

## A Moldura de uma Existência Cosmopolita: Cultivo de Sentimentos Públicos Uma Leitura Arendtiana<sup>1</sup>

Bethânia Assy<sup>\*\*</sup>

O egoísmo só pode ser contraposto pelo pluralismo, que é uma estrutura do espírito [*mind*] em que o eu, em vez de ficar envolto em si mesmo, como se fosse o mundo inteiro, considera-se um cidadão do mundo.<sup>2</sup>

Desigualdade e invisibilidade caminham lado a lado. Isso parece suficiente para sugerir que, para Hannah Arendt, a igualdade é uma invenção; é um efeito ou apenas o sinal de um momento que ergueu os homens acima da vida, e desvendou-lhes um mundo comum”.<sup>3</sup>

### I. O declínio do imaginário público

A atrofia da capacidade de imaginar aquilo que nos diz respeito somente em comunidade atingiu um patamar que mencionar sentimentos públicos já não faz qualquer sentido, muito menos em se tratando de definir felicidade e safistação. A propensão de equalizar o imaginário de aprazimento exclusivamente às aspirações e aos êxitos pessoais ou ao concomitante contentamento material nas sociedades de consumo demonstra não só o empobrecimento do nosso imaginário público, mas o aniquilamento de nossa capacidade de se comprazer com algo que não traga consigo expectativas e interesses particulares. De fato, a tentativa de escapar à inexorabilidade de eventos históricos irreconciliáveis, e ao próprio desnudamento da vulnerabilidade da condição humana, levaram, segundo Hannah Arendt, as sociedades contemporâneas a um robustecimento da esfera privada. A sobrevalorização da

---

<sup>1</sup> Artigo recebido em 28 de junho e aceito em 30 de julho de 2012.

<sup>\*</sup> Doutora em Filosofia pela New School for Social Research – NY, USA. Bolsista da CAPES de doutorado pleno no exterior. Professora do Departamento de Direito da Puc-Rio e da UERJ.

<sup>2</sup> (Kant, Anthropol. #2) ARENDT, Hannah, *Responsabilidade e Julgamento*. Introdução e edição brasileira Bethânia Assy, Trad. Brasileira de Rosaura Maria Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 209. (*Responsibility and Judgment*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003, p. 142-3).

<sup>3</sup> LEFORT, Claude, “Hannah Arendt and the Political,” in *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 1989, p. 51.

experiência interior paulatinamente ocupou a esfera pública ao inflacionar o espaço coletivo com interesses privados, idiossincrasias individuais e satisfações pessoais. O espraiamento da superavaliação das experiências interiores tem-se mostrado inversamente proporcional ao desencantamento e extenuação dos espaços potenciais daquilo que nos diz respeito apenas como membros de uma comunidade, não tanto do espaço objetivo entre homens (*objective in-between space*), à fabricação, à *poiēsis* do mundo, mas sobretudo do espaço intersubjetivo, às ações, a *práxis* (*subjective in-between space*), responsável pela edificação de uma espécie de imaginário da coisa pública.

Muito embora a preocupação moderna com o *self*, que se iniciou com Descartes, adquiriu fôlego com Kierkegaard e culminou no existencialismo europeu, já apontasse uma dose considerável da crise de credibilidade com a promessa e a realidade que o mundo poderia nos oferecer, os catastróficos adventos políticos de meados do século 20, em particular o Holocausto e as “imagens do inferno na terra”,<sup>4</sup> como os campos de concentração eram metaforizados, selaram o que Hannah Arendt chamou de perigo de “desmundialização” (*worldlessness*) da nossa era. O mundo desde então não seria mais um lugar seguro, restando, paradoxalmente, como derradeiro confim de seguridade, a experiência “verdadeira e autêntica” do *self*.

Em *A condição humana* a autora estabelece um paralelo substancial entre a conquista do espaço em 1957 e um processo de alienação do mundo, deslocando o ponto arquimediano de nossa confiança e credibilidade para uma região ausente de qualquer *topos*, de qualquer espacialidade, ou seja, para a interioridade do *self*. Afinal, o alcance dos objetos fabricados pelos homens romperá os limites topográficos “em direção aos primeiros passos para escapar do aprisionamento dos homens a terra”.<sup>5</sup> Essa declaração, feita pela imprensa americana da época, longe de acidental, deflagrava um deslocamento do valor da experiência humana da perspectiva do mundo para a interioridade não compartilhada do *self*. Justamente para fazer

---

<sup>4</sup> Veja-se: ARENDT, Hannah, “The Image of Hell,” em *Essays in Understanding 1930-1954*. New York, San Diego and London: Harcourt Brace & Company, editado por Jerome Kohn, 1994, pp.197-205.

<sup>5</sup> (tradução ligeiramente modificada) ARENDT, *A condição humana*. Trad. brasileira de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, p. 1 (*The Human Condition*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1989, p. 9).

face a essa tendência, que o prólogo de *A condição humana* notabiliza a conquista do *homo faber*, o lançamento do primeiro satélite artificial em torno da terra fabricado pelo homem, para introduzir uma obra essencialmente atenta à desvalorização da atividade de agir conjuntamente. Tanto na preservação e na continuidade quanto na criação e na espontaneidade, do mundo e dos homens, a autora, ao descrever as atividades da *vita activa*, faz uso de expressões que privilegiam a localização dos acontecimentos humanos, quais sejam, o espaço da aparência, os domínios público e privado, a teia de relações, a *pólis*;<sup>6</sup> de modo a tornar a espacialidade sua dimensão mais profícua: o espaço onde o homem trabalha, fabrica, e age criativamente.

Mesmo a crucial ação da temporalidade nas atividades da vida ativa permanece sob o crivo da dimensão espacial. Os ciclos temporais da natureza do *animal laborans* e seu reino biológico, a ruptura subsequente do mundo dos artefatos do *homo faber* e suas condições temporais de durabilidade e permanência, e finalmente, a *práxis* imprevisível e inesperada da esfera da ação, todas são atividades cuja dimensão temporal – seja do domínio da necessidade seja do domínio da liberdade – permanece mensurada sob o espectro da espacialidade, obedecendo rigorosamente aos movimentos corporais dos homens e dos objetos, sempre visivelmente locados. De fato, *A condição humana* selava em 1959 a promessa arendtiana de dignificar filosoficamente o estatuto das atividades que exercemos no mundo, em particular, do espaço público e da ação.

