



A REMISSÃO DA IRREVERSIBILIDADE E DA IMPREVISIBILIDADE DA AÇÃO: COMENTÁRIOS SOBRE O PERDÃO E A PROMESSA EM HANNAH ARENDT

NÁDIA JUNQUEIRA RIBEIRO¹

RESUMO

A ação, para Hannah Arendt, mais do que uma atividade natural dos homens exige certa coragem para que possa ser exercida. Essa coragem é necessária para que o homem possa assumir o caráter processual da ação, isto é, admitir sua incapacidade de desfazer o que foi feito ou de prever as consequências de suas ações. A ação é, assim, o que permite que os homens sejam livres, mas, ao mesmo tempo, o que inibe essa liberdade a partir dos processos desencadeados pelas relações humanas. No entanto, em “A Condição Humana”, a autora indica que as redensões da irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação são, respectivamente, o perdão e a promessa. A primeira faculdade serve para desfazer os atos do passado e abrir possibilidades para novos incícios. Já a segunda obriga os homens a fazerem promessas, servindo como ilhas de segurança em meio a um oceano de incertezas que é o futuro. O presente artigo desenvolve a importância política da ação para Hannah Arendt e como a autora pensa o perdão e a promessa como ferramentas para redimir a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação e construir a responsabilidade pessoal.

Palavras-chave: ação, perdão, promessa.

**THE REMISSION OF IRREVERSIBILITY AND UNPREDICTABILITY OF THE ACTION:
REMARKS ON FORGIVENESS AND PROMISSE IN HANNAH ARENDT**

ABSTRACT

¹ Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG.

The action, for Hannah Arendt, more than a human natural activity, requires certain courage to be carried on. This courage is necessary in order for man to assume the procedural character of the action, which means to admit the inability to undo what has been done or to foresee the consequences of his actions. The action is, thus, what allows the men to be free, and at the same time, what inhibits this freedom because of the processes unchained by the human relationships. However, in “The Human Condition”, the writer indicates that the redemptions of the irreversibility and the unpredictability of the action are, respectively, the forgiveness and the promise. The first faculty undoes the actions of the past and opens possibilities to the new beginnings. The second compels men to promise, suiting like islands of security in an ocean of uncertainties which is the future. The present paper develops the political importance of the action to Hannah Arendt and how the writer thinks the forgiveness and promise as tools to redeem the irreversibility and the unpredictability of the action and build the personal responsibility.

Keywords: action, forgiveness, promise.

São nas experiências totalitárias do século XX que Hannah Arendt encontra os desafios de se compreender o sentido da política na modernidade. É nesse mesmo cenário de condições e perspectivas sombrias que a autora alemã também vê as possibilidades de novos começos ao homem. Alemã e judia, Hannah Arendt assistiu de perto à ascensão do nazismo e, dos Estados Unidos, pátria onde se refugiou, desenvolveu seus pensamentos sobre a experiência totalitária como nos ensaios da obra que levaremos em conta nesse artigo, “Compreender - Formação, Exílio e Totalitarismo”. Não é somente nos ombros de Hitler, Himmler, Goebbels e Streicher que Arendt coloca a responsabilidade pelas atrocidades cometidas durante o período nazista. Mas de todos os alemães que colaboraram com o totalitarismo. “Todos, quer exerçam ou não atividades diretas num campo de concentração, são obrigados a participar de uma ou outra maneira do funcionamento dessa máquina de assassinio em massa: esse é o aspecto asqueroso”, (ARENDR, 2008, 155). Assim, a perplexidade de Arendt

diante de tamanha destruição passava pela colaboração dos alemães com o plano de Hitler e que, mesmo assim, não se diziam responsáveis pelo que haviam praticado.

Antecedendo o que viria a desenvolver com mais densidade e profundidade em 1963 em “Eichmann em Jerusalém”, Arendt descreve o seguinte diálogo, no ensaio “Compreender culpa organizada e responsabilidade universal” publicado em 1945 (ARENDR, p. 156, 2008), entre um correspondente americano e um colaborador alemão, na ocasião em que seria enforcado.

P.: Vocês matavam gente no campo R.: Sim.

P.: Vocês usavam gás para envenená-las? R.: Sim.

P.: Vocês as enterravam vivas? R.: Aconteceu algumas vezes.

P.: As vítimas vinham de toda a Europa. R.: Acho que sim.

