

“QUEM SOMOS?” - AÇÃO E SINGULARIDADE NO ESPAÇO PÚBLICO¹

Bethânia Assy²

Resumo

Em *A Vida do Espírito*, se articulam ao menos duas implicações relevantes para uma ética Arendtiana, abordadas neste artigo. Primeiro, ao recobrar um valor ontológico à aparência, Arendt torna os acontecimentos – em vez do “verdadeiro self” – a medida da *práxis* e da opinião consistente, caras à ética. Segundo, ao encerrar a dupla atribuição de revelar e de ocultar, a *doxa* Arendtiana, “a formulação em linguagem daquilo que *dokei moi*, que se apresenta para mim”, não se remete à adequação cognitiva interna, mas sim à dimensão interpessoal da aparência: *quem nós somos*. “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”. A visibilidade de *quem (who)* somos, atribuição de permanência e consistência na ação e no discurso, elaborada pela autora em *A Condição Humana*, desloca a ética do homem interior para o cidadão. Denota uma mudança de perspectiva de uma ética de princípios para uma ética da responsabilidade.

Palavras-chave: Hannah Arendt; singularidade; espaço público; ética da aparência; responsabilidade.

¹ Este artigo é parte do meu livro *Hannah Arendt – An Ethics of Responsibility*. Collection Hannah Arendt-Studien, preface by Agnes Heller. Berlin/Frankfurt/Oxford/New York: Peter Lang Verlag, (no prelo).

² Professora Assistente da Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio e Professora Adjunta da Faculdade de Direito da UERJ. Doutora em Filosofia na New School for Social Research – NY, USA.

Abstract

From Hannah Arendt's *The Life of the Mind*, one can articulate two main implications for ethics, which will be approached on this article. Firstly, by bestowing a positive ontological value on appearance, Arendt makes appearance – instead of an invisible true self – the measure of consistent opinion and *praxis*. Secondly, by embracing the twofold meaning of revealing and concealing, truth as *doxa* (as uncovering) is no longer based on internal cognitive adequacy, but rather located in the interpersonal dimension of the appearing world: *who* we are. Arendt's account of the visibility of the *who*, based on the permanency and consistency of speech and acts, displaces ethics from the inner good man to the outward good citizen, who is visible among others. Arendtian ethics thus denotes a change of perspective from principles to responsibility.

Keywords: Hannah Arendt; singularity; public space; ethics of appearance; responsibility.

Em *A Vida do Espírito*, se articulam ao menos duas implicações relevantes para uma ética arendtiana. Primeiro, ao recobrar um valor ontológico à aparência, Arendt torna os acontecimentos – em vez do “verdadeiro self” – a medida da *práxis* e da opinião consistente, caras à ética.

A aparência nem expressa a verdade interior no domínio da visibilidade, nem adquire uma atribuição pejorativa de simples semblante, como oposta às então chamadas “verdades metafísicas”. A aparência atribui um sentido afirmativo mesmo ao que permanece oculto, e conseqüentemente, nos torna responsável por aquilo que revelamos e ocultamos. A aparência não significa atribuir ao discurso e aos atos o mesmo aparato disposto às verdades internas, meramente transpostas ao domínio da visibilidade. Ao reavaliar a noção de aparência, Arendt restaura a dignidade da esfera pública. A promoção de fato relevante do papel da aparência na ética é não versar sobre o que é *ser* uma boa pessoa, mas sim sobre o que é *agir consistentemente* como um bom cidadão³.

³ A terminologia arendtiana apropriada à ética não se encaixa em seu formato usual, em termos de quais princípios, universais ou particulares, definem o homem moralmente bom, embora dificilmente se possa evitar a questão referente a quais valores devem guiar nossas ações.

Segundo, ao encerrar a dupla atribuição de revelar e de ocultar, a *doxa* arendtiana, “a formulação em linguagem daquilo que *dokei moi*, que se apresenta para mim”,⁴ não remete à adequação cognitiva solip-sista, mas sim à dimensão interpessoal da aparência: *quem* nós so-mos⁵. “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 reconhe-cido e percebido”.⁶ A visibilidade de *quem* (*who*) somos, atribuição de permanência e consistência na ação e no discurso, elaborada pela auto-ra em *A Condição Humana*, desloca a ética do homem interior para a ética do cidadão. Denota uma mudança de perspectiva de uma ética de princípios para uma ética da responsabilidade.

