

Quem Somos na Paradoxal Pluralidade do Espaço Público? A Condição Humana e a Inquietante Indagação Arendtiana

Who Are We in The Paradoxal Plurality of Public Space?
Human Condition and Investigating Arendtian Inquiry

Evandro Fonseca Costa

(Instituto Federal de Pernambuco, Brasil)

Resumo

NA *condição humana*, Hannah Arendt compreende que *quem* uma pessoa é ou se torna trata-se de um empreendimento que se constitui na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade intrínsecos à pluralidade do espaço-*entre* os homens. A autora reconduz a pluralidade ao cerne da própria gênese do humano. Tal pluralidade é a condição básica da ação e do discurso. Ação e fala se relacionam com o fato de que viver significa estar em companhia de outrem e, em sendo assim, o ser humano depara-se com o desafio de revelar *quem* ele é. A tematização que, aqui, articula *ação, singularidade e moralidade*, almeja vislumbrar, desde a luminosidade desse horizonte, possíveis conexões entre ação e moralidade. Para tal, privilegiar-se-ão os conceitos de singularidade e de personalidade, priorizando a terminologia utilizada em *A condição humana*, na qual se encontra um uso original da noção de identidade específica, que se manifesta na inquietante indagação de *quem* somos na paradoxal pluralidade do espaço público.

Palavras-chave: Condição humana. Pluralidade. Ação. Singularidade. Moralidade.

Abstract

In her work *The Human Condition*, Hannah Arendt comprehend that *who* a person is or become it is an enterprise that is constituted by the visibility, the communicability and the otherness intrinsic to the plurality of the *space-between* men. The author reconduct the plurality to the core of human genesis itself. Such plurality is the basic condition of the action and the discourse. Action and speech relate each other with the fact that living means being in the company of others and, thus, the human being faces the challenge of revealing *who* he is. The thematization that, here, articulates *action, singularity and morality*, aims to glimpse, from the luminosity of this horizon, possible connections between action and morality. To this end, we privilege the concepts of singularity and personality, prioritizing the terminology used in *The human condition*, in which is found an original use of the notion of specific identity, which manifests itself in the restless inquiry of *who* we are in the paradoxical plurality of public space,

Keywords: Human condition. Plurality. Action. Singularity. Morality.

1 Considerações Iniciais

No contexto de um mundo moderno¹, em que o progresso científico-tecnológico parece estar em função de uma “completa artificialização da vida, na emancipação de todos os limites que antes prendiam o homem à condição humana” (AGUIAR, 2006, p. 79), coloca-se o desafio maior, captado e assumido por Hannah Arendt, de “recuperação das condições sem as quais fica inviabilizada a existência humana” (*Ibidem*, p. 79). Esse é o pano de fundo que, à semelhança dos perturbadores contornos de um cenário futurista de filme de ficção científica, mobiliza a autora d’*A condição humana*. Ela, atenta à sua época, seja nas novas experiências que possibilita seja nos temores mais recentes que incita (Cf. ARENDT, 2017, p. 6), entregou-se, nessa sua obra dos idos de 1958, ao propósito de “rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo” (*Ibidem*, p. 7). E, nesse intento, assumirá, como contraponto ao tema da alienação, a ideia transpolítica (Cf. ROVIELLO, 1997, p. 7) de condição humana, conferindo à sua abordagem amplitude e densidade filosóficas que a qualifica como fonte inspiradora para o exercício compreensivo das questões antropológicas, éticas e políticas, entre outras, da atualidade (Cf. AGUIAR, 2016, p. 31-2).

Para dizer da atualidade da questão pontuada, por Arendt, nos anos 1950, é possível verificar, por exemplo, a presença transversal da mesma problemática na bem-sucedida saga que passou das páginas dos mangás² para

¹ Cabe esclarecer que, para Arendt (2017, p. 7), “a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas”.

² O mangá *The Ghost in the Shell*, de Masamune Shirow, foi lançado, no Japão, 6 • *Ágora Filosófica*, Recife, v. 19, n. 3, p. 5-38, set./dez., 2019

os animes e chegou à telona, em 2017, com o título de *A vigilante do amanhã: Ghost in the Shell*³. Nessa ficção cinematográfica, a personagem principal, protagonizada por Scarlett Johansson, trata-se de uma ciborgue que resultou de implantes cibernéticos que associaram um cérebro humano a um corpo sintético. Num roteiro alucinante que nos desafia a refletir sobre a significação da perturbadora interação entre tecnologia e humanidade, a protagonista Major implementa uma jornada de autodescoberta, perseguindo os fragmentos de memória que lhe restaram, em que questiona quem (ou o que) realmente é. Arrisca-se, para tal, a romper com o *status quo*, isto é, com tudo o que ela conhece e a deixa confortavelmente segura. Esse é o preço a ser pago pelos que ousam trilhar o caminho da redescoberta da *humanidade como a nossa grande virtude*, que se traduz na acolhida dos limites da condição humana⁴.

Hannah Arendt, ao longo de sua vida, testemunhou – parafraseamos, aqui, a fala da atriz Scarlett Johansson⁵,

em 1989.

³ Cf. *A VIGILANTE do amanhã: Ghost in the Shell*. Direção: Rupert Sanders. EUA: Paramount Pictures, Dreamworks Pictures e Reliance Entertainment, 2017. DVD.

⁴ Considerando que *A condição humana* situa-se na linha de continuidade de um esforço, por parte de Arendt, de compreensão da experiência totalitária que, ao tornar possível o impossível, elevou, ao seu grau máximo, a expressão da desmedida, lembramos que “a reflexão arendtiana concebe a *hybris* do homem moderno em termos de pretensão do domínio total” (AGUIAR, 2016, p. 31). Tal tendência humana à *hybris* manifesta-se, na contemporaneidade, como já intui Arendt (2017, p. 2), no “Prólogo” de sua obra de 1958, na realização da ficção científica (“veículo dos sentimentos e desejos das massas”), que se objetiva “na forma da completa artificialização da vida, da emancipação de todos os limites que antes atavam o homem à condição humana” (AGUIAR, *op. cit.*, p. 35).

⁵ Referimo-nos, aqui, à análise da própria Scarlett Johansson sobre o perfil da personagem que encarnou no filme. A afirmação completa, tirada de uma

quando de sua análise da saga de Major – ser capaz de se identificar com a luta para compreender nossa existência, nosso propósito, a condição humana... Saber *quem* somos e a que viemos é o desafio que, na conexão com aqueles com os quais compartilhava o mundo, a instigou a investigar, em *A condição humana*, “o que estamos fazendo” (ARENDDT, 2017, p. 6), numa intuição de que o que fazemos é o que nos define e a coragem de nos colocarmos a pergunta pela significação desse fazer é o que nos distingue.

