

Inter homines esse: a convivência entre diferentes em Hannah Arendt

RESUMO

O texto investiga singularidades da compreensão política em Hannah Arendt. O pensamento arendtiano elucidada que a compreensão de violência associada à política reduz o poder a relações de dominação e de medo, destruindo a pluralidade humana, impossibilitando a ação em concerto. A convivência, o viver-juntos, refere-se à responsabilidade pelo mundo que é discutida pelo texto em cinco tópicos: convivência e comunicabilidade; convivência e pluralidade e singularidade; convivência frente ao predomínio dos consumidores e da violência; convivência versus isolamento e solidão; convivência e o poder de perdoar, o poder de prometer e a possibilidade de começar. Logo, o objetivo deste texto é elucidar a centralidade da compreensão política em Arendt, a qual não reside *no* ser humano, mas *entre* os seres humanos, como possibilidades de convivência, da relação *entre* os seres humanos.

Palavras-chave: Convivência; Violência; Hannah Arendt.

ABSTRACT

The text investigates singularities of political understanding in Hannah Arendt. Arendt's thought elucidates that the understanding of violence associated to the policy reduces the power to relations of domination and fear, destroying human plurality, disabling the action in concert. The living-together refers to the responsibility for the world which is discussed by the text in five topics: living-together and communicability; living-together and plurality and singularity; living-together opposite the predominance of consumers and violence; living-together versus isolation and loneliness; living-together and the power of forgiving, the power of promising and the possibility to begin. Therefore, the aim of this text is to elucidate the centrality of the political understanding in Arendt's thought, which not lies *in* humans, but *among* humans, as possibilities of living-together, the relationship between different human beings.

Keywords: Living together; Violence; Hannah Arendt.

* Doutoranda em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Bolsista CAPES. Este texto foi apresentado e discutido no III Encontro Hannah Arendt em Passo Fundo, RS em 2009.

Introdução

Trazer o termo convivência, refletindo sobre a obra arendtiana, pode parecer, a princípio, algo estranho. Principalmente, porque Arendt não abordou tal palavra e nem se preocupou em traçar paradigmas, modelos de como se conviver. Por isso, não se quer aqui trazer conceitos sobre a convivência, mas convidar a uma reflexão acerca das coisas que acontecem. Devido à importância que o *entre nós*, o *viver juntos*, possui em sua compreensão política, apostar na convivência é um convite a continuar pensando, continuar dialogando com Arendt. Logo, o objetivo deste texto incide no fato de que é uma busca pela compreensão, busca por possibilidades de pensar as relações, visualizando potencialidades de convivência. Pensar, nesse sentido, não é sucumbir às tentações de nivelar, ignorar, homogeneizar, ou até matar a pluralidade, as diferenças humanas.

[...] conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum [...] o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece relação entre os seres humanos, (ARENDR, 2007a, p. 62).

Recorrer à convivência é, antes de qualquer asserção, o reconhecimento de uma preocupação política, uma preocupação com o mundo comum. Enquanto preocupação política, a centralidade não reside no ser humano, mas *entre* os seres humanos, estabelecendo-se como convivência, como relação *entre* os seres humanos (ARENDR, 2007c, p. 23). A convivência, o viver-juntos, será direcionada à responsabilidade pelo mundo, construído pela comunicabilidade e pela ação em concerto. Apesar das condições do mundo e da política atual, o pensamento arendtiano enseja esperança. E, a partir dessa esperança, de perspectivas de possibilidades aqui se buscará refletir a convivência que de forma alguma está apartada do amor pelo mundo comum. A seguir, o pensamento arendtiano em perspectiva de uma política da convivência será abordado em cinco tópicos: convivência e comunicabilidade; convivência e pluralidade e singularidade; convivência frente ao predomínio dos consumidores e da violência; convivência versus isolamento e solidão; convivência e o poder de perdoar, o poder de prometer e a possibilidade de começar.