Uma conexão intrigante é como uma ética fincada na visibilidade reforça o papel das atividades, chamadas pela autora, *da vida do espíri-to*. Arendt em última instância atribui uma dimensão fenomenológica e intersubjetiva às atividades de pensar, querer e julgar. O ofício de tais atividades requer o constante exercício intersubjetivo. Pensar não se equipara aos atributos clássicos da racionalidade, uma faculdade cog-nitiva cujo critério é apreensão de conceitos por meio de representação passiva de nossa percepção, condução ao conhecimento objetivamente verificável. Ao mesmo tempo, a vontade não se inscreve como vontade racional, a deliberação de razão ou desejo, mas sim como uma atividade que comanda apenas a si mesma, “I–will” e “I–nill” (*velle* e *nolle*). Essen-cialmente livre, determina tanto nosso controle sobre agir ou não agir, como um poder auto-criativo. Arendt retrata a vontade como uma resis-tência interna redimida pela ação. Finalmente, julgamento reflexivo é dis-

⁴ Hannah Arendt, “Filosofia e Política”, em *A Dignidade da Política: Ensaios e Confe-rências*; organizador, Antônio Abranches, tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 96-97 (“Philosophy and Politics.” In *Social Research*, Vol. 57, Nº 1, Spring 1990, p. 80). (Doravante citaremos a tradução para o português seguida do texto original).

⁵ “Ele também [Husserl] havia demonstrado que a verdade – na sua definição mais contundentemente do que vinculada à adequação a, ou correspondência entre, o intelecto e a coisa – consiste em toda forma de intencionalidade exibindo (*aufweisen*) seu correlato específico”. Taminiaux, Jacques, *The Thracian Maid and the profes-sional Thinker – Arendt and Heidegger*. Traduzido e editado por Michael Gendre. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 39.

⁶ Arendt, Hannah, *The Life of Mind – Thinking, Willing, Judging*. New York-London: Ed. Harvest/HJB Book, 1978. p. 21. Tradução para o português: *A vida do espírito – o pensar – o querer – o julgar*. 2ª ed. Organizador, Antônio Abranches, tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 18-19. (Doravante citaremos a tradução para o português seguida do texto original).

tinto de julgamento determinante. Para o último, a imaginação opera as imagens, os esquemas através dos quais o intelecto e a cognição operam, a lógica determina o significado; os princípios precedem a prudência e as regras gerais comandam circunstâncias particulares. No julgamento reflexivo, ao revés, 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. Para Arendt as atividades mentais requerem prática para serem realizadas. Este é o porquê do pensamento de Sócrates ser descrito como uma atividade obtida através do exercício (*áskesis*), uma constante “forma de vida” (*Lebensform*). Da mesma maneira, o esforço da autora em relacionar julgamento reflexivo ao cultivo de sentimento públicos – em outras palavras, ao cultivo da humanidade, da sociabilidade – conduz não a uma instância neutra que equalize sociabilidade com uma perspectiva geral ou com o argumento deliberativo conduzindo a acordos consensuais, mas antes, à mentalidade alargada, ao prazer desinteressado, *sensus communis*, a uma ênfase sobre nossa escolha de companhia. Ao comunicarmos nossos sentimentos, nossas satisfações e deleites desinteressados, explicitamos nossas escolhas, e elegemos nossas companhias. A tentação de identificar deleite e satisfação exclusivamente com realizações pessoais ou com o concomitante contentamento material nas sociedades de consumo demonstra não só o empobrecimento da nossa capacidade de imaginar, mas o aniquilamento de nossa capacidade de ter aprazimento com algo que não traga consigo expectativas e interesses particulares. A faculdade de julgar, na qual em última instância se opera a distinção entre o certo e o errado, implica a “escolha das nossas companhias, daqueles com os quais nós desejamos viver. E novamente, a escolha destas companhias se daria através da atividade de pensar em exemplos; exemplos de pessoas vivas ou mortas, reais ou fictícias, bem com, exemplos de acontecimentos, experiências, passadas ou atuais”.⁷

Com relação às atividades do espírito em geral e ao pensamento em particular, o *self* da *vita contemplativa* está a serviço do *quem* de *A Condição Humana* – um *self* à disposição do mundo. Por meio da *doxa*,

