

Reflexões sobre a Pós-Verdade e sua Relação com a crise no Senso Comum

Reflections on Post-Truth and its Relationship to the Crisis of Common Sense

Lucas Rocha FAUSTINO
Doutor em Filosofia e Professor Adjunto II da
Universidade Estadual do Piauí
E-mail: lucasrocha@phb.uespi.br

RESUMO:

O cenário político brasileiro revela uma inflexão na relação entre política, realidade e verdade, marcada pela centralidade das redes sociais digitais. Isso favoreceu a difusão massiva de informações falsas ou sem base factual, comprometendo o discernimento público e deslocando o critério de verdade para a segurança emocional e as inclinações afetivas. Funda-se, então, a situação de “pós-verdade”, na qual a verdade seus fundamentos epistemológicos e a realidade perde a aderência aos fatos. O presente artigo propõe uma análise político-epistemológica, de inspiração fenomenológica e hermenêutica, articulando a crise do senso comum às reflexões de Hannah Arendt sobre alienação do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Verdade; Política; Mundo; Alienação; Redes Sociais Digitais.

ABSTRACT:

The Brazilian political landscape reveals a shift in the relationship between politics, reality, and truth, marked by the centrality of social media. This has favored the massive dissemination of false or factually unfounded information, compromising public discernment and shifting the criterion of truth towards emotional security and affective inclinations. This gives rise to a situation of "post-truth," in which truth, its epistemological foundations, and reality lose their adherence to facts. This article proposes a political-epistemological analysis, inspired by phenomenology and hermeneutics, articulating the crisis of common sense with Hannah Arendt's reflections on alienation from the world.

KEYWORDS: Truth; Politics; World; Alienation; Social Media.

INTRODUÇÃO – A PÓS-VERDADE E A FALTA DE ADERÊNCIA COM A REALIDADE

No dia 03 de maio de 2023, o ministro da Justiça e Segurança Pública Flávio Dino¹, durante uma reunião que ocorreu na Comissão de Fiscalização Financeira e Controle da Câmara dos Deputados do Brasil, rebatendo algumas acusações feitas pelo Deputado Federal Deltan Dallagnol², afirmou:

O senhor fala em ditaduras. O senhor fala em maiores escândalos. Sinceramente, olhando para você, eu acho que o senhor acredita no que diz. O que, a meu ver, é mais grave. **Porque o senhor realmente parte de um sistema de crenças muito próprias, muito singulares que não tem aderência na realidade.** (Estado de Minas, 2023) (grifo nosso)

Apesar do uso político das opiniões expressas que levaram o ministro Flávio Dino a se manifestar, suas palavras evidenciam a ocorrência de um novo fenômeno na cena pública que, a despeito de sua novidade, avançou rapidamente sobre ela. Esse fenômeno, intitulado por vários autores como pós-verdade³, sustenta-se e se fortalece por meio da sensação de perda da “concretude da realidade” externa aos indivíduos, veiculada pela adesão em massa ao mundo virtual, fomentada a partir do advento da internet e reforçada com a criação das redes sociais digitais.⁴

O uso das redes sociais digitais e do ambiente virtual mudou as regras do jogo político com uma rapidez que dificultou a percepção e a compreensão do que estava acontecendo no segundo decênio do

¹ Flávio Costa Dino é um jurista e político brasileiro. Ele foi juiz federal, deputado federal, governador do Estado do Maranhão (2015–2022) e, posteriormente, nomeado Ministro da Justiça e Segurança Pública no início do terceiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2022 - 2026). Flávio Dino exerceu o cargo de ministro de janeiro de 2023 até fevereiro de 2024, período no qual sua atuação foi marcada por debates sobre segurança pública, democracia, enfrentamento a atos antidemocráticos e fortalecimento das instituições republicanas. Em fevereiro de 2024, deixou o ministério para tomar posse como ministro do Supremo Tribunal Federal.

² Deltan Martinazzo Dallagnol é um ex-procurador do Ministério Públíco. Ganhou projeção nacional por ter atuado como coordenador da força-tarefa do Ministério Públíco Federal na Operação Lava Jato (2014 - 2021), que teve como objetivo o combate à corrupção e a crimes financeiros envolvendo agentes públicos e empresas privadas. Sua atuação foi amplamente debatida no espaço público e acadêmico, especialmente em razão das controvérsias jurídicas e políticas relacionadas aos métodos da operação, às relações entre acusação e magistratura e aos impactos institucionais da Lava Jato sobre o Estado Democrático de Direito no Brasil. Após deixar o Ministério Públíco em 2021, Dallagnol ingressou na política partidária, sendo eleito deputado federal em 2022, com posterior questionamento e cassação de seu mandato pelo Tribunal Superior Eleitoral em 2023. Sobre a Operação Lava Jato, Cf. Kerche e Marona, 2022.

³ Sobre o conceito de “pós-verdade”, Cf. Kucharski, 2016; D’Ancona, 2018; Dourado, 2018; Barbosa 2019; Santanella, 2018.

