



IFITEG

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS BACHARELADO EM
FILOSOFIA

LUIZ CARLOS NASCIMENTO DOS SANTOS

O PERDÃO EM HANNAH ARENDT: UMA RESPOSTA À FRAGILIDADE DA AÇÃO

Goiânia
2024



IFITEG

LUIZ CARLOS NASCIMENTO DOS SANTOS

O PERDÃO EM HANNAH ARENDT: UMA RESPOSTA À FRAGILIDADE DA AÇÃO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Me. João Lourenço Borges Neto

Goiânia
2024



FOLHA DE APROVAÇÃO

Data: 29 de novembro de 2024

Hora: 9:30h

Local: Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Acadêmico: Luiz Carlos Nascimento dos Santos

Título: O Perdão em Hannah Arendt: uma resposta à fragilidade da ação

Prof. Me. João Lourenço Borges Neto
IFITEG
(Orientador)

Prof. Dr. José Reinaldo Matins Filho
IFITEG

Profa. Ma. Mariana Andrade Santos
IFITEG

*Dedico este trabalho ao Senhor Deus Altíssimo,
o Sumo Bem, todo Bem, a plenitude do Bem, no
qual sem Ele, jamais poderia considerar minha
vida como um dom. À minha família, meus
amigos, professores e colegas, e particularmente
ao meu orientador, que com admirável paciência,
contribuiu diligentemente para a elaboração deste
trabalho. Devoto, por fim, de maneira singular, à
todas as pessoas que atravessaram a minha
existência e que constitui tudo o que aprendi a
ser hoje*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, à Trindade Santa e indivisível, que incessantemente, a cada dia esteve comigo. Do simples cantar do bem-te-vi anunciando o dia até o afável e incompreendido piar da coruja pressagiando a noite, pude sentir a presença amorosa do Senhor meu Deus. Não posso me esquecer da bem-aventurada Virgem Maria, na qual sempre me refugiei em seu colo de mãe amorosa no silêncio das noites perdidas, quando me deparava com as dificuldades na elaboração deste trabalho. Também devo minha especial devoção a São Francisco de Assis por ter sido meu fiel companheiro durante toda essa jornada até aqui. À minha tão numerosa família que nunca me deixou chorar ou sorrir só. Cada momento foi muito bem compartilhado entre nós, especialmente nesses últimos meses. Ao senhor Wanderley, meu pai (*in memoriam*) e à senhora Alessandra, minha doce mãe, por se esforçarem tanto para que seus filhos estudassem, embora fôssemos de humilde condição. Quero também, de maneira muito especial, agradecer a uma outra família, à Fraternidade Provincial do Santíssimo Nome de Jesus, na qual ingressei nos estudos acadêmicos e pude terminar por sua diligente cortesia. Não poderia deixar de mencionar meus irmãos de turma por todo o apoio, alegrias e tristezas compartilhadas ao longo desses cinco anos. Finalmente agradeço ao meu orientador, João Lourenço Borges Neto por sua eloquente paciência comigo e a todos os demais professores, bem como toda a comunidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), que colaboraram, de modo fraterno, com minha formação humana.

“Minha mãe achava estudo a coisa mais fina do mundo. Não é. A coisa mais fina do mundo é o sentimento. Aquele dia de noite, o pai fazendo serão, ela falou comigo: ‘Coitado, até essa hora no serviço pesado’. Arrumou pão e café, deixou tacho no fogo com água quente. Não me falou em amor. Essa palavra de luxo.”

Adélia Prado

RESUMO

Este trabalho almeja analisar a fragilidade da ação na obra *A condição humana*, de Hannah Arendt, e a noção de perdão como uma resposta capaz de superar sua fragilidade. A autora aborda diversos assuntos nessa obra, tendo em vista a vasta complexidade do tema da condição humana. O presente trabalho, no entanto, busca destacar a atividade da ação em sua condição de pluralidade, condição que é, ao mesmo tempo, razão de sua possibilidade e motivo de sua contingência. À vista disso, o perdão surge como uma possibilidade de restabelecimento do domínio dos assuntos humanos, uma vez que, diante do caráter trágico da ação, o homem prefere se afastar da política e viver isolado. Apoiamo-nos nos principais tópicos desenvolvidos por Arendt e em contribuições de comentadores para esclarecer e sustentar seus conceitos. Entretanto, considerando o vasto desenvolvimento conceitual presente na obra, buscamos em outros tópicos algumas considerações complementares para fundamentar a análise. Para tanto, o trabalho foi dividido em dois capítulos. O primeiro capítulo propõe explicar a ação em sua condição de pluralidade, bem como apresentar suas principais fragilidades. O segundo capítulo concentra-se em demonstrar como o perdão pode ser o remédio para a irreversibilidade da ação, considerando o sentido secular que Arendt lhe atribui, em detrimento de seu sentido religioso mais comum. Por fim, este trabalho busca refletir sobre o caráter contingente da ação e suas potencialidades a partir da trajetória conceitual de Hannah Arendt.

Palavras-chave: Ação; Perdão; Condição; Pluralidade; Fragilidade.

ABSTRACT

This work aims to analyze the fragility of action in *The human condition* by Hannah Arendt, and the notion of forgiveness as a response capable of overcoming its fragility. The author addresses various subjects in this work, considering the vast complexity of the theme of the human condition. However, this study seeks to highlight the activity of action in its condition of plurality a condition that is both the reason for its possibility and the cause of its contingency. In this context, forgiveness emerges as a means of restoring the domain of human affairs, given that, faced with the tragic nature of action, individuals often prefer to withdraw from politics and live in isolation. We rely on the main topics developed by Arendt and on contributions from commentators to clarify and support her concepts. Nevertheless, considering the extensive conceptual development present in the work, we also draw on other sections to provide complementary considerations for the analysis. To this end, the study is divided into two chapters. The first chapter aims to explain action in its condition of plurality, as well as to present its main fragilities. The second chapter focuses on demonstrating how forgiveness can serve as a remedy for the irreversibility of action, considering the secular meaning Arendt attributes to it, as opposed to its more common religious sense. Finally, this work seeks to reflect on the contingent nature of action and its potentialities based on Hannah Arendt's conceptual trajectory.

Keywords: Action; Forgiveness; Condition; Plurality; Fragility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A AÇÃO NA CONDIÇÃO DE PLURALIDADE ...	14
1.1 A <i>VITA ACTIVA</i> E AS ATIVIDADES DA VIDA HUMANA	14
1.2 O LUGAR DA AÇÃO E SEUS PROCEDIMENTOS	19
1.3 A AÇÃO: TRÁGICA OU ABSURDA?	22
2 O RECURSO DO PERDÃO: uma conciliação à tragédia da ação	28
2.1 O PERDÃO NÃO SÓ REDIME A AÇÃO, MAS A LIBERTA	28
2.2 JESUS DE NAZARÉ: “o descobridor do perdão”...	35
CONSIDERAÇÕES FINAIS	36
REFERÊNCIAS	39

INTRODUÇÃO

O pensamento de Hannah Arendt é comumente reconhecido por seu enfoque acerca das condições na quais os homens vivem no mundo. Seu desenvolvimento é oriundo das experiências humanas decorrentes de seu tempo, como uma forma de interpretar os feitos dos homens principalmente nos contextos de guerras e mais precisamente nos terríveis campos de concentração. Em sua obra *A condição humana*, publicada em 1958, Arendt pretende propor uma reflexão acerca “do que estamos fazendo”, mais do que tentar dar respostas as questões que são próprias da política, e que portanto, é de responsabilidade coletiva.

A obra *A condição humana* foi publicada num contexto precisamente maculado pelas inevitáveis transformações, políticas e sociais advindas do totalitarismo, dos avanços científicos-tecnológicos e também das aparentes mudanças das condições da segunda metade de século XX. Arendt vivenciou o exílio e presenciou a crueldade do Holocausto. Com isso, em suas obras, procurou compreender o que levou a cabo a ascensão de tais regimes. Não é do interesse dessa obra em destaque discorrer acerca do totalitarismo. Sobre isso Arendt escreveu em uma outra obra intitulada *Origens do Totalitarismo*.

Ao analisar as atividades humanas, Arendt quer reconfigurar à luz da tradição antiga, o lugar em que cada uma se ocupa ou é condicionada. O trabalho, a obra e a

ação, é nesse caso, os termos principais em que ela se refere em todo momento durante sua obra, pois as dificuldades por ela apresentada acerca da condição humana, perpassam todas as atividades, sendo nesse sentido, a “espinha dorsal” que sustenta o corpo de sua obra. A ação, em especial, ocupa uma posição singular para sua abordagem. Tendo em vista que seu enfoque é essencialmente político, e a ação é a atividade política por excelência, seus desdobramentos para apontar as fragilidades intrínsecas à ação são rigorosamente eloquentes, uma vez que, ela não se considera uma filósofa, mas teórica política.

É claro que Arendt lança mão das características de todas as atividades pertencentes a *vita activa* e seus respectivos procedimentos. Para isso, se fundamenta na crise da tradição filosófica e não sem um acurado senso crítico, expõe como a modernidade havia deturpado o valor e a função da ação na esfera política. Também é digno de nota salientar que, seu retorno aos clássicos greco-medievais, não significa que Arendt corresponde com a tradição. Pelo contrário, ao apoiar-se na tradição filosófica, seu objetivo é romper com o pertinente enfoque que influenciou todo o pensamento ocidental desde a Antiguidade: a ascendência da *vita contemplativa* e o caráter secundário que a ação passou a carregar, prejudicando consequentemente a vida política na sua condição de pluralidade.