O texto que segue tem por objetivo sinalizar, desde o horizonte da visibilidade e da pluralidade do espaço-*entre* os homens, possíveis conexões entre ação, singularidade e moralidade, presentes em *A condição humana*. Para tal, estrutura-se em três breves partes: inicialmente, atentando para a arquetônica arendtiana que justapõe gênese fenomenológica da aparência e gênese ontológica do ser, focaremos na condição humana da pluralidade que, na obra de Arendt, é alçada a estatuto ontológico dos sujeitos, numa clara contraposição crítica à ontologia moderna; em seguida, centraremos na capacidade humana de distinguir-se pela mediação das faculdades do discurso e da ação que, encontrando a sua condição básica na pluralidade humana, possibilitam o emergir da singularidade de um *quem* que, em sua genuína capacidade de inserir novidade no mundo, tem o poder de dizer a que veio; por fim, desembocaremos num

entrevista que concede à jornalista Mariane Morisawa (2017), de Los Angeles, é a seguinte: “Just as person I able to relate to the struggle to understand our own existence, our purpose, the human condition. In this effort to connect with ona another we kinda become disconnected with one another” [“Só de ser uma pessoa sou capaz de me identificar com a luta para entender nossa existência, nosso propósito, a condição humana. Nesse esforço de nos conectarmos acabamos nos desconectando uns dos outros”].

indicativo da conexão entre ação, singularidade e moralidade que se perscruta nas linhas e entrelinhas d'*A condição humana* na medida em que essa, realocando, fenomenológica e ontologicamente, a diferença específica do indivíduo na imanência do espaço da visibilidade, pressupõe que a nossa singularidade se revela neste *quem* somos na esfera do espaço público, lugar de manifestação da própria qualidade de ser pessoa de um indivíduo, a sua qualidade moral. Aqui, a título de ilustração, faremos referência às heroicas desventuras de Antônio Balduino, personagem do romance *Jubiabá*, de autoria de Jorge Amado.

2 A condição humana da pluralidade: estatuto ontológico dos sujeitos

Circunscrita, em sua abordagem, ao âmbito da *Vita activa*, Hannah Arendt, em *A condição humana*, analisará três atividades humanas fundamentais: o *trabalho (labor)*, cuja condição humana é a própria vida; a *obra ou fabricação (work)*, cuja condição humana é a mundanidade; e, a *ação (action)*, que é “a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, [e que] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2017, p. 9). Segundo a autora, essa é a condição – “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*” (ARENDR, 2017, p. 9) – pela qual se dá toda a vida política. Tais atividades e suas correspondentes condições, completará Arendt, relacionam-se à condição mais geral da existência humana: a natalidade e a mortalidade.

Num nítido distanciamento de qualquer interpretação de viés metafísico, Hannah Arendt (2017, p.

12) busca logo deixar claro que “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana”. E, complementa a autora, nenhuma das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana ou mesmo a soma de todas elas “constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana”. Longe da pensadora, portanto, incorrer em quaisquer substancialismos ou enquadramentos universalizantes *a priori*. A humanidade de todo aquele que se faz pessoa, na teia das relações do espaço-*entre* os homens, dá-se como acontecimento a se traduzir em suas palavras e ações, obras e pensamentos. *Quem* uma pessoa é ou se torna trata-se de um empreendimento que se constitui na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade intrínsecos à pluralidade desse espaço-*entre* os homens. O ser humano não é algo que possa ser enquadrado numa definição cabal, posto que “esse ‘quem’ é narrativo e não teórico, revela-se nos feitos e palavras e não na adequação comportamental a um padrão aprioristicamente dado” (AGUIAR, 2006, p. 82). Sem rodeios, Hannah Arendt esclarece que

[...] as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem “explicar” o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto (ARENDR, 2017, p. 14).

Feito esse preâmbulo, que pontua a perspectiva não-metafísica da abordagem arendtiana da categoria da condição humana, importa considerar que “a concepção arendtiana da pluralidade ontológica dos sujeitos

reverbera em toda a sua obra” (ASSY, 2016, p. 27). Como Bethânia Assy (2010, p. 38) destaca, “a descrição fenomenológica das atividades mentais inaugura em primeiro plano a investigação da vida do espírito a partir das condições básicas da aparência, isto é, a condição humana de partilhar um mundo comum”.

Se, no domínio da *Vita Activa*, claro está que a espacialidade, o espaço da aparência, é uma dimensão vital, posto que é o espaço no qual os homens trabalham, fabricam e agem politicamente, no âmbito da vida do espírito, desde a perspectiva de uma fenomenologização da vida contemplativa a qual nos desafia Arendt, pressupõe-se que “a pluralidade é a lei da Terra” (ARENDT, 2009, p. 35). Como ela enfatizará, “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta” (*Ibidem*, p. 35).

Pressupondo que “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem” (*Ibidem*), Hannah Arendt alerta para o fato de que estar cômico de si mesmo e, portanto, em algum sentido, poder aparecer para si mesmo, não é o suficiente para assegurar a realidade (Cf. ARENDT, 2009, p. 36). É essa aventura da compartilha de um mundo comum na pluralidade dos homens que é o lastro da realidade de si e do mundo. Esse é o chão no qual singularidade e responsabilidade articulam e, mesmo, forjam, no traduzir dessa confluência de *Ser* e *Aparecer*, seres humanos que não são apenas espectadores, posto que “somos do mundo, e não apenas estamos nele” (*Ibidem*, p. 39).

Cabe ressaltar que essa convicção de que *somos do mundo e não apenas no mundo*⁶ permite também inferir que “a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido” (ARENDT, 2017, p. 70). E, a considerar que o significado da vida pública está nesse exercício intrincado de visibilidade, comunicabilidade e alteridade – intrínseco à pluralidade do domínio público – que compreende que “a importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (Idem), há que se concluir, com Arendt (*Ibidem*, p. 71), que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”.

Se, contudo, “também somos aparências, pelas circunstâncias de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos” (ARENDT, 2009, p. 39), tal dimensão ontológica de *ser do mundo*, que faz coincidir ser e não ser, aparecer e desaparecer, chegar *ao* e partir *do* mundo... é reveladora de uma inspiração agostiniana, presente na obra de Arendt, especialmente em sua concepção de natalidade⁷. Daí que

[...] é possível aproximar as terminologias “viver” e “estar na companhia dos homens” (*inter homines esse*), assim como “morrer” e “cessar de estar entre os homens” (*inter*

⁶ Essa articulação compreensiva encontra-se analisada no texto “Somos do mundo e não apenas no mundo” de Theresa Calvet de Magalhães (Cf. 2008, p. 73-88).