⁴ A percepção da chegada desse novo fenômeno na cena pública foi constatada inicialmente por jornalistas e professores. Por exemplo, Ângela Randolph Paiva, professora do Departamento de Ciências Sociais da PUCRJ, em entrevista para o canal de notícias da UOL, no dia de 17 de junho de 2013, narra sua surpresa com o fato de que protestos circunscritos à realidade de São Paulo contra o aumento de vinte centavos no preço das passagens de ônibus, no ano de 2013, ganharam proporções nacionais e se tornaram o estopim de uma série outros protestos que, em meio à pluralidade de agendas e objetivos dispare, tinham na insatisfação contra os investimentos na “Copa das Confederações” e na “Copa do Mundo”, ocorridas respectivamente nos anos de 2013 e 2014 no Brasil, provavelmente o único objetivo em comum. Frente a isso, ela destacou algo importante: “Eu diria que tem uma insatisfação quando você vê que esses eventos [Copa das Confederações e Copa do Mundo] têm prioridade número um na gestão pública. Todo dinheiro é gasto nisso. Uma coisa é certa, o poder das redes sociais. Isso não pode ser desprezado em hipótese nenhuma. Essa questão da passagem é muito inesperada ter tomado essa proporção”. (UOL, 2013)

século XXI. Porém, passada quase uma década após seu surgimento, sua ocorrência abriu brechas para notarmos que as mudanças eram muito mais profundas. A migração em massa de nossa sociedade para o mundo virtual, ocasionou alterações tanto nos modos como comunicamos nossa experiência da realidade a outros, quanto nas formas que nos utilizamos para atestar o que é veraz ou não.

O fenômeno da pós-verdade pode ser apenas a ponta do *iceberg*: por baixo **há um mundo em que a confiança está se dissolvendo**. A confiança está sendo minada nas redes sociais, com novas crenças e novos valores que contestam o método científico e desafiam consensos há tempos estabelecidos. (Roque e Bruno, 2019, p. 10) (grifo nosso)

Notamos mudanças atuando na relação entre o real e o virtual e as consequências políticas disso. Tradicionalmente no âmbito público, o real nunca foi o virtual. A virtualidade desde a obra de Aristóteles, apresentou-se como uma possibilidade a ser efetivada. A realidade, por sua vez, se constitui a partir da efetivação de uma possibilidade latente. A virtualidade, no plano dos “negócios humanos”, ficava resguardada às possibilidades da ocorrência de uma ação ou de um discurso, ou às opiniões e idiossincrasias particulares, aos sonhos, às vontades, às aspirações, às emoções e aos desejos subjetivos que, para tornarem-se reais precisavam ser comunicados, manifestos a outros indivíduos e, por isso, publicizados.

Com o fenômeno da pós-verdade, percebemos surgir um contexto histórico no qual a concretude dos fatos é esmigalhada a partir do advento da internet e das redes sociais digitais. Um fato, de certo modo, pode existir e se revelar como uma instância “independente” das vontades, dos desejos e das inclinações emocionais daqueles que testemunham sua aparição. Todavia, a partir da pós-verdade e de sua relação com as redes sociais digitais, os fatos são desfeitos de sua concretude e seu caráter de evidência fenomênica do real passa a não ter respaldo para a formação de um “consenso público”. Há, pois, um processo crescente de substituição do “consenso” amparado em percepções, crenças, anseios e vontades fundadas por um mundo comum, pelas indicações dos algoritmos matemáticos que coordenam a exposição de um determinado conteúdo a um usuário de uma rede, a partir do rastreamento de seus gostos e prazeres idiossincráticos e o estabelecimento de seu perfil.

O que notamos, com isso, é que o advento da pós-verdade, sustenta-se na experiência de alienação de um mundo factual compartilhado com outros indivíduos. A partir disso, o que é verdadeiro reduz-se a ser expressão de um valor entre outros, algo relativo, negociável, relegado às emoções e à satisfação desiderativa dos cidadãos, porque é reflexo de um usuário atomizado e adstrito a si mesmo pela operacionalidade dos algoritmos. Esse processo de alienação do mundo é historicamente anterior ao advento da pós-verdade e com ela passa a cristalizar uma nova faceta histórica.

O processo de alienação do mundo, portanto, não emerge com a pós-verdade, mas encontra nela uma de suas expressões mais recentes e intensificadas. A fragilização do vínculo com um mundo factual comum, que sustenta a redução da verdade a opiniões subjetivas e afetivamente orientadas, remete a uma problemática mais profunda e anterior, relacionada à erosão das condições que tornam possível a partilha de uma realidade objetiva entre indivíduos. É nesse horizonte que a reflexão de Hannah Arendt se torna particularmente elucidativa, ao oferecer uma análise filosófica da alienação como perda da experiência do mundo enquanto espaço comum de sentido.

2 O MUNDO PÚBLICO COMO CONDIÇÃO PARA CONCRETUDE DO REAL

Em *A condição humana* (1958), o processo de alienação é entendido como a perda da experiência do mundo por parte dos indivíduos.⁵ Para ela, o mundo é uma instância distinta do planeta Terra, dos processos e das entidades naturais, orgânicas ou inorgânicas, que compõem o Universo. O mundo se constitui como o resultado direto da atividade humana sobre o meio natural e é composto pelas coisas produzidas pelas atividades humanas (Arendt, 2001, p. 17): o conjunto de obras e artefatos, as instituições, as leis, as tradições, a linguagem e os espaços públicos, que convertem o “entorno da existência humana de mero ‘meio biofísico’ em um mundo que serve de abrigo estável não-natural e assunto comum entre homens plurais” (Neto, 2008, p. 248).