Desde as filosofias platônicas e aristotélicas, a tradição ocidental conferiu a contemplação um lugar perigosamente nocivo a *vita activa*. Como a atividade mais elevada da condição humana é a *vita contemplativa* se a vida humana, isto é, de homens e não um homem, se dá precisa e unicamente num âmbito do espaço comum que é política? O que Arendt intrepidamente sustenta em resposta à essa questão, é que ação é a maneira da mais alta dignidade da expressão da condição humana, pois é essencialmente política, uma vez que é somente por ela que os homens se expressam mais que simples seres que partilham da mesma espécie. A ação, nesse sentido, mereceu, ou melhor, exigiu um certo destaque de interesse para a filósofa em detrimento da compreensão e lugar equivocado em que se encontrava a *vita activa*.

O itinerário no qual nos propusemos caminhar no desenvolvimento desse trabalho, tem por objetivo manter o caminho traçado pela autora, o que está longe de ser simples, pois sua escrita nada sistemática exige o cuidado com a articulação e utilização dos conceitos. Em vista disso, nos foi necessário nos dispor de dois capítulos igualmente divididos em três tópicos, em que no primeiro, apontamos as principais características da *vita activa* destacando a ação e sua condição de

pluralidade, bem como suas presentes fragilidades; e no segundo, tratamos do perdão como um dos recursos imprescindíveis à irreversibilidade da ação, abordando como Arendt o coloca no âmbito dos negócios humanos, em contrapelo a visão religiosa que carrega.

No primeiro capítulo, apresentaremos as atividades da *vita activa*, tal como fez a autora nos primeiros capítulos de sua obra. Com caráter propositalmente introdutório, o primeiro tópico corresponde o que Arendt entende por *vita activa* e o porquê da escolha do uso desse termo. O trabalho, a obra e a ação são as condições que foram dadas aos homens para viverem na Terra. Isto significa que se houvesse outros lugares nos quais os homens pudessem viver, estas condições não seriam as mesmas. Contudo, mesmo diante da conquista humana de poderem viajar para outro planeta, mesmo lá continuariam a serem condicionados. Os homens são naturalmente condicionados porque são seres de relação, ou seja, em tudo o que entram em contato torna-se fatalmente condição de sua existência.

No entanto, tal condicionamento não é decisivo em relação a natureza humana. Arendt diferencia a condição humana de natureza humana. A primeira diz respeito aos únicos modos em que a existência humana encontra para viverem, ou melhor, que o homem impõe a si mesmo para a sua sobrevivência nesse lugar de comum convivência a (Terra). A segunda, por sua vez, não é definível pelo pensamento, muito menos pelas circunstâncias impostas pelos homens para viverem. É decisivo para Arendt sobre esse aspecto, que tais condições, embora tenha sua importância para a vida humana, nunca a define tampouco a condiciona de modo absoluto.

Quanto uso do termo *vita activa*, analisaremos a crítica arendtiana à tradição filosófica responsável pela desvalorização da ação dando um lugar não muito coerente a *vita contemplativa* (contemplação). Compreenderemos, então, as razões que levaram a cabo o rompimento de Arendt com a tradição filosófica e sua contraproducente influência que se estabeleceu na modernidade. A “inversão moderna” não rompeu totalmente com a tradição, e ainda colaborou com a obstinada premissa de que em ambas as “vidas” subjaz as mesmas preocupações.

No tópico seguinte, tratamos mais precisamente da ação, principalmente na condição que a torna possível. Quando se trata da pluralidade, muitas características se nos aparece, como o duplo aspecto de igualdade e diferença bem como a intrínseca relação da ação com a natalidade; a revelação do agente no discurso e na ação; A condição da pluralidade faz emergir todos esses procedimentos, pois a ação

sempre age por uma teia de relações entre os homens. É importante explicar, em vista disso, que muitas vezes ao longo do desenvolvimento deste trabalho foi preciso sempre retomar um tópico ou outro a fim de tecer os fios conceituais da autora para não perdermos de vista sua apresentação essencial, nem mesmo deixar escapar os demais aspectos que ela desenvolve. Essa dificuldade parece ser mais aparente quando sempre, em meios aos parágrafos, tivemos que comparar as atividades entre si, apontando suas principais características e condições.

No último tópico, buscaremos evidenciar o caráter contingente da ação e sua relação intrínseca com a liberdade. Por meio do discurso, o *quem* se revela e estabelece, por meio da ação, um início novo e sempre numa teia já existente. Essa teia das relações humanas é um aspecto importante para o domínio dos assuntos humanos, pois ela existe na medida que os homens vivem juntos. Com efeito, o fato de que os homens sempre tiveram a consciência de que não sabiam exatamente o que estavam fazendo e assim não puderam prever nem desfazer o que foi feito, é motivo suficiente para se afastar do domínio dos assuntos humanos e inibir sua “capacidade humana de liberdade”, uma vez que é mais paciente do que autor de seu próprio ato. Para esses infortúnios, denominados irreversibilidade e imprevisibilidade, Arendt lança mão dos conceitos de perdão e promessa, remédios imprescindíveis às fragilidades da ação. Nos empenharemos, no entanto, em trabalhar somente o conceito de perdão, que compõe o segundo capítulo desse trabalho.

No segundo capítulo, discorreremos acerca do perdão que tem o poder contra a irreversibilidade da ação: a impossibilidade de desfazer o que foi feito, embora não fosse possível saber o que fazia. Também desenvolveremos acerca do perdão que, para Arendt, não está relacionado precisamente com a religião, mas é estritamente do âmbito político. Iniaremos o capítulo explicando brevemente o caráter libertador do perdão. O perdão não só serve como redenção da ação, mas desassocia o agente dos feitos do passado que, uma vez redimido, está livre para continuar a engendrar novos atos nas teias das relações, garantindo assim a sobrevivência da política.

No segundo tópico, desenvolveremos a respeito do caráter secular do perdão, em contraposição da maneira na qual a religião o concebe. Arendt se utiliza das prerrogativas dos evangelhos no qual Jesus é o descobridor do perdão no domínio dos assuntos humanos. Assim, dessa desassociação, entenderemos que, se o perdão é uma potência da própria ação que é política por excelência, logo descobriremos que o perdão só tem sentido se realizado na esfera pública, pois depende, sobretudo,

da pluralidade.

Há um imprevisto que convém explicarmos aqui. Não foi um mau imprevisto o fato de que ao longo do desenvolvimento desse trabalho, nos deparamos com uma tradução que foi muito importante para a compreensão dos conceitos em *A condição humana*. Começamos usando a tradução de Roberto Raposo, de 1995, na qual alguns termos pareciam confusos, principalmente quanto as atividades do trabalho e da obra que nessa tradução mais antiga utilizava os termos *labor* (correspondente a nova tradução como trabalho) e *trabalho* (correspondente a nova tradução como obra). Correia¹ nos explica essas e outras intervenções e sua importância para uma melhor compreensão dos termos arendtianos.

Por fim, analisando os principais conceitos de Arendt presentes na obra *A condição humana*, pretendemos apresentar as tensões da atividade da ação em relação as demais atividades. É evidente que, a autora, sempre ao examinar as atividades da *vita activa*, ressalta as decorrentes dificuldades da ação que saberemos que não são poucas. Contudo, para ação, parece haver uma saída, uma redenção, que não está fora dela, como o trabalho e a obra encontram seus “remédios” na vida e na natureza. Nossa intenção, portanto, é de explicar como Arendt desenvolve acerca do perdão e como ele é capaz de devolver o agente para o domínio dos assuntos humanos.

¹ Adriano Correia é doutor em filosofia pela UNICAMP e professor de filosofia na UFG (na cadeira de Ética e Política) e também é uma grande referência no pensamento arendtiano no Brasil; utilizaremos de algumas de suas contribuições no desenvolvimento de nosso trabalho. Quanto aos apontamentos acerca das traduções, conferir “Nota à revisão técnica” presente na obra em questão.

1 A AÇÃO NA CONDIÇÃO DE PLURALIDADE

“Aja de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra.”

Hans Jonas

1.1 A VITA ACTIVA E AS ATIVIDADES DA VIDA HUMANA

A *vita activa* no entendimento de Arendt é caracterizada por três atividades fundamentais do ser humano, a saber: o trabalho, a obra e a ação. Cada uma delas são muito importantes pois correspondem umas das condições essenciais nas quais os homens vivem na Terra. Todas as três atividades estão intimamente ligadas às condições mais gerais e próprias de todo ser humano como o nascimento, a morte, a natalidade e a mortalidade, e desempenham um papel fundamental que caracteriza a condição humana.

O trabalho, é um serviço em favor da manutenção da vida, “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor” (Arendt, 2014, p. 9). E o que é isso se não o ápice da expressão das necessidades naturais que tem o objetivo de continuidade da vida humana? É o processo no qual o homem se desdobra para manter sua existência nesse espaço de tempo entre o nascimento e a morte. Logo, dentre as coisas mais necessárias para a manutenção da vida e suas exigências de sobrevivência, aquelas que são mais perecíveis (cronologicamente falando), são as que satisfazem essa demanda da vida como *bios*.