⁷ Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003, 145-6. (Tradução para o português de Rosaura Maria Eichenberg. *Responsabilidade e Julgamento*. Introdução e edição brasileira Bethânia Assy, São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

a faculdade de julgar ocupa uma posição mediadora chave, transpõe a alteridade constituída por meio do *self* reflexivo da faculdade pensar ao domínio público de *quem* (*who*) somos.⁸ Na atividade de pensar, Arendt estabelece uma correlação entre pensamento e moralidade negativa, uma ética nem prescritiva nem forma de condução a um dever via *dictamen rationis*. No âmbito da política a capacidade de pensar conduz a uma “ética da impotência”.⁹ Retém implicações morais, ainda que permaneça uma atividade inteiramente *a-moral*¹⁰, não conduz à criação de axiomas ou dogmas morais nem mesmo às regras de comportamento ético. Alcança, ao revés, o auge de sua atividade em sua própria performance, apesar de não definida como uma ação, é capaz de obstaculizar as nossas formas de agir, “não nos diz o que fazer, mas quando parar”.¹¹ A partir da experiência totalitária estaríamos confinados a viver na companhia de nós próprios, continuamente condenados a examinar os eventos e acontecimentos nos quais participamos, tanto como atores como espectadores. “Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: que, o que quer que aconteça, enquanto vivermos, estaremos condenados a viver conosco mesmos”.¹² Nos manuscritos dedicados à moral a autora reitera que na atividade de pensar atualizamos “nossa diferença humana específica,” por meio da qual constituímos nossa singularidade. “De acordo com Sócrates a forma mais nobre da linguagem é o diálogo no qual eu examino as questões; e a atividade de pensar, este mesmo diálogo proferido comigo mesma, é novamente a forma mais alta de diálogo, embora não seja a forma primordial do exame por meio do diálogo com os outros. Neste sentido, poderíamos dizer que: no pensamento eu atualizo minha diferença humana específica, eu consti-

⁸ Ver: Arendt, Hannah, *The Human Condition*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1989. Tradução para o português de Roberto Raposo: *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, 6ª edição. (Doravante citaremos a tradução para o português seguida do texto original).

⁹ Ver: Arendt, *Responsibility and Judgment*.

¹⁰ Ver: Jonas, Hans, “Hannah Arendt,” em *Partisan Review*, v. XLIII, n. 1, p. 13, 1976.

¹¹ Arendt, “Basic Moral Propositions”, p. 024619. Manuscrito ainda inédito, datado de 1966, encontra-se em Arendt, Hannah, “Basic Moral Propositions”. In: *Lectures 1966*, University of Chicago, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 46.

¹² Arendt, *Responsibility and Judgment*. p. 45. No manuscrito original Arendt escreve: “estamos *condenados* a viver junto com nós próprios” ao invés de “temos que viver junto conosco mesmos” sugerindo uma relação ainda mais estreita. Ver: “Personal Responsibility under Dictatorship” (Boston, 1964, Hannah Arendt’s Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, 023315, recipiente 76.)

tuo a mim mesma explicitamente como ser humano; e eu permanecerei desta forma enquanto eu for continuamente capaz de fazê-lo. Em outras palavras, eu constituo a mim mesma como alguém (não meramente enquanto membro de uma espécie), como uma *personalidade*: mesmo que meu objeto seja de investigar e de testar os argumentos 'o resultado pode ser que aquele que pergunta e aquele que responde sejam ambos testados' (Protágoras 333c). Algumas vezes nos referimos a uma personalidade moral, que, seguindo o conselho de Sócrates, seria redundante. "Estar capacitado a ser testado é o que normalmente denominamos de personalidade. A personalidade é o resultado automático deste processo, não estando associada nem a dons nem a talentos, mas à plenitude do pensamento (*thoughtfulness*)."¹³ A noção de personalidade para Arendt aludiria a uma espécie de atualização permanente de nossa singularidade, por meio do exercício constante da capacidade de pensar, contínua e reiterada a cada nova situação. "Distinção e individuação ocorrem no discurso, no uso de verbos e substantivos, e esses não são produtos ou 'símbolos' da alma, mas do espírito".¹⁴ A alusão freqüente à idéia de que o indivíduo que pensa é constante testemunha dos seus próprios atos, é conhecedor do agente, e está "condenado a viver junto a si próprio" não é casual. Expressa um dos critérios principais do pensar: "com quem eu quero ou posso tolerar viver junto"¹⁵ – e especialmente, com quais outros *eus* eu desejo viver? Com que tipo de pluralidade eu posso viver? Personalidade para Arendt é a atualização contínua de nossa singularidade obtida na *plenitude do pensamento (thoughtfulness)*. Pensar é uma atividade na qual atualizamos nossa própria diferença humana. Personalidade não está atrelada ao mero desenvolvimento de nossos dons e talentos, cujo principal alvo seria *o que (what)* somos. Assinala a variedade de atributos que fisicamente possuímos e compartilhamos na vida, mas que nunca são capazes de descrever *quem* somos. Personalidade é o lócus de uma atividade ética reiterada em cada nova situação, concreta e particular.¹⁶ É, portanto, uma das chaves para interpretar a singularidade do *quem* revelado em *A Condição Humana*.

