

## ARENDRT E AS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA AÇÃO

José João Neves Barbosa Vicente<sup>1</sup>  
José Reinaldo Felipe Martins Filho<sup>2</sup>

### RESUMO

O conceito de ação desenvolvida por Arendt em sua obra *A condição humana*, é um dos conceitos centrais do seu pensamento político. A proposta deste texto é discutir esse conceito a partir das suas características fundamentais, a saber, a imprevisibilidade e a irreversibilidade.

**Palavras-chave:** Ação. Homem. Pluralidade. Política.

### ABSTRACT

The concept of action developed by Arendt in his work *The human condition* is one of the central concepts of his political thought. The purpose of this paper is to discuss this concept from its fundamental characteristics, namely the unpredictability and irreversibility.

**keywords:** Action. Man. Plurality. Policy.

Se com Platão houve a estruturação de uma filosofia que pensa a ética a partir da ideia reguladora de Bem, rumo a qual tanto a reflexão filosófica quanto a vida política tendem a convergir, graças a Aristóteles a contingência do mundo fora posta como assunto para a ética. No entanto, se a ética aristotélica representou um avanço em relação ao platonismo, não tivemos o mesmo cenário ao longo de todo o medievo. O mundo, composto pelas vivências cotidianas, esteve excluído dos ditames da ética, ao passo que a figura de um Deus Criador, em relação ao qual definimos nosso estatuto de subjetividade com *ens creatum*, passou a ocupar o posto que antes era conferido à ideia do Sumo Bem. Embora este modelo tenha se sustentado sobretudo no seio do cristianismo, notamos aqui certo distanciamento das fontes primitivas da experiência cristã, a partir das quais de algum modo Paulo já havia exposto a fragilidade do controle que temos sobre nossa conduta, ou seja, a imprevisibilidade de nossos atos: “pois o que faço, muitas vezes, não é o bem que desejo, mas o mal que não quero” (Rm 7,19).

---

<sup>1</sup> Graduado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Professor Assistente de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: josebvicente@bol.com.br.

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professor do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: josephpp\_21@hotmail.com.

É nesse sentido que a leitura arendtiana da ação, retornando nalguma medida às fontes do cristianismo primevo, proporciona-nos uma interessante consideração acerca do caráter trágico que permeia a atividade humana no mundo. Isso justifica a opção deste trabalho que, apesar de preliminar, almeja percorrer os principais aspectos da ação apresentados pela autora de *A condição humana*, a fim de melhor compreender como se articulam temas como a *contingência*, a *imprevisibilidade* e a *irreversibilidade* da ação.

As palavras com as quais Arendt inaugura seu discurso sobre a ação possuem um sentido iluminador:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDR, 2007, p. 188).

A *pluralidade humana*, entendida como a diferença equivalente entre todos os homens, define o caráter contingente da ação, ou mesmo, a *fragilidade dos negócios humanos*, como veremos adiante. Em suma, para Arendt (2007, p. 189), “ser diferente não equivale a ser outro”, à revelia da *alteridade*, apresentada como uma das “quatro características básicas e universais que transcendem todas as qualidades particulares”. É nesse sentido que encontramos no pensamento heideggeriano uma importante fonte para as considerações estabelecidas por Arendt em *A condição humana*. Ambos os autores, Arendt e Heidegger, retomam o sentido do conceito de ação a partir do pensamento grego, como *archein*, ou melhor, como o modo de vida, o modo de se executar determinado ofício ou atividade – em termos heideggerianos, como o *modus* de ser do ente que nós mesmos sempre somos.

Ao que tudo indica, apesar de também tomar como ponto de partida muitas das análises desenvolvidas pelo filósofo da Cabana, Lévinas acabou percorrendo um caminho bastante diferente daquele empreendido por sua colega. Sem que nos delonguemos sobremaneira neste aspecto, vale a pena recordar o fato de que a concepção levinasiana de ética está fundada no princípio da *alteridade*, entendido como a constante condição de ser outrem. Para Lévinas, a alteridade do outro se constitui

como o único modo de preservarmos a autenticidade de um discurso ético, não totalitário e não totalizante, e isso porque não reduzido à esfera do próprio:

A relação com Outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura nela Eu e o Outro. [...] A relação entre Mim e o Outro começa na desigualdade de termos, transcendentemente em relação ao outro, onde a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A que resulta simplesmente da identidade de B, distinta da identidade de A. A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: O outro é outrem. (LÉVINAS, 2000, p. 229).