Sendo as coisas mais naturais que existem, o que é produzido pelo homem tem carácter cíclico, como é cíclico o próprio movimento da natureza. Arendt compreende a vida – e aqui não deixemos escapar as exigências do corpo humano - como um processo que liquida a durabilidade, e sendo cíclico, não tem um fim, isto é, retornam “ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e imorredoura repetição” (Arendt, 2014, p. 118), de modo que só pode se esgotar totalmente na medida em que se esgota igualmente a existência humana.

No tocante a obra, sua característica é marcada pela transformação da natureza em artifícios, é uma operação contida na mundanidade, isto é, a “obra

produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (Arendt, 2014, p 9). Seu objetivo certamente não está em manter a vida humana biológica, mas em criar objetos que facilitam essa vida. A durabilidade dos artifícios tem a finalidade de manutenção da mundanidade como numa espécie de estabilidade dos homens que vivem no mundo. Transcendendo o que é naturalmente dado, essa atividade não é compensativa em relação a mortalidade, é antes uma maneira de tornar prática sua própria existência e garantir uma durabilidade no mundo em que vive.

Porém, a obra não se encerra unicamente em estabelecer uma determinada comodidade em relação a enfadonha posição em que se encontra o *animal laborans*, posição essa que consiste na busca da autopreservação de si, em virtude da vida em espécie. A obra é, em contrapartida, a atividade da condição humana que visa “estabelecer um espaço e algum descompasso entre natureza e vida humana por meio da edificação de um mundo, a abrigar cada vida individual. O mundo, enquanto artifício humano mais que como a comunidade dos homens, é a obra do *homo faber*” (Correia, 2014, p. 29).

A grande diferença, contudo, entre essas duas atividades não está em suas respectivas finalidades, sendo a primeira condição necessária para retardar o fim da vida e garantir a espécie e, a última quer, para além disso, garantir à espécie um conforto para essa vida, mas sim está na determinação processual de cada uma. Enquanto o trabalho está fadado ao eterno movimento do processo vital do corpo, processo esse que consiste no consumo ou não dos produtos e na repetição desse círculo que impossibilita um fim propriamente dito, no caso da obra, seu “fim é indubitável [...] no tocante à coisa, ao produto final da fabricação, o processo não precisa repetir-se [...] a característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível” (Arendt, 2014, p. 178).

No que concerne a ação, sua eventualidade transcende as demais atividades. Enquanto o trabalho está condicionado as urgências evocadas pela vida e a obra empenha-se na durabilidade do mundo, a ação “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2014, p. 9).

Se a condição humana do trabalho e da obra é, respectivamente, a própria vida e a mundanidade, a condição humana da ação encontra seu lugar na

pluralidade. Para Arendt, a “pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2014, p. 10). Contudo, a pluralidade não é somente a condição na qual a ação se torna possível, mas é precisamente o porquê de toda a vida política. Essa condição é uma exclusividade da ação, e por ser um termo tão caro para Arendt acerca da vida pública, será apresentado com maior desenvoltura um pouco mais adiante.

As circunstâncias mais gerais da existência humana – a natalidade e a mortalidade² – são asseguradas pelos processos das três atividades e suas condições correspondentes, pois estão intimamente relacionadas a elas. O trabalho visa não só a sobrevivência, mas assegura a vida em espécie. A obra, a fim de escapar da futilidade dessa vida, constrói artefatos para a durabilidade do mundo. A ação, sem nenhum vínculo imposto pelas efemeridades da vida biológica, “na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história” (Arendt, 2014, p. 11).

Arendt afirma que as três atividades são igualmente fundamentadas na condição humana da natalidade, pois todas devem cuidar do mundo aonde incessantemente chegam novos indivíduos. No entanto, dentre as três atividades, a ação tem uma ligação mais restrita com a natalidade uma vez que, “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (Arendt, 2014, p. 11). Por ser a ação condicionada pela pluralidade, sendo então a atividade política por excelência, é a natalidade e não a mortalidade é da ordem central do pensamento político.

Embora a condição humana seja as condições determinadas para que os homens vivam no mundo, sua compreensão é um tanto mais alargada. Os homens são seres essencialmente condicionados a todas as coisas nas quais entram em contato. Além disso, até mesmo suas produções tornam-se de maneira involuntária

² “Com relação à mortalidade, o trabalho garante a sobrevivência do indivíduo e da espécie, a fabricação confere certa durabilidade para a rápida vida individual e a ação cria condições para a memória na medida em que cria e preserva corpos políticos. O trabalho, nesta perspectiva, assegura a imortalidade da humanidade. Contudo, o homem não existe somente enquanto membro da espécie, sua vida individual não pode adquirir permanência maior por meio dessa atividade. O que garante certa imortalidade ao indivíduo é a fabricação, que cria coisas que permanecem no mundo depois da morte de seu produtor, e a ação, que engendra histórias para que os grandes feitos dos homens não sejam esquecidos” (Rubiano, 2011, p. 31-32).

condição de sua própria existência. Sendo assim, “o que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (Arendt, 2014, p. 12), quer seja por parte do mundo por si próprio, quer seja resultado do esforço humano.

Arendt acresce que essa força condicionante do mundo sobre a vida humana – do mundo objetivo (de coisas como objeto) – é complementar a condição humana, e tal condicionamento é ainda mais radical, posto que, ela afirma ser impossível a existência humana sem a estrita relação com as coisas e, de igual modo, essas coisas não passariam de um acumulado de artefatos desconexos, sem o estímulo proveniente do condicionamento da existência humana. É conveniente valer-nos de suas próprias palavras:

O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (Arendt, 2014, p. 12).

No entanto, Arendt alerta para que não haja confusão na compreensão entre condição humana e natureza humana. A condição humana é maneira na qual os homens têm de viver no mundo que lhe foi dado. É por esse motivo que a vida humana é sempre condicionada, seja pelo contexto histórico ou cultural etc. No caso da humanidade em geral, a Terra é o solo comum entre os homens onde acontece suas inevitáveis relações condicionantes nesse mundo. Tais condições não equivalem a natureza humana porque ainda que não as houvesse, a existência humana estaria perfeitamente intacta.

Mesmo na eventualidade em que os homens puderam sair do lugar que lhes são de convívio comum (a Terra), independentemente do lugar onde estiverem, continuariam sendo humanos, pois sua natureza jamais pode ser condicionada em nenhum aspecto. É por isso que natureza humana e condição humana não se equivalem. Muito embora os resultados dessa emigração para outro planeta pudessem comprometer a compreensão das demais atividades da condição impostas pela Terra, o que se pode afirmar é que “são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos” (Arendt, 2014, p. 13)

É surpreendente o fato de que mesmo tendo as capacidades cognitivas para conhecer a natureza das demais coisas, o homem não seja capaz de fazer o mesmo consigo. A explicação mais plausível na qual Arendt se dispõe é que essa perplexidade se deve a um outro fato de que é impossível definir o que é a natureza humana, pois mesmo que sejamos capazes de desenvolver conceitos acerca das coisas e sua natureza, ao chegar a nossa vez, torna-se impossível inferir algum juízo e isso fica mais evidente quando perguntamos por “*quem* somos”. Com efeito, o que se pode afirmar é a não existência de uma natureza humana, posto que, todas “as tentativas de definir a natureza humana resultam quase invariavelmente na construção de alguma deidade” (Arendt, 2014, p. 14). Logo, as tentativas de defini-la resultam na identificação dos atributos divinos, comprometendo assim a própria concepção de “natureza humana”.

Apesar de que as condições em que a vida foi dada ao homem na Terra os condicionam de maneira imediata elas jamais podem afirmar ou explicar a natureza humana porque ainda assim elas não o condicionam absolutamente. As implicações da *vita activa* e suas atividades são, em última instância, fatores impositivos a condição humana, porém jamais decisivos em relação a sua “natureza”.

Quanto ao uso do termo *vita activa*, Arendt precisou se aventurar nos trâmites da compreensão dos Antigos e sua estrita relação com a liberdade dos homens. Aristóteles, por exemplo, desenvolveu três modos nos quais os homens se dispunham de sua liberdade para viver, excluindo, portanto, qualquer outra atividade que estivesse sob a dependência das necessidades da vida. Longe dessas necessidades da vida (*bioi*), o que as três atividades tinham em comum era a ocupação com o *belo*,

isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da pólis, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano (Arendt, 2014, p. 17).

Desse modo, a vida do escravo empenhado em sobreviver estando à mercê de seu senhor, tal como a vida dos mercadores e artesãos, todos dedicados a manutenção das necessidades da vida, de longe poderiam ser considerados livres.

Acontece que, com o fim da organização cidade-Estado, na qual se

fundamentava a concepção política em que não se confundia necessidade e utilidade, o conceito de *vita activa* perdeu seu significado original e passou a ser unicamente o engajamento das coisas do mundo. Se antes a ação propriamente política se dispunha de espontaneidade, agora está fadada, como as demais atividades a se dispor das necessidades terrenas. Ainda assim não se pode afirmar que as outras atividades estão no topo da ação política, mas é fato que “ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theōrētikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre” (Arendt, 2014, p. 17).