¹³ Arendt, "Proposições morais básicas," p. 024619.

¹⁴ Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 28, (original LMT, p. 34).

¹⁵ Arendt, "Proposições Morais Básicas," p. 024619.

¹⁶ Arendt descreve personalidade como o efeito da permanente atividade de pensar, na qual se atualiza uma diferença especificamente humana. Assim, constituindo-se como humana "não trata de dons e talentos, é plenitude do pensamento (*thoughtfulness*)."
(Arendt, "Proposições morais básicas," p. 024619). Arendt persistentemente usa o termo *thoughtfulness* em oposição a *thoughtlessness*. O uso do sufixo

Arendt menciona as proposições de Sócrates a partir de *Gorgias*. Sobre a primeira proposição: “É melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la”, explica: “porque você pode permanecer amigo do sofredor; quem gostaria de ser amigo e ter que conviver com um assassino?”¹⁷ Seguindo esta linha de raciocínio, em “Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura” a autora argumenta que após o colapso moral no Nacional Socialismo, estaríamos condenados a viver na companhia de nós mesmos. Exercitar a faculdade de pensar pressupõe tal companhia contínua. Aquele que exercita sua capacidade para pensar já se constituiu em pensamento; viver, portanto, em profunda intimidade consigo mesmo, e conseqüentemente, com o agente. A segunda proposição é: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmonico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”.¹⁸ Com efeito, esta proposição garante a primeira, no sentido de que *sendo um* estamos “condenado” a companhia de nós próprios. Em resumo, estamos condenados à contínua atualização de nossa personalidade.

Ainda que realizada em solidão, pensar pressupõe pluralidade. Nossa constituição não é uma realização peculiar ao domínio privado, ilustrado pelo filósofo condenado pela *polis* que reconhece a correlação obtusa entre pensar e agir. Ao invés, a proximidade do mundo é a pedra de toque à moldura de *quem* somos. Por conseguinte, se a faculdade de pensar implica em uma dimensão de constituição, alude a um domínio ético fenomenológico em que “ser e aparecer coincidem”¹⁹, pressupõe a atividade de deliberação e julgamento na esfera pública.

–ful no lugar de –less destaca as implicações éticas da faculdade de pensar, não só quanto à sua ausência – como no caso de Eichmann – mas também quanto à sua permanente realização, ou seja, a idéia de personalidade como a afirmação contínua da singularidade do indivíduo.

¹⁷ Tradução modificada. Falta uma frase na tradução brasileira. “It is better to suffer wrong than to do wrong, because you can remain the friend of the sufferer; who would want to be a friend of and have to live together with a murderer?” Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 141, (original LMT, p. 188).

¹⁸ Arendt cita ambas proposições de Edith Hamilton e Huntington Cairns, *The Collected Dialogues of Plato* (New York, 1961) *Gorgias*, 474b, 482c. Arendt, *A vida do espírito*, p. 136, (original LMT, p. 181).

¹⁹ *Ibidem*, p. 17, (original LMT, p. 19).