Ao que parece, aqui se pretende um efeito notoriamente inverso à sugestão de uma ética de apelo universalista, aos moldes do imperativo categórico kantiano: “age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa máxima universal.” A consideração da *alteridade* ou, de volta aos termos de Arendt, da *diferença* ou da *pluralidade* estabelecida entre os homens, resgata o peso da contingência, em grande medida determinante nas relações humanas. A despeito de Kant, não se trata de tornar um conceito particular uma máxima universal. Como pudemos verificar em outro lugar, estamos diante de dois extremos opostos, a saber: a pseudo ética dos universais, refletida nos ideais dominantes e avassaladores dos modelos totalitários cujos exemplos permeiam a história da contemporaneidade, e a legitimidade de uma ética pensada a partir da ação e, por isso, da fugacidade e da contingência da vida humana.

Não podemos ignorar as consequências de um pensamento ético construído a partir das redutoras patentes do *ego*, do *sujeito*, do *indivíduo*, do cálculo ilimitado e da técnica, que, ao longo dos séculos, custaram um preço por demais oneroso para a humanidade como um todo. Com boas vindas acolhemos a ousada reforma do imperativo moral kantiano empreendida por Hans Jonas, mesmo que esta também não resolva definitivamente o problema de uma ética dos universais consumada a partir dos particulares: “age de maneira tal que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma *vida humana autêntica*” (JONAS, 2006, p. 18). Tratar os efeitos da ação como condição de permanência de uma vida humana autêntica requer balancear valores e contingências e, por isso, considerar a instabilidade das relações que constituem a vida do homem sobre a Terra.

Ainda em outro aspecto ressaltamos a confluência entre os pensamentos de Heidegger: “só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só

ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa” (ARENDR, 2007, p. 189). Aqui Arendt parece recorrer à herança de um dos conceitos nucleares para *Ser e Tempo*, qual seja: a noção de homem (*dasein*) como ente privilegiado. Para Heidegger, somente o homem é *Dasein*, mesmo que de modo inautêntico, pois somente este ente possui o privilégio de colocar a questão sobre o sentido do ser. É, simultaneamente, *quem* impõe o questionamento e o primeiro questionado. O homem não apenas compreende sua existência. Mais que isso: pode expressá-la pela linguagem. Ao falar de si, fala de seu próprio ser, comunica-o. Quanto a isso, podemos conferir o seguinte fragmento, extraído da introdução de *Ser e Tempo*: “esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade de ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, pp. 46-47). A possibilidade de ser do perguntar é, paradoxalmente, a mesma possibilidade de ser do *comunicar-se*. *Dasein* comunica o ser na medida em que o expressa pela fala, pelo *lógos* do discurso que tem como finalidade deixar ver o ser por aquilo que se revela no *phainómenon*. Para Heidegger, na mesma esteira do pensamento aristotélico, *lógos* é *apophansis*, é revelação.

Dentre as várias passagens nas quais discorre a respeito da função determinante da linguagem na caracterização do homem, Heidegger é especialmente claro em *Carta sobre o humanismo*,<sup>3</sup> texto que enfatiza a centralidade da linguagem como “morada do ser”: “o homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, *a linguagem é a casa do ser*; nela morando, o homem ek-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (HEIDEGGER, 2005, p. 38 – grifos nossos). Dotado de linguagem, o homem se encarrega da vigilância do ser, ou, para dizer como Heidegger, torna-se o “pastor do ser” (cf. HEIDEGGER, 2005, p. 34). Deste modo, “antes de falar, o homem deve novamente escutar o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente ter ainda algo a dizer” (HEIDEGGER, 2005, p. 16). *Deixar-ser*, nas infinitas possibilidades da existência, é o

---

<sup>3</sup>Vários outros fragmentos de *Carta sobre o humanismo* atestam a centralidade ocupada pela questão da *linguagem* nessa obra, note-se, por exemplo: “o esvaziamento da linguagem que grassa, em toda parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ele provém de uma ameaça à essência do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 15); “a linguagem recusa-nos ainda a sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 15-16); “a linguagem é o advento iluminador-velador do próprio ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 28).

