

**ENTRE A PROMESSA E O PERDÃO: O PROBLEMA DA AÇÃO NO
PENSAMENTO DE ARENDT**

José dos Santos Filho¹

Resumo: Pensar o problema da ação em Arendt a partir dos conceitos de promessa e perdão. A hipótese é a de que em *A condição humana*, o conceito de ação é compreendida numa dimensão agonística quando associada aos conceitos de promessa e perdão.

Palavras-chave: Arendt, ação, promessa, perdão

Abstract: Reflect the problem of action in Arendt from the concepts of the promise and forgiveness. The hypothesis is that concept of action in *The human condition* is understood in an agonistic dimension when associated with the promise of concepts and forgiveness.

Key-words: Arendt, action, promises, forgiveness

¹ Doutorando pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Bolsista CAPES. Professor da Universidade de Montes Claros - UNIMONTES – MG.

1- Introdução

Ὁ δὲ βίος πράξις

A vida é ação²

É interessante observar que alguns estudiosos do pensamento de Arendt conseguem distinguir facilmente dois modelos de ação apresentado pela autora. Um desses modelos enfatiza a dimensão radical, agonística, enquanto o outro privilegia a concepção institucional e comunicativa da ação.³ Embora não seja difícil perceber realmente uma mudança de tom, operada por Arendt, entre obras como *A condição humana* e *A vida do espírito*, não significa que Arendt abandona a compreensão da ação livre de elementos agonísticos e trágicos, como sugeriu Madeira.⁴ E isso podemos constatar na interpretação de Villa, que concebe a dimensão agonística da ação em Arendt numa relação diretamente imbricada com sua reflexão sobre o julgar contido em suas últimas obras.⁵ E se atentarmos para a observação feita por Correia de que “a referência de Arendt à tragédia grega, em várias ocasiões em que busca compreender o significado da ação humana, não é, de modo algum, apenas alusiva ou “ilustrativa”” (CORREIA, 2011, p.72), veremos que, com Arendt, não há como pensar a ação fora da referência trágica da poesia grega.

O nosso propósito nesse trabalho é somente apresentar o problema da ação no pensamento de Arendt, atentando para a ênfase que a autora dá ao caráter contingencial, e porque não dizer trágico, da condição humana. Inseridos numa teia de relações, os homens se vêm duplamente impotentes diante da ação, exatamente por causa da impossibilidade de prever o que pode ser feito e desfazer aquilo que já foi feito. A autora lembra que a tradição

²ARISTÓTELES, *Pol.* 1985, 1254a

³Como referência cito apenas Passerin D'entrèves: What I want to stress in this context is that these two models of politics correspond rather closely to the two models of action we have just examined. Thus, to the expressive model of action there corresponds the agonal or heroic model of politics, while to the communicative model of action there corresponds the accommodational or participatory model of politics.” (PASSERIN D'ENTRÈVES, 1994, pp. 84, 85)

⁴ Para Madeira “os conceitos de ação e agente apresentados em *A condição humana* são representativos de um pensamento de Arendt que se aproxima de uma perspectiva trágica da ação. (...) Por sua vez na *Vida do espírito* observa-se o afastamento dessa perspectiva (...)” (MADEIRA, 2010, p. 203)

⁵“Arendt’s emphasis on the agonistic dimension of action must be read, I maintain, in conjunction with her theory of political judgment. (...) My interpretation of Arendt’s theory of political judgment emphasizes its continuity with her theory of political action.” (VILLA, 1985, p. 81)

de pensamento filosófico, a partir de Platão, buscou saídas para tal problema, por meio da retirada do mundo, pela via da contemplação, e também na substituição da ação por outras atividades que desse maior garantia aos agentes. Rivalizando com essa tradição, Arendt entende que os recursos para enfrentar os reveses ocasionados pela ação residem na própria *vida activa*, portanto, na própria potência do agir.