1 Convivência e comunicabilidade

Para Arendt, o espaço intersticial é o mundo construído pelas pessoas que habitam nele. É isso – habitar no mundo – todas as pessoas

têm em comum. Estar no mundo é sempre um estar junto com outras pessoas, esse *estar-junto*. Arendt afirma que a convivência ou a sociabilidade não pode ser entendida como se

[...] fosse a meta a ser perseguida através do curso da civilização. [...] Ao contrário, a sociabilidade como a própria origem, e não meta da humanidade do homem, ou seja, **descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos seres humanos na medida em que pertencem a este mundo.** (ARENDT, 2007c, p. 23).

A sociabilidade acontece com a comunicabilidade entre palavras e atos. Para evitar equívocos, a sociabilidade não é uma teoria de interdependência sociológica. As relações, a convivência – em se tratando do espaço público – não é uma convivência que possui vínculos pela necessidade ou carências. Convivência é quando as pessoas se importam com o pensar, o dizer e o agir umas das outras. Mutuamente se escutam, dialogam, opinam, persuadem, consentem, agem em concerto e, até ao se cometer um crime, estabelecem-se leis que punam essas ações.

O viver-juntos, o habitar nesse mundo que é comum a todos que nascem nele desemboca em uma convivência que evidencia que cada pessoa possui um lugar no mundo, que as palavras, o pensar e as ações são vistas e ouvidas por outras pessoas. O viver-juntos é um desafio à medida que nenhum ser humano é igual ao outro. Cada ser humano não se torna apenas um ser humano em geral, mas pessoa, *persona*, onde sua voz é ouvida, a máscara que garante direitos à personalidade legal e pública e, ao mesmo tempo, esconde a personalidade singular e privada.

Para Arendt, “a política trata da **convivência entre diferentes**. Os seres humanos se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças.” (ARENDT, 2007c, p. 21-22. grifo meu). E justamente em meio às diferenças, as palavras e ações são cruciais na convivência. A convivência voltada para as palavras, para a comunicabilidade constrói o mundo, e todo o recurso à violência destrói o mundo, pois lhe rouba as palavras, silencia. “Somente a pura violência é muda, e por este motivo, por si só, jamais pode ter grandeza.” (ARENDT, 2007a, p. 95). Quando palavras, opiniões de algumas pessoas deixam de ter importância, elas são emudecidas. As palavras precisam ser ditas e ouvidas e essa comunicabilidade é que ensina a ser humano.

Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto

de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discutir-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos. (ARENDR, 2008b, p. 33-34).

Se na convivência é esperada e exigida a comunicabilidade, Arendt afirma que nisso reside um pacto estabelecido pela própria humanidade. Habitar no mundo que é comum a todas as pessoas que possuem a possibilidade de comunicar-se aponta para uma idéia de humanidade. Em cada ser humano singular está presente a idéia de humanidade. E decorrente desse pacto, a noção de humanidade “[...] seria uma mera idéia que regularia não apenas nossas reflexões sobre essas questões, mas que efetivamente inspiraria nossas ações” (ARENDR, 1993, p. 96). “O imperativo categórico da ação, por assim dizer, poderia ser desse modo enunciado: aja sempre de acordo com a máxima através da qual esse pacto original possa atualizar-se em lei” (ARENDR, 1993, p. 96).

Se essa noção de humanidade cada ser humano tem em comum o mundo e nele não há como se espalhar infinitamente. Se o mundo é comum, a violação de direitos em um lugar específico é assim sentida em todo o mundo (ARENDR, 1993, p. 96-97). Assim, pertencer ao mundo e se dar conta de que cada ser humano também pertence a ele fomentam a existência de um *sensus communis*¹. Não é por acaso que o direito à estadia temporária, ao asilo ou à hospitalidade parte desse reconhecimento de um senso comunitário e de um senso de que a violação de direitos pode ser sentida em todo o mundo. Arendt também advoga pelo direito de livre associação, ela o “[...] considera por excelência como um direito público, ligado àqueles interesses que temos em comum com nossos concidadãos [...]” (LAFER, 2006, p. 238). A liberdade em asso-