mesmo que *deixar-se-dizer*. E o que se *diz* na abertura (*Erschlossenheit*) da linguagem, no pastoreio do ser, como fiel sentinela da morada do ser? Diz-se o ser do ente, *no* ente e *pelo* ente. Diz-se a diferença entre os homens, para retomarmos o discurso arendtiano, e “essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação” (ARENDDT, 2007, p. 189). Novamente vale enfatizar: “a vida sem discurso e sem ação [...] está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDDT, 2007, p. 189). Aqui encontramos o ponto fulcral da definição arendtiana de *ação*, para a qual “*agir*, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, ‘começar’ ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*)” (ARENDDT, 2007, p. 190 – grifos nossos).

Trata-se de uma novidade. O conceito arendtiano de *ação*, recuperando a noção grega de *archein*, como origem, como início, põe em jogo o aspecto contingente da ação. O novo é o imprevisível, o incalculável. Noutras palavras, está confiado ao arbítrio do fortuito, da tragicidade dos acontecimentos. Acerca dessa relação, Arendt é bastante clara e, por isso, podemos dar-lhe a palavra:

É da natureza do início que se comece algo novo, *algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma* que tenha ocorrido antes. Este cunho de *surpreendente imprevisibilidade* é inerente a todo início e a toda origem. [...] O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. *O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado*, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDDT, 2007, p. 190-191 – grifos nossos).

Esta *imprevisibilidade* do novo aponta para a *fragilidade dos negócios humanos*. Para além disso, “o fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado” (*op. Cit.*). Ao contrário das demais formas da *victa activa*, a determinação da *imprevisibilidade* humana não está confiada unicamente ao meio ambiente e circundante, às catástrofes imprevisíveis da natureza. Nesse caso, o trágico se concentra sobre a *ação*. Noutros termos, está enfatizada a capacidade de escolha que, nada obstante, sempre deverá levar em consideração a dimensão fortuita da vida: aquilo

que foge de qualquer possibilidade de controle. “Não se trata apenas da mera impossibilidade de se prever todas as consequências lógicas de determinado ato, pois se assim fosse um computador eletrônico poderia prever o futuro; a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato” (ARENDDT, 2007, p. 204).

Daí a importância de se considerar os meios da ação, como Arendt recorda em outro momento: “visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetos pretendidos” (ARENDDT, 1994, p. 14). Apesar de estarmos conscientes de que por este fragmento Arendt se refere à violência como uma das expressões da *ação*, o que nos interessa aqui é o fato de que “os resultados das ações dos homens estão para além do controle dos atores” (ARENDDT, 1994, p. 14). Trata-se do “irônico lembrete da imprevisibilidade onipotente” que perpassa toda a esfera da *ação*.

Outro fato digno de nota e que a essa altura podemos introduzir refere-se ao aspecto comunitário da *ação*. Toda a *ação* está, por sua vez, inserida dentro de um contexto mais amplo, capaz de provocar reações em cadeia cuja previsibilidade também está fora do alcance dos sujeitos. Portanto, o que entendemos por *ação* refere-se a uma atividade livre que se dá estritamente na esfera pública, na publicidade da palavra, realizada por iguais entre iguais. É sempre *ação* em conjunto, mediada pela palavra e pelo discurso. Conforme assevera Adeodato (1989, p. 11), “toda ação é criação de um fluxo de relações (políticas), não há como prever a ação; agir é iniciar continuamente relações.” A *ação* faz com que a história esteja repleta de eventos e interrupções de processos. Isso representa a iniciativa humana. Cada *ação* afirma a singularidade do agente, mas, ao mesmo tempo, reafirma as condições humanas, sobretudo a natividade e a pluralidade. “Todo ato interrompe o automatismo dos processos históricos que deixados à sua própria sorte tendem a reproduzir o automatismo da natureza” (CORREIA, 2006, p. 231). Com a natalidade a *ação* partilha a novidade radical de ser o início, deflagrando uma nova série de eventos imprevisíveis. A pluralidade, contida em cada nascimento, é certamente a pré-condição da vida política, sua *conditio sine qua non*. Ao mesmo tempo, reafirmada em cada ato, forja-se

como a própria condição de ser da política, sua *conditio per quam* (cf. CORREIA, 2006, p. 231). Isso significa que “a ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois, ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos” (CORREIA, 2006, p. 336).

