

A condição política do perdão em Hannah Arendt*The political condition of forgiveness in Hannah Arendt*Cristian Tadeu da Silva¹
José Luiz de Oliveira²

Resumo: O presente trabalho se volta para as análises arendtianas acerca do perdão presentes em “A Condição Humana” como fator fundamental para a manutenção das relações entre os homens. Em contrapartida ao “problema” do novo que a ação inicia, Arendt nos apresenta o conceito de perdão que visa a remediar a fragilidade dos assuntos humanos, isto é, as calamidades da ação e seu caráter duplamente comprometedor: a irreversibilidade e a imprevisibilidade. O perdão nos desobriga das consequências desses atos sobre os quais não temos controle, uma vez que essa ação e seus efeitos se inserem em uma teia complexa de relações e reações que se interligam e se afetam mutuamente, colocando-se para além de uma mera associação a preceitos religiosos. Dessa forma, o perdão se apresenta como condição política devido a esse aspecto secular e restaurador dos vínculos rompidos entre os homens, ante aos efeitos indesejáveis e incalculáveis da ação.

Palavras-chave: Ação. Perdão. Política.

Abstract: The present work focuses on Arendt's analysis about forgiveness, present in “The Human Condition”, as a fundamental factor for the maintenance of relationships between men. In contrast to the “problem” of the new that action initiates, Arendt presents us with the concept of forgiveness in order to remedy the fragility of human affairs, that is, the calamities of action and its doubly compromising character: irreversibility and unpredictability. Forgiveness releases us from the consequences of these acts over which we have no control, since this action and its effects are part of a complex web of relationships and reactions that are interconnected and mutually affect each other, going beyond a mere association with precepts religious. In this way, forgiveness is presented as a political condition due to this secular and restorative aspect of broken bonds between men, in the face of the undesirable and incalculable effects of the action.

Keywords: Action. Forgiveness. Politics.

Forgiveness releases us from the consequences of these acts over which we have no control, since this action and its effects are part of a complex web of relationships and reactions that are interconnected and mutually affect

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). E-mail: cristian.silva@educacao.mg.gov.br.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: jlo@ufs.com.br.

each other, going beyond a mere association with precepts religious. In this way, forgiveness is presented as a political condition due to this secular and restorative aspect of broken bonds between men, in the face of the undesirable and incalculable effects of the action.

Introdução

A potencialidade da ação de iniciar novos processos tem como preço ter que lidar com os consequentes e incalculáveis desdobramentos dessa novidade, desdobramentos esses que apontam para a ausência de um autor por trás dos assuntos humanos, de suas estórias e feitos. Toda ação converge em uma reação como resposta e decorrência que seguem cursos próprios, afetando toda a cadeia de relações. Os homens de ação passam a buscar uma forma de lidar não apenas com a questão do inesperado, mas também com os aspectos irreversíveis e ilimitados constitutivos da ação política. Isso porque os assuntos humanos não podem resistir à condição humana da natalidade, cuja inserção no mundo pela ação, prenhe de novidade, torna frágil quaisquer instituições, leis e tudo aquilo referente ao convívio humano. Em outras palavras, a fragilidade de tais assuntos se constitui devido aos próprios efeitos inerentes à ação inovadora.

As tidas calamidades da ação, seus caracteres de ilimitabilidade, imprevisibilidade e irreversibilidade, passaram a ser considerados como problemas a serem superados no contexto das relações humanas, em cuja perspectiva tais assuntos demandam um ambiente de estabilidade e segurança, efeitos próprios das atividades de produção e fabricação. Em um dado momento do contexto da Grécia Antiga, passou-se a atrelar esse domínio instável e imprevisível da ação à irresponsabilidade moral resultante da pluralidade dos agentes. A fim de se eliminar esse ambiente instável e inseguro, buscou-se suprimir a capacidade humana de ação, entendida sob a perspectiva de seus riscos e perigos, o que correspondeu à tentativa de se eliminar não só o caráter de novidade da ação como também a pluralidade que lhe é decorrente e, com isso, o próprio domínio público (Arendt, 2010, p. 273).

A forma como Arendt (2010) analisa essa pretensão grega em degradar a ação e seus efeitos da esfera dos assuntos humanos vai de encontro à taxativa imagem de nostálgica da Antiguidade a ela atribuída. Todas essas tentativas de minar o ímpeto e a potência por trás da ação humana redundam em subsumi-la e elevar a atividade de fabricação à esfera política. Essa atividade, por sua vez, implica em privatividade e isolamento, modos antagônicos à imprescindível condição de pluralidade e da teia de relações que envolve e condiciona a ação.