No momento em que se começa a agir se dá uma mudança interna em direção a instâncias concretas e particulares de pluralidade. Ao agir, momentaneamente supero a pluralidade interna. Esta perda temporária da auto-consciência é positiva se compreendida como uma mudança da atividade de pensar para o domínio público da aparência. É por meio de sua contínua atualização que somos capazes de reafirmar nossa *doxa*, “a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, isto é, do que me parece”²⁰. Sócrates descreve o pensamento como atividade reiterada no mundo da aparência, priorizando o *dialegothai* sobre o *dianoeisthai* e realçando o pensamento como decisivo não somente para a consciência, mas sobretudo, para a faculdade de julgar. “O palco é comum a todos os que estão vivos, mas *parece* diferente para cada espécie, também para cada indivíduo da espécie. Parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível - no qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido.”²¹

A capacidade de pensar por si próprio, *Selbstdenken*,²² não é mero suplemento à virtude política; é sua própria fundação.²³ Baseada na proposição Socrática, assim como o *self* é o centro das considerações morais, o mundo é o centro das considerações políticas, ainda assim não mutuamente excludentes. Pluralidade, condição básica de vida na *polis* – na qual o diálogo entre iguais faz surgir perspectivas singulares sobre um mundo comum – situa a *doxa* entre a *vida do espírito* e o domínio público. A *doxa* de cada um apenas molda sua faticidade no espaço público. Citando Kant, Arendt reforça que “o poder externo que priva o homem da liberdade para comunicar publicamente seus pensamentos, o priva-o ao mesmo tempo de sua liberdade de pensar.”²⁴

²⁰ [“the formulation in speech of what *dokei moi*, that is, of what appears to me”] Arendt, “Filosofia e política”, p. 96 (original *PP*, p. 80).

²¹ Arendt, *A vida do espírito*, p.18-9, (original *LMT*, p. 21).

²² Arendt escreve: “Tenho muita confiança no *selbstdenken* de Lessing para o qual, penso, nenhuma ideologia, nenhuma opinião pública, e nenhuma ‘convicção’ pode jamais ser um substituto.” Arendt, Hannah, *The Jew as Pariah – Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York Grove Press, 1978, p.250.

²³ Ver: Villa, Dana, *Politics, Philosophy, Terror – Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p.175.

²⁴ (Kant, I., “Was heisst: Sich im Denken orientieren?” *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 1786, 8:131-47). Arendt, Hannah, “Truth and Politics.” In *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*. New York: The Penguin Books, 1977, p. 234. Tradução para o português: ‘Verdade e Política’ em *Entre o Passado e o Futuro*. Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. p. 291.

Não é aleatório que ao relacionar personalidade à faculdade de pensar, Arendt use a mesma terminologia que atribui ao *quem* em *A Condição Humana*: “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de ‘quem,’ em contraposição a ‘o que’ alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exhibir ou ocultar – está implícita em tudo o que alguém diz ou faz”.²⁵ *Quem* somos, nossa identidade pessoal específica, semelhante à personalidade, prescinde o conhecimento de nossos dons, habilidades e talentos. É por meio da atualização contínua da personalidade, do exercício constante de pensar, que somos capazes de reafirmar nossa *doxai*, a formulação na fala do que *dokei moi*, o que aparece para mim. Esta formulação revela *quem* eu sou, um *quem* que emerge apenas no espaço fenomenal da aparência. “Se existe relação estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter a resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’ Esta revelação de *quem* alguém é, está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos... De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras.”²⁶ Pelo mesmo motivo, “sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outra qualquer”.²⁷

Se considerarmos que ambos, tanto a distinção de *quem* alguém é, a revelação do agente, como a atualização da pluralidade humana, ocorrem na forma de discurso e ações, a singularidade do *self* na atividade de pensar pode ser descrita como a singularidade da personalidade de alguém. A plenitude do pensamento (*thoughtfulness*) está para a personalidade assim como agir e discursar estão para *quem* somos. Ainda que personalidade e pensamento impliquem intimidade e autoconstitui-

²⁵ Arendt, *A Condição Humana*, p. 192, (original HC, p. 179).

²⁶ *Ibidem.*, p. 191, (original HC, p. 158).

²⁷ *Ibidem.*, p. 193, (original HC, p. 180).