O sentido trágico que evoca do conceito arendtiano de *imprevisibilidade* da *ação* aponta para uma espécie de redenção que só pode ser admitida a partir das capacidades da *ação* mesma. Assim, aquele que *age* é sempre principiante junto a outros principiantes, os quais, em suas diferentes iniciativas, terminam por constituir o que Arendt nomeia como “teia de relações humanas”. Entretanto, como podemos entender a *fragilidade* que perpassa os negócios humanos? Diz Arendt:

Pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o autor nunca é simples “agente”, mas também, e ao mesmo tempo, paciente. [...] Estas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir do nada, por assim dizer, atua sobre um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros. Assim, a ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado, e jamais podemos, com segurança, limitá-la a dois parceiros (ARENDDT, 2007, p. 203).

Por este fragmento, vemos introduzido outro conceito basilar para compreendermos a tragicidade da ação, conforme o pensamento de Hannah Arendt, qual seja: a *irreversibilidade*. É no mínimo curioso concebermos o fato de que não possuímos absoluto controle sobre os efeitos de nossas ações. Ou melhor, admitirmos que não possuímos controle algum sobre os efeitos dos atos que efetivamos, e isso porque “a ação sempre estabelece relações, e tem portanto a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ARENDDT, 2007, p. 203). Isso significa que após a deflagração de um ato, não há como conter as consequências que dele se originam. Não há como medir os seus alcances e se, acaso, trarão resultados que possam ser considerados benéficos ou maléficos. Não podemos prever os seus efeitos, imediatos ou a longo prazo. Desse modo, vemos novamente enfatizado o caráter contingente da ação, o que neste trabalho temos denominado por tragicidade. Ação aqui é pura exterioridade. Um movimento incontido para fora e para além. Movimento este cuja

origem parte do indivíduo, do sujeito agente, e se intensifica rumo à comunidade dos sujeitos, exemplificando a fusão entre *ação e padecimento*: “agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes” (ARENDDT, 2007, p. 203).

Perguntamo-nos, portanto: tendo em vista as duas grandes características da ação, *irreversibilidade e imprevisibilidade*, o que nos motiva a agir? Porque ainda insistirmos no exercício de atos em relação aos quais também padecemos? Existiria algum recurso capaz de neutralizar ou, ao menos, amenizar os efeitos tanto da *irreversibilidade*, quanto da *imprevisibilidade* da ação? A resposta para este questionamento é positiva e descrita por Arendt na seção 33 de *A condição humana*: “A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar” (ARENDDT, 2007, p. 248). Do mesmo modo, “a solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir a promessa” (ARENDDT, 2007, pp. 248-249). Perdão e promessa são as duas faculdades humanas capazes de combater os limites impostos pelas condições *irreversível e imprevisível* da ação.

Aqui certamente encontramos uma forte influência da formação judaica sobre a maneira pela qual Arendt concebe a política. Os livros que compõem a lei dos judeus – Torá, também conhecida como Pentateuco – não apenas descrevem a caminhada de fé de um povo, mas também traçam o perfil político e organizacional de uma sociedade que acabava de se constituir. Manter fidelidade à promessa divina exigia constante reconciliação. Promessa e perdão, desse modo, firmavam-se como os dois eixos simbólicos capazes de expressar o entrelaçamento entre o divino e o humano, em seu pacto de instituição do povo da aliança. Estes mesmos elementos serviriam de inspiração para Arendt em sua arguição:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço. Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e desorientados, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos – trevas que só a luz derramada na esfera pública



pela presença dos outros, que confirmam a identidade entre o que promete e o que cumpre, poderia dissipar (ARENDR, 2007, p. 249).