¹ Arendt interpreta com peculiaridade o *sensus communis*. O senso comum que é “[...] um sentido como nossos outros sentidos – os mesmos para cada um em sua própria privacidade, [...] como uma capacidade extra do espírito que nos ajusta a uma comunidade. O ‘entendimento comum dos homens [...]’. É a própria humanidade do homem que se manifesta neste sentido. O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso depende dele”. ARENDR, 1993, p. 90. “Hannah Arendt não afirma textualmente, mas é perceptível que ela compreende o *sensus communis* kantiano tanto como condição da comunicação intersubjetiva, quanto um sentido que se sente a si mesmo na ‘operação da reflexão’ que constitui o juízo”. DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDR, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 129.

ciar-se “[...] inclusive na sua vertente mais radical, que é a desobediência civil – cujo significado em situações-limites, [está] ligado à reafirmação da obrigação política [...] –, pressupõe a condição humana da pluralidade e da diversidade.” (LAFER, 2006, p. 238).

2 Convivência: pluralidade e singularidades

Da possibilidade de associar-se, do viver- juntos provém o espaço no qual surge a ação.

A ação, única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que humanos, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. (ARENDR, 2007a, p. 15).

A política que decorre da ação é quando

[...] os indivíduos buscam articular a pluralidade testemunhada por suas singularidades com a dignidade assegurada na afirmação da liberdade, compreendida como a confirmação da espontaneidade e da presença única de cada indivíduo humano no mundo, por meio da ação e do discurso. (CORREIA, 2008, p. 61).

A compreensão política de Arendt está alicerçada na pluralidade humana. A vida política só é possível devido à **pluralidade humana**. Para Arendt, basear a política na pluralidade significa que o ser humano não pode ser reduzido a um ser humano em geral. Nesse sentido, a política tem se desenvolvido de modo superficial, devido a abordagens psicológicas, biológicas, teológicas, filosóficas – o pensamento científico – que retrata o ser humano genericamente. É como se existisse apenas o ser humano e esse representasse a Humanidade. Em outras palavras, para a teologia e também para a filosofia, é difícil encontrar uma resposta para o que é a política, pois “[...] todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos.” (ARENDR, 2007c, p. 21). Nessa impossibilidade de afirmar a pluralidade, a teologia e a filosofia tendem a transformar a política em história:

através da idéia de uma história mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-humano, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política. (ARENDR, 2007c, p. 23-24).

O reconhecimento da pluralidade ainda não é unânime, as diferenças humanas, cada vez mais perceptíveis, tendem a se relacionar pela violência e não via comunicabilidade. A singularidade ainda é classificada em diferenças hierárquicas, o que é uma forma de excluí-la. A diferença também é tida como um desvio, deixando de se reconhecer o seu lugar na totalidade. Perceber e reconhecer as diferenças é ir além da afirmação de uma generalização das singularidades. O reconhecimento das diferenças precisa partir da própria diferença, e não apenas enquanto uma atitude de igualdade formal. O outro, nesse sentido, seria apenas uma extensão do eu. A diferença concreta é uma atitude, uma reflexão que considera o outro como indivíduo de história e de identidade. Essa relação é regida por normas de equidade, de reciprocidade e de complementaridade. Não se confirma apenas a humanidade, mas a individualidade do outro.

Arendt afirma que o comum (*koinón*) e o próprio (*idión*) precisam ser assegurados. O comum – o fato de todos os seres humanos habitarem o mundo – é público, onde o mundo assume a centralidade, pois compartilhamos o mundo. Já o próprio, o privado, o direito à intimidade não pode diluir-se em massas humanas e é um reconhecimento da irredutibilidade das diferenças. Contudo, o próprio, não pode enclausurar-se em si, como assevera Arendt, o *idiota* (que deriva do *idión*) é aquele que só se preocupa consigo mesmo, com as suas necessidades, com a sua vida, não levando em consideração o mundo comum, o mundo compartilhado (ARENDR, 2007a, p. 47).