No primeiro momento, abordaremos os principais elementos de contingência inerentes a ação (e também presentes nos próprios agentes) que corroboram para a insegurança e a fragilidade dos assuntos humanos. Em seguida apresentaremos em linhas gerais a tentativa platônica de solucionar o problema da ação substituindo-a pelo ato de comandar, papel destinado ao sábio que se coloca como soberano acima dos homens comuns. Nesse mesmo movimento, mostraremos a afinidade da autora com o pensamento aristotélico quando se trata de pensar a necessária vida plural dos homens e seus limites no mundo. E por fim, buscamos refletir a perspectiva arendtiana acerca das potencialidades da ação, como promessa e como perdão, que podem ser restauradores da condição humana de seres livres e iniciadores.

2- O problema da ação

Num mundo onde tudo que existe parece cumprir um ciclo natural, é provável que somente os seres humanos tenham a capacidade de dar início a algo novo e assim poder escapar da cadeia determinista da natureza. Esse traço distintivo dos homens pode ser encontrado no próprio ato de nascer que já revela uma novidade. Isso porque, embora os membros das demais espécies possam contribuir para que novos seres surjam a cada nova reprodução, somente os homens podem ter consciência de sua diferença, sua alteridade, ante todo existente e, também perceberem-se como seres distintos em relação aos demais seres vivos. No entanto, a realização plena dessa diferença se dá, de acordo com Arendt, somente quando os homens discursam e agem na presença de outros homens, quando a alteridade e a distinção revelam toda a potencialidade humana de seres únicos, a unicidade. Por isso, sem a iniciativa de ação, acompanhada do discurso, no âmbito da pluralidade, nenhuma dessas qualidades exclusivas dos homens seria suficiente para distingui-los dos demais seres vivos, e a vida humana apenas cumpriria um destino de nascer, crescer e morrer sem deixar nenhum vestígio de si no mundo.

Em *A condição humana*, publicado em 1958, Arendt toma como ponto de partida para sua reflexão a concepção do homem como *initium*, ou como “(...) alguém que é, ele próprio, um iniciador.” (ARENDR, 2011, p. 222)⁶ A condição de iniciadores, expressa pela afirmação agostiniana: o homem nasceu para que houvesse um início,⁷ é o pressuposto básico para a realização da condição humana da liberdade, que é atualizada no exato momento em que os homens agem, portanto nem antes e nem depois da ação. Dito de outra forma, é somente no exato momento em que os homens iniciam algo por meio da ação que eles podem ser considerados livres.⁸ Sendo assim nem a disposição para agir e nem mesmo os resultados da ação, possuem significado *per si* e, por isso, só tem sentido quando são relacionados a algo fora de si mesmos. Por outro lado, a ação possui aquilo que, nas palavras de Arendt, chamamos de “paradoxal” fim em si mesmo.⁹ Uma noção presente já no conceito aristotélico de *energeia* (plena atualidade), que diz respeito a tudo aquilo cujo significado está presente no próprio agir.¹⁰

Para Arendt, a compreensão da ação como algo que é autoreferente fazia parte da cultura grega, na qual “a grandeza de cada ato”, ou o seu significado, só poderia “residir no próprio cometimento, e não em sua motivação ou em seu resultado.” (ARENDR, 2011, p. 257) Esse entendimento está relacionado à consciência precoce dos gregos de que a vida humana está sujeita a determinadas forças cujos efeitos sobre nós são inteiramente desconhecidos. Jaeger, analisando a poesia homérica afirma que a sabedoria dos poetas ensinava que “contra a poderosa força irracional do desvario, da deusa *Ate*, são impotentes toda a arte da educação humana e todo conselho razoável.” (JAEGER, 2003, p. 52) Ao introduzir essa representação religiosa como elemento problematizador das questões humanas, comenta Jaeger, o poeta da *Ilíada* chama a atenção para a importância de se conhecer os limites dos seres mortais. A sabedoria presente na poesia homérica deixa entrever a complexidade do que vem a ser uma *vita activa*, conforme salienta Nussbaum, uma vida sempre afetada pela “contingência externa” e, não raro, marcada “pelas partes mais ingovernáveis da composição interna do ser humano.” (NUSSBAUM, 2009, p. 6) Arendt, que