Ambas estas faculdades dependem da convivência social, ou melhor, da *pluralidade*: “na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma” (ARENDR, 2007, p. 249). Para Arendt, o alvo desta irrupção rumo à comunidade deve ser, desde o início, todos os sistemas morais de inspiração platônica, nos quais a maior referência se concentra no indivíduo isolado, a quem caberia o autocontrole e a justa medida em suas atitudes e escolhas. “Por outro lado, o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença dos outros” (ARENDR, 2007, p. 249). Isso recorda o que já havíamos mencionado de início, acerca da pluralidade como condição básica para a ação e o discurso ou, muito além disso, para a vida política de um modo geral. O curioso aqui é que, voltando-se para estes mesmos elementos, perdão e promessa, Arendt recorre a outro exemplo que não aquele da história de Israel, a saber, o de Jesus de Nazaré: “o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos” (ARENDR, 2007, p. 250).

Se de um lado, muitos dos ensinamentos desse homem-profeta não se limitam aos ditames de um discurso estritamente religioso – como bem atestam os diferentes episódios nos quais estava em jogo o embate político entre a nova concepção de liberdade e de justiça por ele instauradas e a antiga estrutura legalista do judaísmo – por outro, devemos admitir que, ao longo da história, o peso da religião falou mais alto, restringindo o modelo de Jesus ao círculo daqueles que aderiam à fé cristã. Para Arendt, talvez o “único e rudimentar vestígio da percepção de que o perdão é o correlativo necessário aos danos inevitáveis causados pela ação é encontrado no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subjectis*) – sábio princípio que os gregos desconheciam totalmente – ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quasar todos os chefes de estado ocidentais” (ARENDR, 2007, p. 251). Para Jesus de Nazaré, o poder de perdoar não era algo vindo de Deus, como também não exigia uma intervenção divina por meio dos homens, mas, ao contrário, esforço e iniciativa propriamente humanos. Somente pode perdoar quem é

passível de receber perdão e, portanto, o perdão é um ato que remedia tanto os efeitos exteriores, quanto interiores da ação: “somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser livres; somente com a constante disposição de mudar de ideia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo” (ARENDDT, 2007, p. 252).

O perdão é ação, ao contrário da vingança, que pode ser prevista e manipulada. Perdoar se refere a uma atividade voluntária e imprevisível: “em outras palavras, o perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDDT, 2007, pp. 252-253). Porque comungam como alternativas possíveis para a mesma ação, segundo Arendt punição e perdão não se opõem um ao outro. Nos termos da autora, só se pode perdoar aquilo que se pode punir, e vice-versa (cf. ARENDDT, 2007, p. 253).

Isso reforça o que dissemos acima. Exige-se aqui uma relação de equidade. Perdoar a quem não se pode punir excetua a liberdade de escolha. Não se pode punir o desproporcional, o desmedido, o além, o divino. Como toda ação, perdoar requer a capacidade de escolher. Dispor o “perdoável” na mesma esteira em que o “punível” significa convocar a questão da igualdade política, legitimamente forjada pelas sociedades democráticas. O que não se pode punir está além dos limites da ação individual. O divino não é punível nem perdoável, porque se descobre fora da relação entre humanos. Há, contudo, instituições e forças políticas elevadas acima das proporções do indivíduo. Os regimes totalitários estão carregados de exemplos do que significa a anteposição de ideologias sectárias no comando das ações. Nesses casos não há qualquer possibilidade de reação por parte dos sujeitos, individualmente. Contudo, quando não se pode haver punição ou perdão, diz Arendt, recordando a passagem evangélica, “melhor seria se lhe tivessem precipitado ao mar, com uma pedra de moinho atada ao pescoço” (cf. Mt, 18ss).

Por decorrência, se a capacidade de perdoar sempre fora rejeitada do âmbito do discurso político, por conta de seu forte apelo religioso, a promessa, pelo contrário, se afigurou como um recurso muito utilizado ao longo da história: “seja como for, a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de prometer sempre ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político”

(ARENDDT, 2007, p. 255). É preciso, porém, realçar que a imprevisibilidade da ação não é totalmente eliminada pela promessa. Não se trata de um caminho de mão única, mas, ao oposto, a bifurcação de um conceito fundamental para a teoria jurídica, desde as comunidades arcaicas: toda promessa requer cumprimento! Promessa e cumprimento constituem a faculdade possível para o confronto com a imprevisibilidade da ação. É necessário que a promessa seja cumprida para que haja efetiva proporção entre a imprevisibilidade e o poder de prometer. Mas isso em nenhum momento significa abolir o caráter imprevisível da ação. Toda ação, como *archéin*, supõe uma novidade que, por definição, não poderá ser mensurada ou prevista em plenitude. Em suma, eis o ônus da liberdade de agir: “o fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade” (ARENDDT, 2007, p. 256). O constante embate entre os poderes adjacentes a ação e, por consequência, os limites decorrentes da mesma, sinalizam a faticidade e a contingência que determinam o terreno da política e da ética. A manutenção da soberania traz consigo os limites da incapacidade de se prever o futuro. Agir é sempre uma aposta rumo ao desconhecido.