Hannah Arendt postula que a existência humana implica essencialmente em aparecer, para si mesmo e para os outros, na qual “ser e aparecer coincidem”,<sup>7</sup> tendo em vista que não apenas estamos-*no*-mundo, mas somos-*do*-mundo, necessariamente percebendo e sendo percebido pelos outros. O reino das *doxai*, das opiniões, demanda julgamento, uma atividade que pressupõe a presença dos outros. Deliberamos reflexão e juízo autônomos no domínio público, no qual *aparecemos* sempre como um cidadão entre cidadãos, no qual somos lançados

---

<sup>6</sup> Cf. RICOEUR, Paul “Action, Story and History.” Em: Reuben Garner, *The Realm of Humanitas – Responses to the Writings of Hannah Arendt*. New York: Peter Lang, 1990, p. 157.

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah, *A vida do espírito - o pensar - o querer - o julgar*. 2.ed. Organizador, Antônio Abranches, tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 17 (*The Life of Mind – One/Thinking, Two/Willing*. New York-London: Ed. Harvest/HJB Book, 1978, p. 19).

na aventura do espaço público. “O palco é comum a todos os que estão vivos, mas *parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer - o parece-me [*the it-seems-to-me*], *dokei moi* - é o modo - talvez o único possível - pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido”.<sup>8</sup> Proclamar uma opinião em público significa comunicar-se e expor-se ao teste dos outros. O exercício de pluralidade na atividade de pensar é capaz de “criar um espaço,” um componente político. Confirma a “mentalidade alargada” kantiana, que segundo Arendt, reflete a atitude política por excelência.

Ao contrário da valorização da imagem corporal, na qual ser e aparecer, de certa forma, também coincidem, o que está por detrás da valorização arendtiana do espaço público da aparência é fornecer um fórum para a liberdade humana entendida não como horizonte das experiências interiores, mas como um espaço do exercício da virtuosidade pública. A fenomenologia arendtiana de “*ser-do-mundo*” e não meramente “*estar-no-mundo*” visa uma nova simbologia cultural que leve em conta também uma forma pública de vida. De tal forma que, ao final, uma parcela considerável das nossas satisfações e aprazimentos seria fruto do compromisso com a comunidade na qual vivemos, por meio do reconhecimento da superioridade do cuidado com o mundo e com o bem-estar coletivo sob os caprichos e interesses individuais.

Ao reverso dos que tomam a estética, juízo de gosto e satisfação, como alternativa individualista à universalidade da razão na ética, Hannah Arendt vai apropriar a estética kantiana a fim de salientar a capacidade humana de sentir prazer com aquilo que “*interessa apenas em sociedade*”,<sup>9</sup> a despeito de nenhuma retribuição no âmbito das sensações privadas. O resultado de tal compromisso é a realização de uma forma pública específica de felicidade. “A vida em comum era caracterizada por sua capacidade de proporcionar ‘felicidade pública,’ quer dizer, uma felicidade que só poderia ser obtida em público, independente da vida privada. A possibilidade de desfrutar desta felicidade pública tem decrescido na vida moderna, pois nos

---

<sup>8</sup> Arendt, *A vida do espírito*, p. 18-19 (original, p. 21).

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah, *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. de André Duarte, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 94 (*Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited with an interpretative essay by Ronald Beiner, Chicago: Ed. The University of Chicago Press, 1982, p. 73).

dois últimos séculos a esfera pública tem se retraído”.<sup>10</sup> Para que possamos ser capazes de desfrutar desta felicidade pública é fundamental o que se pode chamar de cultivo de sentimentos públicos, o que em absoluto significa alcançar uma instância neutra que equalize os sentidos de sociabilidade com uma perspectiva geral, nem, muito menos, o mero esforço racional em deliberar acordos e consensos. É particularmente no que denomina de *sensus communis*, o cultivo de sentimentos comuns aos outros em uma mesma comunidade, que podemos exercitar a capacidade de sentir satisfação por aquilo que “interessa apenas em sociedade”,<sup>11</sup> ou ao que Hannah Arendt, fazendo uso de um vocabulário kantiano, nomeia de “deleite desinteressado”, de natureza pública, embora nem de caráter caritativo ou mesmo altruístico.<sup>12</sup>

## II. *Sensus communis*: exercício da condição humana

O atributo de *sensus communis* que mais nos chama atenção é a capacidade de comunicar um sentimento, que defino como o cultivo de sentimentos públicos. Hannah Arendt concebe a noção a partir de tradução própria da expressão ciceroniana cunhada em *De Oratore*. *Sensus communis* “ao originar-se da natureza da linguagem,” é retratado por Cícero como “o poder natural de afetar e proporcionar satisfação”.<sup>13</sup> Por meio dessa descrição é plausível considerar que a noção arendtiana de *sensus communis* em suas considerações sobre o juízo

---

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah, “Public rights and Private Interests: Response to Charles Frankel,” em *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, editado por Michael Mooney e Florian Stuber, New York: Columbia University Press, 1977, p. 104.

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah, “Critique of Judgment,” *Seminar* Fall 1970, New School for Social Research, manuscrito inédito, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, Washington DC, container 46, p. 032415.

<sup>12</sup> ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94 (original, p. 74).