Consequentemente, os filósofos se empenharam em estabelecer que a política já não condizia com a verdadeira vida digna de homens livres. Assim, a atividade política (inquietação) cedeu lugar a vida de contemplação (quietude), pois agora o homem livre é aquele que está longe tanto das atividades do trabalho e da obra, quanto das atividades da ação. A dignidade que era própria da *vita activa* foi ofuscada pela *vita contemplativa*, tornando-se tradicionalmente negativa e secundária (também por força da contribuição medieval). Ela sustenta que a Tradição foi responsável por limitar a ação tornando-a como um meio para atingir a contemplação, tendo em vista que o ser humano que contempla tem um corpo vivo carente de necessidades biológicas, e essa tarefa é própria da *vita activa*. Assim discorre Arendt:

Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo [der Bedür\$igkeit eines lebendigen Körpers, an den die Kontemplation gebunden bleibt - à necessidade de um corpo vivo, ao qual a contemplação permanece vinculada]. O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária (Arendt, 2014, p. 20).

É verdade que os filósofos cristãos com a convicção da existência de um outro mundo, contribuíram para a elevação de uma *vita* sobre a outra, ao passo que, a contemplação é uma preparação para o desfrute das alegrias desse mundo espiritual. Mas também é verdade que a tradição grega com o descobrimento da contemplação como uma faculdade humana também contribui para esse desenlace. Nos termos da autora

O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciavam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theōria*) como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição (Arendt, 2014, p. 20).

Não interessa para Arendt, pelo menos não o que ela propõe na presente obra, buscar desenvolver os motivos aparentes dessa “descoberta” grega e seus rastros ao longo de toda tradição. O que é de seu real interesse quanto o uso do termo *vita activa* é que o emprego do termo pode não estar em consonância com a tradição. E não é pelo fato de que exista diferenças significativas em cada condição, mas é exatamente por ter sido estabelecida uma ordem hierárquica tradicional da contemplação, da qual nem mesmo a inversão moderna³ se desvinculou integralmente. Tal inversão continua em comum acordo com a premissa de que em todas as atividades dos homens subjaz a preocupação central da vida humana, o que não é verdade. Arendt reforça, portanto, que seu “emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior” (Arendt, 2014, p. 21).

1.2 O LUGAR DA AÇÃO E SEUS PROCEDIMENTOS

A pergunta pelo que estamos fazendo, tema central da obra *A Condição Humana*, alcança seu cume a partir do quinto capítulo onde Arendt desenvolve acerca da última das três atividades humanas, a ação. A ação é a atividade humana que expressa a máxima manifestação do homem⁴ que inserido no mundo tem o

³ A respeito disso, Arendt sustenta “que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intacta, e isso se deve à própria natureza do ato de “virar de cabeça para baixo” os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceitos, isto é, à natureza da própria operação” (Arendt, 2014, p. 21).

⁴ “Apoiada na experiência da Grécia antiga, Arendt sustenta que somente a ação é prerrogativa exclusiva do homem e depende inteiramente da constante presença dos outros. Era por meio desta atividade que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis através de feitos e palavras. O domínio público era o espaço reservado à expressão desta individualidade através de ações nobres e justas” (Ribeiro, 2022, p. 37); Ou ainda precisamente nas palavras da autora: “Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (Arendt, 2014, p. 27-28).

dever de agir. Isto porque é por meio do agir que os homens se apresentam e se revelam entre si nas teias das relações humanas, sendo possível, nesse sentido, somente na pluralidade. Por esse motivo, só o homem enquanto agente no mundo se revela através da ação, e isso só é possível se acompanhada do discurso. É nos atos, mas também nas palavras que os homens se manifestam mutuamente, não como simples objetos frente a multiplicidade das coisas do mundo e sim como homens, dotados de discurso e de ação.

Entretanto, para Arendt essa atividade só tem sentido na condição da pluralidade, onde o agente se revela por um duplo aspecto de igualdade e distinção. Pluralidade, é a condição na qual a coexistência humana tem não só a noção de igualdade em relação a espécie, isto é, de partilhar da mesma humanidade, mas que ainda assim, em meio essa recíproca partilha, não signifique que os homens sejam iguais entre si, permanecendo, portanto, simultaneamente distintos. Sendo assim, a pluralidade “é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.” (Arendt, 2014, p. 60).

Esse duplo aspecto confere aos seres humanos a capacidade de se manifestarem e de se revelarem mutuamente. No primeiro parágrafo do quinto capítulo, Arendt afirma:

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (Arendt, 2014, p. 217).

E dentro dessa pluralidade humana, existem as diferenças compartilhadas em tudo que vivem, o que os faz serem únicos, em sua singularidade. Assim, esses dois aspectos inerentes aos seres humanos revelam-se na ação e no discurso pelos quais “os indivíduos interagem e se manifestam, evidenciando sua condição humana” (Santana, 2019, p. 108). Sem o discurso e a ação, o homem não diferiria dos demais seres que comunicam apenas seus anseios, impulsionados por suas exigências naturais, de modo que, “sinais e sons seriam suficientes para comunicação imediata de necessidades e carências idênticas” (Arendt, 2014, p. 217-218).

Embora os homens sejam capazes de expressar mutuamente suas distinções,

isso não significa que distinção e alteridade se identificam. A alteridade é antes um aspecto decisivo para a pluralidade por ser a potência capacitadora dos homens de elaborarem suas definições acerca de qualquer coisa, a partir das distinções presentes umas nas outras, e para além disso, das distinções presentes entre os demais indivíduos. Assim diz Arendt:

A distinção humana não é idêntica à alteridade [...] A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo (Arendt, 2014, p. 218).

Essa capacidade de distinguir-se é inerente ao homem que uma vez que dela se abstém deixa de ser o que é: humano, pois só os homens podem comunicar-se entre si para além das exigências das necessidades biológicas. No homem, a sua singularidade está na alteridade que ele comunga com tudo que lhe é alheio e que por isso é capaz de expressar distinção, de modo que, “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, 2014, p. 218).

Concernente a isso, é importante compreender o lugar da singularidade situado por Arendt. Para ela, a ação humana, ao mesmo tempo que se efetiva na pluralidade também revela o homem na sua individualidade. São os homens os seres plurais que habitam o mundo, portadores dessa unicidade que ultrapassa a multiplicidade de coisas presentes nesse mesmo mundo, onde a ação corresponde a pluralidade humana que reafirma o indivíduo singular trazendo à tona sua potência criadora já predisposta no seu nascimento.

Com isso, o indivíduo sendo aquele que age, denominado pela autora como o agente, no mesmo momento em que revela sua singularidade através de seus atos e suas palavras, também se coloca no mundo, e “essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (Arendt, 2014, p. 219). Desse “segundo nascimento” segue-se algo característico de todo ser humano: a capacidade de começar algo novo. Arendt se utiliza da filosofia política de Agostinho para explicar o sentido da ação como uma iniciativa própria do homem que foi criado para começar coisas

novas que só existem a partir dele, de tal modo que, “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar” (Arendt, 2014, p. 220).

É exatamente dessa natureza do início que surge o caráter contingente da ação em que esse “começar algo novo”, escapa do controle do agente não podendo ser previsto e calculado, típico da imprevisibilidade. Nesse aspecto, Arendt aponta a ação, que nesse caso específico, tem um lado sutilmente nobre relatando o novo na aparência de um milagre⁵. Essa verdade da ação humana não só é marcada pelos inevitáveis resultados que dela advém, mas é justamente marcada pelo fato surpreendente de que esses resultados são realizados pelo “infinitamente improvável” da capacidade de agir. Arendt acrescenta ainda que isso só se dá “porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (Arendt, 2014, p. 220)⁶

Dessa ideia de nascimento, é importante salientar que é com o surgimento do homem que se pode dizer sobre o início de alguma coisa, pois como Arendt escreve citando Agostinho⁷, “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse” (Agostinho *apud* Arendt, 2014, p. 219-220). No parágrafo seguinte, Arendt complementa que “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2015, p. 220-221). Noutros termos, “os homens são seres singulares que podem constituir formas

⁵ De fato, mesmo perante a estarecedora condição humana, Arendt parece possuir uma certa esperança em relação as fragilidades inerentes ao homem, principalmente o homem enquanto agente do espaço público: “Arendt esteve sempre atenta para o surgimento do novo no mundo e esperançosa com as possibilidades, sempre presentes, de mudança na esfera dos assuntos humanos. Arendt tinha, apesar de temores e preocupações, esperança no novo e fé na política” (Costa, 2018, p. 11).

⁶ “É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é uma innata improbabilidade dos processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os ns práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (Arendt, 2014, p. 220).

⁷ Arendt também se aventurou no campo da teologia na busca pelas respostas acerca da existência de Deus. No contato com o cristianismo primitivo, Arendt se apaixona pela filosofia de Santo Agostinho e seus contributos para o campo da política, resultando desse contato, a escolha do tema de seu Doutorado no conceito de amor ao mundo em Santo Agostinho. Tais estudos teológicos e seu contato direto com o cristianismo pode explicar seu acurado domínio referente as citações bíblicas presentes na obra.

distintas de se viver em conjunto. Por isso, precisam da ação e do discurso no espaço público para poderem construir algum princípio compartilhado que paute os assuntos comuns” (Rubiano, 2011, p. 68). Arendt ainda acresce que a ação

não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. (Arendt, 2014, p. 219).

A rigor, o lugar da interação dos homens é o domínio dos assuntos humanos. Por atos os homens reafirmam seu nascimento e por palavras desvelam seu *quem*, e esse duplo movimento acontece sempre numa teia de relações pré-existente. Ao iniciar algo novo, a ação junto do discurso, faz emergir a “singular história de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as histórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato” (Arendt, 2014, p. 228). Nesse estabelecimento contínuo e infinito de um novo início proporcionado pela ação nessa teia já existente, as consequências podem ser sentidas. É exatamente na sua condição de pluralidade que a ação experimenta suas fragilidades.