⁶ “(...) who is a beginner himself.” (ARENDR, 1998, p. 177)

⁷ Inspirada pela antropologia de Agostinho, Arendt retira do texto *A cidade de Deus*, a seguinte sentença: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“that there be a beginning, man was created before whom there was nobody”).” (AGOSTINHO, *apud*, ARENDR, 1998, p. 177)

⁸ Conforme observou Tassin, para Arendt, “la liberté est l’expérience d’une citoyenneté active.” (TASSIN, 2007, p. 2)

⁹ “(...) the paradoxical “end in itself” (ARENDR, 1998, p. 206) e (ARENDR, 2011, p. 257)

¹⁰ Diferentemente da atividade do trabalho (*labor*) cuja finalidade está em manter o corpo vivo e a obra (*work*) que visa diminuir a dor e o sofrimento do vivente.

certamente é simpática com a concepção homérica, expõe de modo inequívoco, essa condição nas seguintes palavras:

(...) os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que esta fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de conseqüências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as conseqüências de seus atos, jamais poderá desfazê-lo (...). (ARENDDT, 2011, p. 291) ¹¹

Para a autora, a própria língua grega nos dá a pista para entendermos melhor essa questão, haja vista que os gregos utilizam duas palavras para designar o verbo agir. Uma delas é *archein*¹², que expressa o sentido mais geral do verbo agir, indicando a capacidade de tomar iniciativa, de começar algo novo. Portanto, aquele que age pode tornar-se o “iniciador” de algo novo e extraordinário que pode fugir completamente dos limites e planos estabelecidos pelo agente. Esse aspecto de “surpreendente impresciência.” relativo a tudo que é novidade, certamente está associada a alguns fatores fundamentais referentes ao agente e ao ato.

Um desses aspectos, o que Arendt chamou de, a “obscuridade do coração humano.” 304¹³ Simplesmente não temos a capacidade de conhecermos a nós mesmos, de sabermos realmente quem somos, pois estamos condicionados a tudo que vem a ser no mundo e, por isso, nossa condição humana é alterada sempre que entramos em contato duradouro com o mundo composto de pessoas, animais e coisas inanimadas. Um outro aspecto crucial que explica o fato do agente nunca saber completamente o que esta fazendo está relacionado ao fato de que não somos capazes de antever quais os desdobramentos que decorrerão do nosso ato inaugural. Dado que todos os homens estão potencialmente aptos para agir em resposta a minha ação, não há como saber absolutamente as consequências que poderam ser desencadeadas a seguir. Trata-se da ilimitabilidade (*boundlessness*) da ação que pode dar início a uma cadeia de reações, insuportável para os agentes que nela forem capturados.¹⁴

A incapacidade de se conhecer o agente e a ilimitabilidade da ação, estão diretamente associadas a mais uma característica da ação. Estamos falando da imprevisibilidade

¹¹ “They [men] have known that he who acts never quite knows what he is doing, that he always becomes “guilty” of consequences he never intended or even foresaw, that no matter how disastrous and unexpected the consequences of his deed he can never undo it (...)” . (ARENDDT, 1998, p. 233)

¹² *Archein* também pode ter o sentido de “governar”. A outra palavra é *pratein* que significa atravessar, realizar e acabar. Cf. ARENDDT, 2011, p.. 236.

¹³ A expressão “darkness of the human heart” (ARENDDT, 1998, p. 244) é também inspirada no pensamento de Agostinho.

¹⁴ Os atos de vingança por exemplo.