⁷ Sugerimos conferir o texto “O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho”, de Adriano Correia (2008, p. 15-34).

homines esse desinere)⁸, aparecer e desaparecer do mundo [que] apregoam a condição da pluralidade ontológica dos sujeitos (ASSY, 2016, p. 32).

Há que se observar, também, que a premissa arendtiana, acima referida, de que *Ser* e *Aparecer* coincidem é devedora da influência da nomenclatura heideggeriana (ASSY, 2016, p. 28, nota 13)⁹. No entanto, acredita Bethânia Assy que “Arendt ressignifica ontologicamente a aparência, restaurando seu matiz genético por meio da dimensão da pluralidade dos seres humanos” (Idem, p. 28). Logo, ela utiliza do vocabulário heideggeriano para valorizar aquilo que Heidegger desvaloriza, posto que, a autora d’*A condição humana* atribui à aparência, à visibilidade e à pluralidade uma gênese positiva.

Enfim, arquitetando uma justaposição entre uma gênese fenomenológica da aparência e uma gênese ontológica do ser, Arendt reconduz a pluralidade ao cerne da própria gênese do humano (Cf. ASSY, 2016, p. 30-1). Tal pluralidade humana, na acepção aqui assumida, distancia – segundo elucida a clara distinção de Martine Leibovici e Etienne Tassin (Cf. 2016, p. 139-157) – a autora d’*A condição humana* da ideia de pluralidade como diversidade absoluta ou multiplicidade, na qual os indivíduos não são mais do que a mera repetição do mesmo, o que torna possível conceber a Humanidade

⁸ Cf. ARENDT, 2017, p. 10.

⁹ Segundo André Duarte (2010, p. 433), “é certo que Arendt se apropriou de temas e conceitos heideggerianos e os transformou ao convertê-los em instrumentos de análise do político, dirigindo, por vezes, suas próprias descobertas intelectuais *contra* os conceitos e a própria maneira de pensar de Heidegger”.

como se fosse um indivíduo. Controvertidamente, tal aceção está na base tanto de uma tradição do individualismo ocidental moderno, pressuposta na concepção liberal, quanto de uma ficção do sujeito coletivo portador da emancipação, pressuposta na concepção marxista, às quais se opõe criticamente Hannah Arendt. Por sua vez, a pluralidade humana, no seu duplo aspecto da igualdade e da distinção, como se verá adiante, configura-se como uma pluralidade que se constitui no reconhecimento do valor das singularidades que, por sua vez, emergem na cena pública em seu ativo distinguir-se pela ação e pelo discurso no âmbito do domínio da aparência.

A considerar o que vem a seguir, há que se observar que, além de se perscrutar, em Arendt, uma crítica à ontologia moderna, que cunhou uma concepção atomista do ser humano e legitimou a perspectiva solipsista e dominadora de um humanismo tradicional, verifica-se a presença fundamental de uma dimensão ético-política na sua consideração das condições humanas, entre elas, a pluralidade, para que o homem possa mostrar, mediante o seu agir e o seu falar livres, *quem* ele é, divisando a sua singularidade. Como se pode verificar¹⁰, a contraposição à alienação em Arendt – que passa ao largo de qualquer ideia de reapropriação do si-mesmo do homem ou de qualquer outro tipo de solução que se pauta na afirmação da soberania dos homens – tem um preço:

[...] a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria

¹⁰ Cf. AGUIAR, 2006, p. 88.

de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos (ARENDR, 2017, p. 302).

Num contexto tão adverso à condição humana, tecnologicizado e politicamente conturbado, onde o espectro da alienação do mundo está sempre à espreita, Hannah Arendt, desvencilha-se daquele pessimismo todo que pervaga as *Origens do totalitarismo* e aposta, em *A condição humana*, na “suprema capacidade do homem [...] de inserir novidade no mundo, já com seu próprio nascimento, mas fundamentalmente com a ação que o confirma” (CORREIA, 2006, p. 7)¹¹. É essa aposta na

¹¹ Uma das possíveis leituras da obra *A condição humana* a divisa como o exercício de construção de imagens reversas da dominação total, que foi analisada mediante a articulação conceitual presente na abordagem histórico-político-filosófica de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*. Seguindo a indicação de Fina Birulés (2007), essa perspectiva compreensiva pode ser corroborada pelas seguintes exemplificações, entre outras: o exercício da ação em concerto por singularidades que, na pluralidade do espaço-*entre* os homens, são capazes de articular e de instaurar o novo no mundo comum inverte a imagem dos homens sem mundo, na terrificante desolação dos campos de concentração e de extermínio, que brutalmente comprimiu os homens uns aos outros e os transformou em “horríveis marionetes com rostos de homem, (...) todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDR, 2000, p. 506); a capacidade humana de conferir durabilidade e estabilidade ao mundo dos homens inverte a imagem da impermanência e da instabilidade do *i-mundo* onde tudo é governado pelas leis inflexíveis do movimento da Natureza ou da História que, inviabilizando a espontaneidade da ação humana, engendram a superfluidade dos indivíduos; a consideração da natalidade e da mortalidade como dimensões mais gerais da condição humana inverte a torpe imagem da existência de homens submetidos a condições onde até mesmo a natalidade e a mortalidade foram anuladas, posto que, destituídos de um mundo comum, os homens morrem como se jamais tivessem existido (Cf. Idem, p. 503); enfim, a reverência arendtiana à liberdade, à singularidade e à pluralidade humanas é, na perspectiva que, aqui, se perscruta, “a imagem inversa do terror e da monstruosa *igualdade sem fraternidade nem humanidade própria dos campos*” (BURILÉS, 2007, p. 55) de concentração, que

capacidade humana de iniciar espontaneamente algo novo, que se ancora no fato da natalidade¹², que mobiliza *A condição humana* de uma Hannah Arendt confiante de que “a ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo” (ARENDR, 2006, p. 367).

3 A capacidade humana de distinguir-se: a qualidade reveladora do discurso e da ação

Perscruta-se, no caminho que se trilha em *A condição humana*, que a mentalidade do *homo faber* – que se deixa, qual prisioneira, presidir, inexoravelmente, pela categoria *meios-fim* – reduz a razão de ser de tudo o que existe a mero meio para algum fim, que, por sua vez, operará também como meio, numa cadeia sem fim de meios e fins. Essa temerária mecânica que se traduz, no âmbito conceitual, na incapacidade de compreender a diferença entre utilidade e significação, é intrínseca ao utilitarismo sistemático que é, por excelência, dirá Arendt

se forjaram como a expressão extrema dos descaminhos da atomização, da homogeneização e do isolamento de indivíduos amalgamados numa massa supérflua e sem raízes (Cf. ALVES NETO, 2018, p. 163-4).