1.3 A AÇÃO: TRÁGICA OU ABSURDA?

Como vimos, as atividades humanas, a partir de suas condições tem lugares específicos para serem realizadas. O trabalho, sob a condição da vida biológica, é realizado no convívio natural que compartilha com sua espécie, não dependendo de um espaço público pra ser efetivada. A obra, por sua vez, perante a condição da mundanidade, é realizada no absoluto isolamento. Embora a fabricação implique a relação com os demais indivíduos, pelo fato de que a produção de coisas resulte na mundanização da natureza e que, portanto, interessa a todos, sua execução não exige a presença de outros, não pelo menos no instante em que estiver produzindo. Somente na finalização do produto é que possivelmente haja alguma necessidade de interação entre os indivíduos.

A respeito da ação, sob a condição da pluralidade, sua possibilidade está unicamente marcada pelo espaço público. Para ser realizada, a ação depende da presença dos demais seres em sua volta, de modo que estar privado signifique a não possibilidade de agir. Do mesmo modo que a fabricação está rodeada pela natureza,

ação e também o discurso estão rodeados pelos atos e palavras provenientes de outros homens nos quais mantém estrita relação. Assim explica Arendt:

Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza, da qual obtém seu material, e de um mundo onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela (Arendt, 2014, p. 233).

Arendt julga que a popular crença em um “homem forte”, advinda do fato de estar só, é uma mera surpestitição senão igualmente uma ilusão de que estando só podemos “produzir” algo no âmbito dos assuntos humanos. Não é possível acreditar na força de um homem isolado que agindo só, pretende engendrar coisa alguma justamente num domínio essencialmente de indivíduos comuns. Isto porque essa força que o indivíduo precisa para levar a cabo qualquer produção perde seu valor ao se tratar da ação, seja a força intelectual ou aquela força puramente material. O que Arendt observa, em outras palavras, é que a impotência desse então chamado “homem forte” está firmada na história, em que muitos dos seus fracassos se devem ao fato de que nunca soube conquistar o apoio e agir com seus semelhantes.

Para fundamentar seu apontamento a respeito dessa força do homem isolado, a autora se utiliza de duas palavras do grego e do latim⁸, cujo significados são completamente diferentes, mas correlatos, para se referir ao verbo agir. Tanto os verbos *archein* e *prattein*, quanto os verbos *agere* e *gerere*, parecem dividir a ação em duas etapas: o começo é feito por uma única pessoa e a realização, num sentido de conduzir, é feito por uma associação de muitos para “acabar” a ação iniciada. Nesse sentido, há tanto uma dependência de quem iniciou sozinho uma ação, quanto quem teve a oportunidade, a partir disso, de seguir e dar fim a ela.

Essa interdependência originária da ação resultou na divisão dos papéis entre rei e governante. O governante, tal como o rei (iniciador), age no completo isolamento por iniciativa própria, até encontrar a concordância dos demais. Acontece que a força do iniciador e líder se finda em sua iniciativa, e não na realização dela. Isso não ocorre

⁸ “Como exemplo do que está em jogo nesse particular, podemos lembrar que o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo “agir”. Aos dois verbos gregos *archein* (“começar”, “liderar” e, finalmente, “governar”) e *prattein* (“atravessar”, “realizar” e “acabar”) correspondem os dois verbos latinos *agere* (“pôr em movimento”, “liderar”) e *gerere* (cujo significado original é “conduzir”)” (Arendt, 2014, p. 234).

com o governante. Ele tem o poder de reivindicar para si aquilo que foi iniciado por ele, mas efetivado por muitos. Agindo em completo isolamento, e não participando do processo, ainda assim pode lograr o que seus súditos se empenharam a realizar. “Por meio dessa reivindicação, o governante monopoliza, por assim dizer, a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma” (Arendt, 2014, p. 235). Toda a explanação desse exemplo assegura a afirmação de que o “homem forte”, mesmo tendo força agindo isoladamente, necessita da força dos seus semelhantes, ou seja, não é plenamente poderoso por si mesmo.

A ação, nesse aspecto, como bem sabemos, se realiza na mútua relação entre os seres que atuam e que habitam num espaço comum e que, a despeito do padecimento resultante dessa mesma realização, nem sempre é o ator um agente. O agente, ao iniciar uma ação, já está condenado aos resultados que dela advém. Este padecimento é resultado das consequências da ação que são ilimitadas. Ilimitadas porque acaba por ser uma infundável cadeia de reações que sempre geram novos processos e, “como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros” (Arendt, 2014, p. 236). Essa ilimitabilidade tem caráter duplo⁹, pois seu resultado não depende de uma grande multidão de pessoas, até porque, “no menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto” (Arendt, 2014, p. 236).

Não bastasse as implicações procedentes da ilimitabilidade da ação, também há uma outra característica de grande relevância que Arendt empenhou-se em apresentar: a imprevisibilidade¹⁰. Seu significado não se limita em apenas não ser possível prever os resultados de uma ação de forma lógica. O resultado da ação é a estória, na qual decorre a imprevisibilidade em que o agente se revela pelo discurso,

⁹ “Esta ilimitabilidade é dupla: concerne tanto aos desdobramentos potencialmente irrestritos de suas consequências no futuro quanto a sua tendência a violar limites e ignorar fronteiras no presente, na medida em que sua produtividade se desdobra ainda no estabelecimento indefinido de relações” (Correia, 2018, p. 163).

¹⁰ Vale ressaltar que Arendt se empenhou no decorrer do quinto capítulo, em apresentar as fragilidades da atividade da ação. A imprevisibilidade é, ao lado da irreversibilidade, se assim nos atrevemos a dizer, os dois aspectos mais importantes que caracterizam a contingência da ação. Não seriam igualmente importantes se Arendt não tivesse separado um tópico para se tratar de cada uma. O fato é que como objetivo desse trabalho é apresentar o perdão como uma resposta à fragilidade da ação, de longe nossa pretensão é fazer ascender uma característica à outra. Foi antes pela delimitação do tema, como é da exigência de todo trabalho, que nos determinamos em expor o conceito de perdão frente a irreversibilidade da ação.

mas não é nem seu autor nem o seu produtor, no sentido de que será responsável por conduzir e controlar as decorrências já no instante do ato iniciado. Acerca disso, Arendt discorre:

Não se trata apenas da mera impossibilidade de se predizerem todas as consequências lógicas de determinado ato – pois se assim fosse um computador eletrônico seria capaz de predizer o futuro –, pois a imprevisibilidade decorre diretamente da estória que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. O problema é que, seja qual for o caráter e o conteúdo da estória subsequente – quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores –, seu pleno significado pode se revelar somente quando ela termina (Arendt, 2014, p. 237).

A fabricação, nesse sentido, aparece como antagônica a ação, pois o artífice lança mão dos modelos que lhes são dados e nos quais pode prever o resultado final de um produto e até mesmo destruí-lo quando for necessário. O *homo faber* tem o pleno controle de sua produção e é dele seu autor. Os processos da fabricação não influenciam diretamente de forma negativa na esfera dos negócios humanos, nem mesmo causa desconfiança entre os demais, uma vez que é feito pelo indivíduo no isolamento, de certo que, se algo foi fabricado ou destruído pelo artífice, a *pólis* permanecerá certamente a mesma.

Os processos da ação, está sob o julgo do historiador que conhece a estória de forma mais precisa que os próprios atores que a iniciaram, pois “todos os processos históricos só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos” (Arendt, 2014, p. 238). Desse modo, o agente jamais terá o controle e a previsão dos atos iniciados por ele mesmo, e o que complica ainda mais a situação é o fato de que a ação se dá no âmbito público, na pluralidade de homens iguais com a mesma capacidade de agir. Comparando os processos, Arendt expõe o quão frágil são os processos da ação:

Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornaram capazes até de destruir potencial mente aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza terrena –, nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação (Arendt, 2014, p. 288).

A força do processo da ação é sempre infinita porque nunca se encerra em um único ato. O primeiro ato já iniciado, e iniciado numa teia já existente, vai aumentando

na medida em que se multiplica suas consequências. Por outro lado, o processo da fabricação se esgota no produto final, não acarretando consequências intermináveis. Com efeito, o “motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim” (Arendt, 2014, p. 288-289).

Nesse sentido, Arendt aponta os motivos plausíveis pelos quais os homens podem se afastar do âmbito das relações humanas, e conseqüentemente, inibir sua capacidade humana de liberdade que só é possível na condição da pluralidade:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. Tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e realizador do que fez (Arendt, 2014, p. 289)

O que pode resultar desse afastamento, é a ligeira indentificação da liberdade com soberania. Isso é conseqüente porque o *animal laborans* e o *homo faber*, evidentemente tem o controle de seus processos. Ambos, estando em pleno isolamento e com a capacidade de dar fim aos seus empreendimentos, nem se quer parecem estar sujeitos as necessidades da vida e da natureza, ou seja, parecem haver ali mais liberdade já que “em nenhuma outra parte [...] o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem” (Arendt, 2014, p. 289).