O que irá fundamentar todo esse processo segundo o qual a fabricação substitui a ação na esfera dos assuntos humanos tem seus pressupostos no pensamento platônico, que instaura a separação entre pensamento e ação, embasado pela doutrina das ideias que se torna guia de referência e justificação para sua teoria do *Rei-Filósofo*. Sua doutrina irá fundamentar suas pretensões de elevar o modo de administrar o âmbito doméstico da privatividade à forma de governar a coletividade da *polis*. O que nesse âmbito é digno de nota, segundo as interpretações arendtianas, é a substituição de um elemento pessoal pela ideia de um governo ideal. Nesse contexto doméstico é bem nítida, desde Platão, a distinção entre “saber” e “fazer”, atrelada à distinção entre os dois modos de ação que consiste em “começar e executar”. O senhor da casa, sendo aquele que sabe, “começa” e governa as ações daqueles que, por serem escravos ou submissos a essa hierarquia privada, “executam” sem muita ou nenhuma ciência do próprio ato (Arendt, 2010, p. 277-278).

É essa ideia de governo, ordenada por meio do mando e da obediência e na distinção entre saber e agir, que irá concretizar a fuga dessa fragilidade da ação e, segundo Arendt (2010, p. 277), a fuga da política. O que autora busca evidenciar com isso são os limites de uma perspectiva segundo a qual a legitimidade das relações humanas se baseie apenas em uma relação de mando e obediência, como se os homens não fossem capazes de viver de maneira conjunta fora desse contexto de estabilidade e de imputação da ação e de seus efeitos. Nesse viés, o que se revela é o pioneirismo platônico de elevar o modo de se tratar as relações da privatividade enquanto modelo a ser realizado

no âmbito público, bem como a conseqüente mitigação da práxis, da potencialidade da ação e de seu caráter inovador. Segundo Arendt (2010, p. 278):

Aqui, efetivamente, quem sabe não precisa fazer, e quem faz não precisa pensar ou conhecer. Platão tinha ainda clara consciência de que propunha uma transformação revolucionária da polis ao aplicar à sua administração as máximas comumente aceitas para a boa ordem dos assuntos domésticos.

O que podemos destacar nessa passagem é a elevação da relação entre senhor e escravo às vias políticas, com fins a solucionar as calamidades da ação. Em decorrência disso, retira-se do contexto público qualquer possibilidade genuína de agir, ou, no mais das vezes, relega o homem a uma ação inócua, destituída de pensamento, de saber e de sentido. É tolhida qualquer possibilidade de “iniciar” ou “começar” o novo no mundo, de responder e reagir à teia de relações a qual se passa a integrar a partir de sua condição de natalidade. O homem fica assim fadado ao mero “executar”, a levar a cabo algo que lhe escapa, àquilo que se impõe enquanto móbil de suas ações: seja em virtude de relações hierárquicas de conhecimento ou de estrutura doméstica familiar (no caso da Antiguidade), seja em virtude de princípios ideológicos (no caso da Modernidade) que preenchem o espaço vazio ora ocupado pela autonomia dos próprios empreendimentos. É nesse último sentido que justamente irá se encaixar o efeito das “ideias” (ora enquanto modelos platônicos, ora enquanto princípios de movimentos totalitários) que se impõem como padrões de conduta e comportamento.

Além de conter o ímpeto de iniciativa e inovação do homem, o estabelecimento das ideias culmina também, como acontece na tradição grega, em construir o espaço público nos moldes da fabricação: da mesma forma que o artífice se vale da ideia para produzir sua obra mediante padrões, o rei-filósofo aplica as ideias em formas de leis, subsumindo “a multiplicidade vária dos atos e palavras humanas com a mesma certeza absoluta e objetiva com que pode orientar o artesão na fabricação” (Arendt, 2010, p. 282).

Nessa perspectiva, José dos Santos Filho (2014, p. 61) aponta que “a vida política para Platão representaria, portanto, o domínio do fabricante (filósofo) sobre a caótica matéria (o mundo e os assuntos humanos) para aplicar-lhe a forma da *Kalipolis*”. Segundo ele, essa proeminência da fabricação torna a ação instrumental, além de trazer ao palco das relações humanas a característica indissociável do uso da violência. Essa, por sua vez, era entendida em sua perspectiva de instrumentalidade no metabolismo do homem com a natureza e seu conseqüente processo de fabricação, no qual toda produção envolve uma apropriação e violação daquilo que lhe é dado. O que acontece é que, segundo Arendt, tal elemento ficou subsumido na tradição que concebia o homem a partir da razão e da contemplação como atividades supremas. Tal fato fora transfigurado na modernidade passando a conceber o homem a partir de sua capacidade de criar coisas e artefatos (atrelado à concepção de que o homem só pode conhecer verdadeiramente aquilo que é resultado de suas mãos), ou seja, enquanto *homo faber*. Com isso, eleva-se a categoria da fabricação como distintiva e representativa da potencialidade humana. Dessa forma, o elemento da violência enquanto meio ou instrumento passa a figurar na relação entre meios e fins com os quais o homem igualmente entende a política, uma vez que essa também passa a ser entendida como parte dos resultados daquilo que é fabricado por ele enquanto meio para algum fim específico (Arendt, 2010, p. 284-285). Assim, a autora observa que, “[...] enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos” (Arendt, 2010, p. 286), o que será apropriado pela moderna glorificação da violência e extenuação do poder.