<sup>13</sup> Ao descrever *sensus communis* Cícero ressalta: “É notável como a diferença existente entre o sujeito experto e o homem comum é pequena se tomados ambos como críticos, embora exista uma enorme divergência entre eles enquanto performer. Levando-se em conta que a arte origina-se da natureza, certamente se se suporia que a arte teria falhado se não possuísse a capacidade natural de nos afetar e nos proporcionar prazer.” Cícero, *De Oratore*, Book III, *De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*. Translated by H. Rackham, III 197, The Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1992, first edition 1942, p. 157 [*Mirabile est, cum plurimum in faciendo intersit inter doctum et rudem, quam non multum differat in iudicando. Ars enim cum a nature profecta sit, nisi naturam moveat ac delectet nihil sane egisse videatur*], p. 156.

estético, leia-se, literalmente, o “poder de afetar e proporcionar satisfação”, comporta o sentido primário de comunalidade atribuído a Cícero. Tal capacidade de proporcionar predileção e aprazimento não se fundamenta nem em expertise e proficiência de conhecimento nem em exclusivo ou exastivo uso racional de ferramentas cognitivas *praedetermino*. Arendt traduz a definição de Cícero de *sensus communis*, “*sunt in communibus infixas sensibus*” como “enraizada em senso comum [*rooted in common sense*],” em vez da tradução proposta por Rackham no Loeb, “profundamente enraizada em uma sensibilidade geral [*rooted deep in the general sensibility*],” ou na *Classici Latina* de Giuseppe Norcio, “*molto vicine al sentimento di ognuno*,<sup>14</sup> ambas traduções consagradas. Ainda que Hannah Arendt evite as traduções de Loeb e *Classica Latina* por considerá-las muito próximas do domínio sentimental incomunicável, própria de uma interpretação psicologizante moderna,<sup>15</sup> a idéia de “sensibilidade geral” corrobora com a noção atribuída pela própria autora ao termo.

De fato, a tradução de *sunt in communibus infixas sensibus* como “profundamente enraizada em uma sensibilidade geral”, confirma a interpretação arendtiana de *sensus communis* como um *sentido* comunal. Em lugar da imaginação ao serviço do intelecto, de modo a pressupor um senso racional comum regulado basicamente pelo assessoramento de regras categoriais, Hannah Arendt, ao ressaltar que no julgamento de gosto Kant predispõem o intelecto a serviço da imaginação, retrata uma noção de *sensus communis* cuja matriz é o cultivo de sentimentos públicos. Dito de outro modo, *sensus communis* ao ser descrito como “ser afetado por meio de satisfação” envolve o cultivo de sentidos comuns, a prática de sentimentos que necessariamente pertencem, e só temos acesso, por meio da vida em comunidade. Ter predileção por sentimentos comuns na livre atividade (*free play*) entre intelecto e imaginação não se opera por meio de categorias pré-fixadas de julgamento determinante, no qual o papel da imaginação é meramente de facilitar o entendimento, ou seja,

---

<sup>14</sup> Cicerone, M. Tullio, “De Oratore,” *Opere Retoriche*. Volume Primo, a cura di Giuseppe Norcio, Turin: Unione Tipografico-Editrice Torinese, Libro III, 195, 1970, p. 563.

<sup>15</sup> Veja-se: McCLURE, Kirstie, “The Odor of judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt,” In *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Edited by Calhoun, Craig & McGowan, John, Minneapolis e London: University of Minneapolis Press, 1997, pp. 53-84.

uma imaginação *re-presentativa*, basicamente imitativa e reprodutiva. Exprime, em realidade, esse *ser afetado* pela preferência por satisfações desinteressadas.

No contexto medieval da terminologia ciceroniana, precisamente em III.195 de *De Oratore*, traduzida por Arendt, *sensus communis* é definido como um “sentimento comum pelos outros em uma mesma comunidade [*feeling for others in the same community*]”.<sup>16</sup> Particularmente por meio da descrição de *sensus communis* tal qual cultivo de sentimentos comuns aos outros em uma mesma comunidade, a faculdade de imaginar é predicada como a capacidade de considerar pontos de vista alheio. Introduzida pelo léxico ciceroniano, Arendt apropria o uso kantiano do termo latino *sensus communis*, de forma a diferenciá-lo do mero senso comum, que “significava um sentido como nossos outros sentidos – os mesmos para cada um em sua própria privacidade”.<sup>17</sup> Muito embora *sensus communis* tenha sido mencionado por Arendt como “sexto sentido misterioso (*mysterious sixth sense*)”,<sup>18</sup> não conduz, de forma alguma, à apreensão de *sensus communis* tal qual instinto não-racional e não-comunicável. Descreve um “senso extra” comparável a uma capacidade mental extra (*Menschenverstand*), apta a nutrir sentimentos comunais, que nos ajustam a uma dada sociedade. Senso de comunalidade é, assim descrito, como um “senso comunitário, *sensus communis*, distintamente do *sensus privatus*. É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O ‘isso-me-agrada-ou-desagrada’ que, na qualidade de sentimento, parece ser inteiramente privado e incomunicável, está na verdade

---

<sup>16</sup> P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, The Clarendon Press, p. 370. 1996. Cicero *De Oratore*. II.12 [*a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere*], as well as. III.195 [*ea sunt in communibus infixis sensibus*].

<sup>17</sup> ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 90 (original p. 70). Kant distingue entre *sensus communis* tal qual uma capacidade crítica e pública e o senso comum tal qual um senso comum ou vulgar (*Gemeinsinn*) Veja-se: (*Critique of Judgment*, § 40; IV, 293-94). Veja-se também: DOSTAL, Robert, “Judging Human Action: Arendt’s Appropriation of Kant.” In *The Review of Metaphysics*, n. 134, 1984, p. 729.

<sup>18</sup> “É função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos.” (ARENDT, *A vida do espírito*, p. 46, original p. 59) Vale salientar que particularmente em *A vida do espírito*, Arendt menciona também um “senso comum” como mera percepção passiva. “Por um lado, a realidade do que percebo é garantida por seu contexto mundano, que inclui outros seres que percebem como eu; por outro lado, ela é percebida pelo trabalho conjunto de meus cinco sentidos. (Ibid, p. 39, original p. 50) Aqui a comunalidade de nossos cinco sentidos, retratado como um sentido extra, nos confere a sensação de realidade. Veja-se: Taminioux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker – Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997 p. 199-217.

enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros sentidos. Esses juízos nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos”.<sup>19</sup> De certa forma, *sensus communis* é ao mesmo tempo privado e público. Por um lado é privado, pois, na qualidade de sentimento, agradável ou desagradável, não pode se tornar puro derivado de uma equação racional do conhecimento, permanecendo portanto impregnado de particularidade e subjetivismo. Por outro lado, é compreendido como um senso público, não porque esteja relacionado à publicidade cognoscível dos objetos, mas sim, por necessariamente dizer respeito aos outros, ou seja, cujo acesso se dá exclusivamente por meio intersubjetivo. “O fato de que algo agrada ou desagrada envolve diretamente a reflexão sobre os outros, fazendo-nos imaginar que somos outra pessoa”.<sup>20</sup> São produtos da imaginação e da reflexão que tão somente “flertam” e “pleteiam” a concordância de todos, ao invés do tipo de julgamento (determinante), que se dá por exemplo, quando “julgamos” que as folhas das árvores são verdes, cuja validade de suas proposições se dá por meio da evidência cognitiva dos sentidos ou mental, propriamente dita.