¹² A categoria de natalidade, na abordagem arendtiana, ocupa, segundo Pablo Bagedelli (2016, p. 111), lugar central para o desenvolvimento, a partir de Arendt, de uma ontologia propriamente política. Para corroborar a sua tese, ele apresenta três argumentos a ser explorados. Diz ele: “En lo que sigue revisaremos el peso del concepto de natalidad en la obra arendtiana, y argumentaremos acerca de su centralidad para desarrollar, a partir de Arendt, una ontología propiamente política, en tanto (1) invierte el peso de la mortalidad en la metafísica tradicional y, particularmente, en la conceptualización de la temporalidad de M. Heidegger; (2) rompe la dualidad excluyente tanto en el par naturaliza-artificio como en la oposición necesidad-contingencia, ubicándose en el *entre* de ambos; y (3) se posiciona como la raíz ontológica de la posibilidad de la fundación de una comunidad política al convertir el momento originario de la temporalidad humana en un acontecimiento histórico del cual puede darse testimonio”.

(Cf. 2017, p. 190-1), a filosofia do *homo faber*, uma filosofia que “engendra como seu inelutável efeito colateral a completa ausência de significado” (CORREIA, 2014, p. xxxi).

O ideal de utilidade, conforme assumido “no mundo do *homo faber*, onde tudo deve ter seu uso” (ARENDT, 2017, p. 192) e todo fim transmuta-se em meio, não deixa espaço para o questionamento sobre o seu próprio uso. Daí que boquiabertos permanecem os filósofos utilitaristas quando indagados, por Lessing, sobre qual seria o uso do uso (Cf. *Ibidem*, p. 191). Segundo Hannah Arendt (2017, p. 191-2),

A perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fim, isto é, a categoria da própria utilidade. O “a fim de” torna-se o conteúdo do “em razão de”; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado.

A saída do dilema de ausência de significado, única à qual se permite tal filosofia utilitarista, desembocou no “utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* [que] encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum homem pode jamais tornar-se um meio para um fim, todo ser humano é um fim em si mesmo” (ARENDT, 2017, p. 193). Mas, esse recuo à subjetividade do homem como usuário não foi capaz de outra perspectiva dar ao olhar do *homo faber*, que é aquele do homem que instrumentaliza e cuja “instrumentalização implica a degradação de todas as coisas a meios, a perda do seu valor intrínseco e independente” (Idem, p. 194). É por isso que, de fato, “para o *homo faber*, é como um milagre que

a significação tenha lugar nesse mundo” (CORREIA, 2014, p. XXXII). A sua redenção da vicissitude da ausência de significado se dará, segundo Arendt (2017, p. 292), “unicamente por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso”.

A ação e o discurso, que têm o duplo aspecto da igualdade e da distinção¹³, encontram a sua condição básica na pluralidade humana (Cf. ARENDT, 2017, p. 217)¹⁴, no fato de que não como Homem, mas como homens e mulheres – capazes de se constituírem, na teia das relações, como singularidades – habitam a Terra e compartilham um mundo, do que decorre que “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (*Ibidem*, p. 218).

Dessa forma, enquanto o trabalho é “uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo” (ARENDT, 2006, p. 348) e a fabricação, como diz a

¹³ Segundo Arendt (2017, p. 217), não sendo iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros, como também os que os antecederam e os que os sucederem; não sendo distintos de quaisquer outros, os homens “não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender”.

¹⁴ Lembra Francisco Xarão (2013, p. 136-7.) que “a pluralidade humana é [...] um pressuposto dado na própria existência dos homens. Ela não é, nos termos que entende Hannah Arendt, uma categoria sociológica para a explicação da ação e do discurso. Trata-se da *condição básica* sob a qual a ação e o discurso são concebíveis”. Vale verificar a abordagem precisa que o comentador faz (Cf. tópico “A pluralidade humana como condição da ação e do discurso”, p. 131-140) de vários termos, entre os quais o de condição. Destaca-se, também nesse texto, a análise (inspirada em ARENDT, 2017, p. 218) da insuficiência da categoria da alteridade para a compreensão do singularizar-se do indivíduo, posto que esse “singularizar-se, tornar-se ‘um’, é aparecer com atos e palavras revelando sua individualidade [...] [e isso é bem mais do que] ser percebido simplesmente como um outro (*Alteritas*)” (XARÃO, *op. cit.*, p. 139).

pensadora, é a atividade pela qual constituímos o artifício humano, isto é, o mundo em que vivemos, “com a palavra e o ato nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento” (Idem, p. 362). Esclarece Hannah Arendt (2017, p. 219) que “seu impulso [que não advém da necessidade, como o trabalho, e nem é desencadeado pela utilidade, como a obra,] surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa”¹⁵.

Sendo único, cada ser humano é capaz de, pelo seu agir, iniciar algo novo¹⁶, algo inusitado, que fura completamente as probabilidades que as leis estatísticas se nos apresentam. Essa capacidade genuinamente humana de inserir novidade no mundo – seja com seu próprio nascimento seja com a ação que o confirma, posto que o homem tem esse poder de, por meio dela, dizer a que veio – “significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (ARENDRT, 2017, p. 220). Portanto, podemos

¹⁵ Esclarece ainda, Hannah Arendt (2017, p. 219-220), que “agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘conduzir’ e, finalmente, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’), diz Agostinho em sua filosofia política”. Assim, se a criação do homem coincide com a criação de um início no universo, a história humana “é a história de seres cuja própria essência é o iniciar” (ARENDRT, 2011, p. 344).

¹⁶ Segundo Arendt (2011, p. 344), “a grande importância dos conceitos de começo e origem para todas as questões estritamente políticas reside no simples fato de que a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana”.

concluir que “nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres” (ARENDDT, 1993, p. 122), aqui sem nenhuma conotação religiosa, o que corrobora que “o sentido da política é a liberdade” (*Ibidem*, p. 122).

Além disso, como insiste a própria escritora, nesse mundo da pluralidade de entes, “apenas o homem pode expressar a alteridade e a individualidade, isto é, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a *si mesmo*” (*Ibidem*, p. 190). Tal capacidade humana de distinguir-se ou de comunicar-se a si próprio configura-se mediante o discurso e a ação, que “são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDDT, 2017, p. 218).