Nesse contexto de elevação da fabricação em detrimento da ação, cabe destacar que o ato de legislar é tido pelos gregos como um ato pré-político, mais no âmbito da fabricação do que da ação propriamente dita, a partir do qual se começa a angariar elementos para a fundação do domínio público, ou seja, da *polis*. Essa fundação, entretanto, firmemente assegurada tanto pela delimitação de seus muros quanto pela estruturação de tais leis, busca garantir

ao ator mortal a imperecibilidade de seus feitos e a visibilidade de sua estória, de sua identidade (de seu “quem”), inclusive sem depender para tal da “fabricação” ou louvor do poeta/narrador³ (Arendt, 2010, p. 247).

É como se a estabilidade do espaço público fosse remediar a fugacidade da ação, o que não resolve e tampouco distrai os gregos sobre seu caráter de imprevisibilidade. Entretanto, a comunhão e compartilhamento de feitos, palavras e atos, irá conferir tangibilidade à estória, aparência, glória e imortalidade ante a tal fugacidade. Segundo a autora,

A rigor, a polis não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma pólis’: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento (Arendt, 2010a, p. 248).

Para Arendt (2010, p. 248), o ser e a realidade estão associados à aparência, que por sua vez está condicionada pelo espaço onde surgem perante os outros em comunhão. Por mais que a delimitação das leis enquanto institucionalização de um espaço público possa surgir entre os gregos como uma alternativa frente a esse caráter fugaz da ação, essa estará condicionada a esse espaço de realização e passível a alguma compreensão apenas ao findar da estória que aí se realiza, como especificado a seguir:

Em outras palavras, a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total das qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória. Assim, quem pretender conscientemente ser ‘essencial’, deixar atrás de si uma estória e uma identidade que conquistará ‘fama imortal’, deve não só arriscar a vida, mas também optar expressamente, como o

³ A fabricação não deve ser entendida como algo a ser extirpado em Arendt, uma vez que para a autora ela é uma das três atividades que compõem a esfera da vida ativa do homem. Seu desconforto reside sim no fato desta se elevar ao campo dos assuntos humanos e se sobrepor à ação enquanto representatividade da condição humana.

fez Aquiles, por uma vida curta e uma morte prematura (Arendt, 2010a, p. 242).

Nessa perspectiva, enquanto tentativa de solução para a sua inerente ilimitabilidade, a ação passa a ser compreendida na Grécia Antiga segundo a totalidade correspondente ao seu feito. Trata-se de uma ação que deve ser mensurada sob a perspectiva de um começo e um fim, compondo assim a estória de “um quem” que se revela a partir de uma vida que esteja agora a alcance dos outros (das mãos de um narrador), de cujos feitos se apropriará em vista à fabricação e tangibilidade das ações desse sujeito.

A tangibilidade dessa estória, por sua vez, como ressaltado no excerto acima, traz consigo a discussão sobre uma essencialidade humana nas análises de Arendt, o que se revela importante para entendermos os meandros pelos quais se estrutura seu conceito de novidade. Nessa passagem, mais uma vez ela deixa explícito não haver uma natureza humana, não satisfeita nem com o apontamento de um conjunto de características que constitui o sujeito. Podemos inferir que essa “essência” à qual Arendt se refere se restringe especificamente ao plano subjetivo, desconsiderando uma essência humana no sentido geral do termo, como a passagem acima nos indica. Contudo, essa essencialidade “do quem” que se revela subjetivamente não apontaria, de certa forma, para uma potencialidade comum a ser alcançada exclusivamente pelo homem no espaço de aparência, efetivado pela ação e pelo discurso? O que podemos destacar ao certo é que a autora não pretende sinalizar sobre o que é, essencialmente, o ser humano, tampouco em definir sua natureza. Porém, ela parece apontar aqui para uma certa potencialidade, a qual, por mais que não seja capaz de nos indicar uma essência humana em um sentido geral, irá no mínimo apontar para um aspecto daquilo que condiciona a existência do homem *qua* homem, isto é, algo para além de um mero ser biológico. E uma dessas condições, especificamente humana, é justamente a capacidade de iniciar o novo no mundo, mediante a pluralidade. Esse novo, tendo em vista seu caráter aleatório e imprevisível, jamais pode ser circunscrito em parâmetros de qualquer natureza pré-determinada.