P.: Você pessoalmente ajudou a matar alguém? R.: De jeito nenhum. Eu era só o funcionário que fazia os pagamentos no campo.

P.: O que você achava sobre o que estava acontecendo? R.: No começo foi ruim. Mas depois a gente se acostumou.

P.: Você sabe que os russos vão enforca-lo? R.: (explodindo em lágrimas). Por que fariam isso? O que que eu fiz? (grifo da autora).²

Arendt, desde aqui, se dedicava à compreensão dos motivos que levaram as pessoas a obedecer e ser parte da engrenagem de uma máquina de assassinato em massa.

² Esse americano era Raymond A. Davies, correspondente da Agência Telegráfica Judaica e locutor da Empresa de Radiodifusão do Canadá. Ele apresentou o primeiro depoimento de uma testemunha ocular no campo de morte de Maidanek.

Já em 1945, a autora alemã descobre o que ela chama de espírito organizador do assassinato: o homem burguês “que não trai a esposa e procura ansiosamente garantir um futuro decente para os filhos” (ARENDR, 2008, p. 157). A pensadora vê em Heinrich Himmler essa figura mediana. “Não é um boêmio como Goebbels, nem um criminoso sexual como Streicher, nem um fanático pervertido como Hitler, nem um aventureiro como Göring. É um burguês com toda a aparência de respeitabilidade” (ARENDR, p. 157, 2008). Ou seja, aquele que foi responsável por organizar e administrar os campos de concentração era, para Arendt, o trabalhador e bom homem de família. Em nome de que, afinal, agia esse tipo de homem?

Ficou evidente que esse tipo de homem, para defender sua aposentadoria, o seguro de vida, a segurança da esposa e dos filhos, se disporia a sacrificar suas convicções, sua honra e sua dignidade humana [...]. A única condição que ele apresentava era ficar totalmente isento da responsabilidade por seus atos (ARENDR, 2008, p. 157).

É claro que, para Arendt, a esse homem burguês, grande criminoso dos regimes totalitários, interessa tão somente sua segurança e seus interesses privados. A preocupação desse homem limita-se a sua existência individual, não lhe importando a existência de um mundo. Ainda nesse mesmo ensaio, Arendt introduz um elemento determinante para seu pensamento político: a valorização da esfera pública como espaço dos assuntos que dizem respeito aos homens e não ao homem.

Essa transformação do pai de família, de membro responsável da sociedade, interessado em todos assuntos públicos, a burguês interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer

virtude cívica, constitui um fenômeno internacional de nossa época (ARENDR, 2008, p. 158).

Esse homem que Arendt descobre colaborando com uma atrocidade, despreocupado com cuidado com o mundo, voltado para seus interesses privados ultrapassa, assim, os limites das experiências totalitárias. É o homem que, mais tarde, em 1958, em “A Condição Humana”, a autora viria a caracterizar como animal laborans, aquele que tem em vista unicamente a satisfação de suas necessidades. Ao animal laborans interessa tão somente o trabalho que seja necessário para a vida do indivíduo e para o processo vital da sociedade.³ Com a vitória do animal laborans, enquanto modo de vida, não está mais em jogo a relação entre cidadão e Estado. Política não se refere nem mesmo ao que é comum a todos, mas tão somente à vida.

Ação: fragilidades e redenção

A responsabilidade que Arendt identificou em cada alemão – e não apenas nos grandes figurões - pela atrocidade durante o Terceiro Reich é pensada sob uma perspectiva ética a partir de “Eichmann em Jerusalém” ao relacionar a banalidade do mal à atividade do pensamento. Mais adiante, principalmente em “A Vida do Espírito”, essas reflexões éticas são aprofundadas a partir da relação entre o pensamento, a vontade e o julgamento – embora esta última parte não tenha sido concluída. Este artigo, contudo, não tem a pretensão de se debruçar sobre a responsabilidade pessoal sob esta perspectiva. Alinhando-se mais à teoria da ação que Arendt empreende, sobretudo, em “A Condição Humana”, pretende-se aqui refletir sobre a responsabilidade humana a partir de uma perspectiva

³ Arendt (2011, p. 157) se refere tanto a emancipação política do homem moderno como a oposição entre o trabalho e o lazer

política. Para isto, neste texto será destacada a capacidade humana de ação – e seu lugar privilegiado na teoria de Arendt – levando em conta a seu potencial de fazer os homens se desacorrentarem dos erros e estarem livres para continuar agindo e para que possam se comprometer com os outros como forma de cuidar do mundo.