Uma vida sem ação e sem discurso, por conseguinte, é literalmente morta para o mundo. Ação e fala sempre se relacionam com o fato indubitável de que viver significa estar em companhia de outrem, entre aqueles que são meus iguais (Cf. ARENDDT, 2006, p. 362). E, vivendo em presença de outros ou, mais precisamente, situando-se nesse *espaço-entre os homens* com os quais compartilha um mundo comum, cada ser humano depara-se com o desafio de revelar *quem* ele é, o que se realiza pelo fato de que à ação vincula-se estreitamente a fala. Uma ação muda não existe ou é irrelevante; sem a fala, ela perde o ator e “sem um nome, um ‘quem’ ligado a ela, é sem sentido” (*Idem*, p. 363).

Enquanto intimamente relacionados, ação e discurso possuem, então, uma qualidade reveladora: ambos concorrem para a “revelação de quem alguém é” (ARENDDT, 2017, p. 221). Nisso, segundo a compreensão arendtiana, consiste o seu caráter específico e sem isso

perdem o seu sentido de ser e sua relevância. Para tornar-se plena, essa qualidade reveladora do discurso e da ação subentende tanto o estar junto com outros homens e mulheres, na esfera do domínio público, quanto a disposição de correr o risco de se revelar. E risco é o termo adequado, uma vez que, verdadeiramente, ninguém sabe *quem* revela quando desvela a si mesmo no agir ou no dizer (*Ibidem*, p. 223). Quando “se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente ‘pró’ ou ‘contra’ as outras” (*Ibidem*), o desvelamento do agente não se dá, posto que a ação e o discurso perderam o seu caráter específico: a ação fica reduzida a um mero ato e o discurso a não mais que um falatório. Passam a ser apenas e tão-somente um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto.

Hannah Arendt, no discurso de aceitação do *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo*, em 1959, vai ao âmago da questão sobre o significado do discurso quando lembra que “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” (ARENDDT, 2008, p. 33). As coisas do mundo, por mais que nos afetem, instiguem ou estimulem, “só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros [...]. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (*Ibidem*, p. 33-4).

É na presteza em partilhar o mundo com os outros que essa qualidade humana se manifesta. Ela tem tudo a ver com o dom da amizade que – longe de se restringir a um fenômeno da intimidade como, comodamente,

habitou-se a conceber o homem moderno em sua alienação do mundo – traduz-se como abertura ao mundo e como amor à humanidade (Cf. *Ibidem*, p. 32-5). Para Arendt (1993, p. 98), “a amizade consiste, em grande parte [...] nesse falar sobre algo que os amigos têm em comum, [...] [o mundo] que é compartilhado na amizade”. Quanto a esse amor à humanidade, sabe Hannah Arendt (2011, p. 345) que só um “‘coração compreensivo’ [...] [que] torna suportável o convívio com outras pessoas, sempre estranhas, no mesmo mundo, e possibilita a elas que suportem a nós” é capaz de traduzi-lo.

Obviamente que, para a teórica da política, o espaço de vivência dessa experiência é o domínio público, em que a amizade não é intimidade pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo¹⁷. Tal domínio, lugar da ação política e do discurso, é a praia da *doxa* e não da *aletheia*, da opinião e não da verdade. Se a verdade não é o critério último do pensamento, como se verá em *A vida do espírito*, aqui ela “significaria o fim do discurso e, portanto, da amizade, e, portanto, da humanidade” (ARENDDT, 2008, p. 35).

O polêmico Lessing que, no dizer de Arendt, é o “ancestral e mestre de todo o polemismo em língua alemã” (Idem, p. 37), a um só golpe, atropelaria toda uma tradição – que, iniciada com Platão, atravessou séculos e chegou a Marx e, por extensão, a todos aqueles que se encantaram com a inumana ideia de uma verdade única

¹⁷ Está claro, para Arendt (1993, p. 99), que “o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo [...] do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight* político por excelência”.

no âmbito da ação, como se pudesse aí o homem se comportar como um deus (Cf. *Ibidem*, p. 36) –, pois não hesitaria em sacrificar a verdade “à humanidade, à possibilidade de amizade e discurso entre os homens” (ARENDR, 2008, p. 36). Em seu ensaio “Verdade e política”, Arendt (Cf. 2016, p. 282-325) afirma que a verdade, factual ou filosófica, vista do ponto de vista da política, tem sempre um caráter despótico e, como tal, tem sempre a pretensão de pôr fim ao debate, “e o debate constitui a própria essência da vida política” (ARENDR, 2016, p. 299). Esclarece a autora que

Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico do (sic) todo pensamento estritamente político (Idem)¹⁸.

A grandeza do domínio público, enquanto esse lugar do aparecer do homem no plural exercício da politicidade, está, paradoxalmente, na fragilidade tão inerente aos assuntos humanos, que faz dele o lugar do discurso interminável (sobre o mundo e o que nele acontece) entre os homens que, enquanto não se deixam tomar pela idolatria da verdade ou pelo fascínio da certeza científica, abrem-se à experiência madura da conflitividade que, por sua vez, implica uma altruísta disposição “para sacrificar seu ponto de vista à humanidade ou à amizade” (ARENDR, 2008, p. 38). Hannah Arendt, compreendendo ser o discurso aquilo que humaniza, no sentido de que confere significado ao mundo, sempre olhará com olhos

¹⁸ Sugerimos conferir, também, o tópico *A tirania da verdade* do ensaio “Filosofia e política” (ARENDR, 1993, p. 95-98).

ressabiados para uma concepção de verdade que não seja assumida como processualidade permanente a se construir a muitas vozes que, no bate e rebate que une e separa e que, assim, vai estabelecendo e respeitando aquelas distâncias que constituem o espaço-*entre* os homens em sua pluralidade, juntas perseguem uma compreensão do mundo. Concluirá ela, a sua fala em Hamburgo, exortando que

Toda verdade fora dessa área, não importa se para o bem ou o mal dos homens, é inumana no sentido literal da palavra; mas não porque possa levantar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião [...], como se houvesse a habitar a Terra não os homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular (Idem, p. 40).

Enfim, uma verdade que anulasse a diferença desumanizaria a todos e eliminaria o mundo tecido na pluralidade dos homens. No dizer do próprio Lessing (apud ARENDT, 2008, p. 40), é melhor “que cada um diga o que acha que é verdade, e que a própria verdade seja confiada a Deus!”

Pois bem, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala, Arendt (2017, p. 226) insiste que “a ação e o discurso ocorrem entre os homens” e, portanto, diz respeito a este espaço-*entre* [*in-between*], de modo que a maior parte das palavras e dos atos refere-se a alguma realidade mundana. Este espaço-*entre* físico e mundano (objetivo) é recoberto por outro espaço-*entre* inteiramente diferente (subjetivo) que, apesar de sua intangibilidade, é tão real quanto o mundo das coisas e constitui o que Hannah Arendt (*Ibidem*, p. 228) chamará de “teia de

relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos". É no contexto dessa teia já existente que se dá, por meio do discurso, o desvelamento do *quem* e, por meio da ação, o estabelecimento de um novo começo. Porém, é igualmente "em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo" (Ibidem)¹⁹.