O que resta, então como única solução a esse tipo de liberdade na qual o homem está condenado, é a da possibilidade de ser livre eliminando os assuntos dos domínios públicos nos quais agindo já instantaneamente escapa de suas mãos sua liberdade. Será então na condição de soberania¹¹ que o homem poderá exercer sua liberdade

¹¹ É decisivo para Arendt a possibilidade de ser válida a equivalência entre liberdade e soberania. Ela assegura que se “a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra” (Arendt, 2014, p. 290).

frente as interpéries das incontrolláveis consequências da ação. Arendt afirma que essa identificação é proveniente da tradição, e que se assim concebermos tal identificação junto a simultânea ocorrência de liberdade e não soberania “a existência humana é mesmo absurda e que Platão teria razão ao recomendar que não levássemos muito a sério o domínio dos assuntos humanos (Correia, 2014, XXXVII). Todavia, ainda nos termos de Correia:

se considerarmos a evidência fenomênica de que a liberdade é antagônica à soberania – de que a liberdade se realiza na ação e dela depende, de que a ação se realiza na pluralidade e dela depende e de que a pluralidade impede a soberania e a ela combate – devemos antes considerar que é a tragédia e não o absurdo o traço distintivo da existência humana (Correia, 2018, p. 168).

Cabe aqui, diante dessa trágica e não absurda característica da ação, apontar “se a capacidade de agir não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobreviver às inaptidões da não soberania” (Arendt, 2014, p. 292). São duas as potencialidades das quais a própria ação se dispõe: o poder de perdoar e o poder de prometer. Ambas são capazes de remediar a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação, respectivamente, libertando o agente dos atos do passado e garantindo um certa segurança no futuro que é definitivamente incerto e inseguro.

2 O PERDÃO: uma conciliação à tragédia da ação

*“Ouça-me este conselho: em política, não se perdoa nem se esquece
nada.”*

Machado de Assis

2.1 O PERDÃO NÃO SÓ REDIME A AÇÃO, MAS A LIBERTA

No início do tópico 33, Arendt apresenta a ação num caso diverso das demais atividades quanto suas respectivas “redenções”. O *animal laborans* sobrevive à sua condição de mero vivente do mundo por sua capacidade criativa de produção próprio do *homo faber*, “o qual, como fazedor de instrumentos, não só atenua as labutas e penas do trabalho como também erige um mundo de durabilidade” (Arendt, 2014, p. 292). De igual modo, o *homo faber* encontrou sua segurança na previsibilidade e no controle de suas produções pois, “o fabricante do artifício, de seu próprio mundo, é realmente um senhor e mestre, não apenas porque se estabeleceu como o mestre de toda a natureza, mas também porque é senhor de si mesmo e do que faz” (Arendt, 2019, p. 185 -186).

De modo geral, entendemos que o trabalho e a obra encontram refúgio em seus objetivos respectivos. Essas duas atividades, o trabalho e a obra, têm seu início

e sua finalidade já asseguradas, e ambas encontram sua redenção de algo que é externo ao próprio homem, cada uma certamente em suas especificidades. A ação, por sua vez, possui um caso bastante desafiador. Começemos por esta indagação: o que redime a ação? Seu caso é mais delicado em relação as demais justamente por sua característica de dar-se unicamente no âmbito dos negócios humanos. Enquanto o trabalho e a obra expressam-se na esfera do indivíduo na sua singularidade, a ação tem seu lugar na esfera pública, o lugar das teias das relações e seus procedimentos.

Arendt, então, se propõe nesse tópico a anunciar a complexa tarefa do perdão como a redenção da ação e suas dificuldades. Sendo a única solução possível para que a ação não seja estagnada frente ao passado e seus irreversíveis efeitos que dela decorre, “o perdão é para Arendt um remédio utilizado contra alguns efeitos colaterais inevitáveis da ação, uma garantia da sobrevivência da política” (Bortolotti *apud* Nogueira, 2021, p. 371).

A ação coloca o agente numa condição de “imobilidade” causada pela insegurança das inevitáveis consequências que ficam no passado que é por excelência imutável e escapa das mãos humanas no mesmo instante que é executada. Diante disso, o perdão pode não só corrigir os atos cometidos no passado, mas também libertar o indivíduo, potencializando-o sempre a continuar exercendo sua condição natural de agente nas teias das mútuas relações. Assim, o perdão desobriga o indivíduo das decorrências de seus atos dos quais não se tem controle, muito mesmo é o seu autor “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” (Silva e Oliveira, 2023, p. 122).

Não havendo possibilidade do indivíduo ter o controle dos desencadeamentos de sua ação, essa libertação proporcionada no perdão serve, não para omitir os efeitos da ação e seus desdobramentos, mas para dar ao agente, ou melhor, devolver a ele sua capacidade de agir pois “somente assim os homens podem livremente dar fim a algo e começar alguma coisa nova” (Silva e Oliveira, 2023, p. 122). Sem essa liberdade, o agente se encontra numa constante angústia de ter que encarar a assustadora irreversibilidade da ação, fazendo com que ele “busque se afastar da esfera dos negócios humanos, embora sempre soubesse dessas implicações do agir” (Santana, 2019, p. 109).

Não é, portanto, uma novidade para os homens o fato de ser impossível

controlar a contingência das suas ações já que é da força do próprio processo da ação o caráter irreversível e imprevisível. No entanto, a falta de discernimento do agente e sua não responsabilidade dos desdobramentos, as futuras consequências indesejáveis e os atos decorridos, ainda carecem de uma atenuação. O poder de perdoar, nesses aspectos, pode, à primeira vista, apresentar-se como impotente perante a complexa questão da irreversibilidade. Podemos compreender essa afirmação nas contribuições dos professores Silva e Oliveira que dizem o seguinte:

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, inovar, ou melhor, de romper ou intervir em determinada conjuntura, em circunstância (Silva e Oliveira, 2023, p. 123).

Essa afirmação de que o perdão não é suficientemente capaz de lidar com a fragilidade da ação parece divergir com o desenvolvimento conceitual da autora em relação ao tema. O que os professores nos apresentam é, pelo contrário, uma complementação à complicada casualidade que provém da ação. Isto porque é a ação mesma quem proporciona tal remédio como afirma a própria autora, ou seja, “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” (Silva e Oliveira, 2023. p. 123).

Compreender o perdão simplesmente como um mero distanciamento do ato cometido, como numa ideia de esquecimento, seria o mesmo que compactuar com tal ato, que por ser irremediável, seríamos obrigados a nos conformar e nos propormos a seguir em frente. Se é a própria ação humana que oferece o recurso do perdão frente a irreversibilidade, o perdão nos aparece aqui como um auxílio a essa sua capacidade infinita de sempre agir novamente. Estaremos eternamente relacionados a ação primeira, mas é exatamente por ela mesma que não estaremos condicionados “graça à contínua possibilidade de uma nova ação enquanto reação dos desdobramentos do evento iniciado” (Silva e Oliveira, 2023, p. 123). A proposta na qual a filósofa se empenha é a de dispor-se do perdão para impulsionar a potência da ação, mesmo diante de suas infundáveis proezas para que ela (a ação), não seja

“limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos” muito menos que sejamos “para sempre as vítimas de suas consequências” (Arendt, 2014, p. 293).

O esquecimento do passado, no senso comum, tem uma conotação confortante no que se refere aos acontecimentos, principalmente traumatizantes, e por isso se mostra a nós de maneira positiva. Tal conformidade, ainda no campo do senso comum, está estritamente ligada a ideia de perdão na qual estamos todos subjugados. Trata-se da complementariedade desses dois termos e o poder que ambos exercem nos trâmites dos relacionamentos humanos. Arendt não tratou desse termo nessa obra em questão, mas o desenvolveu, não como conceito propriamente dito, em sua outra obra intitulada *Entre o Passado e o Futuro*¹².

2.2 JESUS DE NAZARÉ¹³: “o descobridor do perdão”

O tema do perdão, à primeira vista, traz consigo uma pesada carga de espiritualidade, tratando-se especificamente do modo como o cristianismo o compreende. Existe um Deus, “inclinado a perdoar” toda e qualquer ofensa humana dando uma nova oportunidade ao pecador de poder melhorar e trilhar um novo caminho. Tal reconciliação não só devolve a pessoa ao estado de digno da graça diante de Deus, mas o envolve de uma certa “confiança” que o capacita a querer agir de maneira mais coerente, de desejar o bem, de estar em paz consigo e com os outros em sua volta, mesmo diante da consciente fragilidade de seus atos que o levaria novamente a busca do perdão divino como num círculo vicioso, ou nos próprios termos cristãos, numa constante busca de conversão.

Arendt, ao desenvolver esse conceito, não se distancia tanto dessa ideia de perdão que atravessou os séculos e perdura ainda hoje. Até porque ela se utiliza da proposta do próprio Jesus de Nazaré e o caracteriza como o “descobridor do perdão”,

¹² De modo grosseiramente basilar, nesta obra, Arendt aponta os aspectos da ruptura entre passado e futuro, onde ficou uma lacuna causada pela diluição da tradição na modernidade e seus fatos decorrentes. Assim, o processo de narração serve que como um elemento fundamental para conservação da memória comum, em que o mundo depende, para sua manutenção, da narrativa de outros daquilo que vivenciaram e que passarão às gerações vindouras. Em *A condição humana*, o termo “estória” pode ser relacionado a isso pois, a estória é o resultado da ação e do discurso contada sempre por um historiador em detrimento do agente que é mais padecente que autor de seus atos e palavras.