Ao se falar em natureza humana, Arendt aponta para a inexistência de uma definição, ou seja, da impossibilidade de se definir uma natureza cujas características indiquem uma essencialidade. Segundo a pensadora, nem mesmo a soma das atividades e capacidades do homem nos dá condição de dar cabo a tais pretensões. Para a autora a questão da natureza ou essência humana é insolúvel, uma vez que não nos é dada a autoridade de presumir que o homem tenha uma natureza ou essência, o que na melhor das hipóteses só seria cognoscível a um deus. Em suas palavras, “a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua ‘natureza’ é que são [os seres humanos] ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos” (Arendt, 2010, p. 12), condição essa que se revela a partir de tudo aquilo com o qual a existência entra em contato e ou com o qual passa a manter duradoura relação. Essa condição humana, entretanto, não nos condiciona de modo absoluto e, portanto, jamais pode responder completamente o *quê* somos ou *quem* somos.

É por isso que a revelação de um quem é inconclusiva, isto é, se dá aos poucos, com o passar da existência e com a simultaneidade do agir, a não ser que o sujeito finde com as consequências daquilo que iniciou retirando-se para morte (Arendt, 2010, p. 242). Somente assim sua estória será mensurada e seus feitos tornar-se-ão tangíveis. É a partir de tal perspectiva que pode se perceber uma mudança no modo como os gregos passam a lidar com o problema da ação, já se desvencilhando de certa forma do virtuosismo que marcara a essência do agir político, cujo valor encontrava-se na própria realização do ato em si (nem antes, nem depois), o que o desviava de qualquer possibilidade imediata de tangibilidade e mensuração. Para tal intento, os gregos se valeram da fundação da *polis*, enquanto espaço de domínio público que torna possível as ações dos homens, estruturado pela articulação de leis que circunscrevem toda a vida em comum.

Em suma, podemos dizer que a grande “ressalva” que Arendt faz à solução grega em relação aos problemas da imprevisibilidade, irreversibilidade e ilimitabilidade, diz respeito ao fato de substituir a ação pela fabricação, o que

se concretizou pela substituição do virtuosismo pela tangibilidade e reificação de uma considerada “obra política”. Nesse contexto, se por um lado os gregos propõem a fundação da *polis* como um espaço de estabilidade onde o homem pode iniciar e se revelar, por outro, esse caráter inovador e revelador se restringe à tangibilidade final de cada estória particular, em função da degradação e formatação da ação aos moldes da fabricação.

Assim, tendo em vista o “problema” do novo que a ação inicia, Arendt salienta que o remédio para tais calamidades da ação, encontra-se na faculdade de perdoar e na faculdade de fazer promessas. Ao conduzir a discussão por esse caminho, Arendt (2010) também considera a fragilidade dos assuntos humanos em virtude desse caráter duplamente comprometedor do agir humano, mas demonstrando clara contrariedade às soluções grega e moderna quanto à sobrelevação da fabricação e mitigação do potencial inovador da ação. É nesse sentido que o perdão será apontado em suas considerações enquanto condição política para a manutenção dos vínculos entre os homens e para a manutenção de seu agir político.

Perdão e reconciliação enquanto condições para a política

Um ato feito é como uma pedra lançada, só lhe resta os efeitos e suas consequências, tendo apenas a inação enquanto “solução antecipada” para lidar com aquilo que escapa ao controle humano. O poder de perdoar é então apontado pela autora como a possibilidade mais legítima e menos estéril para lidarmos com as calamidades da ação, isto é, com seus efeitos imprevisíveis e irremediáveis. Segundo a pensadora, o perdão nos desobriga das consequências desses atos, das quais não temos controle tampouco se pode lhe remeter alguma autoria, uma vez que essa ação e seus efeitos se inserem em uma teia complexa de relações e reações que se interligam e se afetam mutuamente. Para Arendt (2010, p. 300), o perdoar liberta “os homens daquilo que fizeram sem saber”, uma vez que lhes escapam qualquer certeza ou

segurança das ocorrências e desdobramentos do ato iniciado. Somente assim os homens podem livremente dar fim a algo e começar alguma coisa nova.