⁵ Walsh (2017) explica que Arendt se aproxima do pensamento de Marx ao se utilizar do conceito de alienação para tratar da deformação da dignidade e das atividades fundamentais que formam a existência humana ocorrida com o surgimento da modernidade. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, o processo de alienação foi analisado a partir da relação que há entre trabalhador e o produto do seu trabalho. O trabalho (*Arbeit*) é entendido por Marx como a atividade e a esfera ontológica fundamental da existência humana e, por isso, base última de todos os tipos e formas de atividades que realizamos. É através dele que se constitui a “automediação” necessária entre o homem e a natureza. Com isso, os elementos, as matérias primas e as forças da natureza são transformadas em meios, em objetos do trabalho. Esses, por sua vez, não são simplesmente produtos da natureza, mas uma “natureza humanizada”, já que “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Vermirklichung*) do trabalho é a sua objetivação” (Marx, 2004, p. 80). A partir disso, Chagas (1994), destaca que para Marx há uma instância positiva da alienação que está no momento de objetivação do trabalho. O trabalhador, ao produzir um objeto que tem uma existência separada dele, entra em conexão positiva com o produto de seu trabalho e com os demais seres humanos e através disso da própria existência e identidade de si: “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” (Marx, 2004, p. 80). Porém, através da expropriação do trabalho – a ocorrência do processo histórico pelo qual o trabalhador é privado dos meios de produção, do controle sobre sua própria atividade produtiva e das relações constitutivas veiculadas por elas –, perde-se sua instância de positivação ontológica, então “a apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Enfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (Marx, 2004, p. 81). Todavia, Arendt rejeita as análises e indicações de Marx, por compreendê-las demais restritivas por limitarem a efetivação da dignidade e da liberdade humana à esfera do trabalho. (Walsh, 2017, pp.13-15). Essa visão, segundo Arendt, reduz os seres humanos a meros usuários de ferramentas presos a um “mundo de objetos,” ignorando a ação como atividade distinta do trabalho e a liberdade como a experiência política que se insere em uma esfera diferente do “mundo de objetos”. Sobre o conceito de alienação política em Hannah Arendt, Cf. Villa, 1997.

A partir disso, as características fundamentais do mundo são: ser o abrigo para as obras e os artefatos humanos, assentando-se como um espaço de estabilidade no qual os produtos das atividades humana podem ganhar durabilidade em um universo em constante mudança e movimento; ser a esfera de proteção e resguardo da existência de seres mortais em um universo que é marcado pela transitoriedade dos processos naturais de nascimento, de crescimento e de corrupção.

Vale destacar, que as obras e os artefatos produzidos pelos seres humanos não se limitam à materiais tangíveis como objetos e instrumentos. Devido à mortalidade orgânica dos homens, esses são obrigados a conviverem uns com os outros a fim de encontrar facilidades para suas limitações existenciais. Porém, se inicialmente o convívio humano serve como auxílio para nossas necessidades orgânicas, a comunicação de nossos interesses a outros e a identificação de interesses comuns com eles possibilitam a fundação de uma série de artefatos e obras imateriais que se assentam entre nós por meio de ações e discursos (Arendt, 2001, p. 210). Logo, as ações e os discursos permitem a construção de um mundo de interações diretas entre os próprios indivíduos, composta por meio da comunicação daquilo que faz cada um ser “quem” é singularmente: seus interesses, suas opiniões, suas ações, suas palavras e sua história.

Por isso, o mundo se constitui como palco que doa existência concreta para o que é real, pois crias as condições para que o que acontece possa aparecer, possa ser publicamente testemunhado. Como o real, por si mesmo, é aquilo que se põe diante dos olhos e ouvidos de um alguém, algo que aparece e se manifesta de alguma forma. Então, há uma correlação direta entre o real e o mundo. Todavia, como a possibilidade da manifestação de algo como real, pressupõe o estabelecimento de um espaço que garanta as condições necessárias para essa manifestação, então o mundo precisa ser logicamente anterior ao aparecimento do real, mas ontologicamente lhe é coexistente, pois quando o mundo passa a existir, funde-se também a existência do que real.

Ora, com a existência do mundo, efetiva-se o espaço no qual aquilo que pode existir saia da obscuridade da “não existência”, revele-se publicamente perante um observador ou uma “audiência” e, com isso, efetue-se como real. A consequência disso, é que a realidade precisa se manifestar para alguém para ser alguma coisa, os eventos históricos só ganham seu sentido quando aparecem para um espectador, bem como os indivíduos necessitam aparecer publicamente para terem a realidade de sua manifestação preservada (Arendt, 2001, pp. 51-68).

Desse modo, a mundanidade e a realidade, por sua relação intrínseca com a fundação da esfera de manifestação fenomênica, conjugam-se e se constituem como a “esfera pública” que possibilita a máxima visualização de suas ocorrências. Essa esfera, por sua vez, apresenta dois fenômenos fundantes para a existência humana: a constituição da realidade enquanto tal, na qual qualquer fenômeno para ser alguma coisa precisa ser visto e ouvido por todos e ter a maior divulgação possível (Arendt, 2001, p. 59);

a efetivação do que é intersubjetivamente compartilhado, que se põe entre os seres humanos como uma mesa, que interpõe entre aqueles que se sentam à ela e, por isso, estabelece o espaço próprio a cada um, diferenciando-os e os relacionando. (Arendt, 2001, 62).

A partir disso, se estabelece um critério fundamental para que a manifestação de um determinado fenômeno ganhe o estatuto de real, ganhe concretude: o testemunho público. Não basta algo manifestar-se somente para um sujeito enquanto fenômeno, para ser compreendido como real. A realidade só se revela de modo autêntico e confiável quando as coisas podem ser percebidas e comunicadas por diferentes pessoas, sob múltiplas perspectivas, sem perder sua identidade, de modo que aqueles que as observam reconhecem estar diante do mesmo fenômeno, ainda que a partir de pontos de vista diversos (Arendt, 2001, p. 67)⁶.