Dessa forma, a pluralidade da teia das relações humanas, o *medium* da ação, e o traço de imprevisibilidade que a caracteriza, faz com que esta ação sempre produza estórias, registradas ou não, que revelam acerca de seus sujeitos, que não são propriamente seus autores. Como lembra Arendt (2006, p. 364-5), "a estória real na qual nos engajamos enquanto vivemos não possui um fabricante visível ou invisível, porque ela não é *fabricada*", posto que não se trata de peça de ficção. Isso explicaria, segundo a autora, a extrema fragilidade e falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, caracterizando a ação com os traços da ilimitabilidade e da imprevisibilidade (Cf. *Ibidem*, p. 365).

Como se não fosse pouco para denotar o alto risco desse empreendimento, a ação também traz a marca da irreversibilidade: "jamais temos qualquer possibilidade de desfazer o que fizemos" (Ibidem, p. 365). Tal persistência

¹⁹ Abre-se, aqui, um espaço fecundo para a discussão sobre a concepção de poder em Hannah Arendt que, enquanto é "essa potencialidade no estar junto", jamais pode ser possuído como o vigor ou aplicado como a força, mas, ao contrário, está sempre a "depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções" (Cf. ARENDT, 2017, p. 247ss). Sugerimos conferir os seguintes textos: "Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*", de Theresa Calvert de Magalhães (2006, p. 35-74); e "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração", de André Duarte (2013, p. 131-167).

da ação seria, no entanto, insuportável se, no seu próprio âmbito, não fosse possível encontrar alguns caminhos de redenção. A redenção para a irreversibilidade é a faculdade de perdoar, que serve para desfazer os atos do passado ou atenuar o peso das consequências dos atos engendrados; e, o remédio para a imprevisibilidade está na faculdade de fazer e cumprir promessas, que serve para instaurar, no mar das incertezas do futuro, ilhas de segurança que tornam possível a continuidade das relações entre os homens. As duas formam um par: ambas as faculdades dependem, por razões óbvias, da pluralidade, ou seja, da presença e da ação de outros (Cf. ARENDT, 2017, p. 293-4).

4 Ação e moralidade: da singularidade do *quem* às heroicas desventuras de Antônio Balduino

Feito esse percurso que se centrou numa abordagem das faculdades humanas do discurso e da ação e localizou a reflexão, aqui desenvolvida, no horizonte da visibilidade e da pluralidade do espaço-*entre* os homens que, na teia das relações que constituem, vão-se forjando como seres do mundo, cabe, agora, vislumbrar, desde a luminosidade desse horizonte, possíveis conexões entre ação, singularidade e moralidade. Para tal, privilegiaremos a terminologia utilizada em *A condição humana*, na qual se encontra um uso original da noção de identidade específica, que se manifesta na inquietante indagação de *quem* somos na paradoxal pluralidade do espaço público.

Nos textos mais especificamente destinados à moral, Hannah Arendt insistirá que é na atividade de pensar que atualizamos nossa diferença humana específica, por meio da qual constituímos nossa

singularidade. Afirmará Arendt (2010, p. 157), inspirando-se em Sócrates, que é no “diálogo silencioso de mim mesma comigo mesma que a minha qualidade especificamente humana fica provada” e que, portanto, se pode “dizer que nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala eu me constituo de modo explícito como uma pessoa”, sendo esta, por conseguinte, “o simples resultado [...] do pleno exercício da capacidade de pensar” (*Ibidem*, p. 160).

Nessa perspectiva, a noção de personalidade, em Arendt, alude “a uma espécie de atualização permanente de nossa singularidade, por meio do exercício constante da capacidade de pensar, contínua e reiterada em cada nova situação” (ASSY, 2010, p. 44). Mas, uma abordagem sobre a moralidade, a partir do prisma da conexão com a atividade de pensar, não é objeto d’*A condição humana*. Nessa obra, o foco estará na ação, assumida como “o pivô da fundamentação ética do indivíduo: se somos originalmente constituídos em pluralidade, só na ação nos singularizamos e manifestamos *quem* somos” (ASSY, 2008, p. 142-3). A personalidade ou, noutros termos, *quem* somos refere-se “àqueles aspectos de nós mesmos que alcançam de fato sentido no domínio público” (*Ibidem*, p. 143), e, por esse filão, é assumida, aqui, como um dos modos de abordar a singularidade do *quem* revelado em *A condição humana*.

Se é na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade da paradoxal pluralidade do espaço-*entre* os homens, notadamente na esfera pública das relações políticas, que *quem* alguém é se revela pelos meandros do seu agir e do seu falar, a singularidade não encontra seu critério último ou seu fundamento nem na interioridade não compartilhada de uma esfera puramente privada ou

numa suposta interioridade substancial, nem num domínio público desprovido do espaço político ou num universal abstrato qualquer (Cf. ASSY, 2010, p. 58). Deduz-se daí que, para a pensadora, “o fundamental para uma práxis ética que só se revela no mundo das aparências é como cada um se singulariza por meio de seus atos e palavras, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade” (*Ibidem*, p. 53). Assim, Arendt tratará de des-interiorizar a diferença específica do indivíduo, realocando, fenomenológica e ontologicamente, a singularidade na imanência do espaço da visibilidade, posto que a nossa singularidade se revela neste *quem* somos na esfera do espaço público (ASSY, 2016, p. 133).

Talvez, nessa linha, possamos compreender o cuidadoso alerta de Hannah Arendt (2017, p. 224-5) em relação à tentação de dizer do *quem* como um *que*:

Embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que queremos 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 "caráter" [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa.

Mas, por mais atento que possamos ser às armadilhas lexicais, trazer a personalidade ou o *quem* alguém é à visibilidade do espaço-*entre* os homens não é tarefa fácil.

Ela “só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na ‘aventura no âmbito público’ – quando, nesse curso, arrisca-se a revelar algo que não é ‘subjetivo’ e, por essa razão, não pode reconhecer nem controlar” (ARENDT, 2008, p. 82)²⁰. Alertará Arendt (2017, p. 222):

Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. [...] mas seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse “quem” do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimōn*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava.

Retoma a pensadora a sua linha de raciocínio que compara a personalidade ao *daimon* grego, em sua *Laudatio* a Karl Jaspers, afirmando que “esse *daimon* [...], esse elemento pessoal num homem, só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política”

²⁰ A essa disposição a expor-se à luz do público, de sair da penumbra do lar e atuar na visibilidade do espaço público-político subentende a virtude da coragem que, para Arendt (2017, p. 44), “tornou-se a virtude política por excelência”.