3 Convivência moderna: predomínio dos consumidores e da violência

O mundo comum vem sendo destruído e essa destruição,

[...] é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva. (ARENDR, 2007a, p. 67-68).

O mundo é construído a partir do indivíduo, do consumidor, dos interesses privados, no qual não há espaço para o comum. As relações entre as pessoas também são afetadas. Os interesses privados ganham centralidade em detrimento dos interesses públicos. “[...] É o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade.” (CORREIA, 2007, p. 44).

A percepção de Arendt é de que a política está ameaçada devido à alienação do mundo comum típico da modernidade por causa da ascensão do labor, da tecnologia, do consumo, da burocracia. A preocupação moderna é consumir de imediato. É um ciclo de busca da saciedade. Os seres humanos voltados ao consumo não conseguem cuidar do mundo, apenas consumi-lo. As diferenças humanas tornam-se, cada vez mais, intoleráveis.

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber cuidar de um mundo e das coisas que lhe pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo o que toca. (ARENDR, 2007b, p. 264).

Na modernidade, o privado prevalece sobre a esfera da sociabilidade, da convivência e da esfera política, situando-se no domínio do individualismo. A “[...] igualdade moderna, baseada no conformismo só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana [...]” (ARENDR, 2007a, p. 51). Já o Estado passa a ter uma função administrativa e burocrática, regulando a vida doméstica mediante uma “economia nacional”, uma “economia social” ou uma “administração doméstica coletiva.” (ARENDR, 2007a, p. 51). A conduta social da sociedade de massas leva a uma uniformização do comportamento consumista, conduzindo ao conformismo, negando a pluralidade da discussão (ARENDR, 2007a, p. 55).

Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido. (ARENDR, 2002, p. 119).

A crise da autoridade e da tradição, que, para Arendt, também estão presentes no mundo hodierno, impossibilita que “[...] se exija de todos uma igual responsabilidade pelo rumo do mundo.” (ARENDR, 2007b, p. 240). Logo,

[...] as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a *responsabilidade* pelo curso das coisas no mundo.” (ARENDR, 2007b, p. 240, grifo meu).

Não é por acaso que a autoridade legítima não é mais reconhecida e, em seu lugar, existe a violência que destrói o diálogo e as relações.

Como é possível falar de convivência se ninguém mais confia nas outras pessoas, se cada vez mais se torna difícil o relacionamento humano baseado na confiança e na autoridade? E, se no lugar da autoridade, há o medo e a violência, como evidenciar o lugar no mundo dos seres humanos? A falta de confiança, a falta de responsabilidade demonstram que não há mais espaço para a ação, para a convivência.

Assim, os processos de desintegração vêm substituindo a convivência. A maior burocratização da vida pública, a redução do Estado à administração, os declínios dos serviços públicos, a poluição, a produção incontrolável de lixo, o aumento e os problemas decorrentes dos meios de transporte, a mortalidade no trânsito, para Arendt,

[...] são os resultados automáticos das necessidades das sociedades de massas. Elas são acompanhadas, e freqüentemente aceleradas, pelo declínio simultâneo dos vários sistemas de partidos, todos [...] destinados a servir às necessidades políticas de massas populacionais [...] (ARENDR, 1994, p. 61).

Logo, a violência tem centralidade nas relações humanas e evidencia a frustração para o agir em concerto no mundo moderno. Além disso, a política, na modernidade, está reduzida pelas definições biológicas e até de uma essencialização, o que Arendt denomina de “crescimento não natural do natural.” (ARENDR, 2007a, p. 57), a naturalização da política, desde a declaração francesa, a suposição da igualdade natural, potencializada no século XIX. Há uma despolitização, cuja centralidade é a sobrevivência, restando apenas o consumo, o qual tudo devora.

