

O SENTIDO POLÍTICO DO PERDÃO NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT

The political sense of forgiveness in the perspective of Hannah Arendt

José Luiz de Oliveira
UFSJ

Resumo: Em sua célebre obra *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt adverte que o perdão sempre fora tradicionalmente admitido no âmbito dos espaços religiosos e, por essa razão, teve sua aplicabilidade desprezada no campo dos assuntos políticos. Na teoria da ação, Arendt enfatiza a teia das relações humanas que se faz presente na vivência do domínio público por meio do discurso e da ação conjunta. No curso da manifestação política em espaços de aparência ocorrem atos que, uma vez praticados, passam a ter consequências caracterizadas pela imprevisibilidade e irreversibilidade. Trata-se de consequências que podem permitir a ruptura da teia das relações humanas. O perdão, historicamente concebido sob o viés religioso, aparece nas análises arendtianas como instrumento a ser utilizado para manter vivas as atividades de manifestações políticas próprias dos espaços públicos de liberdade. Verifica-se que o uso do perdão ocorre no sentido de impedir a permanência de rupturas registradas no domínio público. Nesse sentido, o perdão é interpretado como elemento político a ser utilizado para superar divisões no seio do espaço público. Ou seja, na perspectiva arendtiana, o perdão existe para manter o curso da caminhada da ação política pautado em atos e palavras. Podemos salientar que a chave de leitura apresentada por Arendt garante ao perdão a relevância necessária para a efetivação da ação – uma das atividades fundamentais da condição humana na Modernidade – permeada pela imprevisibilidade e irreversibilidade.

Palavras-chave: Ação; Imprevisibilidade; Irreversibilidade; Perdão; Política.

Abstract: In her famous work *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt warns that forgiveness has always been traditionally accepted within religious spaces, and for this reason has been dismissed in the field of political affairs. In the theory of action, Arendt emphasizes the web of human relations that is present in the experience of the public domain through discourse and joint action. In the course of political manifestation in spaces of appearance, acts occur which, once practiced, suffer consequences characterized by unpredictability and irreversibility. These are consequences that may allow the rupture of the web of human relations. Forgiveness, historically conceived under the religious bias, appears in the Arendtian analyzes as an instrument to be used to keep alive the activities of political manifestations proper to the public spaces of freedom. It is verified that the use of forgiveness occurs in the sense of preventing the permanence of ruptures registered in the public domain. In this sense, forgiveness is interpreted as a political element to be used to overcome divisions within the public space, in other words, in the Arendtian perspective, forgiveness exists to keep the course of the political action based on acts and words. We can emphasize that the key of reading presented by Arendt guarantees to forgiveness the necessary relevance for the accomplishment of the action - one of the fundamental activities of the human condition in the Modernity - permeated by the unpredictability and irreversibility.

Keywords: Action; Unpredictability; Irreversibility; Forgiveness; Policy.

Introdução

Arendt, em suas abordagens, se utiliza de alguns termos que podem nos surpreender, haja vista que estamos envolvidos num contexto denominado por Habermas de mundo pós-metafísico¹. Em suas obras, com destaque em *The Human Condition*, a pensadora faz uso de algumas palavras que, de modo trivial, são empregadas por aqueles que atuam no campo da Teologia e por pessoas que se aventuram no seguimento de práticas religiosas.

Ao se utilizar de termos oriundos normalmente do vocabulário religioso, a filósofa busca transportar o sentido desses conceitos para o campo da manifestação política. Arendt objetiva, antes de tudo, conduzir para o território secularizado da política conceitos que, *a priori*, eram pensados e admitidos em ambientes da seara da religião.

Nessa investida, Arendt não almeja dar sentido religioso a conceitos utilizados tradicionalmente nesse campo. Pelo contrário, ela busca transportar tais conceitos para um território estritamente secular. Desses conceitos, Arendt faz referências ao perdão e às suas conexões com as tópicas da liberdade e da pluralidade.

Interessa-nos, nas linhas que se seguem, num primeiro e segundo momentos, prepararmos o caminho objetivando um melhor entendimento sobre a importância do perdão para o campo da política. Para tanto, explicitaremos acerca do sentido político centrado na liberdade e sobre a teia das relações em torno da condição humana da pluralidade.

Enfim, num terceiro momento, trataremos das análises arendtianas desenvolvidas exclusivamente no âmbito da tópica do perdão. Nossa tarefa consiste em demonstrar que a faculdade de perdoar se apresenta como um dos temas trabalhados por Arendt para

¹ Habermas (1997, p. 12), ao tratar de um mundo pós-metafísico, descrevendo uma época que se situa no século XX, afirma: “Após um século que, como nenhum outro, nos ensinou os horrores da razão não existente, os últimos resquícios da confiança numa razão essencialista evaporaram-se”. São também palavras de Habermas (1997, p. 235): “Durante a Idade Média europeia, a teologia era a protetora da filosofia. Enquanto *pendant* da revelação, a razão natural tinha seus direitos reconhecidos. No entanto, com o advento da guinada antropocêntrica, provocada pelo humanismo, nos inícios da modernidade, o discurso sobre a fé e o saber conseguiu evadir-se do cercado clerical. O peso da prova mudou de lado a partir do momento em que o saber profano tornou-se autônomo, não necessitando mais de uma comprovação enquanto saber secular. Ora, a partir desse momento, a religião foi intimada a comparecer em juízo perante a razão.”

explicitar as implicações trazidas pela ação, bem como as suas relações com a liberdade e a pluralidade.