Identifica-se ao menos um aspecto consideravelmente intrigante na definição arendtiana de *sensus communis*. Por um lado, é retratado como um sentimento de satisfação discriminatório e imediato, tal qual na pura sensação imediata de “isso-me-agrada-ou-desagrada (*it-pleases-or-displeases-me*). Descrito exclusivamente dessa forma, Arendt não mais seria capaz de sustentar que tal senso de comunalidade é o resultado da livre atividade (*free play*) entre imaginação e entendimento, como ocorre no julgamento reflexivo do gosto, tendo em vista que o julgamento reflexivo é *mediato*, e portanto, posterior a um sentimento imediato. Por outro lado, o *sensus communis* é nomeado como um senso de comunalidade que advém de uma “satisfação adicional, (*additional pleasure*).” O sentimento de aprazimento de um julgamento reflexivo de gosto decorre de nossa aprovação ou desaprovação face ao sentimento de prazer ou de desprazer. Isso implica que, cabe ao *sensus communis* nos tornar aptos a discriminar em uma situação de satisfação, se estamos confrontando mero privilégio ou se de

<sup>19</sup> ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant* p. 92 (original, p. 72).

<sup>20</sup> ARENDT, *Critique of Judgment*, p. 032266.

fato estamos diante de uma “deleite desinteressado,” tal qual assinalado no julgamento de gosto. O prazer ou desprazer que um juízo reflexivo evoca não se arbitra simplesmente pela sensação imediata de satisfação, e sim a medida que aprovamos ou desaprovamos nosso deleite, a medida que nosso prazer se apropria às circunstâncias e às ocasiões, isto é, ao interesse público.<sup>21</sup>

Ao invés de mero “sexto sentido misterioso” e imediato, *sensus communis* exerce um papel fundamental no cultivo de sentimentos comunais. De fato, o *sensus communis* compreende tanto uma sensação “imediatamente sentida (*immediately felt*)”, “como se” fosse concebido *sem* a mediação da reflexão, quanto um sentimento que requer reflexão, requer aprovação ou desaprovação, e por tanto, requer exercício. Implica em dizer que desenvolvemos, cultivamos satisfações, sentimentos públicos, tal qual sentimento de gosto. *Sensus communis* é um sentido “que torna públicas as sensações ou sentimentos”,<sup>22</sup> não simplesmente por se tratar de um sentido que pode ser comunicado, mas sim, por garantir uma espécie de concordância sobre determinadas sensações, as sensações ou sentimentos públicos.

Tal qual “satisfação adicional”, o *sensus communis* é retratado como a capacidade de eleger uma determinada reflexão mental. “O gosto é esse ‘senso comunitário (*gemeinschaftlicher Sinn*)’ e, aqui, senso significa ‘o efeito de uma reflexão mental (*the effect of a reflection upon the mind*).’ Essa reflexão me afeta como se fosse uma sensação, e precisamente, uma sensação de gosto, o sentido discriminador, de escolha. ‘Poderíamos mesmo definir o gosto como a faculdade de julgar aquilo que converte nosso sentimento [como sensação] em uma dada representação [não percepção], comunicável em geral, sem a mediação de uma conceito.”<sup>23</sup> Arendt, continua o mesmo raciocínio, ao pressupõe que “sob o *sensus communis* devemos incluir a idéia de um sentido *comum a todos*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, *de certo modo*, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade (e desta forma, escapar da ilusão que provem das condições privadas, que tão

<sup>21</sup> McClure, “The Odor of judgment,” p. 71.

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah, *Kant’s Political Philosophy*. Seminar, Fall 1964, Chicago University. Manuscrito inédito. *Hannah Arendt’s Papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington DC, p. 032264.

<sup>23</sup> (Kant, *Critique of Judgment*, [§ 40]) ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 92 (original p. 71-2).

facilmente podem presumir objetividade, e que prejudicialmente afetaria o julgamento). Isso é feito pela comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, e não com os juízos reais dos outros, colocando-nos no lugar de qualquer outro homem e abstraindo-nos das limitações que, contingentemente, prendem-se aos nossos próprios juízos.”<sup>24</sup> A capacidade de comparar nosso julgamento com outros julgamentos *possíveis* requer o cultivo dessa safistação desinteressada, a saber, o cultivo pelo sentimento de aprovação face ao aprazimento com o que nos diz respeito apenas em comunidade. “É o mais ativo dentre os sentidos, no sentido de dar sentido aos dados do sentido (*It is the most active among the senses, in the sense of making sense of sense data*).”<sup>25</sup> Em tal descrição kantiana, Arendt reivindica que o juízo de gosto pode ser nomeado de *sensus communis* com mais justiça do que o entendimento comum, esse último compreendido como os hábitos de nossa racionalidade cotidiana. O julgamento estético, em vez do julgamento intelectual, comporta um sentido agregador. Kant claramente nega a prerrogativa de *sensus communis* tanto como entendimento comum, quanto como adequação ao julgamento determinante. A idéia de *sensus communis* foi deixada ao juízo de gosto. Parafraseando Kant, pode-se designar o gosto como *sensus communis aestheticus*, e o entendimento comum como *sensus communis logicus*.<sup>26</sup>

Nomeado como o “efeito de uma reflexão mental,” essa reflexão nos afeta na forma de uma sensação discriminatória de aprovação ou desaprovação, cuja matriz é um senso de comunalidade. Aprovamos um sentimento de satisfação cujo interesse é desinteressado precisamente porque nos diz respeito na mesma medida que aos outros. É relevante transcrever na íntegra a passagem kantiana citada por Hannah Arendt para definir a prerrogativa empírica do juízo de gosto tal qual um interesse que interessa apenas em sociedade: “Se admitirmos que o impulso para a sociedade é natural ao homem, mas a sua

---

<sup>24</sup> (Kant, *Critique of Judgment*, [§ 40]) Ibid. p. 91 (original p. 71). Ainda em outra passagem: “Agora, essa operação de reflexão talvez pareça artificial demais para ser atribuída à faculdade chamada de senso comum, mas ela assim o parece apenas quando expressa em formulas abstratas. Não há nada mais natural em si mesmo do que abstrair-se do encanto ou da emoção se estamos em busca de um juízo que venha a servir como regra universal.” Idem.