Esta relação explicita um paradoxo que indicaremos neste item: a ação é a única possibilidade de os homens expressarem no mundo quem são e somente por meio desta atividade podem construir a convivência com os outros homens de forma a edificar um mundo que acolha a pluralidade humana. Por outro lado, agir exige muito mais coragem do que comportar-se. Justamente porque é inerente a essa atividade, essencialmente política, a imprevisibilidade e irreversibilidade (como discorreremos com mais fôlego mais a frente) é o que afasta os homens dos negócios públicos, evitando assim os ônus, por assim dizer, desta atividade. Ocorre que é justamente na ação, que encontramos formas de lidar com a irreversibilidade e imprevisibilidade. Operando através do perdão e da promessa, encontramos na ação formas políticas dos homens não abandonarem o cuidado com o mundo e os negócios públicos.

Hannah Arendt sempre reivindicou para os homens esta exigência do cuidado com o mundo como um dever político. Isto é, a necessidade de participação nos assuntos públicos. “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” (ARENDR, 2008, p. 221). Esse mundo, de acordo com a pensadora, é compartilhado entre os homens e só pode existir mesmo nesse entre, no espaço compartilhado. Era somente na esfera pública que, para Arendt, os homens poderiam exercer a igualdade, serem ouvidos e ouvir os demais. A igualdade consistia justamente na possibilidade do homem em poder mostrar sua

singularidade entre os atos e palavras; a cada homem era permitido mostrar-se distinto dos outros garantindo, dessa forma, a pluralidade humana. A igualdade é condição para os homens se compreenderem em suas distinções. Salutar indicar que a pluralidade arendtiana não indica um mero respeito pela singularidade de cada homem. Ela só existe, o mundo só é mundo, justamente porque cada homem se apresenta distinto um do outro no espaço público. E essa singularidade somente pode ser exercida pela ação e discurso. Por elas, esses homens podem ser inseridos no grupo de sua espécie e definir quem são. Ação e a fala são responsáveis por definir quem é cada um no mundo.

Hannah Arendt pretende recuperar a dignidade da política em um mundo em que tudo o que diz respeito à vida⁴, à economia e aos aspectos sociais invadiram os espaços políticos. Sem desenvolver modelos ou estruturas políticas, a pensadora indica aquilo que ainda pode reconstruir essa dignidade. Sem dúvidas, a sua teoria sobre a ação é uma crença de que o homem pode ser mais do que um ser meramente vivente e que pode recuperar uma grandeza perdida na Antiguidade. É na Grécia Antiga, nas cidades-Estado, na experiência da polis e na filosofia de Aristóteles que Arendt recupera a devida importância do domínio dos assuntos humanos. O filósofo grego, ao distinguir os modos de vida, indicava o *bios politikos* como aquele voltado para a esfera política, uma espécie de

⁴ Faz-se necessário ressaltar uma diferenciação do conceito de vida indicada pelos gregos para que se compreenda o sentido desta palavra na maior parte deste trabalho. Trata-se da distinção entre *Bios* e *Zoé*. Enquanto o primeiro conceito diz respeito à vida nua, comum, isto é, a vida natural regida pelas normas da natureza e dos instintos, a segunda indica uma vida baseada na práxis do sujeito e que é culturalmente elaborada. Diz respeito, portanto, àquilo que lhe proporciona uma vida política. Neste trabalho, ao nos referirmos à vida para se pensar o seu sentido estritamente biológico, temos como referência o conceito de *Bios*.

segunda vida dos homens. A ação e o discurso eram as únicas atividades consideradas políticas e que constituíam um modo de vida político⁵.

Era somente por meio delas que os homens tomavam as decisões na polis e ser político significava justamente lançar mão das palavras e da ação, e jamais da força – restrita aos domínios privados. Ali, na polis, todos eram reconhecidos como iguais e através de seus atos e falas se inseriam no espaço e se mostravam distintos uns dos outros. Naquele espaço, os homens se ocupavam tão somente do que era de interesse da polis e jamais dos problemas de ordem privada. Os únicos homens capazes de ocupar essa esfera e serem reconhecidos como livres eram aqueles que estavam livres de atender às necessidades biológicas. A referida esfera, de igualdade e de pluralidade, está em franca oposição àquela doméstica, na qual os homens eram destituídos do modo de vida discursivo e não eram reconhecidos como iguais. Isso implica que igualdade não era um atributo natural de todos os homens, mas uma característica eminentemente política que só existia na polis e por isso:

Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre os homens (DUARTE, 2000, p. 212).