Entretanto, a ignorância do agente, ou a ausência de autor dos desdobramentos de seu agir, não minimiza ou contorna as consequências indesejáveis que podem resultar de uma determinada ação. Se, nesses termos, a capacidade de perdoar pode se mostrar ainda insuficiente para o problema da irreversibilidade da ação, essa, em seu caráter inovador, traz consigo não só os germes para a sua resolução, mas a própria solução em si, contida na mesma capacidade de iniciar e inovar, ou melhor, de romper ou intervir em determinada conjuntura e circunstância.

O que se pretende dizer aqui é que o melhor remédio para a irreversibilidade da ação talvez esteja na própria capacidade de um novo ato, elucidado pelo discernimento dos efeitos e consequências do primeiro. Entender a capacidade de perdoar como um simples desvencilhamento dos desdobramentos daquilo que fizemos, consistiria mais em uma condescendência moral e culpabilística do que na reversão ou contorno do ato propriamente dito. Por conseguinte, tal capacidade se mostra, em termos pragmáticos, insuficiente para remediar a questão, uma vez que tal absolvição não anula as consequências da ação. A elas nos manteremos diretamente relacionados (sendo perdoados ou não) – mas não necessariamente condicionados – graças à contínua possibilidade de uma nova ação enquanto reação dos desdobramentos do evento iniciado.

Porém, se Arendt fala justamente que devemos ser perdoados para nos libertar do ato sucedido e assim estar apto ao novo e, se tal como nos alerta a própria autora, “o processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos [...]” (Arendt, 2010 p. 291), é a própria infinita e ilimitada capacidade de agir, em sua interminabilidade, que nos habilita a remediar a perturbada atmosfera dos acontecimentos e assuntos humanos a partir de uma nova ação. A solução para a redenção das vicissitudes da irreversibilidade da ação encontra-se assim mais no caráter processual e contínuo da ação (e na

constante possibilidade e potencialidade de um novo ato em meio à torrente dos acontecimentos) do que no poder de perdoar em seu sentido estrito.

Diante de tais questões, é importante destacar o que Correia (2020) irá mencionar enquanto uma transmutação em relação ao conceito do perdão em Arendt, contida em suas considerações que vão desde os escritos do início dos anos 1950, presentes na obra *Diários de Pensamento*, aos escritos de “A Condição Humana” de 1958. Correia (2020, p. 2) destaca que o perdão em Arendt, nessas primeiras abordagens, se torna possível apenas a partir de uma dada situação de desigualdade entre os homens (ofensor e ofendido), a partir da qual ele se apresenta como aparente solução. Já em uma abordagem mais tardia da autora, o perdão só se torna possível a partir da condição de igualdade que caracteriza as relações dos homens em um dado espaço de convivência. O que o comentador procura reforçar em seu trabalho é justamente o caráter assimétrico com o qual Arendt concebia o perdão nesses seus primeiros escritos, nos quais a autora entendia o perdão mais como um artifício que dificultaria (ou até mesmo impediria) as relações entre os homens, uma vez que ele instaura a renúncia e abstenção de se reagir aos acontecimentos onde os homens estão inseridos, reforçado ainda pela ideia de distinção e efetivação da desigualdade entre eles. É justamente em sua oposição à ideia de reconciliação (a partir da qual se restabelece a igualdade) que Correia localiza a concepção do perdão nas abordagens iniciais da autora. Segundo Correia (2020, p. 8) o que Arendt entenderá como reconciliação será vinculado ao perdão (com maior objetividade) somente em seu texto de 1958 (“A Condição Humana”), mas aí entendendo-o em seu aspecto secular e restaurador dos vínculos rompidos entre os homens ante às ações indesejáveis e ou de seus efeitos incalculáveis.

Talvez, compreender o perdão sob a perspectiva de uma solução ineficaz para a remediação do ato (como mencionado anteriormente) corresponderia a restringir sua significação sob os parâmetros de como Arendt o entendia em suas primeiras ponderações, quando compreendia que o perdão era concebido sob fortes implicações religiosas, ou seja, enquanto um artifício de simples exculpação cúmplice ou como um simulacro de compensação de injustiças

entre ofensor e ofendido. O perdão aqui, enquanto mecanismo ante à irreversibilidade, tem como condição entender o que realmente está sendo remediado com tal ato. O que é digno de nota, e para o qual aponta nossas considerações, é que em Arendt a ação em si não é remediável; o que é remediável é a conservação das condições do viver junto, da manutenção dos vínculos, da sustentação daquilo que move a teia de relações centrado na perene capacidade do homem de iniciar novos processos.