¹³ A título de curiosidade, mas ao mesmo tempo, perante tal obviedade, é viável apontar aqui o fato de ela ser judia e, portanto, não o reconhecer em sua segunda natureza divina tal como segue a teologia cristã. Lembrando que seu enfoque conceitual do perdão é apontar justamente sua característica política. Disso se resulta a escolha do uso do nome secular de Jesus de Nazaré.

mas confere a esse conceito uma característica precisamente secular, já que o perdão se efetiva com maior força nas esferas dos negócios humanos, isto é, na política. Sendo assim, o poder de perdoar não é da propriedade religiosa primeiramente. Arendt quer trazer essa concepção para o lado político, que é de fato seu interesse fundamental. A pergunta pelo “o que estamos fazendo”, deixado por ela na introdução de sua obra, levando em consideração todo o contexto em que ela escreve, revela explicitamente que sua investigação se dá essencialmente nos rastros das relações humanas, posto que ela mesma se considera como uma teórica política.¹⁴

É ligeiramente notável o modo com o qual Hannah Arendt situa o perdão dentro da camada política. Essa façanha a coloca na posição de se utilizar das prerrogativas cristãs sobre esse tema, citando a figura mais relevante da humanidade: Jesus de Nazaré. E não com uma pequena dose de audácia, Arendt afirma que mesmo sendo categoricamente da perspectiva cristã, o perdão descoberto por Jesus, tem sua maior relevância no âmbito das relações humanas, isto é, na esfera política. Sendo “irrelevante” no campo religioso, o perdão no qual ela se refere revelado pelo fundador do cristianismo, tem um sentido precisamente secular, e por isso, notório, até mesmo em virtude das aventuras vividas pelos cristãos primitivos. Nas palavras da própria autora:

Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, incluí a desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se entre essas experiências políticas autênticas, embora tenham sido negligenciados em virtude de sua suposta natureza exclusivamente religiosa (Arendt, 2014, p. 295-296).

Ligado a isso, também nos é curioso o sutil domínio¹⁵ que Arendt tem sobre os evangelhos que ela se utilizou para fundamentar seus argumentos. Cada citação, à maneira na qual a filósofa perspicazmente as emprega, revela prontamente esse novo atributo do perdão desvendado por ela, de modo que, um cristão moderadamente ignorante dessas passagens bíblicas, dificilmente discordaria de sua tese. Vale

¹⁴ Hannah Arendt, afirma numa entrevista em 1964 que não faz parte do círculo dos filósofos, mas que sua área é precisamente a teoria política.

¹⁵ Certamente, tal domínio provém de seu contato com a teologia cristã. Conferir nota de rodapé número 7.

lembrar, no entanto, que não é o objetivo desse trabalho apontar, nem discorrer acerca das teologias cristãs e suas variadas formas de interpretação dos escritos sagrados, muitos menos comparar tais interpretações a título de possíveis convergências ou não. O que nos é cabido aqui é tão somente uma apresentação do movimento que autora faz em relação ao tema discorrido.

Jesus, tal como é apresentado nos evangelhos, frequentemente percorre os mais variados lugares e como parte de sua missão, põe-se a operar milagres. A cura de um paralítico que é o primeiro trecho citado por Arendt, desperta para ela um fato importante que lhe assegura o argumento. Ela afirma ser

crucial para o nosso contexto que Jesus sustente, contra os “escribas e fariseus”, que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar; e, em segundo lugar, que esse poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos –, mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, antes que possam esperar serem perdoados também por Deus (Arendt, 2014, p. 296).

Na nota de rodapé referente a essa afirmação, Arendt enfatiza um fator fundamental decorrente ao milagre operado por Jesus. O povo se escandaliza mais com a afirmação de Jesus ter o poder de perdoar sobre a terra que com a própria evidência do milagre. Esse “perdoar sobre a terra” denota a característica secular do perdão e seu importante papel para o convívio humano. Nos demais trechos dos evangelhos citados por ela, podemos evidenciar sua capacidade interpretativa onde seu argumento pôde lograr êxito. Arendt interpreta os textos de Marcos 11, 25 e Mateus 6,14-15, afirmando “em todos esses casos, o poder de perdoar é um poder fundamentalmente humano: Deus nos perdoa “nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores” (Arendt, 2014, p. 296).

O pecado, em vista disso, é para Arendt um evento diário estabelecido pela ação dentro dos negócios humanos e por isso “precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber” (Arendt, 2014, p. 297). Complementar a essa afirmação, Correia reitera que “o perdão tem estreita conexão não apenas com a recomposição dos vínculos rompidos entre as pessoas por meio da ofensa, mas também com a conservação da liberdade humana que se realiza na ação” (Correia, 2020, p. 8).

Nessa circunstância, o perdão nos aparece como o exato oposto da

vingança. Ambas são reações no que tange os problemas da ação, mas o “ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação” (Arendt, 2014, p. 298). A vingança por sua vez “resulta de uma reação a uma transgressão prévia, no entanto, ela é incapaz de desligar o agente de seu ato” (Vaz *apud* Nogueira). Em suas complementares palavras, já findando o parágrafo, Arendt elucida que “o perdão é a única reação que não reage apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. (Arendt, 2014, p. 298).

A autora revela, entretanto, um outro traço relacionado ao perdão, dessa vez não como seu opositor, mas com um objetivo em comum, já que ambos “tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente” (Arendt, 2014, p. 298). Assim, a punição é aqui revelada como uma condição deixada no mesmo lugar limitado do perdão, de maneira que, só é possível perdoar o punível e vice-versa. Novamente nas palavras da autora: “é, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável” (Arendt, 2014, p. 298), pois

exige-se aqui uma relação de equidade. Perdoar a quem não se pode punir excetua a liberdade de escolha. Não se pode punir o desproporcional, o desmedido, o além, o divino. Como toda ação, perdoar requer a capacidade de escolher. Dispor o “perdoável” na mesma esteira em que o “punível” significa convocar a questão da igualdade política, legitimamente forjada pelas sociedades democráticas. O que não se pode punir está além dos limites da ação individual. O divino não é punível nem perdoável, porque se descobre fora da relação entre humanos (Vicente, 2016, p. 116).

Isto porque, é exatamente aqui que ambas as alternativas remediáveis da ação também encontram seus limites. Correia salienta nesse caso, que

é uma das fragilidades decisivas da ação, portanto, o fato de que pode desencadear eventos que seus próprios remédios não são capazes de redimir. Os seres humanos podem desencadear coisas que os poderes humanos não podem remover, porque são livres, mas não são soberanos (Correia, 2020, p. 8).

À vista desse caso particular em que a própria ação, apesar de se dispor dos

remédios frente as suas fragilidades e ao mesmo tempo igualmente os tornam impotentes, só resta então, como afirma Arendt, repetir com Jesus: “seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar” (Arendt, 2014, p. 299).

Estabelecida essa questão, o perdão e suas relações encontram-se no âmbito pessoal, não significando apesar disso, que está no âmbito privado, mas consistindo no fato de que “o *que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez” (Arendt, 2014, p. 299), como determinou o próprio Jesus relacionando a reciprocidade entre o perdão e o amor¹⁶. Porém, a ideia de amor concebida por Arendt, já no fim do tópico 33, adquire alguns “sinônimos” como respeito e amizade, ambos direcionados a uma consideração ao indivíduo que realizou o ato e não propriamente o ato realizado pelo indivíduo. Correia explica tal consideração que pode nos ajudar a compreender o vigor conceitual elaborado pela autora. Ele afirma que

Arendt conecta esta noção de respeito à *philia politiké* aristotélica, a amizade que subjaz às comunidades políticas e se dá justamente na constituição da interação e do diálogo entre indivíduos que se tomam por iguais, assim como na instauração de um espaço que separa, une e preserva as diferenças (Correia, 2020. p. 9).

Diretamente correlacionada a esses trâmites, o Papa Francisco em sua encíclica intitulada “*Fratelli Tutti*”, propõe o estabelecimento de uma “fraternidade social” baseada justamente na ideia de amizade social, promovendo desta forma, que a condição humana não seja limitada ao egoísmo, mas fomentada e fortalecida no “amor universal”. No parágrafo 278, o Papa salienta que “«tudo o que é humano nos diz respeito (...); onde quer que as assembleias dos povos se reúnam para determinar os direitos e os deveres do homem, sentimo-nos honrados, quando no-lo permitem, tomando lugar nelas»” (Francisco, 2020, p. 74). Arendt observa que “para os gregos a essência da amizade consistia no diálogo [...] No diálogo tornavam-se manifesta a importância política da amizade e a humanidade que lhe é própria” (Arendt *apud* Correia, 2020, p. 9).

Contudo, o respeito desinteressado se perdeu na modernidade. Essa perda

¹⁶ Lucas, 7 – 47: “Na primeira parte desse versículo, o amor aparece como causa do perdão; na segunda, é o efeito dele. Essa antinomia se origina do texto complexo da perícopes. Em 37-38.44-46, os gestos da mulher testemunham um grande amor que lhe merece o perdão das faltas; daí a conclusão 47a. Mas, em 40-43, foi inserida uma parábola, cuja lição é inversa: maior perdão acarreta amor maior; donde a conclusão 47b” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 1801).

acarreta num grande mal tornando cada vez mais frágil o espaço público da mútua relação. Onde a amizade não leva em consideração o desinteresse e a igualdade, tal como preservava os gregos, “perda do respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social. (Arendt, 2014, p. 300-301). Convém lembrar, no entanto, que o julgamento continua a vigorar frente as disposições acima mencionadas. Cabe, nessa situação, que o ato de julgar seja mensurado pela própria medida humana, haja vista, que “os atos revelam *quem* alguém é em sua identidade única, mas jamais alguém deveria ter sua dignidade usurpada na identificação de sua personalidade com um outro ato fracassado - em juízo desmedido” (Correia, 2020, p. 10).