4 Isolamento e solidão

Arendt identifica que o viver-juntos por meio da ação e do discurso está ameaçado pelo isolamento e pela solidão. O isolamento, instrumento utilizado por tiranias, torna as pessoas impotentes, incapazes para a ação, para o agir em concerto. Para que o terror se instale, é necessário o isolamento das pessoas, pois o isolamento frustra as capacidades de ação e de poder. Contudo, nem todas as capacidades humanas são destruídas pelo isolamento. A vida privada permanece, juntamente com a capacidade de pensar, sentir, imaginar. O Estado totalitário também visou à destruição da vida privada, destituindo as pessoas de qualquer direito à intimidade. “Isolamento é aquele impasse nos qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída.” (ARENDR, 2007d, p. 527).

O isolamento não destrói todas as capacidades humanas e, por exemplo, no trabalho o ser humano se isola. Nesse sentido a *poiesis* se distingue da *práxis*, a fabricação se distingue da ação. Porém, mesmo com o trabalho, permanece o contato do ser humano com o mundo,

[...] somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. (ARENDR, 2007d, p. 527).

Arendt diferencia isolamento de solidão. Se isolamento refere-se à esfera política, na qual não há outras pessoas para agir juntas, a solidão refere-se à esfera dos contatos sociais, quando as pessoas se sentem abandonadas de companhia. Solidão abrange a vida com um todo. Solidão, fundamental para o totalitarismo, pode acarretar o desenraizamento e a superfluidade. “Não ter raízes significa não ter lugar no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.” (ARENDR, 2007d, p. 528). Isolamento se torna solidão, quando o ser humano não é mais reconhecido pelo trabalho, só lhe restando o seu metabolismo, isto é, reduzido a *animal laborans*.

A solidão é distinta do estar só. Estar só é quando se está consigo mesmo, pensando na companhia do próprio eu. O estar desacompanhado, estar a sós, é distinto do abandono das outras pessoas. Pensar e falar consigo mesmo é um diálogo dois-em-um que mantém o contato com o mundo e as outras pessoas.

O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas [...] (ARENDR, 2007d, p. 529).

A solidão pode decorrer do estar a sós e, quando isso ocorre, há a perda do próprio eu. Logo, a confiança em si mesmo é perdida, a confiança no mundo é perdida. “O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo.” (ARENDR, 2007d, p. 529). Arendt cita Lutero que reflete que não é bom que os seres humanos estejam sozinhos (Gn 2). O teólogo alemão conclui que, sozinhos, os seres humanos pensam o pior de tudo. Arendt assevera que “o famoso extremismo dos movimentos totalitários [...] consiste, na verdade, em ‘pensar o pior’, nesse processo dedutivo que sempre leva às piores conclusões possíveis.” (ARENDR, 2007d, p. 530).

A solidão que adentrou o século XX não é mais uma experiência de classes marginais da sociedade, é uma “[...] experiência diária de massas cada vez maiores.” (ARENDR, 2007d, p. 530). O espaço entre os seres humanos está sendo destruído e as pessoas estão se colocando umas contra as outras. Inclusive “destrói-se até o potencial produtivo do isolamento, ensinando e glorificando o raciocínio lógico da solidão [...]” (ARENDR, 2007d, p. 530). Arendt traz a imagem de deserto, no qual o medo, a solidão, a violência impossibilitam a confiança, a responsabilidade pelo mundo, o pensar, a ação e o viver-juntos.

5 Convivência: o poder de perdoar, o poder de prometer e a possibilidade de começar

A violência, a falta de responsabilidade pelo mundo, o mal banal, a massificação dos seres humanos têm levado ao declínio da política. As ações e as reações, inclusive as que levam à destruição, não podem ser desfeitas; as conseqüências da falta de cuidado com o mundo não podem ser apagadas. O que foi feito e dito é irreversível. Nesse sentido, Arendt fundamenta a importância da faculdade de perdoar na esfera pública. Perdoar não significa esquecer o que foi feito, ignorar ou se conformar com os acontecimentos, não é uma atividade sem reflexão. Diferenciando-se do compreender, o perdoar está vinculado com o lidar com a realidade, em meio à impossibilidade de reverter a ação.