(*unpredictability*), que explica de alguma forma o fato do “agente ser ‘culpado’ de conseqüências que jamais pretendeu ou previu.” Ora, se não somos capazes de saber quem somos, provavelmente não seremos capazes de chegar ao conhecimento do que nós somos capazes de realizar. Portanto, não temos nenhuma garantia de que nossa ação resulte exatamente naquilo que pretendíamos e, assim, o resultado pode frustrar as nossas intenções. Arendt observa outra característica própria da ação está no seu caráter de irreversibilidade (*irreversibility*). Quando se trata de algo que já foi consumado, quer resulte em algo bom ou mau, quer o agente tivesse uma boa ou má intenção, o certo é que, ele jamais poderá desfazê-lo.

3- A filosofia como tentativa de solução ao problema da ação

De acordo com Arendt, “o exaspero ante a tripla frustração da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores é quase tão antiga quanto a história escrita.” (ARENDR, 2011, pp. 274, 275)¹⁵ Mas foi Platão, com sua filosofia política, quem primeiro ofereceu um *paradeigma* na tentativa de neutralizar os efeitos da ação e, isso acabou sendo um “motivo suficiente para se afastar, com desprezo, do domínio dos assuntos humanos, e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade.”¹⁶ Platão se dedicou com mais afinco na tentativa de reivindicar para o homem a capacidade de elevar-se ao ponto em que “a alma comanda o corpo e a razão comanda as paixões.” (*Ibidem*, p.280) Esse estereótipo platônico que, segundo Nussbaum, representa uma “contínua aspiração à auto-suficiência racional” (NUSSBAUM, 2009, p. 17) sugere a imagem de um ser solitário que, a semelhança de um deus, está imune a contingência dos assuntos humanos.

A postura platônica alimenta a esperança de lidar com os homens como se os mesmos fossem apenas a matéria-prima para a formação de uma *polis*. E todo o esforço empreendido pelo filósofo se concentra na a possibilidade de substituir a ação pelo comando do governo e pela obediência dos governados. Conforme o próprio Platão relata, no Livro IX de *A república*:

¹⁵ “Exasperation with the three fold frustration of action—the unpredictability of its outcome, the irreversibility of the process, and the anonymity of its authors—is almost as old as recorded history.” (ARENDR, 2011, p. 220)

¹⁶ “All this is reason enough to turn away with despair from the realm of human affairs and to hold in contempt the human capacity for freedom.” 233

É então para que esse homem seja governado por uma autoridade semelhante à que governa o melhor que dizemos que deve ser escravo do melhor (...) porque não há nada mais vantajoso para cada indivíduo do que ser governado por um mestre divino e sábio. (PLATÃO, 2000, p. 317)

Platão, sempre preocupado com a potência da ação e seus efeitos, procura se afastar da compreensão comum, ou o sentido mais amplo, da ação (*archein*), como, iniciar, começar e valorizar e se aproxima do sentido mais específico da ação (*archein*), como governar e comandar. Para ilustrar a opção feita pelo filósofo, Arendt recorre a sua obra *As leis*, onde o filósofo diz categoricamente: “Só o início (*arche*) tem o direito de governar (*archein*).” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2011, p. 280)

Com a pretensão de salvaguardar os homens da peculiar, instabilidade, contingência e incerteza da ação, Platão acabou por sugerir que os homens em suas relações uns com os outros, estejam sob o domínio de algo ‘exterior’ a eles mesmos. Trata-se de uma fugada ação, que se orienta no sentido de construir uma figura soberana utópica com poderes suficientemente capazes de controlar ação e seus desdobramentos do começo ao fim.

Mas a própria realidade, que Platão tentou subtrair, na tentativa de superar os problemas inerentes à *vita activa*, o fato dos homens viverem juntos, a condição humana da pluralidade, por si mesma já significa a total impossibilidade da soberania.¹⁷ Ora se não somos capazes controlar a interferência de outros no curso que se segue da ação, qualquer resultado só pode ser imprevisível. E conforme Arendt observou, nós não somos sujeitos da ação somente por que tomamos a iniciativa de agir, estamos ao mesmo tempo, sujeitos aos riscos da ação na medida em que agimos num mundo, onde outros nos afetarão reagindo [*re-acting*] as nossas iniciativas.