(ARENDDT, 2008, p. 82). Ela compreende que “esse espaço público é também um âmbito espiritual, [e, portanto] há manifesto nele aquilo que os romanos chamavam de *humanitas*, entendendo por isso algo que era a própria estatura da qualidade humana” (*Ibidem*, p. 82). Segundo Hannah Arendt (2010, p. 143), essa “qualidade pessoal [qualidade de ser pessoa e não meramente humano²¹] de um indivíduo é precisamente a sua qualidade moral”.

Reportando à questão do mal e ao caso específico dos criminosos nazistas que caem na impessoalidade quando renunciam a todas as suas qualidades pessoais, como a sinalizar que não restava ninguém a ser punido ou perdoado, uma vez que nada tinham feito por iniciativa própria, seja por bem ou por mal, Hannah Arendt (2010, p. 177) chega à noção de que “o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser pessoa”. E, completa a autora, “permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas” (*Ibidem*, p. 177).

Para fazer o contraponto à covarde atitude dos que se escondem na impessoalidade, esquivando-se ao risco

²¹ A origem etimológica da palavra pessoa, derivada do latim *persona*, refere-se, esclarece a própria Arendt (2010, p. 74-5), “à máscara do ator, aquela que cobria a sua face ‘pessoal’ individual, indicando para o espectador o papel e a parte do ator na peça. Mas nessa máscara, que era criada e determinada para a peça, havia uma abertura larga no lugar da boca, pela qual soava a voz individual e sem disfarce do ator. É desse soar através que a palavra *persona* derivou originalmente: *per-sonare*, ‘soar através’, é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o substantivo. E os próprios romanos foram os primeiros a usar o substantivo num sentido metafórico; na lei romana, *persona* era alguém que possuía direitos civis, em contraste agudo com a palavra *homo*, que denotava alguém que não passava de um membro da espécie humana, [...] sem nenhuma qualificação ou distinção específica”.

do desvelar-se no âmbito do domínio público da teia intrincada das interrelações, onde é chamado a assumir a responsabilidade por *quem* revela ser em suas ações e palavras, Arendt, no penúltimo capítulo d'*A condição humana*, traz a figura do ator, padecente ou herói da história. A considerar, como já aludimos, que, diferente da peça ficcional que tem um autor, “a história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada, o único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói” (ARENDDT, 2017, p. 230). Para saber *quem* alguém é ou foi precisamos conhecer a história da qual ele é o herói, sua história de vida (*bio*-grafia). Seus feitos ou obras produzidas dizem apenas o *que* ele é ou foi. Esse herói, desvelado na narrativa, não precisa ter qualidades heroicas, lembrará a pensadora, reportando ao conceito homérico de herói, que diz respeito “a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história” (*Ibidem*, p. 231).

Para bem ilustrar a figura homérica do herói, vários são os exemplos possíveis. Do universo da literatura brasileira, podemos recordar de Jorge Amado que, no mesmo ano de 1958, lançara um dos seus mais aclamados romances: *Gabriela, cravo e canela*. Mas, o Jorge que nos apresentou à *Gabriela* foi, sem dúvida, forjado no Jorge Amado que, “ainda em seus verdes vinte anos” (DIMAS, 2008, p. 330) nos brindou com o romance de formação *Jubiabá*. Interessa destacar, aqui, a figura do seu protagonista central: Antônio Balduino, o Baldo lá do morro do Capa-Negro, periferia de Salvador. De lá ele desceu para viver uma saga que foi mais a luta para se fazer gente. Nesse sentido, é metafórica a primeira imagem com que se abre o romance: Baldo, o lutador de

boxe, nos desvarios de seus altos e baixos.

Nos anos de aprendizado de Antônio Balduino²², muitos foram os descaminhos rumo à glória: “apaixona-se por uma branquela riquinha, lidera gangue de rua, peita moleque maior do que ele, vira lutador, disputa mulheres, trabalha em circo, escreve sambas, vende-os, assassina adversários, vira estivador, transforma-se em líder de greve” (*Ibidem*, p. 326-7). Se moralmente questionável em várias de suas façanhas, pode-se, igualmente, afirmar que nunca ficara cego do “olho da piedade”²³. Se Baldo, em algum momento, é o anti-herói que chega a pensar que “afinal a vida é besta, que não vale a pena viver” (AMADO, 2008, p. 239), não desiste, no entanto, de saltar de cabeça, não mais no mar para a morte, mas no redemoinho da vida e de aí forjar a própria história numa trajetória singular, mesmo porque “um negro valente não se mata, a não ser para não se entregar à polícia. E um homem de vinte e seis anos ainda tem muito que viver, ainda tem que brigar muito para merecer um abc” (Idem).

Ele que “fizera o abc de Zumbi dos Palmares, onde cantava a vida que imaginava para o seu herói” (Ibid., p. 248), sonha em ter a narrativa da sua vida de malandro que – por assumir o rebento da branquela filha de rico Comendador que acabou no amargor da prostituição lá pelas baixas da ladeira do Tabuão, de onde “as mulheres só saem para o cemitério” (AMADO, 2008, p. 270) – desembocou na operária vida de estivador, que o levou a

²² Referência indireta ao clássico – entre os romances de formação, ao qual se filia esta obra de Jorge Amado – *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Johann Wolfgang Goethe.

²³ No romance *Jubiabá*, o pai de santo, cujo nome dá título à trama, personifica a consciência moral dos demais moradores do morro e sua lição moral pode ser condensada na contraposição “olho da piedade” x “olho da ruindade”.

líder grevista que, ao narrar a labuta da vida de tantos com os quais se deparou em suas errâncias andarilhas, desperta e mobiliza os seus companheiros para a peleja da vida, justo “ele [que] não contou nenhuma história bonita, não bateu em ninguém, não fez um ato de coragem” (Idem, p. 287). Antônio Balduino, que nunca deitara com a branca Lindinalva, mas que só dela fora em todas as mulheres com as quais estivera, saltou da malandragem para o palco da ação política onde descobre, com os seus pares, a força dos que não fogem à luta. E, descobrindo isso, “foi como se nascesse de novo” (Ibid., p. 284).