Perdoar (sem dúvida uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina em um ato único. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda a pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. (ARENDR, 2002, p. 39).

Para Arendt, fora da esfera pública, o perdão assume riscos perigosos, principalmente, quando o perdão se estende à tecnologia e à ciência natural moderna que não se limitam a observar, mas atuam sobre a natureza. Nesses processos, há a irreversibilidade e a imprevisibilidade, na qual as interferências humanas não podem calcular com exatidão as conseqüências de sua atuação sobre a natureza. Também acerca do pro-

cesso de fabricação, no qual o ato sempre acontece por meio de uma violência necessária e o desfazer ocorre por meio da destruição como, por exemplo, em uma obra mal construída: é mais vantajoso destruí-la.

Nada é tão evidente nessas tentativas de quanto a grandeza do poder humano decorrente da capacidade de agir e que, sem os remédios inerentes à ação, passa inevitavelmente a subverter e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada. (ARENDR, 2007a, p. 250).

O poder de perdoar é fundamental para a ação entre as pessoas, pois, caso não houvesse a possibilidade do perdão, a ação ficaria limitada a um único ato, sem chance de recuperação “[...] seríamos para sempre as vítimas de suas conseqüências [...]” (ARENDR, 2007a, p. 249), ou ainda, sem perdão, as pessoas estariam condicionadas pela vingança, sem a oportunidade de começar algo diferente. Também, no perdão, as pessoas dependem umas das outras, não há como se autoperdoar. Para Arendt, Jesus foi o descobridor do perdão para a esfera pública. Perdão consiste no oposto de vingança, cuja característica é de re-ação a uma ofensa, a transgressão.

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 cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. (ARENDR, 2007a, p. 253).

O pecado [...] é evento cotidiano, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações numa teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem saber [...] Através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo. (ARENDR, 2007a, p. 252).

O perdão rompe com o automatismo da ação-reação (vingança) e possibilita um novo começo. O perdão se dirige à pessoa e acontece entre as pessoas. Arendt também afirma que a alternativa ao perdão é a punição. Em comum, perdão e punição visam por um fim a algo feito. Aludindo à existência do mal que invade a esfera pública, Arendt indica que os seres humanos não podem “[...] perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o imperdoável.” (ARENDR, 2007a, p. 253). Há ações tão

violentas que se sobrepõem à capacidade humana de punir e de perdoar. Perdão se dirige a pessoa que cometeu o ato, considerando quem o fez. Distintamente de interpretações bíblicas, na esfera pública, não poderia existir uma prévia disposição ao perdão independente da ação da pessoa. Por isso, são a amizade ou o respeito que possibilitam o perdão à pessoa, por consideração a ela. Assim que “[...] o mesmo *quem* revelado na ação e no discurso é o sujeito do perdão [...]” (ARENDR, 2007a, p. 255).

Frente à despersonalização moderna da vida pública e social, a importância do perdão não poderia ser esquecida. Como na ação e no discurso, no perdão

[...] dependemos uns dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar, [...] careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar. (ARENDR, 2007a, p. 255).

Como o poder de perdoar refere-se à irreversibilidade da ação, à tentativa de desfazer o que foi feito no passado, o poder de prometer refere-se a sua imprevisibilidade. Fazer promessas

[...] serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie nas relações humanas. (ARENDR, 2007a, p. 249).

O poder de prometer está presente na antiga Roma, na inviolabilidade de acordos e tratados ou ainda na aliança de Deus com Abraão. A promessa tem como objetivo “minimizar” a total imprevisibilidade da ação. Há uma dupla origem nessa intenção que provém

[...] ao mesmo tempo da ‘treva do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm poder de agir. (ARENDR, 2007a, p. 255-256).