O perdão aqui, é capaz de reestabelecer a amizade em detrimento daquela ideia hobbesiana¹⁷ da inimizade. Onde há respeito, e um respeito desinteressado, a convivência se torna prazerosa. Exaurida a desconfiança, os homens podem agir livremente num espaço de mútua convivência. Parece ser essa a fé que Arendt tem na política: o retorno dos homens para a vida política, na qual a *vita activa* e não a *vita contemplativa*, tem seu sentido, na qual sem o perdão e a promessa, não seria possível a plena atividade da ação que acompanhada do discurso, não só contribui no domínio dos assuntos humanos, mas encontra nele seu verdadeiro sentido de ser.

¹⁷ Thomas Hobbes afirma em sua obra *Leviatã* que a falta de um poder, de um estabelecimento de leis em detrimento da má natureza dos homens, acarretará num convívio caótico entre os homens. Diz Hobbes: “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo” (Hobbes, 2003, cap. XIII).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos propusemos nesse trabalho em apresentar os principais problemas apontados por Arendt, em *A condição humana*, especialmente sobre as atividade da ação e sua enorme complexidade na sua condição de pluralidade. A pretensão da autora era refletir sobre o que estamos fazendo, tendo em vista o contexto de pós-guerra em que ela escreve a obra, bem como os desafios da modernidade e a

exorbitante influência da tradição filosófica no pensamento ocidental.

Apesar de que o enfoque dessa pesquisa era discorrer sobre a ação e suas fragilidades apontando o perdão como recurso, em meios aos parágrafos, foi mais que necessário também explicar as demais atividades e juntamente com elas, sua condições e processos. Assim, se o desenvolvimento do trabalho pareceu, por vezes, ser monótono, foi porque não seria possível enfatizar uma atividade sem apresentar as características da outra. Desse modo, seguimos o método de Arendt em que sempre, num parágrafo ou outro, ela volta e compara as atividades e suas implicações.

Por isso, inicialmente começamos por discorrer acerca do trabalho e da obra para assim mostrar os motivos nos quais a ação é a mais complexa de todas as atividades. A ação ocupa o lugar central nessa obra porque, como vimos, é a atividade que tem seu sentido no âmbito político, de seres plurais, igualmente livres, e portanto onde a ação se desenvolve efetivamente. Por isso não faz sentido, para ela, a compreensão tradicional de que uma verdadeira vida política seja na *vita contemplativa*. Os gregos, mas também os medievais, colocaram a *vita activa* em um segundo plano. Arendt alerta que essa desvalorização pode dar fim à política, pois os homens livres não devem se isolar para serem livres. A liberdade somente é exercida na pluralidade.

Se é a condição de pluralidade a condição da ação humana na qual são livres os homens que por ela agem, procuramos compreender onde se encontra a fragilidade da ação e também sua tragédia. De fato, é na pluralidade que a ação tem sua força, mas suas fraquezas também advém pela mesma condição. Os homens que agem, nunca sabem o que estão fazendo e jamais saberão o que se discorrerá a partir de suas ações e, são por isso, mais padecentes delas que atuantes. Sendo assim, é convidativo o isolamento dos agentes que, diante de tamanha impotência, vêem sua liberdade estando só, como é o caso do *animal laborans* e do *homo faber*.

Mas a desventura dessa possibilidade de identificação da liberdade pelo isolamento, apesar da força da tradição grega, não tem sentido para Arendt. Dessa forma, no fim do último capítulo, procuramos apontar os argumentos da autora em contraposição a concepção grega de que no isolamento pode se experimentar a liberdade, em detrimento das fragilidades da ação advindas da pluralidade. O que encontramos finalmente nas justificativas arendtianas, foi que mesmo parecendo absurda, a existência humana, pela ação é somente trágica, pois é por meio dessa

mesma ação, que se encontra os remédios para sua irreversibilidade e imprevisibilidade.

Sabemos então que as capacidades de perdoar e de prometer são os recursos disponibilizados pela ação, a fim de superar suas principais contingências. Nos dedicamos a desenvolver exclusivamente acerca do perdão que serve para desfazer os atos do passado. Devemos compreender que esse “desfazer” não significa a possibilidade de mudança dos atos cometidos, porque como sabemos, são irreversíveis, isto é, imutáveis. O que procuramos entender é que o perdão é antes um remédio capaz de libertar o homem das consequências de seus atos, para que sua capacidade de agir não se limite a um único ato.

Diante disso, é importante salientar que a escolha delimitativa do tema do perdão resultou nos apontamentos de suas capacidades que são mais importantes (relevantes) na dimensão política do que na dimensão religiosa. O que é curioso, nesse caso, é o fato de que Arendt se utiliza das prerrogativas cristãs para sustentar que o perdão, por ser uma potencialidade da ação, que é essencialmente plural, seu lugar serve para o domínio dos assuntos humanos e não necessariamente da natureza divina. Foi Jesus de Nazaré quem descobriu o lugar do perdão na política, afirma Arendt. Analisamos a maneira na qual a autora reformula a compreensão do perdão buscando embasamento justamente nos evangelhos.

Um outro aspecto desenvolvido pela autora e que mencionamos em alguns parágrafos, foi a oposição do perdão à vingança e sua aplicação na mesma medida da punição. Vimos que o perdão tem capacidade libertadora da ação, mas perdoar significa reagir a um ato. Acontece é que o perdão é sim uma reação, porém é a única reação que age novamente porque reagindo traz algo de novo proporcionado pela força inovadora da ação que a dispõe. Quanto a afirmação da autora sobre perdoar o punível e vice-versa, podemos entender os limites da ação que mesmo se dispondo do remédio do perdão, não é capaz de remover suas eventualidades. É fato que, embora os homens sejam livres, não significa que são soberanos de suas ações.

É por esse motivo que o perdão é pessoal, por que o *que* foi feito é perdoado levando em consideração a *quem* o fez. Disso discorreremos sobre a ideia de que o perdão, perdoando o *quem* considera muito mais o indivíduo que fez do que o ato cometido. Existe aqui uma noção de respeito do qual a autora descreve. Entendida assim, a amizade correlacionada ao respeito, promove a interação dos indivíduos que se entendem por seres iguais, num espaço onde por meio do discurso, também

acentuam suas diferenças, mas nem por isso o respeito deixa de subsistir.

Isto posto, compreendemos que o perdão é de fato um remédio imprescindível contra a fragilidade da ação. O interessante é que também apontamos suas fragilidades, mas ainda sim, dadas as ponderações acima, confirmamos sua legítima capacidade, uma vez que o poder de perdoar pode salvar a política em que homens, conscientes de suas fragilidades, mas assegurados pelo perdão, não tem que afastar do âmbito das relações humanas.

Embora não tenha sido mencionado no desenvolvimento desse trabalho, pelo simples fator da delimitação do tema, caberia, num projeto futuro, desenvolver sobre *A vitória do animal laborans*, último tópico da obra *A condição humana*. Sua análise acerca da ascensão da atividade do trabalho às outras atividades é altamente relevante para se pensar hoje “o que estamos fazendo”. Vivemos em uma sociedade que vive para trabalhar e trabalha para viver. Somos uma sociedade de trabalhadores e consumidores.

É claro que isso não é nenhuma novidade para os dias atuais tendo em vista os acontecimentos históricos que influenciaram para essa realidade. À essa luz podemos talvez refletir sobre um acontecimento que mostra exatamente a vitória do *animal laborans*: a pandemia que atravessamos. O alto consumo de mantimentos, esgotamento dos supermercados, e pior, a incapacidade de homens poderem interagir entre si, proporcionou a o desastroso êxito do homem condicionado pelas suas necessidades biológicas. Cabe aqui, por fim, afirmar que as reflexões de Arendt, nessa obra muito contribuem para o senso crítico de quem almeja entender a condição humana nos nossos tempos.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 07, p. 175-202, 2019.

ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

CORREIA, Adriano. **A trajetória do perdão na obra de Hannah Arendt**. Caderno CRH, v. 33, p. 1-11, 2020.

FRANCISCO, Papa. Fratelli Tutti. Carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social, 2020.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NOGUEIRA, Helerson Alves. O perdão na condição humana: breves perspectivas de uma releitura do Evangelho em Hanna Arendt. **Páginas de Filosofia**, v.10, p. 173 - 193, 2021.

RIBEIRO, Nádia Junqueira. A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão Judaica. – Campinas, SP : [s.n.], 2022

SANTANA, Alana de Andrade. Reflexões de Hannah Arendt sobre as implicações do perdão na esfera pública. **Humanidades em diálogo**, São Paulo, Brasil, v. 9, n. 1, p. 105- 113, 2019.

SILVA BRITO C. F. O perdão e a promessa na teoria da ação de Hannah Arendt: remédios para a agonia contingencial da ação política. **Cadernos do PET Filosofia**, v. 9, n. 17, p. 25-39, 2018.

SILVA, C. T. da; OLIVEIRA, J. L. de. A condição política do perdão em Hannah Arendt. **Revista de Ciências Humanas**, v. 4, n. 23, p. 114-132, 2023.