Com isso, o testemunho não se limita à percepção da aparição de algo: se, por um lado, testemunhar significa estar presente quando algo acontece; por outro, exige que o percebido seja “preparado” para ser publicamente manifesto, relatado e transformado em uma narrativa intersubjetivamente comprehensível. É essa partilha intersubjetiva constituída por testemunhos e relatos do que aconteceu que doa concretude ao que foi visto e/ou ouvido. E a preparação das apreensões individuais é possível, segundo Arendt, devido ao senso comum.

3 O SENSO COMUM COMO O SENTIDO DA REALIDADE

O senso comum é entendido por Arendt como uma “espécie de faculdade” que nos capacita a compreender a realidade do mundo. De acordo com Filho (2020), o senso comum é entendido por Arendt “como o meio pelo qual os homens podem estar certos de que suas experiências particulares no mundo não são meras ilusões ou fantasias.” (Filho, 2020, p. 27)

⁶ A compreensão da realidade em *A condição humana*, expõe uma visão que apresenta pressupostos constituídos a partir da fenomenologia. Para a fenomenologia, um fenômeno é o que ocorre temporalmente no aqui (em lugar), no agora (em um tempo) e diante de uma subjetividade (um alguém) que intencionalmente presentifica essa ocorrência como um algo (Husserl, 2006, p. 34). Logo, há uma necessidade lógica, ontológica e epistemológica da existência conjunta de algo que se manifesta e de alguém que testemunha essa manifestação para a ocorrência de um fenômeno. Assim, o fenômeno é ao mesmo tempo parte da realidade fora da consciência e um elemento presente nela, existindo, então, uma espécie de sobreposição entre o fenômeno e a apresentação desse à consciência para sua concretização como real (Hintikka, 1995, p. 82). Por isso, o fenômeno só poderá ser apreendido a partir da sua relação com a consciência, ou seja, como um “algo-para-um-sujeito”. Por outro lado, a influência da fenomenologia por Hannah Arendt, já que “fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual” (Husserl, 1990, p. 46), não exclui a possibilidade de uma objetividade por parte do fenômeno que se estuda, pois “trata-se sempre, não de estabelecer como dados fenômenos arbitrários, mas de trazer à intelecção a essência do **dar-se e o constituir-se de diferentes modos de objetividade**. Certamente, todo fenômeno possui a sua referência objetiva e – eis uma primeira evidência de essências – tem o seu conteúdo ingrediente com o total dos momentos que o compõe; e, por outro lado, tem o seu objeto intencional, um objeto que visa, segundo sua índole essencial, como constituído de tal ou tal modo”. (Husserl, 1990, p. 105) (grifo nosso). Sobre as influências do método fenomenológico e outros métodos no pensamento de Arendt, Cf. Dias, 2019.

Embora não haja uma menção direta ao pensamento de Aristóteles, a citação explícita a Tomás de Aquino, em *A Vida do Espírito* (Arendt, 2000, p. 67), permite-nos inferir que Arendt tinha ciência de que o termo *sensus-communis* é uma tradução latina do conceito aristotélico de *koine aisthesis* (*De Anima*, 425a27). Desse modo, ao reconhecer que o *sensus-communis* apresentado por Arendt remete, por via tomista, à tradição e ao pensamento aristotélico, torna-se necessário retomar o fundamento filosófico, pois a exposição aristotélica da operacionalidade do sentido-comum na sensopercepção apresenta uma base epistemológica que possibilita compreender melhor a funcionalidade do senso comum para Arendt.

Para Aristóteles, a sensopercepção [*aisthesis*] é a faculdade responsável pela percepção do mundo externo ao percipiente. Ela é inicialmente responsável pela apreensão primária das qualidades sensíveis dos objetos, suas formas, por meio dos órgãos corporais próprios a cada um dos cinco sentidos: tato, paladar, olfato, audição e visão. O contato com o percebido provoca uma alteração no corpo do percipiente, que pode levar à apreensão de sua forma sensível sem abranger sua matéria, analogamente à cera que recebe a forma do anel sem se tornar o metal de que ele é feito. Assim, para que haja uma percepção sensível, é necessário que exista uma coincidência entre a atividade do objeto correlato e a recepção do sentido específico a ele – por exemplo, o ato de ouvir e o ato de soar precisam persistir e cessar juntos. (*De Anima*, 426b8-12)

Porém, os seres humanos, além de distinguirem entre o branco e o preto, são aptos a discriminarem gêneros de objetos perceptíveis diversos, pois conseguimos diferir tanto entre objetos correlatos a sentidos distintos – como, por exemplo, um cheiro de um sabor ou uma cor de um som –, quanto objetos distintos correlatos a um mesmo sentido – como, por exemplo, todo o espectro de cores constitutivas do verde do espectro constitutivo do vermelho. E isso é possível, graças à atuação de uma “faculdade comum”, um “sentido comum”, que atua conjugando as sensações captadas de formas díspares por cada um dos sentidos separados.