Dessa forma, o que Correia identifica como uma transfiguração da abordagem arendtiana sobre o perdão poderia ser apontado, entretanto, como uma maturação na significação desse conceito que, se antes se distinguiu da reconciliação sob um viés cristianizado, a partir de seus apontamentos posteriores desenvolve-se agora em direção a uma ação redentora. Contudo, também fica claro que em Arendt o que está em jogo em relação à ideia do perdão, enquanto noção previamente concebida como característica e consequência inerente à potencialidade inovadora da ação, não nos insere em uma atmosfera de permissibilidade, irresponsabilidade ou indiferença por parte daquele que age. Ao contrário, o perdão se revela nesses termos como a própria condição da política, aquilo que permite a continuidade da ação nas relações intersubjetivas. Esta condição se explicita pela seguinte passagem:

Em vez de duvidar da seriedade dos assuntos humanos devido à falta de controle dos agentes sobre suas ações e da mútua dependência dos agentes, como teria feito a tradição do pensamento político e as modernas considerações das filosofias da história, Jesus teria buscado na natureza da própria ação humana um remédio para os inevitáveis erros de um agente que não pode ser soberano justamente porque atua em condição de pluralidade e na teia de relações constituída pelos agentes (Correia, 2020, p. 6).

O interessante aqui é que, aquilo que separa as duas concepções arendtianas sobre o perdão, ou melhor, que está na base da maturação desse conceito para uma perspectiva política, é o fator “reconciliação”, o qual se contrapõe ao perdão em seus primeiros escritos, mas lhe é imprescindível na obra de 1958. E o que torna ainda mais instigante tais considerações é que esse conceito de perdão, antes comprometido por seu aspecto religioso, é

reverberado por Arendt (2010) em um sentido estritamente secular justamente a partir de uma figura ímpar da História das religiões, a saber, Jesus de Nazaré.

Para Correia (2020, p. 6), por mais que a autora recorra a Jesus para ressaltar a peculiaridade do perdão enquanto artifício empregado nas relações e nos assuntos humanos, é a interconexão entre agir e perdoar que mantém ativa a pluralidade dos agentes mesmo diante da irreversibilidade daquilo que foi feito e da incerteza das ações que constituem o corpo político. O perdão é aquilo que permite “ao agente em alguma medida desligar-se do que desencadeou, ao menos na medida necessária para, mesmo sem deixar de ser responsável, conservar sua potência de agir” (Correia, 2020, p. 6).

Equiparar o sentido do perdão nesses dois momentos distintos da obra de Arendt pode nos sugerir um aparente paradoxo. Se em um primeiro momento o perdão compromete as relações políticas dos homens (pela renúncia – passar ao largo – decorrente de tal atividade, sob fortes influências de cunho religioso), em um segundo momento (sob uma perspectiva mais tardia e secularizada) o perdão irá favorecer tais relações justamente pela possibilidade de libertar o homem dos feitos e da inevitabilidade de suas consequências. Em outras palavras, a tensão reside no fato do perdão ser demarcado, em ambos os momentos, por um sentido de ruptura, porém, ora nocivo, ora como condição para a efetividade de tais relações.

Outra tensão que se coloca (a qual se restringe especificamente aos escritos de “A Condição Humana”) é o fato de que, ao mesmo tempo que o perdão irá desvincular o agente das consequências da ação, também irá restabelecer os vínculos entre aqueles que agem em concerto no espaço público. Contudo, é justamente em cima desse duplo aspecto entre vincular e desvincular que Correia irá reforçar o caráter ativo do perdão, no qual o agente, liberto de tais desdobramentos, pode agir novamente, iniciar algo novo, em contraposição ao caráter reativo da vingança, que re-age, categoricamente, e não se desvencilha da ação que a motivou.

Esse aparente paradoxo do perdão em desobrigar os agentes dos efeitos da ação e, ao mesmo tempo, ser condição para que permaneçam no processo

da ação ante à reconciliação, aparece também em Oliveira (2018), o qual estrutura sua argumentação para além de uma possível contradição em Arendt ao se apoiar na diferença entre culpabilidade e responsabilidade política. Aqui, ao evidenciar o papel desta em detrimento daquela, entendemos a culpa enquanto aquilo que nos vincula às consequências de um ato, o que compromete a realização do “novo”. Já a responsabilidade, por sua vez, nos solidariza com aquilo que não fizemos (ou com aquilo que decorre de nossas ações), mas nos mantém em condições de agir novamente. Tal responsabilização resulta de nossa condição de pluralidade e, como explica Oliveira (2018, p. 90), “assumir as consequências por atos sobre os quais pesa a nossa inocência constitui o preço que pagamos pelo fato de nossa vida não ser levada conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes”. Nesses termos, o perdão é entendido como intimamente imbricado à pluralidade que constitui os assuntos humanos. Como consequência, ao nos responsabilizarmos nos distanciamos da culpa e nos reconciliamos com os agentes, para assim empreendermos uma ação preche de novidade em meio à teia de relações.