<sup>25</sup> ARENDT, *Kant's Political Philosophy*, p. 032265.

<sup>26</sup> Arendt chama atenção às diferentes formas de se definir *sensus communis*, tais como, auto-reflexão (a máxima do Iluminismo); se colocar no lugar de outrem em pensamento (mentalidade alargada); estar em acordo consigo próprio (*mit sich selbst Einstimmung denken*) (máxima da consistência). Nenhuma das quais se equivalem às máximas da cognição.

adequação ou propensão á sociedade, isto é, à *sociabilidade*, como um requisito para o homem como ser destinado à sociedade, portanto, como uma propriedade que pertence ao *ser humano* e à *humanidade* [*Humanität*], então não podemos deixar de considerar o gosto como uma faculdade para julgar tudo aquilo a respeito de que podemos comunicar nosso *sentimento* a todos os outros homens, e isto como meio de realizar aquilo que a inclinação natural de cada um deseja”.<sup>27</sup> Tal sentido de comunalidade é crucial não só no julgamento reflexivo de gosto, tal qual retratado por Kant, mas no cultivo de uma satisfação em considerar os outros nos domínios ético e político. O exercício, a *áskesis*, de se liberar das condições, circunstâncias e interesses meramente privados é uma das formas mais efetivas de cultivo deste *ethos* de comunalidade. A capacidade de se aprazer com aquilo que “interessa apenas em sociedade” não brota como um senso misterioso inato, nem muito menos se opera como mera obrigação racional apriorística, e nem como hábito da razão prática. Nestes termos, ética e espaço público não se conformam à pura racionalidade do dever, da mesma forma que sentimento, satisfação e prazer não são experiências que só temos acesso mediante demandas e interesses daquilo que nos compraz na vida privada. Requer o cultivo de uma sociabilidade, uma espécie de exercício de humanidade. “O fato de algo agradar ou desagradar envolver uma reflexão sobre os outros: nos faz ‘imaginar que somos outra pessoa’”.<sup>28</sup> Esse sentido de comunalidade é inerente à auto-reflexão. Arendt chega a sugerir que “se acusamos alguém de falta de gosto, não dizemos que é de mau gosto a ele, apenas que é de mau gosto aos outros”.<sup>29</sup> Enfatiza a natureza humana como ontologicamente constituída de forma relacional.

### III. O espaço da aparência: existência cosmopolita e validade exemplar

As considerações sobre o *público* em *A condição humana* suscitam duas contribuições importantes para a noção de aparência cuja base é a comunalidade, ambas engendradas sob

<sup>27</sup> ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94, (original p. 73).

<sup>28</sup> ARENDT, *Kant's Political Philosophy*, p. 032266.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 032266.

uma alteridade (*otherness*) epistemológica e fenomenologicamente constituída. Primeiro, a aparência definida como estar na presença dos outros, ser ouvido e visto por eles, garante a realidade. A pluralidade dos homens é mais significativa para assegurar a sensação de realidade do que a diferenciação evidente e estável dos objetos.<sup>30</sup> É justamente a “gloriosa luminosidade da constante presença dos outros na cena pública”,<sup>31</sup> que conforma a realidade. Os homens são “aptos à existência no mundo” (*fit for worldly existence*), a saber, eles são *do* mundo “precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo”.<sup>32</sup> A *inter-ação* entre ser percebido e perceber fundamenta a realidade do mundo. “Não minhas sensações, nem mesmo os objetos materiais, mas apenas a corroboração com outros centros independentes de consciência podem estabelecer, acima de qualquer dúvida, a realidade de minha experiência”<sup>33</sup>. Nosso sentido de realidade está fincado no fato de pertencermos a um mundo plural de aparências no qual vemos e somos vistos pelos outros.

Sociabilidade é a “própria origem, e não meta da humanidade do homem; ou seja, descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo. Isso é um ponto de partida radical de todas as teorias que enfatizam a interdependência humana como dependência com relação a nossos companheiros tendo em vista nossas *carências* e *necessidades*”.<sup>34</sup> A humanidade, quer dizer, a comunalidade como um atributo que pertence aos seres humanos apenas, é o espaço mesmo da gênese dos homens, engendrados sobre sua condição de mundaneidade. Descrita como estatuto ontológico dos seres humanos, o atributo da pluralidade reitera-se com frequência nos escritos arendtianos. A interação é a base estrutural da ação humana. A autora de *A condição humana* lança mão do vocabulário heideggeriano para valorizar precisamente o que Heidegger desvaloriza. Como bem assinala Benhabib “O espaço de aparência é ontologicamente reavaliado por [Arendt],

<sup>30</sup> Cf. PAREKH, Bhikhu, *Hannah Arendt and The Search for a New Political*. London: Macmillan, 1981, p. 86.

<sup>31</sup> (trad. mod.) ARENDT, *A condição humana*, p. 61 (original, p. 51).

<sup>32</sup> ARENDT, *A vida do espírito*, p. 19 (original, p. 20).

<sup>33</sup> PAREKH, *Hannah Arendt and The Search for a New Political*, p. 87.

