente. Em outras palavras, “[...] em todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos” (ARENDR, 2007b, p. 21). Nesse sentido, para Arendt política está alicerçada na pluralidade humana. A vida política só é possível devido à pluralidade humana.

Através da idéia de uma história mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-homem, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política. (ARENDR, 2007b, p. 23-24)

O reconhecimento da pluralidade ainda não é unânime, as diferenças humanas, cada vez mais perceptíveis, tendem a se relacionar pela violência e não via comunicabilidade. A singularidade ainda é classificada em diferenças hierárquicas, o que é uma forma de excluí-la. A diferença também é tida como um desvio, deixando de se reconhecer o seu lugar na totalidade. Perceber e reconhecer as diferenças é ir além da afirmação de uma generalização das singularidades. O reconhecimento das diferenças precisa partir da própria diferença, e não apenas enquanto uma atitude de igualdade formal. O outro, nesse sentido, seria apenas uma extensão do eu. A diferença concreta é uma atitude, uma reflexão que considera o outro como indivíduo de história e de identidade. Essa relação é regida por normas de equidade, de reciprocidade e de complementaridade. Não se confirma apenas a humanidade, mas a individualidade do outro.

Nesse sentido, permanece a tensão entre a universalidade e a particularidade; entre a pluralidade e a igualdade; entre a globalidade e a contextualidade; entre o *koinón* e o *idión*. Arendt afirma que o comum (*koinón*) e o próprio (*idión*) precisam ser assegurados. O comum – o fato de todos os seres humanos habitarem o mundo – é público, onde o mundo assume a centralidade, pois compartilhamos o mundo. Já o próprio, o privado, o direito à intimidade não pode diluir-se em massas humanas e é um reconhecimento da irredutibilidade das diferenças. Contudo, o próprio, não pode enclausurar-se em si, como assevera Arendt, o *idiota* (que deriva do *idión*) é aquele que só se preocupa consigo mesmo, com as suas necessidades, com a sua vida, não levando em consideração o mundo comum, o mundo compartilhado (ARENDR, 2007a, p. 47).

O viver-juntos, o habitar nesse mundo que é comum a todos que nascem nele não desemboca assim em uma coexistência, mas na convivência que evidencia que cada pessoa possui um lugar no mundo, que as palavras, o pensar e as ações são vistas e ouvidas por outras pessoas. Nesse sentido, os direitos humanos orientados para o viver-juntos decorrem do direito fundamental de que cada pessoa pertence ao mundo e nele constrói um lar, isto é, o direito de pertencer e escolher uma comunidade. O viver-juntos é um desafio, à medida em que ne-

nhum ser humano é igual ao outro. Cada ser humano não se torna apenas um ser humano em geral, mas pessoa, *persona*, onde sua voz é ouvida, a máscara que garante direitos à personalidade legal e pública e, ao mesmo tempo, esconde a personalidade singular e privada.

Se a tomarmos em sua essência, sem atentar para as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política, solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais de toda vida humana. Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado materialmente e sensorialmente, depende de nosso contato com os outros seres humanos, do nosso senso *commun* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um ser humano, mas por humanos no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos. (ARENDT, 2007b, p. 528)

A solidão também é distinta do estar só. Estar só é quando se está consigo mesmo, pensando na companhia do próprio eu. O estar desacompanhado, estar a sós é distinto do abandono das outras pessoas. Pensar e falar consigo mesmo é um diálogo dois-em-um que mantém o contato com o mundo e as outras pessoas. “O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas [...]” (ARENDT, 2007c, p. 529). A solidão pode decorrer do estar a sós e, quando isso ocorre, há a perda do próprio eu. Logo, a confiança em si mesmo é perdida, a confiança no mundo é perdida. “O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDT, 2007c, p. 529). Para Arendt, o raciocínio lógico seria a única capacidade que não precisa nem do eu e nem de outras pessoas, pois seria evidente por si mesmo e não se perverte na solidão absoluta. Assim, permaneceria a “única ‘verdade’ segura em que os seres humanos podem apoiar-se quando perdem a garantia mútua, que é o senso comum, de que necessitam para sentir, viver e encontrar o seu caminho num mundo comum” (ARENDT, 2007c, p. 529). O que, para Arendt, também não seria uma “verdade”, ou uma verdade vazia, pois não revela nada.

## Considerações finais

Como o título sugere, a compreensão do senso comum não poderia, de um lado, partir de considerações superficiais e preconceituosas e, de outro, precisaria evitar idealismos de que apenas no senso comum reside um conhecimento autêntico. Como outras formas de construção de conhecimento, também no

senso comum há preconceitos, reprodução de segregações. A sugestão de entender o senso comum, além dos discursos comuns propagados sobre ele, é um questionamento sobre os processos de construção do conhecimento, sobre as reduções da modernidade, sobre as relações de poder e saber; sobre a responsabilidade que as pessoas deveriam assumir pelo mundo. Claro, nem sempre o conhecer fará a humanidade “caminhar” para frente, como se fosse uma evolução apenas para o “melhor”, porém, o pensamento de Santos e de Arendt demonstra que para uma vida decente, para se escapar da ruína da violência e da repetição dos erros passados, o pensar, o conhecer não podem ignorar a vida em comum, a vida política.

## Referências

- AGUIAR, Odílio Alves. Violência e banalidade do mal. *Cult: Revista Brasileira de Cultura* Dossiê: Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo. São Paulo, ano 11, n. 129, p. 54-57. out. 2008.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Introdução à Filosofia da Ciência*. 3. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 2003.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007c.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Filosofia Passo-a-Passo; 73)
- DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 109-139; 148-152.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- PEREIRA, Marcus Abílio; CARVALHO, Ernani. Boaventura de Sousa Santos: por uma nova gramática do político e do social. *Lua Nova*, São Paulo, n. 73. p. 45-58, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n73/n73a02.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- \_\_\_\_\_. Um discurso sobre as ciências. 15. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2007. (Histórias e Ideias; 1).
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1968.

WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: Teologia e Ciência na Modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

ZUBERO, Imanol. Etnicidad y Universalismo: indentidad y tolerancia. *Sal Terrae: Revista de Teologia Pastoral*. Santander, n. 980, p. 433-448, jun. 1995.

Recebido em 04/2010.

Aprovado em 07/2010.