Então, é a unidade na operação de uma faculdade comum da sensopercepção, o que viabiliza o Estagirita a defender a possibilidade de juízos verdadeiros ou falsos por parte dos homens. Pois, como ele aponta em *De Anima* II, 2, se a percepção de dois fenômenos distintos (o branco e o doce), que são apreendidos através da recepção de dois órgãos sensoriais distintos (os olhos e a língua), produzisse a percepção de que são diferentes, então essa percepção por dois indivíduos diferentes, poderia no máximo indicar suas diferenças, mas nunca a conjunção dessas em um mesmo objeto percebido. A consequência disso seria a impossibilidade da afirmação de um juízo sobre a unidade entre dois objetos perceptíveis de gêneros distintos como “branco + felpudo = coelho” (*De Anima* 426b17-22) por dois indivíduos distintos e, com isso, a impossibilidade da afirmação de proposições verdadeiras ou falsas.

Logo, não são as partes distintas da *psyche* por si só, como os órgãos sensoriais específicos e que funcionam como canais separados, que podem unir os objetos correlatos a eles e produzir um juízo como “o branco e o felpudo são coelho”. Aristóteles, então, defende que é necessário que tanto o juízo enunciado como a percepção e o pensamento que o apoiam apresentem uma unidade para se garantir as condições de possibilidade da afirmação de algo sobre algo. Desse modo, a sensopercepção atua no sentido de fornecer um conteúdo conceitual indeterminado que, mediado pela imaginação e pela memória, poderá ser determinado em um conceito propriamente através da atividade do intelecto.

Assim, Aristóteles não nega seu postulado de que a sensopercepção é sempre de particulares. Porém, ele nos indica a existência de uma unidade na operação da sensopercepção com o intelecto através da imaginação e da memória, porque sua apreensão de particulares corresponde à possibilidade de afirmações sobre unidades na *psyche* humana. Consequentemente, a possibilidade do reconhecimento de uma unidade na multiplicidade de particulares apreendidos pela sensopercepção é executada somente em sua atuação conjunta da imaginação com a razão.

Então, enquanto, por um lado, na sensopercepção, as mudanças fisiopsicológicas são como a “impressão” de um sinete de ferro sobre uma cera derretida⁷; por outro, a imaginação apreende a “impressão” que o objeto imprime nos sentidos como representações que se apresentam mesmo na ausência da afecção. Se um *phantasmata* se apresenta a partir da ausência da impressão sensorial de um determinado objeto percebido sobre o sentido do percipiente, isso significa que a imaginação não discerne objetos particulares, mas formas conceituais em uma operação semelhante à operação racional que é apresentada em *De Anima* III, 4, na qual Aristóteles nos escreve que: “Discerne-se, então, ou por uma parte diversa ou por uma mesma disposta de outro modo. Em geral, então, assim como as coisas são separadas da matéria, do mesmo modo são aquelas concernentes ao intelecto.” (*De Anima* 429b20-22).

Ora, assim como em Aristóteles, o “senso comum” para Arendt é entendido como uma faculdade que nos capacita a desprivatizar as percepções próprias a cada um dos sentidos e a conjugar essas sensações privadas em uma percepção conceitual comum, que pode ser comunicada a outros e, por isso, intersubjetivamente compartilhada. Por isso que para ela, o senso comum é “aquele sentido através

⁷ Sobre a possibilidade ou não de mudanças fisiológicas no órgão perceptivo quando há uma afecção, nos últimos tempos destacam-se três interpretações relevantes: de um lado, a interpretação literal de Sorabji que entende que quando o olho é afetado pela cor vermelha a membrana do olho torna-se vermelha (Sorabji, 2003, p. 42-64); de outro, Burnyeat entende que não há uma mudança fisiológica literal, mas uma tomada de consciência, uma apercepção, uma “mudança de espiritual” (Burnyeat, 1992, p. 20,21); uma terceira via é expressa por Cassin, que se posiciona de modo próximo a Burnyeat, mas constata que para Aristóteles, a matemática também possui efeitos físicos, “[...] um *lógos* ‘excessivo’ (zero/infinito) destrói a sensação e ofusca ou anula o órgão (e às vezes o animal)” (Cassin, 1999, p. 168).

do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum” (Arendt, 2001, p. 296).

Nesse sentido, a forma mais comum de transformação de nossas experiências particulares em uma “experiência pública” ocorre da narração de histórias ou na transposição artística de experiências individuais. (Arendt, 2001, p. 60). É o senso comum que garante que os sentidos das palavras e do discurso como um todo expresso em uma narrativa seja o mesmo tanto para o narrador quanto para os seus espectadores. Assim, o senso comum não é somente um sentido internamente localizado no corpo do percipiente, mas um sentido compartilhado com outros indivíduos, que possibilita a comunicação pública dos sentidos internos, pois transforma esses em palavras, símbolos, signos, conceitos, discursos e narrativas que são intersubjetivamente constituídos. Logo, de acordo com Arendt:

O único atributo do mundo que nos permite avaliar sua realidade é o fato comum a todos nós; e, se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta à realidade global os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. (Arendt, 2001, p. 220, 221)

Ora, o senso comum opera de forma anterior aos processos racionais mais elaborados e vincula-se diretamente à condição existencial de mundanidade do ser humano. Se realidade e mundo são convergentes entre si, pois o real é tudo o que aparece (Arendt, 2001, p. 59), se torna público para um conjunto de testemunhas, e se o público significa o próprio mundo (Arendt, 2001, p. 62), na medida é aquilo que constitui o espaço de aparência de tudo mais, então o senso comum é aquilo que possibilita que a realidade se revele como uma evidência pública. Se houver alguma dúvida sobre a veracidade dessa evidência, basta falar a outros indivíduos que “com-sentem” o mundo conosco, para ver se aquilo que se evidencia a nós é idêntico ao que se evidencia a eles ou se não passa de uma ilusão. O “com-sentimento” de uma realidade comum a todos é garantido graças à operação do senso comum. Logo, a veracidade da operação “branco + felpudo = coelho”, só ganha estatuto de realidade, quando a comunicamos a outros indivíduos que podem “com-sentir” conosco o mesmo fenômeno observado e confirmam o conteúdo de verdade de nossa afirmação. Por isso que para Arendt,

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros (Arendt, 2003, p. 31).