Por isso, o pensamento arendtiano se distancia de Platão e se alinha muito mais com Aristóteles. Este compreendia que a vida de um homem, que não era nem um deus e nem uma besta, só teria sentido quando vivida junto a outros homens. Na *Ética a Nicomachea*, por exemplo, Aristóteles está ciente da impotência humana diante dos perigos da ação, pois, segundo constata, “as ações (...) parecem muito variadas e vagas.” (ARISTÓTELES, E.N, 1996, 1094b) E mesmo convicto de que “a imprevisibilidade do futuro e precariedade das

¹⁷A ‘obscuridade do coração’ anula a soberania sobre si mesmo.

coisas humanas”, inviabilize uma ciência do *ethos*, o filósofo de estagira, não abandona a busca de saberes¹⁸ que nos ajude a lidar com os perigos de agir no mundo.

É Aubenque quem chama a atenção e nos lembra que para Aristóteles uma ação moral não é nada mais que um ato técnico, “uma ação no mundo e sobre o mundo”, logo o sucesso não é parte essencial de uma ação considerada boa. Para que fosse moralmente qualificada era preciso sim, “que fosse acabada, ou seja, ação bem sucedida, vitória sobre o acaso.” (AUBENQUE, 2003, p. 278) Aqui podemos nos reportar àquela observação feita por Arendt, de que os gregos possuíam duas palavras para designar o verbo agir. E se atentarmos para segunda palavra que designa o agir que a é *prattein* que indica algo como atravessar, realizar, acabar, podemos até mesmo concluir que “uma ação no mundo e sobre o mundo” nunca é feita em completa solidão, ou de modo auto-suficiente.¹⁹ Por isso, não somente Aristóteles, mas a cultura grega em geral pressupunha que agir como *archein*, começar, iniciar, dependia única e exclusivamente do agente que é um “iniciador”, mas para o sucesso da sua iniciativa, para o desdobramento da ação como *prattein*, realizar, acabar, era necessária a participação de outros agentes que levariam a cabo a ação do iniciador.

4- A coragem de prometer e o poder de perdoar: ou de como ativar as potências da ação

Todas essas características associadas à ação estão, de algum modo, associadas também à liberdade do agente, único critério capaz de garantir-lhe a dignidade da ação. Esse aspecto da *vita activa*, liberdade condicionada à presença de outros, que alguns filósofos trataram como absurdo, Arendt toma como sinal trágico da condição humana. Ela compreende que é por meio dessa contingência que a liberdade se manifesta como sinal do próprio orgulho humano. E conforme ela mesma diz, “onde o orgulho humano ainda está

¹⁸Nessa perspectiva, lembra Aubenque, o homem pode ser “astucioso com a contingência, utilizando-a contra si mesma, transmutando a imprevisibilidade em abertura, o acaso ameaçador em indeterminação propícia,” (AUBENQUE, 2003, p. 277) por meio do cultivo de uma sabedoria prática.

¹⁹Correia lembra muito bem que para Arendt, o que marca existencialmente o homem é sua incapacidade de ser senhor de si mesmo. Por isso, conclui que “se há algo que pode ser dito de sua natureza essencial, é que ela carece de auto-suficiência.” (CORREIA, 2007, p. 18)

intacto, *é a tragédia*, mais do que o absurdo, que é vista como *marca característica da existência humana.*”²⁰ (ARENDDT, 2011, p. 293, grifos meus)

Outro aspecto da condição humana, para o qual Arendt está atenta, diz respeito ao que chamamos de “eu” (*self*). Trata-se de pensar sobre as “partes mais ingovernáveis” que cada um tem dentro de si mesmo. Mais uma vez é Agostinho quem orienta a reflexão de Arendt nessa questão. Talvez nada expresse melhor o fato de não sermos capazes de conhecermos *o que* somos do que a seguinte expressão: conhecer, determinar e definir a essência de nós mesmos seria equivalente a pular sobre a nossa própria sombra. Diante de tal impossibilidade, ainda nos resta à pergunta: *quem* somos?