A partir dessa problematização podemos conjecturar que a reconciliação, enquanto consequência do ato de perdoar, ausente nos primeiros escritos arendtianos (“Diários de Pensamentos”) devido à abstenção do agir que o perdoar incutia, aparece agora (na obra “A condição Humana”) como decorrência necessária para um “novo agir”. Esse, por sua vez, só se torna possível devido ao restabelecimento do vínculo entre os homens e à desobrigação com as consequências dos atos que uma vez se iniciou.

Assim, como nos indica Correia (2020), essa reconciliação implica em uma solidariedade muito diferente do que indicava o perdão conforme apreendido na obra arendtiana no início dos anos 1950. A reconciliação, agora como marca do perdão entendido sob uma dimensão política, implica em uma partilha da injustiça quando ofensor e ofendido dividem a responsabilidade pelo acontecido, mas não a culpa. Parte-se do pressuposto de uma não-soberania de ambos em relação à ação e aos seus desdobramentos. Logo, “dá-se, assim, a reconciliação entre agentes que admitem que o fracasso e a ofensa são

inseparáveis de uma vida ativa, mas não a definem em última instância” (Correia, 2020, p. 4).

Segundo Correia (2020, p. 4), essa reconciliação restabelece assim a igualdade não pela exoneração da ofensa, mas pela disposição do ofendido em dividir o fardo da injustiça e na assimilação de que os homens estão fadados a cometê-las diante de sua inerente falibilidade, mas não por uma mácula essencialista ou inata. Daí o rechaço inicial em Arendt em relação ao perdão, o qual, sob seu viés cristianizado, implica em se entender essa ofensa na perspectiva da culpa, e não da responsabilidade, como se tal ofensa fosse decorrente de uma natureza humana (Correia, 2020, p. 4). A culpa demanda um mero desculpar, já a responsabilidade implica em um comprometer-se (não em um caráter reativo, como no caso da vingança, mas no pleno caráter ativo do perdão), o que refletirá no que Arendt irá aprofundar em termos de promessas e restabelecimento dos vínculos entre os agentes.

Nesse mesmo viés, Oliveira (2018, p. 93) afirma que o perdão é uma “reação que não *re-age (re-act)* apenas. É uma nova ação marcada pelo inesperado. O perdão é uma nova ação, a qual não é condicionada pelo ato que a provocou”. Por esse desprendimento, o perdão é a própria condição de iniciar novos processos. Esse reiniciar mantém o caráter processual e ilimitado da ação, ou melhor, da teia de relações em consonância com suas intersubjetividades. O que está em jogo aqui é justamente a continuidade da ação.

Desse modo, podemos destacar em “A Condição Humana” (2010) que, de maneira geral, o caráter propriamente político do ato de perdoar, embora originalmente instituído por Jesus de Nazaré e relacionado quase que exclusivamente a um contexto religioso por toda abordagem subsequente, está atrelado à condição humana de pluralidade, revelando uma autêntica experiência política impossível em isolamento. Assim, o perdão passa a ser entendido sob a perspectiva não exatamente de uma remediação do que foi feito, mas como uma maneira de resguardar e garantir a manutenção das relações humanas, bem como de todo o poder aí iminente (e de toda a possibilidade de ação), mesmo diante de inesperadas consequências de um ato

mal empreendido em um dado contexto político-social. É o perdoar que nos mantém na condição de agentes ou de iniciadores de determinados eventos em meio ao espaço público, uma vez que as consequências indesejadas não anulariam, frente ao perdão, nossa capacidade de agir novamente em meio às nossas relações.

De toda maneira, se para a pensadora política um ato e suas consequências podem ser remediados pela possibilidade do perdão, a incerteza e imprevisibilidade que são marcas do domínio dos assuntos humanos são contornadas pela faculdade de prometer. Arendt (2010, p. 304) atenta para o fato dos acordos e tratados figurarem desde sempre no palco das relações humanas e políticas, o que circunscreve em um plano delimitado o direcionamento das intenções humanas e contém, em certa medida, os desdobramentos de um ato em um campo de expectativas oriundas de um acordo compactuado.