Mas o que ocorre quando a palavra empenhada não encontra efetivação/cumprimento? Nesse caso, voltamos à relação entre imprevisibilidade e irreversibilidade. O não cumprimento da promessa, restaurando a imprevisibilidade, implica, de igual modo, a irreversibilidade e, por isso, o apelo pelo perdão ou pela punição. Isso parece vir de encontro com o que Nietzsche sugere na II dissertação de *Genealogia da Moral*, quando, a fim de introduzir o tema da má consciência, desenvolve uma arqueologia da culpa a partir da noção de dívida atribuída às sociedades primitivas. A ideia de castigo/punição, segundo este autor, está atrelada ao não cumprimento da palavra empenhada: “durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou” (NIETZSCHE, 2009, II, § 4). Mesmo o não cumprimento de uma promessa significará a efetuação de um novo ato de vontade que, conseqüentemente, desencadeará todo um processo de irreversibilidade e imprevisibilidade. Tais propriedades são o que caracterizam a ação em todas as suas esferas.

Ao longo de nosso estudo, procuramos demonstrar a constante implicação entre os aspectos de irreversibilidade e imprevisibilidade da ação, tal como são descritos por Arendt em *A condição humana*, bem como o seu papel determinante sobre o modo de concebermos o discurso ético contemporâneo, para o qual a tragicidade dos atos humanos é um tema de constante importância. O apelo contra uma ética de pretensões universais – restrita ao âmbito de um sistema fechado sobre si mesmo, limitado às suas conexões internas e, por isso, desvinculado da *práxis*, da singularidade e, sobretudo, da diferença permanente entre as situações, os ambientes e os indivíduos (da pluralidade, para dizer com Arendt) – parece ter ganhado força em nossa época, especialmente a partir de Nietzsche. Como dissemos acima, a crítica arendtiana aos sistemas morais platônico e kantiano quer indicar uma maior proximidade com a herança aristotélica de uma ética que considera o elemento trágico na ação. A teia de “relações humanas” deve sempre supor a dimensão fortuita que perpassa a convivência social. Nesse sentido, a sabedoria judaica novamente consegue dar o tom do que pretendemos dizer. É interessante notar as palavras do salmo 143, e o modo como elas resgatam tanto o caráter finito da existência humana, quanto sua relação com a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação: “como o sopro de vento é o homem, os seus dias são sombra que passa. [...] sua boca só tem falsidade, sua mão jura falso e engana” (Sl 143/144).

Dar falso testemunho de verdade, mentir ou enganar, são atitudes que se opõem à promessa. Ao contrário, corroboram a teoria de uma ação irreversível e, simultaneamente, não passível de previsão. Conforme salientamos desde o nosso título, encontramos no pensamento de Hannah Arendt a possibilidade de relacionar o âmbito da ação e o caráter fortuito que a compõe. Trata-se de uma ambivalência, no sentido literal que este termo evoca, que pode ser descrita da seguinte maneira: I) nenhuma abordagem das relações humanas, da convivência social, quer mantenha o foco sobre o indivíduo ou sobre o grupo no qual este está integrado, jamais poderá prescindir da dimensão trágica que constitui a ação mesma (ação irreversível e imprevisível); II) por conseguinte, tratar a ação e, por isso, a dimensão ética e política das relações humanas, requer não somente considerá-la em seu aspecto trágico ou contingente, mas, para além disso, admiti-la (a ação mesma) como fonte desencadeadora de tragicidade. Agir é mover-se ao trágico. Ação é tragédia.

## REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo e posfácio de Celso Lafer. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.
- CORREIA, Adriano / NASCIMENTO, Mariângela. In.: *Hannah Arendt: entre o passado e o presente*. Juiz de Fora:UFJF, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2005.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2000. (Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea)
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.