Segundo Arendt, a tentativa de responder a essa questão foi sempre marcada por negligenciar um aspecto fundamental da condição humana: a pluralidade. Em “O que é política?”²¹, um texto fragmentado de 1950, Arendt recorda que tanto a teologia quanto a filosofia²² sempre se ocuparam *do* homem, como se houvesse apenas um homem ou homens idênticos. Por isso, mormente as respostas que deram acerca da questão, o que é o homem?, redundaram na atribuição de uma essência humana que o colocava na categoria de um ser quase divino.²³

Arendt, procurando escapar dessa armadilha da tradição filosófica, constrói o seu argumento apoiada na própria condição mundana do homem. Ela compreende que “todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade” (ARENDDT, 2011, p. 275) por isso, não resta dúvida de que os remédios para tais calamidades não dependem de uma força sobre-humana, própria de um ser divino e soberano, ou de uma capacidade intelectual superior, atribuída somente aos filósofos.

E dentre os potenciais da própria ação Arendt exalta a coragem de celebrar pactos, propor alianças, de fazer promessas e, sobretudo o poder de reatar laços rompidos, de reativar amizades, de desprender-se de uma ofensa, ou seja, o poder de perdoar. Uma questão que

²⁰ “Where human pride is still intact, it is tragedy rather than absurdity which is taken to be the hallmark of human existence.” (ARENDDT, 1998, p. 235)

²¹ Publicado postumamente em 1993, em obra com o título homônimo. Cf. ARENDDT, 2012, p. 21.

²² Paviane recorda que: “Sob a forma de mitos, a Bíblia e o Timeunarram a origem do ser humano, sempre em relação com a divindade.” (PAVIANE, 2005, p. 5)

²³ Conforme Aubenque: “Desde Parmênides, todos os filósofos propuseram, embora por vias diversas, elevar-se acima dos pensamentos mortais (...) para alcançar o saber absoluto, livre das particularidades e servidões humanas, ou seja, tal como os deuses devem possuir.” (AUBENQUE, 2003, p. 270)

parece importante aventar aqui, diz respeito ao aspecto público²⁴ da promessa e do perdão, que para Arendt pode ser encontrado em dois momentos na história política do povo romano. Segundo ela encontramos entre os romanos o *parceresubiectis*, o princípio de poupar os vencidos, que pode ser o primeiro sinal do perdão como forma de evitar os danos causados por uma ação. É também na experiência dos romanos que ela localiza o elemento da promessa como instrumento político. O *pacta sunt servanda*, que institui a inviolabilidade de acordos e tratados. (*Ibidem*, pp. 298, 304) Como podemos perceber, prometer e perdoar, além de serem faculdades humanas, estão diretamente ligadas a presença dos outros, ou seja, só fazem sentido na mesma condição humana da pluralidade.

Mas como saber *quem* promete, *quem* age e a *quem* se deve perdoar? Vejamos como Arendt lida com essa questão. Para ela é somente na presença de outros que se torna possível “a revelação do agente no discurso e na ação”.²⁵ Esse parece ser o ponto de partida para distinguir certas características peculiares de *quem* age e fala. E mesmo que autor fale sobre o que fez, explicita o que faz e anuncie o que pretende fazer, o desenrolar do ato é sempre imprevisível, posto que ele se insere numa “teia pré-existente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge o seu objetivo.” (*Ibidem* p. 230). Ainda assim, insiste Arendt, somente quando o agente “é ao mesmo tempo o falante de palavras” (*Ibidem*, p. 191) é que podemos alimentar a esperança de ver a “obscuridade do coração” começar a clarear aos olhos do público. É por isso que a ação precisa tanto do discurso, pois a linguagem pode diminuir a distância entre a intenção do agente, o ato em si, e suas consequências. A fala do agente permite continuar o sentido da ação no tempo, seja lá o que venha suceder a partir do ato feito, pois ainda que ele não esteja fisicamente no desenrolar do processo da ação, é possível ter a ideia de *quem* foi o seu iniciador.