1 O sentido da política

Para Arendt, o sentido da política tem seus fundamentos alicerçados naquilo que representou o que de fato ocorria no seio da antiga *polis grega* enquanto experiência de espaço público. Longe de ser uma intelectual portadora de certa nostalgia em relação à antiga *polis grega*, Arendt procurou buscar, no funcionamento desses espaços do passado, elementos para construir a sua teoria acerca do sentido da política. A autora de *The Human Condition*² trabalha insistentemente com o resgate da dignidade da política para compensar a perda imposta a essa atividade pelo advento da Modernidade, que segue o seu curso registrando a vitória do *animal laborans*³. A História Contemporânea tem sido construída sobre um comportamento de agentes que alimentam um caminho baseado na perda do sentido da política. Isto é, estamos distantes da experiência de participação política tal como ela era vivenciada no cotidiano de cidadania da antiga *polis grega*. Para tanto, Arendt⁴ nos estimula a recorrer à experiência paradigmática da *polis grega*, afirmando:

Empregar o termo ‘político’ no sentido da *polis grega* não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências das Antiguidades grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito.

Percebemos que é impossível tratar de assuntos acerca da política seguindo as trilhas percorridas pela compreensão arendtiana sem lançar mão do que foi o funcionamento da antiga *polis grega*, bem como deixar de considerar que a pensadora também demonstra que

² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

³ Para Arendt (2010), o trabalho, tão presente no desenrolar da modernidade em curso, é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano. Sua existência se faz para justificar a manutenção das necessidades vitais do ser humano. Logo, o trabalho se configura como atividade responsável para manter a própria vida funcionando. Dessa maneira, “a condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDT, 2010, p. 8).

⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 201.

é importante se pautar no recurso aos romanos. Remontar à antiga *polis* grega se justifica pela sua condição de experiência ímpar na qual se revelava a essência e a esfera do domínio público. Arendt não se conforma em se dirigir ao que ela compreende por política sem se apoiar na experiência da *polis*, pois, nela, a atividade política tinha o seu reconhecimento em alta; isto é, havia dignidade no âmbito desses espaços. Tal dignidade na política, apesar de ter sido perdida na Modernidade, foi e continuará a ser um tipo de fonte de luzes a serem lançadas sobre o presente.

Mas, dentre as várias características que definiam a maneira de ser da comunidade grega (*polis*), havia algo que tornava esse tipo de experiência política muito singular no contexto da Antiguidade. Era a maneira pela qual os agentes se movimentavam no interior daquele espaço. Havia um tipo de liberdade vivenciada no interior da *polis* que adicionava àquele espaço a participação daqueles que nela se encontravam envolvidos. Nessa perspectiva, a *polis*, realidade tão significativa para as abordagens de Arendt, se constituía em espaços de liberdade política. Referir-se a qualquer assunto que trata do sentido da política em Arendt passa inicialmente pela relação entre política e liberdade. A esse respeito, Arendt⁵ reforça o entendimento de que:

Quanto à relação entre liberdade e política, existe a razão adicional de que somente as comunidades políticas antigas foram fundadas com o propósito expresso de servir aos livres – aqueles que não eram escravos, sujeitos à coerção por outrem, nem trabalhadores sujeitados pelas necessidades da vida. Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer.

Percebemos que não é possível abordar a tópica da política na perspectiva arendtiana sem que nos voltemos para o entendimento que a pensadora possui em torno do tema da liberdade. Para Arendt⁶: “O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política”. O exercício da política no cotidiano se dava na *polis* por meio da manifestação dos cidadãos no empoderamento da liberdade traduzida em participação. Dito de outra maneira, a

⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 201.

⁶ *Idem*, p. 191.

manifestação da política que ocorre por meio da efetivação da ação⁷ somente poderia concretizar-se com o estabelecimento de canais de liberdade. Por esse ponto de vista, evidenciamos que os problemas alicerçados no encaminhamento da política e da ação dependem da existência da liberdade. Sobre esses problemas, salienta Arendt⁸:

E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana.

Em se tratando de nossa movimentação no espaço de manifestação política, quando agimos, interferimos na vida de todos os envolvidos no espaço de influência do domínio público, onde todos se encontram. A liberdade de agir politicamente afeta o outro; ou seja, interfere na ação daquele que se encontra no mesmo domínio de participação. A liberdade, aqui, não é entendida como ação isolada. Ela é, antes de tudo, algo importante para permitir a união capaz de tornar a política algo possível.

Para Arendt⁹, a liberdade “é na verdade o motivo porque os homens convivem politicamente organizados.” Tal afirmação reforça a concepção de que a liberdade ocorre no campo da atuação entre pessoas que buscam manter viva a chama da união. Ser livre significa garantir a união entre os pares. A política não possui sentido sem a busca constante por união entre todos os envolvidos no seio do espaço público. Dessa forma, é a liberdade que dá sentido à política. Daí, a insistência de Arendt¹⁰ ao afirmar: “Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”. A ação política é livre, uma vez que o seu sentido se dá no campo das relações intersubjetivas. A participação em espaços que possibilitam a união

⁷ A respeito da ação, Arendt (2010, p. 8-9) expressa: “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. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.”

⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 191-192.

⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 192.

¹⁰ *Ibidem*.

permite que tenhamos liberdade. A política é significada de modo constante por causa do papel que a liberdade exerce em congregar pessoas que possuem interesses comuns. Arendt¹¹ se posiciona de maneira enfática quanto à sua adesão ao entendimento de que o sentido da política se insere na estreita conexão entre política e liberdade. Esse posicionamento é assim admitido: “Para a questão sobre o sentido da política há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. A resposta é a seguinte: o sentido da política é a liberdade”¹².

A referência arendtiana à liberdade na sua dimensão política possui um caráter de manifestação externa. Isto é, ela acontece nas relações de atos concretos na vida política. Seu significado político¹³ reside em manifestações externas ligadas ao cotidiano dos espaços nos quais a relação política concreta se estabelece. Não se trata aqui de liberdade do interior do coração humano e nem do ponto de vista de uma Filosofia da Existência subjetiva de caráter marcadamente solipsista. Nesse sentido, Arendt¹⁴, salienta:

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da ‘liberdade interior’, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política (grifo da autora).

Notamos que a liberdade que ocorre sintonizada com a política não se estabelece admitindo a fuga para o interior dos corações, uma vez que as suas manifestações são

¹¹ ARENDT, Hannah. *A Dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antônio Abranches; tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

¹² *Idem*, p. 117.

¹³ Percebe-se que, ao se referir à coincidência entre liberdade e política, a autora procura esclarecer que tal situação somente se torna possível na eminência e num espaço que possa permitir que os envolvidos concretamente apareçam. Isto é, a liberdade é demonstrável. Daí, a sua diferença quando na relação com a interioridade sombria do coração humano. É importante destacar que a coincidência entre liberdade e política é registrada por Arendt considerando o que acontecia na *polis* grega no contexto da Antiguidade. A pensadora se apegava ao marco referencial da antiga *polis* grega no sentido de se apoiar em um referencial teórico para iluminar seu arcabouço de Filosofia Política construído em um século que teve no seu interior experiências políticas contrárias à experiência da *polis* grega. Arendt (1992, p. 195), como teórica do Totalitarismo, assim se manifesta: “Contudo, é precisamente essa coincidência de política e liberdade que não podemos dar por assente à luz de nossa experiência política presente. O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade.”

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 192.

aquelas tipicamente oriundas das coerções externas. Não é a liberdade do eu que está em jogo. A liberdade interior não se presta em permitir a realização dos anseios do jogo da política fundada em espaços públicos, pois, pelo contrário, a sua forma de manifestação permanece sempre configurada na intimidade do eu. O significado da política repousa na condição de que é a liberdade que permite a manifestação do "nós" radicada no seio de um mundo que nos interpela para a ação. Assim, na ânsia de dar significado à política, a pensadora aposta no reforço de valorização de uma liberdade que se manifesta para além da interioridade. Considera Arendt¹⁵ que “as experiências de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso.”

Não nos cabe aqui tratar de maneira mais explícita o entendimento arendtiano acerca da liberdade interior. Nosso propósito se direciona em afirmar o caráter das influências externas e de demonstração da chamada liberdade política apresentada por Arendt. O que é externalizado e demonstrável implica a união ou até mesmo rupturas, que, certamente, podem influenciar o campo das relações humanas, já que esse é o caso da política vivenciada em espaços públicos. É primordial enfatizar que a liberdade para Arendt¹⁶ requer o domínio público para que ela possa se manifestar; ou seja:

Sem um âmbito politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.

Depreendemos que, tanto o exercício da liberdade quanto a ação política requerem um espaço onde elas possam aparecer. É fundamental salientar o fato demonstrável da política e da liberdade, pois é aí que encontramos o motivo central que justifica a existência da coincidência entre ambas. Estabelece-se um espaço, no seio do qual Arendt¹⁷ esclarece que a “liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Idem*, p. 195.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 201.

escutar, em feitos que possam ser vistos e eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana.”

Podemos dizer que se torna relevante para os nossos propósitos explicitar de que maneira esses feitos e palavras se articulam no âmbito do chamado espaço público. Por esse motivo, faz-se necessário recorrer às abordagens arendtianas acerca da maneira pela qual a ação humana se processa no seio desse espaço público, especificamente no que diz respeito ao que denominou de teia das relações humanas. A expressão metafórica teia das relações humanas é uma criação de Arendt¹⁸ e é, segundo a autora, uma realidade presente no espaço estabelecido entre homens que falam e agem. A gênese da expressão teia das relações humanas encontra-se na capacidade humana de lidar com o exercício da liberdade.