Somente a experiência de compartilhar um mundo com outros que o observam de perspectivas diferentes nos permite enxergar a realidade em sua totalidade. Sem isso, o que sobra são apenas os fragmentos egocentrados de percepções subjetivas.

4 A ALIENAÇÃO DO MUNDO E A PERDA DO SENSO COMUM

A perda da experiência do mundo pode, assim, ser compreendida como a dissolução do “espaço-entre” os homens. Esse espaço é condição fundamental para a concretização da realidade dos fenômenos, bem como para que os indivíduos possam se reunir, estabelecer vínculos e, ao mesmo tempo, distinguir-se uns dos outros enquanto sujeitos capazes de agir e falar, uma vez que não se reduzem a seres voltados exclusivamente à satisfação das necessidades biológicas.

Todavia, esse espaço foi sendo gradativamente enfraquecido no interior de uma sociedade estruturada em torno do trabalho (Arendt, 2001, p. 47-59). Nesse contexto, a atividade do trabalho assume posição central nas preocupações humanas (Arendt, 2001, p. 78), favorecendo a generalização da lógica econômica orientada pela produção e pelo consumo, em detrimento da durabilidade do mundo e do espaço da ação.

O homem de massas na modernidade — especialmente a partir das transformações desencadeadas pela Revolução Industrial e das sucessivas rupturas provocadas pela Primeira Guerra Mundial — passou a viver, conforme observa Arendt, em “um mundo que se tornara inumano” (Arendt, 2003, p. 30). Segundo Neto (2008, p. 250), denomina que a perda da experiência de mundo, traduz-se na situação de “desolação”. Estar desolado, para ele, manifesta-se como uma experiência na qual os homens são privados do mundo. A desolação, a partir disso, comprime os indivíduos uns contra os outros em massas supérfluas, submetendo-os a um processo de desmundanização, que não afeta apenas a dimensão material do mundo, mas também o espaço no qual poderiam exercer a iniciativa de agir e falar, isto é, a própria esfera da ação política (Neto, 2008, p. 250).

Ora, o processo de alienação do mundo teve como consequência a fuga para a interioridade de seu ego como refúgio último de experiências “concretas”. Segundo ela, o processo de alienação do mundo está diretamente ligado a três acontecimentos históricos: a “descoberta das américas”, realizada por Colombo e seus associados em 1492 e, com isso, a descoberta do tamanho do globo terrestre, que teve por consequência o início do processo de diminuição das distâncias da Terra e o apequenamento do mundo (Arendt, 2001, p. 262); a “reforma protestante”, iniciada por Lutero em 1517, e com ela o processo de expropriação individual e o acúmulo de riqueza, que criou as bases para o capitalismo, que levou a um processo incessante de consumo e produção, que resultou na quebra com a estabilidade e durabilidade das obras e artefatos componentes do mundo (Arendt, 2001, p. 264); o “uso do telescópio”,

implementado por Galileu Galilei para fins de observações de fenômenos astronômicos em 1609 e 1610, que apresentou para os olhos humanos um universo ainda maior para a nossa compreensão e colocou em dúvida a capacidade dos sentidos de perceberem a realidade, “deixando-nos um universo cujas qualidades conhecemos apenas pelos modos como afetam nossos instrumentos de mediação” (Arendt, 2001, p. 273).

Apesar dos três eventos atuarem conjuntamente no processo de alienação do mundo, para os interesses do presente artigo, esse último evento teve consequências mais relevantes, pois ele incidiu diretamente na constituição tradicional da realidade. Sua principal consequência foi a suspeita de que a realidade se mostrava aos nossos cinco sentidos de modo evidente. O uso do telescópio por Galileu mostrou que havia certos fenômenos e processos que não se revelavam a nós, a menos que utilizássemos algum instrumento científico. O que por sua vez, levou a ideia de que a verdade só seria efetivamente atingida através de instrumentos por nós construídos, o que aparecia a nós através dos cinco sentidos não resguardava verdade com certeza.

A dúvida na evidência no mundo das aparências, por sua vez, resultou na insegurança de que aquilo que é publicamente testemunhado e consentido com os demais indivíduos fosse capaz de resguardar veracidade ou que o testemunho dos outros constituísse uma forma segura de atestar a realidade. Isso, por sua vez, resultou na necessidade do ser humano fechar-se em si mesmo, em suas representações subjetivas, que em termos filosóficos encontrou na filosofia de Descartes sua principal resposta (Arendt, 2001, p. 273). Se a evidência do ser mais evidenciada através do seu aparecer aos cinco sentidos, logo nada mais pode ser aceito de boa fé e tudo deve ser posto em dúvida. Assim, segundo Arendt, com Descartes a verdade deixou de ser algo que pertence à evidência e passou a ser o resultado de operações mentais constituídas por meio de solilóquios subjetivos.

A dúvida cartesiana, como disposto principalmente no primeiro livro das *Meditações* (2000), teve uma consequência, não planejada por Descartes, que foi a demolição da concretude da evidência dos fenômenos mundanos: se não é possível depositar confiança nos sentidos, no senso comum ou mesmo na razão, torna-se plausível a hipótese de que aquilo que tomamos por realidade seja apenas uma ilusão onírica; um sonho produzido por um espírito enganador, que teria constituído o ser humano como um ente orientado à verdade, mas dotado de faculdades cognitivas incapazes de apreendê-la de maneira clara e evidente.