ção, não se reduzem aos nossos atributos e qualidades. Estão, ao contrário, relacionados à nossa singularidade, na qual o auto-exame constante encerra um caráter ético revelador. Tendo em vista que estamos continuamente nos constituindo em pensamento, nossa personalidade, tanto como o *quem somos* de *A Condição Humana*, não se cristaliza pelo *o que* somos. Em suma, não podemos fazer de nossos talentos, dons, conquistas, posições, o lócus de nossa vida ética. Na sua *laudatio* a Karl Jaspers, Arendt compara personalidade ao *Daimon* Grego: “este elemento pessoal em um homem, somente pode aparecer onde o espaço público existe; este é o profundo significado do domínio público, que vai muito além do que ordinariamente entendemos por vida política... Isto é precisamente o que Kant e Jaspers entendem por *Humanität*, a personalidade válida que, uma vez adquirida, nunca abandona o homem, mesmo quando todos os outros dons do corpo e da mente possam sucumbir à capacidade destrutiva do tempo”.²⁸ Assim, qualidades e talentos individuais são perecíveis na inscrição de significado ético no domínio público. Só a atividade contínua de nos constituirmos registra um caráter revelador, dando-nos um senso de *Humanität*.²⁹

No entanto, trazer a personalidade e a plenitude do pensamento (*thoughtfulness*) de alguém à visibilidade do mundo “pode ser alcançada apenas por aquele que tenha lançado sua vida e sua pessoa na ‘aventura do domínio público’ – processo no qual arrisca revelar algo que não é ‘subjetivo’ e que por essa mesma razão ele não pode reconhecer e nem

²⁸ Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*. New York-London: Harvest/HJB Book, 1983, p. 73-4.

²⁹ Não é aleatório o cuidado da autora em descrever *quem* alguém é sem cair no vocabulário do *que* alguém é. “Embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um ‘personagem’ na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico.” Arendt, *A Condição Humana*, p. 194, (original HC, p. 181). Ela continua: “Há grande semelhança entre esta frustração e a notória impossibilidade filosófica de chegar a uma definição do homem, um vez que todas as definições são determinações ou interpretações do *que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possa ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica teria que ser encontrada determinando-se que tipo de ‘quem’ ele é.”

controlar”.³⁰ É precisamente por meio da opinião, da nossa capacidade de julgar, que podemos nos aventurar no domínio público. Citando o exemplo de Jaspers, Arendt elucida que “pensamento deste tipo, sempre ‘intimamente relacionado aos pensamentos de outros’, está destinado a ser político mesmo quando lida com coisas que não são políticas; uma vez que sempre confirma a ‘mentalidade alargada’ de Kant que é a mentalidade política *par excellence*.”³¹ A atividade de pensar é capaz de criar um espaço potencialmente ético.

Se a identidade singular só se apresenta na forma de atos e discursos no espaço *entre* homens, silêncio e passividade, refúgios de interioridade extraterrenos, são antagônicos ao discurso e à ação. Arendt, em vários escritos, reitera que na ação o que está em jogo é a revelação da *imagem* de alguém, mesmo além ou contra suas intenções ou vontade. Dado que a revelação do agente ocorre com o ato, “a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública.”³² Este modo de aparência só é obtido entre os outros. Desta forma, o *herói* é a figura emblemática, e sua glorificação somente é possível no espaço público. Aqui existem duas proposições arendtianas que gostaria de problematizar: a primeira é a afirmação da autora de que o *quem* necessariamente permanece encoberto ao próprio ator, e a segunda, é um suposto contraste que Arendt identifica entre a singularidade do *quem* e o caráter excepcional do herói.

Primeiramente, tem-se a proposição, geralmente citada para fundamentar o caráter agonístico da ação, de que à revelação do *quem* “não basta o propósito deliberado de fazer tal revelação, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades”. Arendt ressalta “ao contrário, é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o ‘quem’ permaneça invisível para a própria pessoa...”.³³ Apresenta a tão conhecida dicotomia na obra da autora entre vontade racional autônoma e ação contingente. No esforço de resguardar o caráter original e espontâneo da ação, Arendt se esquivava de classificar a ação

³⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, p. 73-4

³¹ *Ibidem.*, p. 79.

³² Arendt, *A Condição Humana*, p. 193, (original HC, p. 180).

³³ *Ibidem.*, p. 192, (original HC, p. 179).

como mero resultado da vontade autônoma.³⁴ Mais importante ao nosso propósito são as duas falsas conclusões que eventualmente se deriva de tal proposição: por um lado, a de que ao liberar o ator do resultado da ação, também o libera da responsabilidade de agir corretamente; e por outro lado, de que não importa como alguém pense, julgue, e queira, ela perde total controle de como ela aparece aos outros.