2 A teia das relações humanas e o caráter processual da ação

A concepção de espaço público admitida por Arendt em suas análises se constrói por meio da efetivação do discurso e da ação entre os homens. Ação e discurso são dirigidos aos homens e possuem a tarefa de conservar a capacidade de revelar o agente (*agent-revealing*), até mesmo quando o seu conteúdo é provido de um caráter meramente “objetivo”. Trata-se de um tipo de revelação acerca das questões do mundo das coisas onde os homens se movimentam. Arendt¹⁹ se refere a um mundo que se interpõe fisicamente entre os que agem e falam, bem como dos interesses específicos que são objetivos e mundanos.

Para se alcançar o objetivo dos interesses em jogo, em termos arendtianos, destaca-se a importância de se manter o agente da revelação junto aos seus pares. A esse respeito, afirma Arendt²⁰ :

Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço – entre [*in-between*], que varia de grupos para grupos de pessoas, de sorte que a

¹⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 291.

¹⁹ *Idem*, p. 228.

²⁰ *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 228.

maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala (grifo nosso e da autora).

Manter os agentes unidos constitui um crucial destaque assumido pelas análises de Arendt. Importa ressaltarmos que esses tipos de interesses estimulam o relacionamento e a possibilidade de garantir que as pessoas permaneçam juntas. A revelação na ação e no discurso ocorre em um espaço de união que se apresenta como condição para que ocorra o desvelamento do agente.

Para Arendt²¹, “esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo”. Alguém unido a outras pessoas, ao desvelar algo, não desvela para si mesmo, desvela para os outros. Nessa perspectiva, não há como admitir que possa haver qualquer discurso ou ação que não interfira diretamente na vida dos outros envolvidos no seio de um determinado espaço público. A compreensão de Arendt²² em torno do espaço público é a de que ele não se configura como espaço do eu isolado, mas pelo espaço-entre, “constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns com os outros.”

Arendt²³ faz referência a certa intangibilidade presente nesse espaço-entre. Salienta a pensadora que se trata de um espaço tão real que pode ser medido na mesma proporção quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Nessa trilha argumentativa, percebe-se que existe algo considerado irredutível e inviolável no espaço-entre. Ou seja, a própria existência desse espaço revela a sua intangibilidade. Para explicitar essa realidade, Arendt²⁴ denomina esse espaço-entre de “‘teia’ das relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível”. A palavra teia nos remonta à ideia de junção, de ligação, e nos faz recordar o trabalho de uma aranha, fabricante natural de teias. A aranha tece a sua teia com a finalidade de nela se abrigar e, na qualidade de predadora, prender insetos, utilizando-se do embaraço provocado pelo seu trabalho. Trata-se de um trabalho que se configura em tecer fios que se unem e se articulam do primeiro ao último. No momento em que vivemos juntos, estabelecemos uma teia de relações, que são caracterizadas por uma *conditio sine qua non* pautada por revelações, onde quer que as

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Idem*, p. 229.

²⁴ *Ibidem.*

peças vivam juntas, na qual o agente por meio do discurso e da ação traz à tona uma realidade irreduzível, para não dizer intangível.

Em se tratando de espaço que possibilita o exercício da ação e do discurso, que é próprio do domínio dos assuntos humanos, temos a realidade de homens vivendo juntos. Por essa razão, Arendt²⁵ estabelece a teia das relações humanas. Viver juntos nos condena a cair no universo dessa teia das relações humanas, pois, uma vez estando nela envolvidos, não temos como escapar do desvelamento. Nas palavras de Arendt²⁶:

O desvelamento do 'quem' por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre numa teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato.

Cabe ressaltarmos a advertência feita por Arendt no que diz respeito ao fato de que a estória de vida atribuída ao recém-chegado afeta de maneira singular as estórias de vida de todos aqueles com os quais esse novo-chegado mantém contato. Essa forma de se atingir o outro, conseqüentemente, torna a teia das relações humanas vulnerável ao debate em torno da questão da manutenção da união dos membros no interior do espaço público. O desvelamento do "quem" no espaço-entre demonstra, para Arendt²⁷, a "inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano". Dessa forma, somos inevitavelmente afetados pelo desvelamento dos outros e também os afetamos com o nosso desvelamento, uma vez que, segundo Arendt²⁸, "a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela." Nessa teia de relações, somos, por um lado, iguais em nossa condição de participação política e, por outro, diferentes devido à pluralidade que nos cerca.

Assim, a teia das relações humanas é caracterizada pela condição humana da pluralidade. Ora, não é o homem, mas os homens que habitam este mundo. Não é por

²⁵ *Idem*, p. 230.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Idem*, p. 229.

²⁸ *Idem*, p. 235.

menos que, conforme Arendt²⁹, “a pluralidade é a lei da Terra” [plurality is the Law of the Earth] e, por esse motivo, não se concebe, em termos arendtianos, a realização da política sem que haja o reconhecimento da condição humana da pluralidade. Para Arendt³⁰: “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.” Ao enfatizarmos que ninguém é igual ao outro que viveu, que ainda vive ou viverá, compreendemos que a igualdade se dá na nossa humanidade, condição que não deixa de existir no estabelecimento das diferenças dos nossos modos de vida. Nessa perspectiva, diz Arendt³¹:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. 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. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.