Em última instância, a dúvida cartesiana manifesta-se como a perda da evidência imediata que prescinde de demonstração. De um modo geral, antes da modernidade o exercício do pensamento sempre se fundamentou naquilo que se mostra evidente por si mesmo e em si mesmo — não apenas para quem elabora o raciocínio, mas de modo igualmente acessível e reconhecível por todos. (Arendt, 2001, p. 288).

Porém, a partir do uso do telescópio por Galileu e da dúvida metódica de Descartes, passamos a compreender que só é possível conhecer com certeza o que podemos aferir por meio de nossos instrumentos, bem como o conhecimento de nós mesmos só é possível através de raciocínios introspectos. (Arendt, 2001, p. 287)

Logo, aquilo que aparece ao “ego” por meio da introspecção, não é um fato exterior a ele e compartilhado com os demais por meio de uma experiência “com-sentida”. A imagem produzida pelo “ego” é fabricada em um espaço que antecede a aparição, no obscuro domínio interior de si, para uma sociedade que cada vez mais não é detentora de uma experiência de mundo confiável e, por isso, possui somente seus processos interiores como garantia de alguma “experiência concreta”. Aquilo que aparece não é a revelação da singularidade de algum agente ou a um fato do mundo, mas uma imagem mental egoreferida, que possui uma concretude similar a uma ficção:

O que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a capacidade de conhecer-se a verdade ou a realidade ou a fé, nem a concomitante e inevitável aceitação do depoimento dos sentidos e da razão, mas a certeza que antes havia nesse depoimento (Arendt, 2001, p. 290)

5 CONCLUSÃO

Ora, o “com-sentimento” da realidade, que se funda com a experiência de mundo, exige que algo seja visto e ouvido por uma coletividade de indivíduos. Não basta somente a apreensão individual para a garantia da “realidade” da manifestação do algo. É importante que aquilo que se mostra seja manifestado para e apreendido por um público; que essa aparição tenha o mínimo de estabilidade e durabilidade que permita aos outros apreendê-la; que esses possam confirmar publicamente sua percepção por meio de uma narrativa e, a partir disso, conversem com as demais testemunhas do fenômeno a fim de compreender o sentido da manifestação e doar concretude ao fenômeno, transformando-o em fato.

Porém, como vimos, toda essa estrutura tem sido alterada lentamente pelo processo de alienação do mundo. O processo de alienação do mundo tem resultado na constituição de uma sociedade caracterizada por indivíduos que estão cada vez mais isolados uns dos outros, cada vez mais sozinhos e que resumem seu esforço a sobreviver, a manter-se vivo. Essa experiência, por sua vez, leva-os a um estado de solidão que abala toda a esfera da existência humana. A solidão não se resume somente no retirar-se da cena pública e isolar-se em si mesmo, a perda do mundo compartilhado com outros se revela como retirar-se da existência no sentido mais amplo, caracterizando-se quase como uma morte para o indivíduo, destruindo tanto a sua existência privada quanto a sua existência pública.

O advento da internet, a migração em massa para as redes sociais digitais e o estabelecimento da situação de pós-verdade, a nosso ver, mostra-se como mais um passo no processo de alienação do mundo, que aprofunda a experiência de solidão dos indivíduos, bem como os coordena politicamente de uma nova forma. Fechados em si mesmos, a circulação de informações, de dados, de conhecimentos etc., tem como imperativo a satisfação de necessidades pulsionais ligadas a desejos egoreferidos e a emoções narcisistas.

Diferentemente do que ocorria nos regimes comunicacionais anteriores ao advento das redes sociais digitais, nos quais a difusão das mensagens era centralizada e relativamente passiva por parte da audiência, as essas redes operam segundo um modelo participativo, no qual a propagação dos conteúdos depende diretamente da ação dos próprios usuários.

Inicialmente, a atuação dos algoritmos concentrava-se na identificação de públicos com maior potencial para o consumo de determinados produtos. Com o tempo, contudo, constatou-se que esse mesmo mecanismo permitia reconhecer grupos particularmente suscetíveis a certos tipos de mensagens. Essa possibilidade abriu espaço para a indução de estados específicos de ânimo por meio da exposição reiterada desses grupos a conteúdos ajustados às suas disposições afetivas. Nesse processo, o próprio usuário contribuiativamente para o funcionamento dos algoritmos ao expressar sua visão de mundo através de suas interações com as redes, permitindo que o sistema mapeie suas preferências e as reproduza de forma retroalimentada, reforçando aquilo que já se encontra previamente pressuposto pelos usuários. No fim, as redes acabam correlacionando os usuários somente consigo mesmos.