⁵ Apesar de Arendt se referir a essas atividades como típicas das cidades-Estado, ela não deixa de indicar que a existência das duas como um par já havia sido pensada antes. “Embora certamente só a fundação da cidade-Estado tenha possibilitado aos homens passar toda a sua vida na esfera política, em ação e discurso, a convicção de que essas duas capacidades humanas formam um par, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a polis e ter estado presente já no pensamento pré-socrático.

O retorno à experiência grega e à filosofia de Aristóteles é de suma importância na teoria arendtiana, de modo que a partir daí nossa pensadora indica onde está a dignidade da política: nas esferas públicas que lidam com os assuntos humanos e nas atividades que permitem que os homens se vejam como iguais, não obstante tendo a pluralidade reconhecida.

Arendt elenca três atividades desenvolvidas a partir de uma fenomenologia em *A Condição Humana* - a saber, trabalho, obra e ação - e ao descrevê-las indica como cada uma é fundamental para a *vita activa*. Contudo, ela expressa como é cara em seu pensamento a ação como possibilidade dos homens de iniciarem algo novo e se fazerem seres livres, singulares e, portanto, políticos⁶. A forma como Arendt enxerga homens e mulheres é fundamental para a compreensão de sua teoria política e, conseqüentemente, para a valorização que ela confere à ação.

Pode-se dizer, sem ousar simplificar seu pensamento, que a raiz de sua teoria está justamente na unicidade que enxerga em cada homem e em cada mulher. Cada ser que vem ao mundo é irrepitível, completamente diferente dos que aqui estão e dos que já passaram por aqui. Esta irrepitibilidade somente pode ser manifesta através de feitos e atos. A ação para Arendt é, portanto, a atividade através da qual os homens imprimem sua singularidade e caracterizam

⁶ Arendt faz uma crítica ao que Aristóteles admite como *Zoon Politikon*, ao afirmar que o homem seja, por natureza, um animal político. Na contramão, ela argumenta que o homem é a-político na medida em que a política surge no entre-os-homens e, portanto, está fora dos homens, não havendo, portanto, nenhuma substância política original no homem. É manifesto no pensamento arendtiano a necessidade dos homens de testemunhar a presença dos outros para que se façam políticos. Para Aristóteles, quando homens e mulheres vêm ao mundo (e esta chegada é uma promessa de um novo começo) eles já vêm na presença de outros. Assim sendo, sua potencial capacidade de ação só é possível porque já chegam a esse mundo na companhia de outros homens e mulheres. Em suma, o homem é por natureza político, enquanto para Arendt ele se faz político na presença de outros. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 23

sua vida como verdadeiramente humana, isto é, algo que ultrapassa o fato de sua existência natural e biológica.

Ao trabalhar e fabricar, os homens atendem às necessidades e demandas da *vita activa*, mas não respondem à excelência humana que reside na constituição de uma teia de relações, que implica na convivência com os homens na sua mais absoluta pluralidade e na edificação de um mundo habitável, que, não só dê conta de tal pluralidade, como um mundo cuja pluralidade lhe sirva como base. Tal excelência está na ação que implica o relacionamento com o outro e exige que o homem expresse quem é. Essa expressão é a única atividade que depende inteiramente da existência do outro, pois é impossível que alguém seja capaz de se mostrar quem é se não há quem possa vê-lo ou ouvi-lo, o que indica que os homens só existem no plural. Tal relação é considerada um segundo nascimento, pois o primeiro é, por assim dizer, o aparecimento físico e corpóreo e a promessa, a possibilidade de que o curso do mundo pode ser modificado, de que uma nova vida pode imprimir novas páginas na história da humanidade; e o segundo nascimento, a ação, é a atividade pela qual a vida é inserida no mundo, quando sua existência é reconhecida entre seus pares o que, repetimos, só pode sê-la através de atos e palavras.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra (ARENDR, 2000, p. 221).