Notamos que Arendt, ao lembrar o aspecto de nossa igualdade, o faz salientando que, para haver compreensão entre os homens, é preciso o entendimento de que somos iguais simplesmente por sermos humanos. O exercício da compreensão tem como base a nossa humanidade, que é capaz de nos agrupar para fazermos planos para o futuro, sempre voltados para prever as necessidades daqueles que ainda virão. Podemos dizer, em termos arendtianos, que o fato de sermos igualmente humanos nos permite criar espaços de domínio público. Nesse espaço, ocorrerá a utilização do discurso complementado com a ação, a fim de que haja a efetivação da compreensão. O discurso existe porque sinais e sons se apresentam como insuficientes para permitir a comunicação de maneira imediata de necessidades e carências que são comuns aos agrupamentos humanos. Diferentemente dos animais, lidamos com determinados tipos de comunicação que se tornam cada vez mais exigentes diante de tais necessidades e carências. O uso do discurso, que se estabelece para

²⁹ *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 19.

³⁰ *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 9-10.

³¹ *Idem*, p. 219-220.

além da emissão de sons e sinais, procura explicitar as demandas do cotidiano da vida humana assumida em espaços de união.

A ação caracterizada pela pluralidade é sustentada pelo conceito de processo, pois, em termos admitidos por Arendt³², “só podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos porque somos capazes de agir, de iniciar nossos novos processos.” Dessa maneira, não temos como prever as consequências que um ato e uma palavra podem desencadear.

Nossas ações no mundo realizam processos que dizem respeito ao domínio de assuntos humanos, que, por um lado, possam até mesmo ter a força de destruir algo que não criamos, a exemplo da Terra e da natureza terrena; por outro, jamais terão a capacidade de desfazer ou poder controlar com segurança qualquer um dos processos que são iniciados e desencadeados por meio da ação. Assim como somos incapazes de desfazer o que foi feito, somos também incapazes de prever todas as consequências de um determinado ato. Conforme Arendt³³, passamos diante dessa imprevisibilidade do desencadeamento dos atos a ter a incapacidade de dominar com segurança o conhecimento dos motivos que os desencadearam.

Para Arendt³⁴, em se tratando de processo de produção, a força é absorvida e exaurida por meio do produto final, diferentemente da força do processo de ação que nunca se exaure em um único ato. Nesse caso da força do processo da ação, ela pode aumentar na medida em que as suas consequências se multiplicam. A duração desses processos no âmbito dos assuntos humanos é de caráter ilimitado, uma vez que a ação humana não possui um fim. A permanência do processo da ação baseia-se na própria humanidade. Portanto, o seu fim só poderá se efetivar se houver o fim da humanidade.

As constâncias dos atos poderiam ser motivo de orgulho para os humanos se eles fossem capazes de suportar o seu ônus; ou seja, o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade. Os homens sempre souberam que seus atos nunca podem ser desfeitos. Por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências de um determinado ato, não há como desfazê-lo. Devido ao desconhecimento dos desdobramentos de um ato,

³² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 289.

³³ *Idem*, p. 290.

³⁴ *Idem*, p. 290-291.

aquele que age nunca sabe o que realmente está fazendo. Enquanto se lança na ação, o agente não consegue saber se tornará “culpado” de consequências que ele jamais pretendeu ou previu. Segundo Arendt³⁵, a capacidade humana de liberdade, responsável pela criação da chamada teia das relações humanas, parece enredar de uma maneira o criador do ato a ponto de parecer que ele é muito mais uma vítima ou um paciente que autor e agente do que fez. A liberdade de agir dos seres humanos que provoca a criação da teia de relações, trazendo para o agente que fez na condição de vítima, parece nos colocar diante do problema da limitação oriunda dessa liberdade, já que, para Arendt³⁶:

Em nenhuma outra parte – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o homem parece ser menos livre que aquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem.

Percebemos que é o exercício de nossa própria liberdade que nos condena ao ambiente da teia das relações humanas e, conseqüentemente, nos torna prisioneiros dos desdobramentos da ação. Os resultados da liberdade destinam-se a cair em uma rede predeterminada de relações. Nessa condição, o agente do ato é arrastado com essas relações e, devido a isso, parece que a liberdade é confiscada a partir do momento em que se lança mão dela. Desse modo, a única medida a ser tomada para se livrar da liberdade reside em tomar a atitude de optar pela inação abstendo-se de todo o domínio dos assuntos humanos. Retirando-se da responsabilidade de lidar com os assuntos humanos, parece ser o único meio de salvaguardar a soberania própria e a integridade de cada pessoa. Soberania própria e liberdade não são a mesma coisa na perspectiva arendtiana, pois se fossem a mesma coisa nenhuma pessoa poderia ser livre, uma vez que a soberania é caracterizada pelo ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, razão pela qual contradiz a própria condição da pluralidade³⁷. Se nos apresentamos na condição de seres envolvidos num espaço de pluralidade, não há como sermos dotados de soberania própria, principalmente porque a pluralidade nos faz lidar com o diferente e, então, nos afeta devido ao fato de estarmos aprisionados numa teia das relações humanas.

³⁵ *Idem*, p. 291.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Idem*, p. 291-292.