Dana Villa critica a abordagem aristotélica da *praxis* por dar a ação um tratamento teleológico na formação do caráter, de excelência, através do “*highest good*” desempenhado na ação. Ainda que Arendt evite justamente as intenções premeditadas como causa deliberativa da ação, se identifica em suas considerações sobre a *práxis* uma formação de caráter, já que a singularidade do agente de fato se materializa. A ação é o pivô da fundamentação ética do indivíduo: se somos originariamente constituídos em pluralidade, só na ação nos singularizamos e manifestamos *quem* somos.³⁵ Denota atributos da *vita activa* nas atividades do espírito. Ao se considerar as dinâmicas de pensar, querer e julgar, não parece, no mínimo, convincente afirmar que nossa singularidade, mesmo realizada apenas no espaço público das aparências, deva permanecer completamente incógnita ao próprio ator. Uma forma de problematizar esta característica de que o *quem* somos permanece encoberto à própria auto-apresentação do ator é relacioná-la às atividades do espírito. Distinguir tais atividades de questões meramente privadas, em geral relacionadas a interesses privados, idiossincrasias, e as qualidades que definem o *que* somos. Personalidade, *quem* somos, ao contrário, diz respeito àqueles aspectos de nós mesmos que alcançam de fato sentido no domínio público.

³⁴ Honig chama atenção: “E se tratássemos a noção de domínio público de Arendt não como um lugar específico, como o *agon*, mas como uma metáfora para a variedade de espaços, tanto topográfico como conceitual, que pode ocasionar a ação? Poderíamos alcançar uma noção da ação como um evento, um ‘milagre’, uma interrupção da seqüência ordinária de coisas, um local de resistência do irresistível, um desafio às regras normalizadoras que buscam constituir, governar e controlar comportamentos.” Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca and London: Cornell University, 1993, p. 121

³⁵ Ver: Villa, *Arendt and Heidegger – The Fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1966, p. 46. Ao distinguir entre as considerações de *práxis* de Aristóteles e de Arendt, Villa evita a instrumentalização da ação Arendtiana em direção “à ação virtuosa” ou ao *highest goods* mais, as custas de atribuir *poesies* à *práxis*. Concordo com a interpretação de Honig, não podemos esvaziar a ação ao ponto de perdê-la.

A segunda proposição diz respeito à relação entre a singularidade do *quem* e o caráter excepcional do herói. Arendt sugere que “dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública.”³⁶ Menciona o herói Grego e seu valor exemplar para uma certa comunidade para ilustrar que o que está em questão na glória do herói é a originalidade de certas ações que diretamente influenciam a construção da exemplaridade pública. O herói cria uma afinidade particular dentro de uma certa comunidade; assegura um espaço cívico.³⁷ Ao mesmo tempo o herói não é definido por seus atributos heróicos – suas habilidades e talentos – uma vez que o que é revelado na visibilidade da cidade não é o *que* ele é, mas *quem* ele é: “O herói revelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra ‘herói’ era apenas um modo de designar qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história.”³⁸ Em Homero, a palavra *heros* sem dúvida implicava distinção, mas uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre. Em nenhum momento tem o

³⁶ Arendt, *A Condição Humana*, p. 193, (original HC, p. 180). Em outra passagem: “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém” *Ibidem.*, p. 191 (original HC, p. 178).

³⁷ A apreciação da vida comum está entre as principais razões para o heroísmo. Brandão chama atenção para o fato de que todas as propriedades humanas, *thymós* (instinto, apetites), as sensações (uma espécie de voz interna independente), *nóos* (espírito e compreensão), *phrén* (também compreensão) – morrem com o corpo. Somente a *psykhé* (sopro de vida, respiração), um *eidolon*, uma sombra, uma pálida e inconsistente imagem privada de compreensão, vão para Hades. Assim, imortalidade em vida é a única imortalidade que conta para o herói Homérico. Ver Brandão, Junito de S., *Mitologia Grega*, Vozes, Petrópolis, 1986, V. I, p. 146. Na mesma perspectiva, “Também o *agonistic*, em Grego (*agonisteké*), luta, disputa atlética (*agonistiké*), *agonistic*, está preso a (*agón*), “agrupa, reúne”, e depois, os encontros Helênicos para os grandes jogos, os próprios jogos, e disputas. Ver: Brandão, *Ibid.*, Vol.VI. Brelich afirma que “o herói é o fundador da cidade, e sua adoração possui um caráter cívico.” Ângelo Brelich *Gli Eroi Greci*, Roma, Edizionei dell Ateneo e Bizzarri, 1978, p. 313.