É por essa mesma razão que é uma atividade que se caracteriza como política: só pode vir a ser na constante presença dos homens. Estar entre outros implica alguns pontos importantes para compreensão da ação. Em primeiro lugar:

para que de fato cada homem e mulher possam ser ouvidos, enxergados, isto é, para que sua ação possa ser reconhecida - e, conseqüentemente, a sua singularidade nela impressa possa sê-lo, deve-se haver igualdade entre os pares. Em segundo lugar, estar na presença de pessoas que carregam singularidades seguramente distintas implica a capacidade e necessidade não só de respeito ao que é diferente, mas de dialogar, fazer concessões, chegar a acordos considerando tal pluralidade. Pois justamente da riqueza das diferenças, fruto das singularidades envolvidas, nasce uma pluralidade de perspectivas, de opiniões e de ações que implicam na edificação de um mundo capaz de acolher toda essa pluralidade.

Por último, a ação é capaz de atingir a excelência humana que não está na ambiência da mera sobrevivência ou da capacidade de realizar coisas tangíveis, porque tão somente é a atividade capaz de exprimir essa singularidade e, conseqüentemente, assegurar a pluralidade humana. A capacidade de se atingir a excelência humana está na possibilidade de conectar os homens a um passado e a um futuro, produzindo feitos e atos que transcendam a vida, façam memória e sejam relevantes para o cuidado do mundo como o lar que abriga seres humanos.

A ação é a única atividade dentre as apresentadas por Arendt que se dá no espaço público, a esfera da luz e da aparência; o único em que os homens podem ver e ser vistos por seus pares. De acordo com a pensadora, nenhum homem pode se abster dessa atividade como das outras.

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o

mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDR, 2000, p. 221).

Para Arendt, a ação é uma lembrança de que, embora os homens tenham de morrer, eles nasceram para começar. Assim, é a atividade humana que permite que a vida dos homens não esteja fadada a arrastar todas as coisas à destruição. É ela que irrompe o processo cíclico biológico dos homens, entre a vida e a morte, e permite que sejam seres capazes de fazer milagres, isto é, de empreender começos, fundações e determinar a trajetória do mundo. Sobre a ação, “só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo” (ARENDR, 2000, p. 308).

Essa caracterização, por si, revela o valor que Arendt confere à ação e como estava de acordo com a posição privilegiada que essa atividade passou a ocupar na política da Antiguidade. Essa valorização e importância conferidas não retiram dessa atividade, no entanto, a possibilidade de construir e desencadear processos negativos. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque ação e discurso só podem existir numa teia de relações humanas, que é condição para existência dessas atividades. É somente nesse espaço que os homens podem revelar quem são e não somente o que são.

Apesar da frustração filosófica de se chegar a uma definição do homem e transmitir em palavras a sua essência viva (ARENDR, 2000, p. 227), existimos basicamente como seres que agem e falam e é somente assim que podemos revelar nosso caráter singular. Mas essa capacidade de ser reconhecido pelo que se faz e se diz só é possível porque existe esse entre, ou seja, porque os homens se dirigem uns aos outros para agir e falar.

Apesar de esse espaço ser intangível, pois não há objetos tangíveis com os quais ação e discurso se relacionam e também porque essas atividades são incapazes de desenvolver produtos, Arendt ainda afirma que esse espaço é tão real quanto o mundo de coisas que temos em comum. A esse espaço ela dá o nome de “teia de relações humanas”, onde

os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares [...]. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas“ (ARENDR, 2000, p. 230).

Ocorre que, onde quer que existam homens juntos, haverá, junto com o domínio dos assuntos humanos, aquilo que escapa ao controle humano. Diferentemente do trabalho e da fabricação, a ação nunca está totalmente sob controle, justamente porque está inserida numa teia onde há homens, no plural, reunindo diferentes interesses e singularidades. Ao reunir vontades e intenções conflitantes, a ação quase nunca atinge um objetivo, mas garante sua realidade, espontaneidade e “produz estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis” (ARENDR, 2000, p. 230). Desta forma, a ação, isto é, um gesto ou uma palavra, pode desencadear diversas mudanças, o que lhe dará seu caráter único de irreversibilidade e imprevisibilidade. Quando agimos, não podemos desfazer o que foi feito, nem mesmo prever todos os desencadeamentos implicados.

Os processos de ação não são apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as consequências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria

completamente insuportável se esta capacidade não possuísse algum remédio em seu próprio âmbito (ARENDR, 2000, p. 194).