No âmbito do pensamento arendtiano, toda essa atmosfera de insegurança e imprevisibilidade se justifica, sobretudo, segundo a perspectiva de que a pluralidade humana reflete todo esse torvelinho de ações, interações e reações que compõem a teia dos assuntos humanos. A pluralidade que emerge dessa conjuntura nos permite sermos distintos e em condição de igualdade, o que nos desabilita em sermos senhores e conhecedores de nossos atos, ou pelo menos de suas consequências, para a qual a promessa se irrompe enquanto possibilidade atenuante, como especificado a seguir:

[...] a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário, surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis. Sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltar incessantemente no ciclo sempre-recorrente do devir, também sem a faculdade de desfazer que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais

anteriores à nossa época, se supunha que constituíam a característica proeminente dos processos naturais[...] (ARENDR, 2010a, p. 307).

Logo, o perdão e a promessa constituem os dois lados de uma mesma moeda que se apresenta enquanto solução prática e inerente ao próprio âmbito dos assuntos humanos frente à instabilidade que marca nossas relações. Trata-se de um autêntico e eficaz mecanismo ante à necessidade de manutenção dos vínculos e da vontade de conviver da qual emerge a pluralidade e o próprio espaço público.

Considerações finais

A inabilidade de se lidar com toda a atmosfera de incertezas e imprevisibilidades decorrentes da novidade que a ação inicia será um dos fatores a comprometer a potencialidade política entre os homens, quando se busca minar todo o ímpeto por trás desse agir humano aos moldes da fabricação, isto é, ao reduzir a espontaneidade da ação política a parâmetros pré-determinados e transcendentais à esfera política. Instaura-se em contraponto à novidade uma ação fruto da relação “mando/obediência”. É nesse sentido que a saída para se lidar com a delicada atmosfera dos assuntos humanos culminou em empreender a fuga da política e o consequente esvaziamento da esfera pública. É frente a isso que Arendt propõe as categorias do “perdão” e da “promessa” em vista a se manter o potencial inovador da natalidade do homem. Frente ao caráter irreversível da ação, o perdão seria o artifício mediante o qual se manteriam ou se remediariam os vínculos entre os homens, enquanto que a promessa sustentaria o pacto e os acordos que estabelecem entre si nos pequenos espaços de discussões e deliberações, tendo em vista uma estrutura dialógica e horizontal.

Sendo assim, percebemos que o perdão em Arendt é o mecanismo necessário para a irrupção da novidade em meio à teia de relações, de maneira que seu fio permaneça intacto mesmo diante das consequências irreparáveis dos atos e de seus desdobramentos incalculáveis. A pluralidade, pressuposto

base dessa teia e da potencialidade do novo que se revela, é sustentada mediante a interconexão entre agir e perdoar, ou melhor dizendo, entre agir e se reconciliar. Quanto a isso, poderia se objetar sobre um ato imperdoável, ou seja, aquele a partir do qual seria impossível tal reconciliação, como por exemplo no caso das atrocidades do holocausto. Diante desse imbróglio, talvez seria ainda mais preciso entender o perdão ao modo arendtiano. A partir das investigações aqui realizadas, inferimos que o perdão, enquanto prerrogativa para a manutenção dos vínculos necessários para que emergja a novidade entre os homens, deve ser pensado enquanto fenômeno (ou ação) especificamente coletivo, não em seu restrito aspecto subjetivo. Uma coisa é um indivíduo exposto a uma transgressão ou ofensa irreparável (como aquelas ocorridas nos campos de concentração) desculpar ou não o ofensor; outra coisa seria deixar mitigar as relações e vínculos humanos diante da fatalidade do ato acontecido. Para tal propósito, é necessário entender a ação humana sob a perspectiva da não-soberania, justificada pelas consequências que sempre escapam aos agentes. Isso implica em levar em consideração a falibilidade dos sujeitos e daquilo que decorre de suas ações. Não obstante, essa falibilidade não deve ser entendida como algo a diminuir a responsabilidade do agente, pois, o que pode e deve ser reparado são os vínculos, o fio da teia das relações, não exatamente o ato malogrado. Somente sob essa condição que os homens podem novamente iniciar algo novo no mundo e assim agir politicamente.

Referências bibliográficas

AGUIAR, O. A. A Lei e a pluralidade em Hannah Arendt. *Pensando-Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, p. 18-35, 2018.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. A Dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.

_____. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. O que é Política. 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012a.

_____. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das letras, 2012b.

CORREIA, A. A questão da aparência em Hannah Arendt. *Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 1, p. 7-22, 2013.

_____. A Trajetória Do Perdão Na Obra De Hannah Arendt. *Caderno CRH*, v. 33, 2020.

OLIVEIRA, J. L. O sentido político do perdão na perspectiva de Hannah Arendt. *Pensando-Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, p. 75-96, 2018.