É verdade que não temos nenhuma garantia de que conheceremos plenamente *quem* age. Pois, não sendo soberano, “o agente não é autor e nem produtor” (*Ibidem*, p. 230) dos seus atos e, portanto a revelação de sua identidade está condicionada a imprevisibilidade advindas de seu ato inicial. No entanto, Arendt acredita que, malgrado não seja possível eliminar por completo a imprevisibilidade, os agentes podem, ao menos, transmutá-la em abertura. E a despeito de não alcançarmos, nessa revelação, a certeza do que o agente ainda

²⁴ Falo do aspecto público porque Arendt faz alusão ao pacto de Abrão com Deus e a Jesus de Nazaré como o primeiro a falar da importância do perdão para os homens de sua comunidade. Cf. (ARENDR, 2011, p. 297 e 304)

²⁵ “The Disclosure of the Agent in Speech and Action”. (ARENDR, 1998, p. 175). Título da seção 24, que abre o capítulo sobre a ação, em *A condição humana*. Cf. (ARENDR, 2011, p. 219)

fará, é como se fossemos capazes de chegar bem perto de *quem* ele é, porque testemunhamos o que ele fez em público e, por isso, sua identidade vai se delineando a cada novo ato.²⁶

Importa também não esquecer que é graças à imprevisibilidade que podemos compreender que não há destino a cumprir, e que o horizonte de possibilidades está aberto aos agentes. Então será por meio da coragem de prometer e cumprir promessas mutuamente, que os agentes descobrirão que existe a possibilidade de “dispor do futuro como se fosse o presente” e “aumentar a própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz.” Dessa forma, o ato de prometer, a ação como promessa, insere-se no meio da imprevisibilidade dos assuntos humanos e da inconfiabilidade dos homens ‘criando’ “ilhas de previsibilidade” e “marcos de confiabilidade.” (*Idem*, p. 305) Podemos dizer que a faculdade de prometer juntamente com a capacidade de cumprir as promessas, constituem uma espécie de soberania dos agentes que dura apenas o tempo em quem podem assegurar o vínculo estabelecido pelas promessas mútuas que fizeram entre si.²⁷ Trata-se de uma soberania do poder político que desaparece todas as vezes que as promessas ultrapassam os limites do que é próprio do homem.

De fato, os agentes nem sempre fazem tudo aquilo que prometem, em contrapartida, tudo aquilo que fazem não são mais promessas, mas atos que jamais podem ser desfeitos. Esse é o caráter de irreversibilidade da ação que, como qualquer coisa que venha a ser, sempre que “adentra ao mundo (...) pelo esforço humano torna-se parte da condição humana.” (*Ibidem*, p. 11) Seja algo que concorra para o aumento da liberdade ou que redunde em prejuízo até mesmo para o agente, não há modo de desfazer um ato que foi praticado, resta uma alternativa que mitiga o efeito irreversível da ação. Trata-se da capacidade humana de perdoar. O poder do perdão, acredita Arendt, “parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito,” pois, a partir do momento do perdão, abre-se novamente outras possibilidades para os agentes envolvidos na teia criada pela ação. “Em outras palavras”, diz Arendt, “o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente.” (*Ibidem*, p. 300) Esse caráter imprevisível do perdão, correlato a imprevisibilidade da ação, substituí a reação como vingança, que aprisiona os agentes numa cadeia de reações *ad*

²⁶ Conforme Assy observou: O critério final (...) é *quem* somos na visibilidade do espaço público. Não se trata de um *selfa* serviço do bom homem interior, mas antes, de uma espécie de “*selfsocial*”, para usar a expressão de Mead, que exerce um papel fundamental na constituição de quem somos no espaço público. (ASSY, 2012, p. 72)

²⁷ Arendt, recorda, que “a história está repleta de exemplos de impotência do homem forte e superior que não sabe como angariar o auxílio ou o agir conjunto [*co-acting*] de seus semelhantes.” (ARENDR, 2011, p. 326)

infinitum. Deste modo, pelo perdão, os agentes estão novamente na condição de iniciadores, liberados para a ação.