Notamos que Arendt³⁸ procura demonstrar a difícil conciliação entre a soberania própria do agente com a liberdade e a pluralidade, por isso afirma: “Nenhum homem pode ser soberano porque não o homem, mas homens habitam a Terra – e não, como sustenta a tradição desde Platão, devido ao limitado vigor do homem, que o faz depender do auxílio dos outros.” A tradição propôs recomendações para que o homem pudesse superar a condição de não soberania e também atingir uma integridade intocável, porque se considerava que se deveria compensar a intrínseca “fraqueza” da pluralidade. Caso essas recomendações fossem seguidas e fossem bem-sucedidas na tentativa de tentar superar as consequências da pluralidade, o resultado não residiria no domínio soberano de alguém sobre si mesmo, mas ao contrário, ou seja, resultaria no domínio arbitrário de todos os outros. No âmbito dessas discussões, citamos o Estoicismo, que poderia ser também a negação da pluralidade presente em outros por trocar um mundo real por um mundo caracterizado pela imaginação, onde os outros passam simplesmente a não existirem³⁹.

Possuímos certa responsabilidade política e coletiva, porque estamos aprisionados ao nós. Portanto, para Arendt⁴⁰, não há como viver isolado considerando que:

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 outro.

No mundo real, não temos como escapar dos desafios impostos pela pluralidade que nos condena a lidar com as diferenças, as quais nos afetam no âmbito da teia das relações humanas. Dada a nossa liberdade de agir, nossos feitos não podem ser desfeitos. A partir daí, evidencia-se a necessidade que a ação possui de seguir o seu curso apesar das implicações que ela poderá ter. Em termos arendtianos, é importante demonstrar que existe uma faculdade capaz de lidar com as consequências do discurso e da ação no emaranhado da teia das relações humanas considerando que somos seres dotados de liberdade e de pluralidade.

³⁸ *Idem*, p. 292.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 217.

3 O sentido político do perdão

Arendt considera o perdão uma faculdade que não se constitui uma realidade superior à ação, porque provém das suas próprias potencialidades. A pensadora assinala o papel do perdão classificando-o como um "remédio" capaz de solucionar o problema da irreversibilidade da ação. Compreende Arendt que, diante do fato da impossibilidade do homem em desfazer o que foi feito, resta-nos apegarmos à faculdade de perdoar. Desse modo, o perdão é uma faculdade que ao ser admitido possui a tarefa de tentar desfazer os atos do passado, pois os pecados do passado pendem à semelhança da espada de Dâmocles sobre cada nova geração⁴¹.

De acordo com Arendt⁴², até mesmo todo governo constituído assume responsabilidades dos atos e malfetorias de seus predecessores, como também toda nação assume os atos e malfetorias do passado. Dessa verdade, nem os governos revolucionários escapam, pois eles tendem a negar os compromissos contratuais assumidos pelos seus predecessores. Arendt recorda o caso de Napoleão Bonaparte, que, ao assumir o governo da França, disse: "Assumo a responsabilidade por tudo que a França fez desde os tempos de Carlos Magno até o terror de Robespierre."⁴³ Ou seja, Napoleão quis dizer: "Tudo isso foi feito em meu nome na medida em que eu sou membro desta nação e sou o representante do corpo político". Baseando-se nessas falas do imperador francês, Arendt⁴⁴ afirma:

Nesse sentido, somos sempre considerados responsáveis pelos pecados de nossos pais, assim como colhemos as responsabilidades de seus méritos; mas não somos, é claro, culpados de suas malfetorias, nem moral nem legalmente, nem podemos atribuir os seus atos a nossos méritos.

Estabelecemos aqui a diferença entre culpa e responsabilidade política. Se, por um lado, não podemos ser culpados pelos erros cometidos pelos nossos ancestrais, por outro, somos atingidos e responsabilizados por esses erros. Arendt⁴⁵, utilizando-se de outras

⁴¹ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 237.

⁴² ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 217.

⁴³ Há outra expressão que Arendt (1999, p. 321) atribui a Napoleão retirada da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*: "Assumo a responsabilidade por tudo que a França já fez, de São Luís ao comitê de Segurança Pública."

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 217.

⁴⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia da Letras, 1999, p. 321.

palavras, adverte que, “em termos gerais, significa pouco mais que afirmar que toda geração, em virtude de ter nascido num *continuum* histórico, recebe a carga dos pecados dos pais, assim como é abençoada com os feitos dos ancestrais”.

Ser responsabilizado por coisas que não fizemos é chamado de responsabilidade vicária. Assumir as consequências por atos sobre os quais pesa a nossa inocência constitui o preço que pagamos pelo fato de nossa vida não ser levada conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes. Nossa responsabilidade perante nossos semelhantes existe por causa da ação, que é uma faculdade política *par excellence*. Isto é, trata-se de uma faculdade que só pode ser tornada real diante das muitas e múltiplas formas de manifestação de determinada comunidade humana⁴⁶.

O perdão existe, porque, se não fôssemos perdoados ou eximidos das consequências do que fizemos anteriormente, a nossa capacidade de agir ficaria limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos. Ou seja, tornar-nos-íamos vítimas, que seriam aprisionadas para sempre às consequências de atos considerados malfadados. Podemos dizer que o perdão serve para que não nos tornemos vítimas eternas das consequências de nossos atos à semelhança de um aprendiz de feiticeiro que não dispõe de uma fórmula mágica para desfazer o feitiço⁴⁷.