<sup>34</sup> (trad. mod.) ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94-5, original p. 73-4) *Sensus Communis* “sono basati sull’esistenza di uno spazio umano intersoggettivo: it sense comune definisce appunto il nostro essere inseriti all’interno di questo contesto plurale. Esso presiede e garantisce il nostro appartenere alla comunità ed esprimere l’umanità propria dell’uomo, ciò che lo distingue dagli altri esseri viventi.” Luca Savarino, *Politica ed estetica – Saggio su Hannah Arendt*. Silvio Zamorani Editore: Torino, 1997, p. 151-2.

precisamente porque seres humanos podem agir e falar com os outros apenas na medida que eles aparecem para os outros”.<sup>35</sup> Implica em compartilhar o mundo com os outros por meio de atos e linguagem, isto é, ser visto e ouvido pelos outros, de forma que, ao julgarmos, o fazemos necessariamente como membros de uma comunidade.<sup>36</sup> O *sensus communis* certifica tal comunicabilidade, peculiaridade capital em termos de julgamento efetivo. A experiência do senso de comunalidade no julgamento de gosto chama atenção para uma forma de existência comum particularmente humana: a pluralidade constituída por linguagem e ação. O *sensus communis* garante a comunicação. Comunicar-se não se confunde com expressar-se.<sup>37</sup> Possibilita que se fale em termos de natureza comum do homem, e por consequência, de comunalidade política. Nossa natureza comunal não se deve apenas à necessidade de preservação da espécie e de satisfação do reino das necessidades, sem dúvida melhor realizadas em conjunto. Compartilhamos a capacidade de associação natural com outras espécies, essencial à vida biológica como um todo (humana e animal) à preservação da vida. Já a capacidade de *praxis* e *lexis* nos confere uma outra forma de comunalidade, nos institui uma outra forma de existência comunal, *koinon*, a capacidade humana de se organizar politicamente, a *bios politikos*.

Distanciamento, mentalidade alargada e *sensus communis*, atributos apropriados por Hannah Arendt da *Crítica do Juízo* de Kant, corroboram para que se apreenda a capacidade de julgar, em ambas disposições, enquanto ator e espectador, em conformação com a noção de cultivo de sentimentos públicos, cultivo desta *condição humana*: a capacidade de se liberar das condições subjetivas privadas, ou seja, das idiosincrasias, proveitos e vantagens que naturalmente determinam nosso ponto de vista particular, e que permanece legítimo contanto

---

<sup>35</sup> BENHABIB, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London - New Delhi: Sage Publications, 1996, p.111. Ao contrário de Arendt, Heidegger estabelece uma relação suspeita no que diz respeito à aparência, considerando-a também a condição de ocultação da verdade (*aletheia*) do ser (*Sein*), o espaço de inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), o estado de queda (*Verfallenheit*), e o estado de ser lançado (*Geworfenheit*).

<sup>36</sup> Mesmo ao considerar a comunalidade constituição ontológica do homem, o *sensus communis*, de fato, reflete nossa condição factual concreta, fenomenologicamente verificável, que opera, simultaneamente, a condição de validade de linguagem, comunicação e compartilhamento em geral. Veja-se: FORTI, Simona, “Sul ‘Giudizio riflettente’ Kantiano: Arendt e Lyotard a Confronto,” in *La Politica tra Natalità e Mortalita – Hannah Arendt*. Edited by Eugenia Parise. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, p. 124.

<sup>37</sup> Comunicação, linguagem, depende do *sensus communis*. A expressão de alegria, ou medo, por exemplo, não depende necessariamente da linguagem. Arendt assinala que o gesto seria suficiente, ou o som, no caso da distância tornar o gesto invisível. Veja-se: ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. (original p. 70).

que se mantenha tal qual “opinião privada,” mas que necessariamente perdem a validade ao adentrarem o espaço público. Se na faculdade de pensar, o cultivo da alteridade se move entre generalidades, a atividade de julgar é o “novo dom” que nossa mente necessita a fim de localizar as circunstâncias particulares. Ao comunicarmos nossos sentimentos, nossos satisfações e deleites desinteressados, explicitamos nossas escolhas e elegemos nossas companhias.

A faculdade de julgar, na qual em última instância se opera a distinção entre o certo e o errado, implica a “escolha da companhia, daqueles com quem desejamos viver. E uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos; exemplos de pessoas vivas ou mortas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes”.<sup>38</sup> Ao citar o exemplo improvável de alguém que escolhesse Barba Azul por companhia, no sentido de tomá-lo como exemplo, Hannah Arendt reitera que em se tratando de alguém que escolhe um mau exemplo, a única decisão a tomar seria se certificar de não o querer por companhia. Potencialmente, bem mais temerosa às catástrofes morais do século XX seriam aqueles que não se importam de fato com quais companhias viver. “Do ponto de vista moral, e mesmo político, tal indiferença, embora suficientemente cotidiana, é bem mais perigosa. E conectada a ela (...) estaria outro fenômeno extremamente comum às sociedades contemporâneas: a tendência corrente à recusa completa de julgar”.<sup>39</sup>

Os particulares não são subsumidos a um ponto de vista geral, mas ao revés, a certos particulares que se vertem em exemplaridade. A peculiaridade do exemplo seria, ao contrário do esquema, nos fornecer o que Arendt vai chamar de “uma diferença em qualidade”. A faculdade de julgar requer um exercício de nos colocarmos no lugar do outro, não no sentido do que Arendt critica como “empatia alargada”, cuja pretensão seria levar todo e qualquer espírito alheio em consideração. Não conduz à compaixão ampliada ou à empatia pelos interesses privados dos outros, como se a força da imaginação convergisse à pura capacidade de representar um certo conjunto de possíveis predisposições privadas, de forma a uniformizar nossa identidade ao mero agrupamento de nossos interesses e satisfações privadas. Dá-se antes

---

<sup>38</sup> ARENDT, *Responsabilidade e Julgamento*, p. 212 (original p. 145-6).

<sup>39</sup> Idem.

por meio da comparação de nossos juízos com juízos possíveis, em situações ou circunstâncias semelhantes. Daí a importância da imaginação, que não tem apenas a função de *re-apresentar* as imagens, os esquemas pelos quais o intelecto e a cognição operam, como no caso do julgamento determinante. Neste último, a lógica arbitra sob os significados, os princípios precedem a prudência e as regras gerais comandam as circunstâncias particulares. No julgamento reflexivo, antes, nosso aparato lógico-cognitivo fornece tão-somente as condições de possibilidade para que a imaginação desempenhe o papel de tornar presente os outros, à medida que os pontos de vista alheios se tornam abertos à inspeção. “Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados”.<sup>40</sup> Deste modo, o *sensus communis* é concebido tal qual um senso que nos ajustaria à pluralidade, e não a um consenso coletivo ou a uma decisão política unânime.

No manuscrito de 1965, Hannah Arendt assinala que “levar o outro em consideração quando eu julgo, não significa uma conformidade entre meu julgamento e o dos outros. Eu ainda me refiro à minha própria opinião e não levo em conta a quantidade de outros quando chego à conclusão de que algo está certo. Todavia, meu julgamento deixa de ser simplesmente subjetivo, no sentido no qual não considero *apenas a mim mesma* quando julgo”.<sup>41</sup> Exemplaridade não substitui singularidade, antes auxilia a encontrar nossa própria especificidade. Não iniciamos *ab ovo* nem criamos *ex nihilo*.