As ações humanas são imprevisíveis, existe a possibilidade do inesperado. Os seres humanos não podem ser totalmente controlados, sempre haverá mentira, mudança de idéia, ações que não foram calculadas. Afinal, a singularidade e a pluralidade humanas não permitem cálculos exatos das suas ações, e a liberdade é o sentido da vida pública.

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; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença dos outros. (ARENDR, 2007a, p. 256).

O poder de prometer refere-se à liberdade que não está sob a condição de soberania. Prometer é a tentativa de tornar menos imprevistas as ações, constituindo-se como única alternativa frente a uma supremacia do domínio de si ou do governo de outros. Arendt expõe o prometer como “[...] pequenas ilhas de certezas num oceano de incertezas [...]” (ARENDR, 2007a, p. 256). O poder de prometer perde seu sentido, quando há a pretensão de se transformar em oceanos de certezas, como se fosse possível controlar o futuro. O que une as pessoas, quando essas agem em concerto, são as promessas ou os contratos estabelecidos. A soberania, desde que não seja uma entidade individual (pessoa) ou coletiva (nação), atingida pela união de pessoas é limitada por promessas.

A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse todas, mas por um propósito com o qual concordam e somente em relação ao qual as promessas são válidas têm o poder de obrigar. (ARENDR, 2007a, p. 256-257).

Arendt afirma que a moralidade, em uma abordagem política, encontra apoio em minimizar os riscos da ação “[...] através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las.” (ARENDR, 2007a, p. 257). Esses são preceitos “[...] decorrem diretamente do desejo de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis.” (ARENDR, 2007a, p. 257). Com o nascimento, com a ação e o discurso e com o poder de perdoar e prometer, a vida humana não gira em torno do ciclo do processo vital, dos processos naturais, voltada para a mortalidade. Não se trata de ignorar a mortalidade, a única lei segura da vida, mas, para Arendt, os seres humanos “embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.” (ARENDR, 2007a, p. 258). Assim como o movimento retilíneo da vida humana, do nascimento à morte, irrompe o movimento cíclico da lei natural, a ação rompe com o automatismo da vida, o que,

para Arendt, parece um milagre, ou seja, o que é regular é o infinitamente improvável.

A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando ambos no mesmo nível e ao alcance do homem. (ARENDR, 2007a, p. 258).

Eugênia Wagner afirma que, em Hannah Arendt, é possível pensar em uma rebelião ética contra o mal e contra o medo. Rebelando-se contra o mal e a violência, há novas possibilidades de crer na convivência, no cuidado e na responsabilidade, no amor pelo mundo comum. O *Amor Mundi* pode ser vivenciado pela liberdade que resgata a confiança e a preserva. Por ser amor ao mundo, considera sua pluralidade, a relação entre as diferenças; enfim, é o resgate do poder, do agir em concerto que não levam ao declínio do mundo comum (WAGNER, 2006. p. 308).

O natural seria a destruição e a morte, mas a ação e o nascimento interferem nesse processo natural, logo, o destino não seria a destruição. Os seres humanos podem agir porque nascem, e a cada nascimento há a possibilidade de iniciar algo novo. Sem o nascimento, a ação seria um mero comportamento ou preservação. Agir e começar estão conectados. Viver-juntos, o estar entre as pessoas norteado pela ação, capacita os seres humanos

[...] a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo. (ARENDR, 1994, p. 59).

Enfim, Arendt enxerga que há o crescimento da ausência-de-mundo, destruição do mundo comum, “[...] destruição de tudo que há *entre nós*.” (ARENDR, 2008a, p. 266). Tal destruição do *entre nós* pode ser descrito como o deserto. Discordando de Nietzsche, para o qual deserto estava dentro do ser humano, Arendt afirma que se propagou a ilusão de se afirmar a moderna psicologia, a psicologia do deserto. Tal ilusão assevera que o que está errado é o ser humano, por não se adaptar às condições de vida no deserto. O que a psicologia do deserto não percebe é que o ser humano não foi feito para viver em um deserto, apesar de poder transformar o deserto em um mundo.