A faculdade do perdão depende da pluralidade, isto é, da presença e da ação de outros. Não há como cada indivíduo perdoar a si próprio. Se o perdão for admitido na solidão e no isolamento, ele permanecerá sem realidade e será visto como um papel encenado pela própria pessoa. É nesse sentido que o perdão corresponde de maneira muito próxima à condição humana da pluralidade. O código moral inferido pela faculdade de perdoar se fundamenta em experiências que se baseiam exclusivamente na presença dos outros⁴⁸.

Arendt nos lembra que o descobridor da função do perdão naquilo que se refere aos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de Jesus ter feito a descoberta do perdão em um contexto religioso e de tê-la anunciado no âmbito de uma linguagem religiosa não deve ser motivo para levá-la menos a sério quando ela deva ser compreendida num sentido

⁴⁶ *Idem*, p. 225.

⁴⁷ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 237.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 296.

estritamente secular. Os ensinamentos de Jesus de Nazaré, em certos aspectos, não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã⁴⁹. Eles podem, segundo o que se percebe nos encaminhamentos de Arendt, serem utilizados na esfera dos assuntos mundanos.

Além da herança cristã do sentido do perdão, Arendt nos expõe o princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subjectis*) como o único e rudimentar vestígio da percepção de que o papel do perdão é um corretivo necessário aos danos inevitáveis causados pela ação. O sentido do perdão provocou influências no direito de comutar a pena de morte, que é, conforme Arendt, prerrogativa de quase todos os chefes de Estados ocidentais e, provavelmente, também possui origem romana⁵⁰.

Arendt salienta que nem mesmo Jesus de Nazaré admitiu o perdão no sentido de que ele seria efetivado somente na esfera do Juízo Final, cuja natureza possui dimensão escatológica, isto é, quando os crentes movidos pela fé apostam que após a morte serão levados para prestar contas de suas ações diante da presença de Deus. O princípio secular do perdão, segundo o próprio Jesus, é tratado por nossa autora de duas maneiras. Arendt⁵¹ salienta que “é 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”. Assim, o principal inspirador do Cristianismo admite que o ato de perdoar possua também dimensão meramente humana ou, para não dizer, secular. Continua Arendt⁵²: “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.” Essa segunda formulação do argumento arendtiano de que os homens possuem o dever de perdoar para que possam esperar o poder de Deus é balizada por uma das orações mais apreciadas pelos cristãos, a oração do Pai Nosso, que diz: “E perdoa-nos as nossas dívidas como também nós perdoamos aos nossos devedores.”⁵³ Aqui, evidencia-se que o perdão

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 238-239.

⁵⁰ *Idem*, p. 239.

⁵¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 298.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ver Bíblia de Jerusalém, MT Cap. 6, 12.

pode e deve ser exercido por nós mesmos, na qualidade de seres do mundo terrestre, e, portanto, habitantes envolvidos no emaranhado da teia das relações da realidade secular.

Para Arendt⁵⁴, a declaração de Jesus ao afirmar que o perdão deva ser mobilizado pelos homens antes que o espere de Deus trata-se de uma formulação com características de radicalidade. A afirmação de Jesus demonstra o quanto de esforços são empreendidos para dar ao perdão a sua aplicabilidade numa realidade estritamente secular. Isso porque no Evangelho não se supõe que o homem aceite perdoar, porque Deus perdoa. Cabe ao próprio homem perdoar, pois, assim, Deus fará o mesmo.

Arendt demonstra que o perdão, numa compreensão alicerçada na crença de que o líder religioso Jesus de Nazaré atua historicamente no mundo, é uma faculdade que deva existir em função das relações entre os homens. Por essa razão, percebemos que o perdão é uma faculdade que se insere no liame com o tema da liberdade enquanto possibilidade de iniciar algo novo. Essa afirmação se sustenta no fato de que, para Arendt⁵⁵, a ação, ao estabelecer constantemente novas relações, precisa do perdão, que funciona como uma forma de liberação do agente, para que a vida possa continuar⁵⁶. O fio da teia das relações humanas tem no perdão a possibilidade de recomeçar sempre. O perdão impulsiona o agente para a liberdade dando-lhe condições de permanecer no processo da ação. Sobre isso, diz Arendt⁵⁷:

O perdão é o exato oposto da vingança, que atua como *re-ação* [*re-acting*] a uma ofensa inicial, e assim, longe de porem fim às consequências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente seu curso (grifo nosso).

Depreendemos que o perdão funciona como instrumento de reação às ações que tendem ao caminho da vingança. Nesse caso, o perdão é uma faculdade tipicamente dependente das relações intersubjetivas. Isto é, ninguém pode perdoar-se a si próprio, porque no perdão, como na ação e no discurso, dependemos uns dos outros. Se ficássemos

⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 288-289.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 299-300.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 240.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 300.

encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoarmos por alguns de nossos defeitos ou transgressões, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar⁵⁸.