Esse caráter imprevisível e irreversível da ação tem raiz na pluralidade humana. Todas as calamidades da ação, a irresponsabilidade e acidentalidade moral dos agentes são resultados desta mesma pluralidade que é, também, condição para o domínio público. Tal imprevisibilidade e irreversibilidade somadas ao anonimato dos atores acabaram por cultivar um preconceito contra a ação que não é típico apenas da Modernidade, mas que foi construído ao longo da tradição da filosofia ocidental.

A busca dos homens de ação tanto quanto a dos pensadores estava em encontrar um substituto da ação “na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (ARENDR, 2000, p. 275). Com a contribuição do Cristianismo, essa tradição abraçou o platonismo que privilegia a vida contemplativa sobre a vida ativa e, conseqüentemente, retira a confiança da ação. Sobretudo por conta de suas características de imprevisibilidade e irreversibilidade que exigem certa coragem a quem se arrisque a exercê-la. E é por isso que “contemplativos querem controlar ou eliminar o caráter incontrolável e imprevisível da ação e discurso, o domínio político” (YOUNG-BRUHEL, 2006, p. 83). Desta forma, desde Platão, o caminho indicado pela filosofia política é o de afastamento dos assuntos humanos para a solidez da quietude que pode ser traduzida em tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de fugir completamente da política (ARENDR, 2000, p. 277).

Com isso, a política na tradição ocidental não só foi equacionada a governo como foi entendida como o governo de um ou mais homens sobre os outros⁷. Enquanto, para Arendt, a política era entendida como a convivência dos homens através de ações que envolvem o discurso, a persuasão, a decisão (YOUNG-BRUHEL, 2006, p. 83), na Modernidade o agir político é prerrogativa apenas de alguns e, por isso, há uma distinção entre governantes e governados, sendo que “alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer”. Isso indica que nem todos os homens têm a capacidade de ação e, por isso, há quem deva cuidar dos assuntos públicos enquanto a maioria deve se dedicar aos assuntos privados⁸. Ademais, a ação e o discurso perdem qualquer utilidade (a política, de forma geral) quando o que interessa na Modernidade são os produtos tangíveis, lucros demonstráveis e a sociabilidade (ARENDR, 2000, p. 274). O resultado é que sujeitos fogem dos assuntos públicos como quem foge do peso das consequências de suas ações que são:

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 agente do que fez (ARENDR, 2012, p. 204).

⁷ Diferentemente da Grécia Antiga, aqueles reconhecidos como cidadãos exerciam a política a partir da paridade e igualdade e não se impunham uns sobre os outros. Esse novo modo de governo leva em conta a aceitação do conhecimento ou qualquer outra capacidade não política no lugar da opinião, o que leva, inevitavelmente, à clivagem entre os que obedecem e os que mandam. (O. Aguiar, *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*, p. 45).

⁸ Platão foi quem identificou a linha divisória entre pensamento e ação com o abismo que separa governantes e governados. Ele identificou conhecimento com comando e governo e ação com obediência e execução. Essas identificações prevaleceram sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornaram-se peremptórias para a tradição do pensamento político. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 280.

Assim, para que o homem fosse um ser capaz de ação, para Arendt – se alinhando a Maquiavel – mais do que qualquer moralidade, seria necessário que ele tivesse coragem. Quando Arendt usa essa palavra, ela não tem em mente o “arrojo da aventura que de bom grado arrisca a vida para ser tão total e intensamente vivo como somente se pode ser face ao perigo e à morte” (ARENDR, 2012, p. 203), mas aquela coragem necessária, porque o que está em jogo é o mundo e não a vida. E, para isso, é necessário que o homem seja alguém engajado mais com os negócios públicos do que com aqueles privados. A coragem é necessária para que ele seja capaz de voltar seus olhos, antes, para aquilo que é necessário para preservar o mundo do que para tudo aquilo que proteja e garanta o processo vital.

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade (ARENDR, 2012, p.203).

Essa coragem é necessária ainda para agir mesmo levando em conta que a ação nunca está totalmente sob controle justamente porque está inserida numa teia onde há homens, no plural, reunindo diferentes interesses e singularidades. Ao reunir vontades e intenções conflitantes, a ação quase nunca atinge seu objetivo, mas garante sua realidade, espontaneidade e “produz estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis”.