A psicologia vira tudo de cabeça para baixo: precisamente porque sofreremos nas condições do deserto é que ainda somos humanos e ainda estamos intactos; o perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa. (ARENDR, 2008a, p. 266-267).

Mesmo no deserto, existem oásis, os quais são ameaçados quando não se sentem mais a sua necessidade. Quando o ser humano se torna um habitante do deserto, oásis não são mais necessários.

Os oásis são as esferas de vida que existem independentemente, ao menos em larga medida, das condições políticas. O que deu errado foi a política, a nossa existência plural, não o que podemos fazer e criar em nossa existência singular. (ARENDR, 2008a, p. 267-268).

Entre as singularidades, ainda há a possibilidade da arte, da amizade, do pensar, do amor. São relações entre seres humanos sem-mundo. Aqueles que não usufruírem do oásis também se tornarão habitantes do deserto, assim “[...] os oásis não são lugares de ‘relaxamento’, mas fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele, secarão” (ARENDR, 2008a, p. 268). Contudo, supor que não há formas de alterar as condições de deserto também seria uma ilusão. Há novos começos, novas possibilidades de iniciar.

Em última análise, o mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do ser humano, um artifício humano cuja imortalidade potencial está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o ergueram e à natalidade daqueles que chegam para viver nele [...] Em sua necessidade de iniciadores para que possa ser iniciado novamente, o mundo é sempre um deserto. A partir das condições da desmundanidade, que apareceram antes de tudo na Era Moderna – que não dever ser confundida com *outra* mundanidade cristã –, nasceu a questão de Leibniz, Schelling e Heidegger: por que existe algo em vez do nada? E a partir das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com a nadidade [no-thingness], mas também com a ninguendade [no-bodyness], pôde nascer a questão: por que existe alguém, em vez de ninguém? Estas questões podem soar niilistas, mas não o são. Pelo contrário, são as questões anti-niilistas levantadas na situação objetiva de niilismo, onde a nadidade e a ninguendade ameaçam destruir o mundo. (ARENDR, 2008a, p. 269).

Em cada nascimento, há a possibilidade de iniciar um mundo, iniciar o *entre nós*. Em cada sofrimento, há a possibilidade de resistência,

da busca inconformada com a situação que se apresenta. Em cada resistência, haverá coragem, fé e esperança. Em cada esperança, em cada nascimento, há a possibilidade do novo, da novidade. Começar é equivalente à liberdade humana e, conforme Agostinho, o ser humano foi criado para que houvesse um começo: "*Initium ut esset homo creatus est* [...] Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós." (ARENDDT, 2007d, p. 531). A possibilidade de começar traz fé e esperança à vida humana.

[...] é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito em comum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a 'boa nova': 'Nasceu uma criança entre nós.' (ARENDDT, 2007a, p. 259).

Considerações finais

Como Arendt afirma, a compreensão é um processo interminável, um constante encarar e aprender a lidar com os acontecimentos que permeiam a realidade. Assim, de forma alguma a temática quer ser esgotada nessa breve exposição. Ao contrário, é fundamental refletir sobre outras percepções arendtianas, como, por exemplo, a amizade ou ainda se a palavra convivência traz, de fato, para a língua portuguesa a tradução da densidade política do *viver-juntos*. Refletir sobre convivência é enxergar as perplexidades da realidade contemporânea, na qual a violência fomenta o medo e há a destruição de tudo o que há *entre* as pessoas. Refletir sobre a convivência é vislumbrar possibilidades do viver juntos, possibilidades de "[...] criar relações e novas realidades" (ARENDDT, 2007a, p. 212. grifo meu).

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007b. (Debates; 64).
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2008b.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007c.
- _____. *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007d.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- CORREIA, Adriano. A vitória da vida sobre a política. *Cult: Revista Brasileira de Cultura Dossiê: Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo*. São Paulo, ano 11, n. 129, p. 61-63. out. 2008.
- _____. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2007. (Filosofia Passo - a - Passo; 73).
- DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 109-139; 148-152.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. 6. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2006.