Nesse contexto, o desejo egoreferido tende a sobrepujar o pensamento reflexivo ou a correlação com um mundo factual compartilhado, uma vez que o compartilhamento das informações se dá prioritariamente em função de sua capacidade de mobilizar afetos narcisistas. Assim, uma notícia — seja ela falsa, fraudulenta ou mesmo factual — alcança ampla repercussão à medida que ressoa emocionalmente com seus destinatários, independentemente de seu compromisso com a verdade. O registro do factual cede lugar ao sensacional — daí o sensacionalismo — instaurando uma dinâmica comunicacional que se funda no reconhecimento somente de percepções, que passam pelo desejo egoreferido, pelo sensacional, pelo sentimental e pelo prazer autocentrado, focadas apenas em trazer conforto psíquico aos indivíduos enredados em suas fantasias narcísicas. Como destaca Bucci, “as redes sociais expandiram as muralhas que separam as preferências egóicas e narcísicas que parecem presidir os agrupamentos mais ruidosos. Elas não põem as pessoas em rede; põe as muralhas em rede, muralhas privatizadas. (Bucci, 2019, p. 37)

Com isso, o tipo de socialidade que as redes sociais digitais constituem entre os indivíduos não é mais medida pelo mundo, mas pela atuação de algoritmos que identificando as tendências egocentradas,

correlaciona-o a um grupo de pessoas afins, inserindo-o em uma “bolha social digital” na qual opiniões e seus conjuntos de crenças não possuem qualquer aderência com uma realidade factual.

6 REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

ARENDT, H. *A vida do espírito: O pensar, o querer, o julgar*. 4ª ed. Trad. Antônio Abrantes et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARBOSA, M. (org.). *Pós-verdade e fake news: reflexões sobre a guerra de narrativas*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

BRUNO, F. e ROQUE, T. A ponta de um *Iceberg* de desconfiança. In: BARBOSA, M. (org.). *Pós-verdade e fake news: reflexões sobre a guerra de narrativas*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p 10 – 19.

BUCCI, E. *News não são fakes – e fake news não são news*. In: BARBOSA, M (org.). *Pós-verdade e fake news: reflexões sobre a guerra de narrativas*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

BURNEYAT, M. F. Is an aristotelian philosophy of mind still credible? A draft. In: NUSSBAUM, M. C. and RORTY, A. O (ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 369-386.

CASSIN, B. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHAGAS, E. F. Diferença entre alienação e estranhamentos nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos (1844) de Karl Marx. In: *Educação e Filosofia*, 8 (16) jul./dez/1994. p. 23-33.

CHAKRABARTI, S. Hard Questions: *What Effect Does Social Media Have on Democracy*. Facebook Newsroom, 2018. Disponível em: <https://newsroom.fb.com/news/2018/01/effect-social-media-democracy/?framenonce=bd5e374778>. Acesso em julho de 2025.

D'ANCONA, M. *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake News*. Tradução de Carlos Szlak. 1ª ed. Barueri: Faro Editorial, 2018.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de [Enrique de Campos Elías](#). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DIAS, L. B. *Os Métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*. Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera, 2019. 250f. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

DOURADO, T. e GOMES, W. *O que são, afinal, fake news, enquanto fenômeno de comunicação política?* VIII COMPOLÍTICA. Anais Brasília: 2018. Disponível em: <http://compolitica.org/novo/artigo/o-que-sao-afinal-fake-news-enquanto-fenomeno-decomunicacao-politica-uma-proposta-de-debate-conceitual-e-de-modelo-metodologico-para-pesquisa-empirica>. Acesso em agosto de 2025.

ESTADO DE MINAS. *Caderno Política. Dino para Dallagnol*. “Sem aderência na realidade”: Em resposta a um apoio do governo federal a ditaduras, Dino relembrou que Bolsonaro recebeu presentes da monarquia saudita avaliados em até R\$ 16,5 milhões. Disponível em https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2023/05/03/interna_politica,1489237/dino-para-dallagnol-sem-aderencia-na-realidade.shtml. 2023. Acesso em agosto de 2025

FILHO, J. S. *Senso comum e juízo político em Hannah Arendt*. Orientador: Adriano Correia. 2020. 222f. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2020.

HINTIKKA, J. The phenomenological dimension. In: SMITH, B. and SMITH, D. W.(ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 78 – 105.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

KERCHE, F. e MARONA. *A política no banco dos réus: a Operação Lava Jato e a erosão da democracia no Brasil*. São Paulo: Autêntica Editora, 2022.

KUCHARSKI, A. Post-truth: Study epidemiology of fake news. In: *Nature*, V, 540, n°. 7634, 2016.

MARX, K. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial. 2004.

NETO, R. R. A. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. In: *Filosofia Unisinos*. 9 (3). set/dez/ 2008. p. 243 – 257,

SANTANELLA, L. *A pós verdade é verdadeira ou falsa?* Barueri, SP: Estação das Letras e Cores, 2018.

SORABJI, R. Body and soul in Aristotle. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M and SORABJI, R (ed.). *Articles on Aristotle: psychology and aesthetics*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 2003, p. 42-64.

UOL. *Explicar o que foram os levantes de 2013 Governo do DF acompanhou protestos com “cuidado e firmeza”, diz Agnelo*. Protestos se espalham pelo Brasil. Caderno Cotidiano, Brasília, 17, jul., 2013. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/17/governo-do-df-acompanhou-protestos-com-cuidado-e-firmeza-diz-agnelo.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em 22, set., 2025.

VILLA, D. Hannah Arendt: Modernity, Alienation and Critique. In: CALHOUN, C. and MCGOWAN, J. (ed.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp. 186–187.

WALSH, P. Editors' Introduction: Arendt's Critique of the Social Sciences. In: BAER, P. and WALSH, P. *The Anthem Companion to Hannah Arendt*. New York: Anthem Press, 2017, p. 1 – 25.



FAUSTINO, Lucas Rocha. Reflexões sobre a Pós-Verdade e sua Relação com a crise no Senso Comum. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.1, 2026, eK26014, p. 01-15.

Recebido: 12/2025
Aprovado: 01/2026