Desta forma, a ação, isto é, um gesto ou uma palavra, pode desencadear diversas mudanças, o que lhe dará seu caráter único de irreversibilidade e

imprevisibilidade. Quando agimos, não podemos desfazer o que foi feito, nem mesmo prever todos os desencadeamentos de uma ação.

Os processos de ação não são apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as consequências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria completamente insuportável se esta capacidade não possuísse algum remédio em seu próprio âmbito (ARENDR, 2005, p. 193).

Hannah Arendt indica, portanto, formas de trazer redenção à imprevisibilidade e irreversibilidade, características da ação. Para a primeira característica, a capacidade de prometer e fazer promessas e para a segunda, a faculdade de perdoar. Diante das inseguranças, da incapacidade de prever o futuro, as promessas funcionam como forma de dar garantia às ações humanas. Enquanto o perdão serve para libertar os homens da eternidade das consequências de suas ações, sem possibilitar espaço para o novo. É uma faculdade que, ao contrário do que estabelece o Cristianismo, não se dá numa esfera privada ou num espaço íntimo, mas – assim como a promessa – só é possível entre homens e, portanto, é necessário que se dê no espaço em que haja a convivência entre eles. As duas faculdades, dessa forma, dão à ação a possibilidade de sempre construir novos começos, sem que as consequências da mesma condenem a vida do homem à ruína.

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição (ARENDR, 2005, p. 194).

A faculdade de fazer promessas é, para Arendt, o preço que os homens têm de pagar pela liberdade. A imprevisibilidade da ação não pode deixar que os homens abandonem os negócios públicos e deixem de agir e de viver entre si. Para que isso seja possível, os homens devem estabelecer promessas como garantias aos outros que revelam o domínio de si. Estas, por sua vez, só podem ser feitas com base na confiança. O fato de os homens não saberem hoje quem serão amanhã e serem incapazes de ter controle sobre as consequências de seus atos em comunidade faz com que se afastem dos negócios públicos e não assumam o ônus dessa liberdade. Desta forma, a faculdade de prometer “constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo dos outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania” (ARENDR, 2010, p. 304).

Responsabilidade e ação

Se, a exemplo do colaborador que o correspondente americano entrevistou, os alemães não se sentiam responsabilizados pelas atrocidades cometidas durante o Terceiro Reich – alegando que apenas obedeceram ordens –, na Alemanha do pós-guerra prevaleceu um sentimento generalizado de que todos se sentiam culpados. Diz Arendt “o grito de “todos somos culpados”, que a princípio soou muito nobre e atraente, serviu de fato apenas para desculpar num grau considerável aqueles que eram realmente culpados”. Isso porque, para a autora, onde todos sentem culpa, ninguém é culpado. A partir desse grito, Arendt pensou na distinção entre responsabilidade e culpa. A primeira é pensada em um

sentido político. Ela pode ser imputada a mim por algo que não fiz, levando em conta que faço parte de uma coletividade e nada pode dissolver minha relação com meu grupo. Já a segunda é de ordem estritamente pessoal e refere-se a um ato. Não pode ser sentida por alguém que não seja autor desse ato. No limite, esse sentimento torna-se solidariedade com os verdadeiros culpados.

Chamamos compaixão ao que sinto quando outra pessoa sofre; e esse sentimento só é autêntico se percebo que, afinal, não sou eu, mas outra pessoa que sofre. Mas é verdade, creio eu, que a “solidariedade é uma condição necessária” para essas emoções; o que, no nosso caso de sentimentos de culpa coletiva, significaria que o grito: “Somos todos culpados” é realmente uma declaração de solidariedade com os malfeitores (ARENDR, 2004, p. 214).

A preocupação de Arendt ao distinguir culpa e responsabilidade volta-se para a incapacidade de imputar um crime a alguém quando todos são parte de uma engrenagem. Há um sentimento de culpa generalizado pelo que foi feito, quando todos faziam parte dessa engrenagem, mas esse sentimento é incapaz de responsabilizar cada um por seus atos. Se assim eram, parte de uma engrenagem, que assim fossem julgados.

Se o réu era membro da máfia, membro da SS ou de alguma outra organização criminosa ou política, assegurando-nos ter sido mero dente na engrenagem, que agia apenas por ordens superiores e fazia o que qualquer outro teria igualmente feito, no momento em que ele aparece num Tribunal de Justiça, ele aparece como uma pessoa e é julgado de acordo com o que fez. Cabe à grandeza dos procedimentos do tribunal que até um dente de engrenagem possa se tornar uma pessoa de novo (ARENDR, 2004, p. 215).