Mesmo levando em consideração que os exemplos públicos possuem maior visibilidade e ocupam um papel relevante na escolha dos nossos exemplos, uma vez que personalidades patentes como Francisco de Assis, por exemplo, ocupam um espectro mais abrangente, existe um domínio de exemplaridade vinculada a nossas experiências particulares e concretas, que podem exercer uma maior influência sobre nós. Agnes Heller constrói um diálogo imaginário entre uma garota, Fifi, e sua avó, um indício surpreendente da força da exemplaridade e da experiência em matéria de ética. Fifi afirma: “Até agora tenho confiado em minha habilidade de discernir entre o certo e o errado. Tenho aprendido com você a fazê-lo. Embora não tenha me

<sup>40</sup> ARENDT, *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 56 (original p. 42-3).

<sup>41</sup> ARENDT, *Responsabilidade e Julgamento*, p. 207 (original p. 140-1).

ensinado norma alguma, cresci como uma garota de responsabilidade, e que tinha que responder à sua consciência. Você nunca utilizou os termos ‘mal’ ou ‘bem’ neste contexto. Nunca disse ‘você é uma boa menina’ ou ‘você é uma menina má’. Você me enaltecia ou recriminava apenas por meus atos e feitos.”<sup>42</sup> A partir de experiências aparentemente ordinárias e cotidianas, exemplos particulares exercem uma papel decisivo de conector com figuras públicas, exemplos pessoais que, de fato, incorporam a exemplaridade pública.

Não obstante Hannah Arendt reforça que somos constituídos em pluralidade, o imaginário de um ethos público, a felicidade pública, de forma alguma se presume automaticamente. O cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de levar em consideração pontos de vista alheio. A despeito de nascermos intrinsecamente *entre* homens, ainda nos cabe a arte de exercitar a alteridade, de assumir responsabilidade por quem somos, por como agimos, e por qual mundo somos responsáveis. Uma vez que, tendo como pressuposto que *quem* alguém é só se revela no domínio da ação, e que este *aparecer* se dá necessariamente “entre os homens” (pois “a palavra ‘viver’ sempre coincide como *inter homines esse*, ‘estar em companhia de homens’”<sup>43</sup>), poder-se-ia inferir que a responsabilidade tanto para com *quem* sou, quanto para com o outro e para com a durabilidade do mundo, encontram pelo menos um afluente em comum: o espaço-entre (*Zwischen-Raum*), este espaço da ação que ao mesmo tempo separa e une os indivíduos, que os engendra e os confere este mesmo poder, que não estaria locado nem na esfera puramente privada, de um interioridade não compartilhada, nem em uma esfera pública desprovida do espaço político.

#### **IV. Cultivo de sentimento público ou felicidade fabricada no corpo?**

Hannah Arendt não vaticinou, todavia, que ao invés do cultivo de sentimentos públicos, teríamos o cultivo de uma felicidade fabricada no corpo. A privatização do nosso imaginário às

---

<sup>42</sup> HELLER, Agnes, *An Ethics of Personality*, Oxford & Cambridge: Blackwell, 1996, p. 223-4.

<sup>43</sup> ARENDT, “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. Em, *Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. p. 107 (*Between Past and Future - Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Penguin Books, 1977, p. 73).

puras satisfações pessoais nas sociedades atuais parece encontrar no corpo, justamente o espaço menos compartilhado, que menos diz respeito ao coletivo, a consagração do nosso aprazimento. E é justamente nele, nos seus prazeres e dores, que a autora vai localizar a dimensão mais radical da felicidade privada. “Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores. Seu labor e consumo. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal”.<sup>44</sup> Uma das formas mais reais e radicais de felicidade privada se encerra no alívio da dor, incomunicável para além dos limites corporais. “A felicidade alcançada no isolamento do mundo e usufruída dentro das fronteiras da existência privada do indivíduo jamais pode ser outra coisa senão a famosa ‘ausência de dor’”.<sup>45</sup>

Tem-se desta forma, um deslocamento do nosso imaginário de felicidade da interioridade do *self* para a visibilidade do corpo. Apesar de já do domínio da aparência, a supervalorização do corpo ainda reproduz a mesma artimanha que a autora tanto refutou, não só nas atividades da vida do espírito quanto na ação: o desencantamento e privatização do espaço público. Um possível diagnóstico seria que passamos por um processo de permuta de um *self* ensimesmado para um corpo ensimesmado, cujas consequências são: o confinamento à vida corporal do espaço derradeiro da felicidade, o deslocamento de nossa confiança no espaço público para o interior do corpo, e a transferência à esfera coletiva da responsabilidade por nossas satisfações privadas. A atitude do *homo faber* de instrumentalização do mundo desloca-se então para a instrumentalização do próprio corpo. A promessa mais urgente do mundo tornou-se a busca da felicidade de um paraíso fabricado no corpo do homem. Tem-se um desvio da noção original arendtiana de *homo faber*. Uma das peculiaridades do artificialismo e da mecanização da vida natural do *homo faber* se dava na orientação a uma determinada finalidade, a própria fabricação dos objetos de consumo. Ao se instrumentalizar o corpo, perde-se a dimensão teleológica da fabricação, que se encerrava nos objetos produzidos. O corpo é afirmado como o próprio objeto de fabricação, cujo produto final não pode ser alcançado. Em

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 124 (original p. 112).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 125 (original p. 112).

outras palavras, em vez de consumirmos os objetos, fabricamos e consumimos nossos próprios corpos.