Considerações finais

Procuramos mostrar em linhas gerais como Arendt destaca o potencial público-político da promessa e do perdão, como alternativas para o enfrentamento dos elementos contingenciais da *vita activa*. Como seres que prometem os homens saem de sua imediaticidade orgânica e se colocam além, noutra perspectiva, como se pudessem e suprimir o tempo que vai do momento da promessa até o momento de cumpri-la. Um risco enorme para seres tão dependente. Porém, no momento em que perdoam os homens reconhecem o quanto são limitados e o quanto são impotentes diante do acaso. Entre a capacidade de prometer e o poder de perdoar, a vida humana está sujeita aos reveses da ação.

E muito embora os gregos nem sequer conhecessem a promessa e o perdão como elementos constitutivos do domínio público, como afirma Arendt, eles tinham “grande experiências com a potencialidade da ação” (ARENDR, 2011, p. 239) e conheciam muito bem os seus riscos. Os gregos sabiam muito bem que se os homens permanecessem agarrados ao passado ou temessem demais o futuro, ficariam prisioneiros de um tempo que não é mais e um tempo que ainda não é. Entendendo que “o presente espera atos” (AUBENQUE, 2003, p. 260) eles foram capazes de criar possibilidades para um viver ao mesmo tempo ativamente e tentando escapar da *hübris* devastadora dos mortais. Foi deles que herdamos o conceito mais caro para toda a ética ocidental. Trata-se da prudência, *phronêsis*, um termo derivado da sabedoria popular que está intimamente ligado a valorização da ideia de *limite*. O cultivo da *phronêsis* deve ser capaz conduzir cada um a “pensar *humanamente*, de uma maneira apropriada ao homem.” (*Idem*, p. 268) Uma sabedoria prática com poder suficiente para fazer “da inteligência uma virtude”, e por isso, esperar que ela seja, “a inteligência de seus próprios limites.” (*Idem*, p. 257)

Ter ciência de seus próprios limites é ao mesmo tempo ter ciência de sua própria potência. É saber que como agentes, estamos sempre no limiar do heroísmo e da desgraça. Arendt lembra que esse é o preço que pagamos por termos que viver juntos. E só podemos ter esperança de escapar dessa realidade se abirmos mão daquilo que nos torna verdadeiros

homens, ou seja, da nossa capacidade de agir. E para encerrar podemos notar como Brecht foi capaz de expressar tão bem essa questão em poucos versos da sua *Balada sobre os segredos de cada homem*: “Todos sabem o que é um homem. (...) *Ele nunca foi senão/ o agente de suas más ações ou / O agente de suas boas ações.*” (BRECHT *apud* ARENDT, 1987, p. 212)

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ed. Trad. R. Raposo, revista por A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1987.

_____. *O que é política?* UrsulaLudz(Org.).Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. São Paulo, Abril Cultural, 1996. (Col. Os pensadores).

_____. *Política*. 3 ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985.

ASSY, Bethânia. *A moldura de uma existência cosmopolita: cultivos de sentimentos públicos, uma leitura arendtiana*. In: *Direito e Práxis*, vol. 04, n. 1, jul. 2012.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)*. In: JARDIM, E. (Org.) *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, nº 29. Maio de 2011.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MADEIRA, Rogério. *A vida do espírito e a perda do sentido trágico da política*. In: BREA, Gerson *et all* (Orgs.) *Filosofia ou política?* Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Anablume, 2010.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

PAVIANE, Jayme. O filósofo como homem divino em Platão. In: *Hypnos*. Ano 10 , nº 15. São Paulo. 2º sem. 2005.

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. Coleção "Os Pensadores".

TASSIN, Etienne. *L'action politiqueselon Hannah Arendt*.2007. Disponível em: http://www.agorange.net/Conf_Tassin.pdf. Acesso em 10 de jul. de 2015.

VILLA, Danna. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1995.