Nessa passagem, Hannah Arendt reitera sua crença nos remédios das vicissitudes da ação que, não apenas são remédios, mas formas de ação em si. A saber, a capacidade de perdoar e fazer promessas, as únicas formas de nossa

convivência ser suportável nesse mundo. Podemos compreender que a responsabilidade de um homem passa por sua capacidade de assumir os ônus de estar num espaço público e cuidar de um mundo. É nesse espaço compartilhado onde estão em xeque os negócios públicos e onde cada um assume-se singular e distinto do outro, assegurando, assim, a pluralidade humana. Viver em comunidade é assumir as vicissitudes da ação e ser responsável, assim, por tudo que fazemos e, ainda, por tudo que se relaciona à comunidade que vivemos. Para Arendt, não há possibilidade de fugirmos dessa responsabilidade política.

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva, abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra e, assim um tipo de responsabilidade por outra (ARENDR, 2004, p. 217).

Assim, somos responsáveis individualmente pelo mundo que vivemos, porque somos responsáveis pela coletividade onde fomos inseridos ao nascermos. Também somos responsáveis coletivamente porque não vivemos sozinhos nesse mundo, mas entre os homens que devem assumir o ônus dessa coletividade. Viver em comunidade, compartilhar de um mundo, da esfera pública e dos assuntos públicos implica assumir os ônus da ação, assumir suas limitações e também suas redensões, isto é, ser capaz de perdoar e fazer promessas. A ação é, assim, o que permite que os homens sejam livres, mas, ao mesmo tempo, o que inibe essa liberdade a partir dos processos desencadeados a partir das relações humanas. No entanto, viver sem admitir tal responsabilidade, assumindo somente uma culpa que nada produz, sem ter coragem de enfrentar as vicissitudes da ação e sem ser capaz de perdoar e fazer promessas seria abdicar da vida em comunidade, do cuidado com o mundo e até mesmo de ser homem.

Diante do grito de que somos todos culpados e onde ninguém é responsável, Arendt disse “Já faz muitos anos que encontramos alemães se declarando envergonhados de ser alemães. Várias vezes senti a tentação de responder que me sinto envergonhada de ser humana” (ARENDR, 2008, p. 159).

Referências

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

----- . Apresentação da tradução “Trabalho, obra e ação”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 7, n. 2, p. 165-173, 2005.

----- . *Entre o passado e o futuro*. 7. ed.. São Paulo: Perspectiva, 2011.

----- . *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

----- . *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

----- . *Compreender formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

----- . *Why Arendt Matters?* New Haven; London: Yale University Press, 2006.



RELAÇÃO ENTRE O PENSAMENTO DE AGOSTINHO E O COGITO CARTESIANO – A CERTEZA DA EXISTÊNCIA HUMANA COMO CONDIÇÃO PARA A POSSIBILIDADE DO ERRO E DA DÚVIDA

ÉVALDO PEREIRA DE REZENDE¹

RESUMO

Este estudo visa identificar e discutir as razões pelas quais é plausível a hipótese de que o cogito cartesiano e alguns outros aspectos da filosofia de Descartes tiveram como possível inspiração o pensamento de Agostinho. A análise pretende identificar não apenas as semelhanças entre as ideias agostinianas e cartesianas, mas indicar também algumas diferenças fundamentais entre a filosofia de cada autor, que por sua vez sugerem que não houve influência agostiniana no trabalho de Descartes. Refletir acerca dessas diferenças é importante para saber discernir tais filosofias, impedindo uma vinculação acrítica entre elas. Assim, o presente texto tem o intuito de mostrar que as duas interpretações são válidas.

Palavras-Chave: Agostinho; Descartes; cogito; cétricos

THE RELATIONSHIP BETWEEN AUGUSTINE'S THOUGHT AND THE CARTESIAN COGITO – THE CERTAINTY OF HUMAN EXISTENCE AS A CONDITION FOR THE POSSIBILITY OF ERROR AND DOUBT

ABSTRACT

This study aims to identify and discuss the reasons through which it is plausible the hypothesis that the Cartesian cogito and some other aspects of Descartes' philosophy were possibly inspired by Augustine's thought. The analysis is meant to identify not only the similarities between the Augustinian and Cartesian ideas,

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade de Brasília – UnB.