Por fim, o abc de Antônio Balduino ganhou fama e correu de boca em boca pelas ruas, feiras e botequins das redondezas do Mercado Modelo da soteropolitana cidade bahiana... A história cantada do “*negro valente e brigão / desordeiro sem pureza mas bom de coração / conquistador de natureza furtou mulata bonita / brigou com muito patrão... morreu de morte matada mas ferido à traiçãd’*” (AMADO, 2008, p. 323, destaque nosso) situa bem a metáfora do herói no contexto da reflexão arendtiana. Pode-se dizer que ele, o Balduino herói, é todo aquele – que, no exercício dos permutáveis papéis que o mundo nos atribui, faz parte do teatro do mundo (Cf. ARENDT, 2010, p. 76) – cuja singularidade se expressa na coragem de se lançar na imprevisibilidade e na irreversibilidade da ação, precipitando-se na aventura do domínio público do espaço-*entre* os homens, num ato de afirmação da liberdade²⁴ que dá significado tanto ao mundo quanto a

²⁴ Arendt, em seu ensaio “Que é liberdade?” (Cf. ARENDT, 2016, p. 188-220), compreende que “o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento [...], [mas tem, como] seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral [...], [de modo que] ao falarmos

quem somos e que já se encontra “presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria” (ARENDDT, 2017, p. 231).

5 Conclusão

A obra *A condição humana*, de Hannah Arendt, é de uma riqueza tal que está sempre a desafiar o leitor a se entregar à paixão do compreender. A aventura do compreender instiga aquele que se deixa tocar pela concretude da existência e pelas urgências do mundo a vislumbrar novas perspectivas de abordagem quando revisita uma obra tão bela como esta que já ultrapassa os 60 anos de sua publicação e mantém um vigor de ainda tirar o fôlego.

No trajeto que, aqui, percorremos, buscamos compartilhar um exercício de pesquisa, ainda em processo, que intenta detectar possíveis conexões entre ação, singularidade e moralidade, presentes na obra de uma pensadora que sempre se colocou desde o horizonte compreensivo da primazia da aparência e do princípio da pluralidade. Dessa forma, o caminho que trilhamos, atentando para a arquitetônica arendtiana que justapõe gênese fenomenológica da aparência e gênese ontológica do ser, focou, inicialmente, na condição humana da pluralidade que, na obra de Arendt, é alçada a estatuto ontológico dos sujeitos, numa clara contraposição crítica a uma ontologia moderna.

Vencido esse primeiro percurso do caminho,

do problema da liberdade [...] [devemos sempre ter em mente] o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação” (idem, p. 191). Está claro, para a autora, que não se pode conceber ação e política fora da conexão com a experiência da liberdade. Dirá ela: “*A raison d’être da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação*” (Ibid., p. 192).

chegamos às faculdades humanas do discurso e da ação que, encontrando a sua condição básica na pluralidade humana, têm a capacidade de possibilitar o emergir da singularidade de um *quem* que, em sua genuína maestria de inserir novidade no mundo, inscrita no próprio fato da natalidade, tem o poder de dizer a que veio. Em sua reta final, a trilha feita, na pegada arendtiana, desembocou num indicativo da conexão, que se buscava pelas linhas e entrelinhas d'*A condição humana*, entre ação, singularidade e moralidade. Em outros termos, o que vislumbramos é que *A condição humana* – na medida em que realoca, fenomenológica e ontologicamente, a diferença específica do indivíduo na imanência do espaço da visibilidade – pressupõe que a singularidade de cada um se revela neste *quem* somos na esfera pública da ação política, lugar de manifestação da própria qualidade de ser pessoa do indivíduo, a sua qualidade moral.

Referências:

- AGUIAR, O. A. A categoria de condição humana em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e *A condição humana***. Salvador: Quarteto, 2006. p. 75-91.
- AGUIAR, O. A. Condición humana. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comps.). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 29-43.
- ALVES NETO, R. R. Totalitarismo e desmundanização liberal. **Pensando – Rev. de filosofia**, Teresina, v. 9, n. 17, p. 156-173, 2018.
- AMADO, J. **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 13. ed. rev. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

ARENDT, H. **A dignidade da política.** Ensaios e conferências. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, H. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, H. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo.** Ensaios (1930-1954). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo.** Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARENDT, H. Trabalho, obra, ação. Tradução de Adriano Correia. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana.** Salvador: Quarteto, 2006. p. 341-368.

ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

ASSY, B. "FACES PRIVADAS EM ESPAÇOS PÚBLICOS". Por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 31-60.

ASSY, B. Uma personalidade ética: a singularidade de *quem* somos. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.).

Hannah Arendt: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 135-147.

A VIGILANTE do amanhã: Ghost in the Shell. Direção: Rupert Sanders. EUA: Paramount Pictures, Dreamworks Pictures e Reliance Entertainment, 2017. DVD.

BAGEDELLI, P. Natalidad. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comps.). **Vocabulario Arendt.** Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 109-124.

BURILÉS, F. **Una herencia sin testamento: Hannah Arendt.** Barcelona: Herder, 2007.

CORREIA, A. Apresentação. In: _____. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana.** Salvador: Quarteto, 2006. p. 7-9.

CORREIA, A. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.).

Hannah Arendt: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 15-34.

CORREIA, A. "Pensar o que estamos fazendo". In: ARENDT, H. **A condição humana.** 12. ed. rev. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. XIII-XLIX.

DIMAS, A. Posfácio: da praça ao palanque. In: AMADO, J. **Jubiabá.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 325-341.

DUARTE, A. **Vidas em risco.** Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, A. Poder e violência no pensamento de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. **Sobre a violência.** 4. ed. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 131-167.

LEIBOVICI, M.; TASSIN, E. Pluralidad. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comps.). **Vocabulario Arendt.** Rosario: Homo

Sapiens Ediciones, 2016. p. 139-157.

MAGALHÃES, T. C. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 35-74.

MAGALHÃES, T. C. Somos *do* mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 73-88.

MORISAWA, M. O futuro é agora em 'A vigilante do amanhã'. Disponível em: <<https://veja.com.br/entretenimento/o-futuro-e-agora-em-a-vigilante-do-amanha>>. Acesso em: 1 abr. 2017, 22h15.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Tradução de Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

XARÃO, F. **Política e liberdade em Hannah Arendt**. Ensaio sobre a reconsideração da Vita Activa. 2. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijuí, 2013.

Evandro Costa

Doutorando em Filosofia Prática com pesquisa em Hannah Arendt (UFPE). É professor concursado/efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco - Campus Vitória (IFPE-Vitória). Dedicar-se, especialmente às seguintes áreas e/ou questões: Filosofia Moderna, Idealismo Alemão: Kant e Hegel, Filosofia Política, Ética, Antropologia Filosófica, Epistemologia, Filosofia da Educação, Hermenêutica Filosófica.

E-mail: evandro.filosofia@hotmail.com

Submetido: 10/11/2019

Aprovado: 10/12/2019