Deste modo, o que era atividade exclusiva do *animal laborans*, qual seja, o exaustivo consumo dos nossos apetites, que além de ser do domínio da necessidade se encerrava na própria atividade em si, se funde com o princípio da fabricação. Uma fabricação sem qualquer vislumbre de *telos*, pois o principal critério de medida deixa de ser o da utilidade, e passa a ser o da felicidade limitada à ilusão de um infinito processo de fabricação e consumo do corpo; mesmo que tal felicidade seja por pouco tempo, o tempo suficiente de sermos tragados por uma nova possibilidade de consumirmos mais uma nova fabricação da nossa imagem corporal. A autora de *A condição humana* afirmou que a vitória do *homo faber* se baseava na convicção de que “o homem é a medida de todas as coisas”.<sup>46</sup> Na promessa contemporânea de felicidade, o ponto arquimediano não é mais o *self* solipsista, mas o corpo solipsista, que passa a ser a medida de todas as coisas, o artefato humano por excelência, a medida de fabricação da vida. Talvez a tradução consagrada do filme de Frank Capra continue sendo elucidativa, “a felicidade não se compra”, nem mesmo se fabrica, mesmo que sua matéria-prima seja nosso bem mais preciso, nosso corpo, onde se encerra a vida.

#### **V. A fabricação de hábitos – a *epistēmē poētikē* do homo faber**

No plano das atividades mentais, Hannah Arendt correlaciona a força do hábito, uma espécie de “segunda natureza manufaturada”, ao mero conhecimento cognitivo, que por sua vez, corresponderia à filosofia do *homo faber*. A cognição apta a arbitrar na pura logicidade de meios e fins sustenta uma atribuição positiva de utilidade, se presta a um tipo de conhecimento análogo às atividades do *homo faber*, concebidas sempre “com a finalidade de.” Ao mesmo tempo em que a capacidade mental meramente cognitiva contribui para a própria fabricação do mundo, perversamente, manufatura em nós uma segunda natureza. Tal qual no domínio do *homo faber*, nossos hábitos fabricados inegavelmente proporcionam durabilidade e

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 319 (original p. 306).

permanência ao mundo. É nesta exata medida que se pode afirmar que o hábito já confiou o homem ao mundo, parafraseando Arendt em *Love and Saint Augustine*. Confiar-nos ao mundo significa o processo mesmo de compor e moldar nossas vidas por meio de hábitos. O efeito perverso parece ser não só a instrumentalização do mundo, mas, sobretudo, a instrumentalização de nossa habilidade de pensamento e juízo crítico.

De fato, dentre a tipologia epistemológica aristotélica, tanto a *theōria*, própria da atividade contemplativa da verdade, quanto a *epistēmē poētikē*, apropriada à ciência *poiética* da fabricação, não dizem respeito à forma política de vida, o *zōon politikon*. A *epistēmē praktikē*, o julgamento prático da *phronesis*, seria a forma de conhecimento que mais se aproxima do julgamento reflexivo e do *sensus communis*. Conceber o homem como instrumentalizador ou fabricante, tomá-lo como autoridade encarnada da ciência da fabricação, da *epistēmē poētikē*, transforma os processos já bem modelados do reino da fabricação em principal responsável pela garantia da realidade. O resultado é: relegar as experiências imprevisíveis, fora do escopo da relação meio-fins, de modo a nos tornar inaptos tanto a agir como a julgar em situações inusitadas e inesperadas. Em termos de filosofia política, coincide com a criação do vocabulário político moderno, no qual, por exemplo, fala-se de “fabricação” de “instrumentos” e “ferramentas” para a criação do “homem artificial” chamado o Estado: o Leviatã de Hobbes.

Apesar da estabilidade positiva proporcionada pelos hábitos, tem-se, primeiro, a sobrevalorização da mecanização tanto das atividades mentais quanto do sentido material da realidade; e segundo, conseqüentemente, a promoção do que se poderia chamar de “a seguridade de um ontem permanente”. Na mesma proporção que os hábitos contribuem para a estabilidade do mundo, asseguram uma segurança da realidade equivocada. Colocado de forma bela pela autora já em 1928, “o hábito é um ontem eterno e sem futuro. Seu amanhã é idêntico a hoje”.<sup>47</sup>

Se as atividades mentais não conduzem à moralidade interna de princípios, certamente também não diz respeito a acordos racionais consensuais ou a um individualismo não-relacional e solipsista. O ato de escolher como nos apresentamos, relevante tanto para a forma como

---

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah, *Love and Saint Augustine*. Edited and with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996, p. 83.

aparecemos no mundo, como para a nossa tomada de posição nele, permanece na base da responsabilidade política, e implica uma qualidade de reflexão peculiar às atividades mentais, que por sua vez repousa na responsabilidade pessoal. Em uma ética da responsabilidade a descrição em termos normativos não faz sentido, tal qual nas éticas prescritivas baseadas no indivíduo moralmente bom. Ao contrário, uma ética da responsabilidade está intimamente relacionada a um agir consistente, nossas ações públicas, interações e opiniões, cuja qualidade estaria comprometida pelo encorajamento, exercício e cultivo de um *ethos* público, da capacidade de sentir satisfação com aquilo que interessa apenas em sociedade. No vocabulário de uma ética arendtiana não cabe a distinção clássica entre a publicidade de nossos atos e a privacidade de nossas intenções. A responsabilidade com a qualidade de nossas opiniões é uma forma de ação, a exemplo da desobediência civil, vis-à-vis os exemplos que escolhemos para guiar nossa conduta. O critério final de uma ética da responsabilidade é *quem* somos na visibilidade do espaço público. Não se trata de um *self* a serviço do bom homem interior, mas antes, de uma espécie de “*self social*”, para usar a expressão de Mead, que exerce um papel fundamental na constituição de quem somos no espaço público. Ainda que não renegue o domínio da interioridade, a ética da responsabilidade não se compromete com as chamadas “melhores intenções,” que repousam invisíveis na escuridão privada de nossos corações. Da mesma forma, não está em questão a suposta “autenticidade do ser” no sentido de um senso profundo de verdade, que se revelaria no reino da interioridade. O fundamental para uma práxis ética que só se revela no mundo das aparências é como cada um se singulariza por meios de seus atos e palavras no espaço público, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade. Em certo sentido, uma ética da responsabilidade é uma ética da aparência. Nossa “identidade específica” se revelaria, através da forma como nos encaixamos no mundo, isto é, de *quem* somos no espaço público; tanto através dos atos de afirmação e de negação que demandamos por meio dos nossos julgamentos, quanto pela capacidade de um agir consistente. Arendt aposta na “des-interiorização” da diferença específica do indivíduo, e a reloca no espaço da visibilidade, cuja singularidade se dá através deste *quem* somos na esfera da ação.