³⁸ Arendt, *A Condição Humana*, p. 199, (original HC, p. 186). “Essa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, segundo os Gregos, a liberdade, seriam impossíveis, não é menor - pode até ser maior – quando o ‘herói’ é um covarde” *Idem.* É neste sentido que Arendt chama atenção para o fato de que o espaço público revela *quem* alguém é.

significado ulterior de 'semideus', resultante talvez da deificação dos antigos heróis épicos. A singularidade do herói pode então ser expressa como a coragem de cada homem livre em lançar-se na imprevisibilidade e irreversibilidade da ação. A coragem consiste em precipitar-se na pluralidade da ação, um ato de liberdade que dá significado ao mundo.³⁹

É possível traçar uma ligação similar entre vontade e liberdade. Vontade pode ser associada à coragem para lançar-se no domínio da liberdade, a coragem para deixar a segurança do domínio privado, não apenas no sentido de coragem para sofrer as conseqüências, mas como sustenta Arendt, no sentido de expor e de afirmar a liberdade. "A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria."⁴⁰ O *quem*, então, herda a glória dos *hērōs* Gregos, a qual presume-se que todos os cidadãos compartilhem.⁴¹

A singularidade do *quem* nós somos também se conecta ao *haecceitas* de Duns Scotus. Esta "disposição para agir e falar" é um *principium individuationis*, o órgão mental que *realiza* nossa singularidade, e um elemento deliberativo da vida da mente que expressa nossa singularidade. Nossa 'identidade específica' é revelada através de como nos inserimos no mundo, por meio de quem somos no espaço público.⁴²

³⁹ Ver: Tassin, Étienne, *Le Trésor Perdu – Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 342.

⁴⁰ Arendt, *A Condição Humana*, p. 199, (original HC, p. 186).

⁴¹ "Este indicador do 'quem' dentro da efetividade da ação nada mais é do que *extraordinário*, compreendido, no entanto, não como uma exclusividade arrogante, mas no sentido da definição do *hērōs* Grego que se espera que todos os cidadãos partilhem, e que a tradição teológica depois de Agostinho desenvolveu em termos de 'singularidade' " Kristeva, Julia, *Hannah Arendt – Life is a Narrative*. London, Toronto, and London: University of Toronto Press, traduzido por Frank Collins, p. 60.

⁴² Na formulação de Françoise Collin: "A questão de 'nascer para si' não está ausente no pensamento de Arendt, mas sendo – nascer para si – formulado como 'sendo um *quem*, sendo alguém' é entendido como um nascer para o outro. Estar conectado com seu próprio nascimento é tautológico a trazer o novo à pluralidade do mundo. O momento do self nunca é compreendido como tal. Não existe momento de pura consciência individual – o que seria como estar fora da faticidade. É o nascimento do outro que confere atualidade ao meu nascimento, que desperta em mim a criança recém-nascida, o frescor dos inícios... Apenas sou atualizado com o que me escapa, com o outro em mim e fora de mim". Collin, Françoise, "Birth as Praxis", in *The Judge and the Spectator – Hannah Arendt's Political Philosophy*, Joke J. Hermsen & Dana R. Villa (eds.) Leuven: Peters, 1999, p. 105.

Ecoa a noção agostiniana de mundo como *lugar-morada*, uma vez que ser do mundo implica na necessidade de se encaixar nele, e transformá-lo em “uma morada auto-evidente do homem” – em síntese, de nos colocarmos no mundo. Adota o formato de uma identidade específica. Neste sentido, “o mundo seria *dilectores mundi*. Ou seja, o amor do mundo constitui o mundo para mim, [a minha vontade determina] *a forma como eu me ajusto no mundo*. Assim, por meio das minhas afirmações e negações dependerá a *quem* e a *que* pertença”.⁴³ Aqui a noção de singularidade toca o domínio do *Amor Mundi* Arendtiano: nos tornamos *quem* somos por meio da forma como agimos no domínio da aparência, de como decidimos nos tornar visíveis no mundo.

⁴³ Arendt, “Proposições Morais Básicas,” p. 024560.