Para que a teia das relações humanas permaneça sem rupturas, é importante que se evite a instauração da vingança. A vingança é uma reação natural e automática às possíveis formas de transgressão. Por causa do caráter da irreversibilidade do processo da ação, ela pode ser esperada e até mesmo calculada. O perdão é o oposto de todas as formas de vingança. Após uma transgressão, não se prevê o perdão, pois ele aparece como reação inesperada. O perdão é um tipo de reação que procura conservar algo do caráter original da ação. Trata-se de uma reação que não re-age (*re-act*) apenas. É uma nova ação marcada pelo inesperado. O perdão é uma nova ação, a qual não é condicionada pelo ato que a provocou. As consequências do ato de perdoar libertam a pessoa que perdoa, bem como aquele que é perdoado⁵⁹. Nesse caso, completa Arendt⁶⁰: “A liberdade de perdoar mencionada nos ensinamentos de Jesus de Nazaré é libertação com relação à vingança, que prende tanto o agente quanto o paciente no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais precisa chegar a um fim.” Percebemos que, enquanto o perdão liberta o agente do ato, a vingança, que é o seu oposto, o prende.

O perdão, na sua dimensão política, é tratado no pensamento arendtiano sob o ponto de vista da nossa responsabilidade para com o mundo, tendo na Tradição Política Grega o seu alicerce teórico. Por isso, diz Arendt⁶¹:

Da *Ética a Nicômaco* até Cícero, a ética ou a moral era parte da política, aquela parte que não tratava das instituições, mas do cidadão, e todas as virtudes na Grécia ou em Roma são definitivamente virtudes políticas. A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se sua conduta é boa para o mundo em que se vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu.

Se nossa inserção no mundo por meio da ação e do discurso ocorre em um espaço público configurado numa teia de relações humanas, consideramos que a ação e o discurso necessitam do perdão para prosseguirem livremente. Podemos, então, dizer que existe

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 243.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 300.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 218.

relação entre o ato de perdoar e a necessidade de manter a teia das relações humanas funcionando livremente sem que ocorram rupturas capazes de paralisar o curso da ação conjunta.

A ligação entre perdão e ação é demonstrada por Arendt⁶² ao afirmar que “talvez o argumento mais plausível em defesa de que perdoar e agir são tão intimamente ligados quanto destruir e produzir resulte daquele aspecto do perdão no qual a ação de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito.” Aplicado à ação política, o caráter revelador do perdão traz de volta o caráter inicial da ação. Nesse sentido, os fios da teia das relações humanas dos envolvidos num determinado espaço público são rearranjados a partir da recuperação dos vínculos iniciais amparados na ação.

Envolvido na teia das relações humanas, resta ao homem evitar que ocorra o rompimento dessa teia. Mas, diante de inevitáveis falhas humanas que acontecem no curso da aventura política, o perdão surge como alternativa de repactuação. Assim, evidenciamos que o sentido político do perdão objetiva preservar a união dos agentes envolvidos no espaço público. Nessa perspectiva, notamos que o conceito de perdão é portador de conteúdos dotados de dimensão política. Por esse motivo, podemos dizer que Arendt dá a esse conceito, originalmente de uso religioso, um destaque no qual se concede a ele uma dimensão política. É devido a esse entendimento que Arendt possui acerca do conceito de perdão – algo tão caro à vivência dos adeptos da Tradição Religiosa Cristã – que ela lança a sua proposta de transportá-lo para a esfera da ação humana, a qual se encontra articulada com as manifestações da liberdade política no universo da condição humana da pluralidade.

Considerações finais

Vimos que o conceito de perdão é portador de elementos dotados de dimensão política. Por essa razão, podemos dizer que Arendt dá a esses elementos, originalmente de uso religioso, um destaque no qual se concede a eles uma dimensão notadamente política. A tópica do perdão, devido à sua natureza reparadora, permite que a liberdade possa trilhar o seu caminho no seio de espaços públicos. Se o sentido arendtiano de política, bem como a busca de sua dignidade se articula com o tema da liberdade, cabe ao perdão evitar que essa

⁶² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 301.

articulação não se rompa. É nesse sentido que o tema do perdão se associa diretamente às tópicas da ação e da política.

Na vida política de cada pessoa, não existe soberania própria, uma vez que estamos envolvidos numa teia de relações humanas e somos afetados pela ação e pelo discurso dos outros. Se os homens existem no plural e essa condição é a lei da Terra, o perdão se constitui como instrumento para impedir que as singularidades não prejudiquem a manutenção da união dos membros envolvidos em espaços de domínio público.

A transposição arendtiana de conceitos de uso religioso para o território da esfera dos assuntos de natureza secular permite que temas como o perdão, na sua tarefa de impulsionar o prosseguimento livre da ação humana, resulte no resgate da dignidade da política outrora vivenciada pelos gregos e romanos. A transposição da faculdade de perdoar para o campo tipicamente do espaço de manifestação da política constitui relevância para o processo que envolve a História da Filosofia Política Contemporânea.

Referências bibliográficas

- ARENDR, Hannah. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- _____. *The life of the mind*. New York: Hacourt Brace Jovanovich, 1978.
- _____. *Entre o passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *A Dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antônio Abranches; tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. 1-2.
- _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
-

Doutor em Filosofia (UFMG)
Professor de Filosofia (UFSJ)
E-mail: jlos@ufsj.edu.br