

Política e ciência em Hannah Arendt

Politics and science in Hannah Arendt

Danilo Arnaldo Briskievicz

<http://orcid.org/0000-0002-7652-1959> - E-mail: doserro@hotmail.com

RESUMO

Diferenciamos e problematizamos dois tipos de discursos do mundo atual a partir do pensamento de Hannah Arendt, o científico e o político. Analisamos no interior de sua obra a partir da aplicação do método de pesquisa bibliográfica o conflito entre política e ciência. Como resultado da pesquisa apresentamos as relações entre política e ciência em Arendt em três eixos norteadores: o primeiro trata do *páthos* da eliminação do discurso e da ação pelas teorias científicas herdeiras da crise do mundo moderno em que politicamente, o problema da redução do valor da ação no espaço público para a solução dos conflitos humanos, em que há uma diminuição no reconhecimento da importância do discurso e da presença no mundo comum, afeta o destino das comunidades; o segundo eixo trata da indistinção moderna – teórica e prática – entre ação e processo, ou seja, entre política e ciência; o terceiro eixo trata de esclarecer o que, de fato, para Arendt, é a atividade da ação, que faz do homem um ser político. Dessa forma, apresentamos a solução da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação no ponto de vista arendtiano a fim de esclarecer que o discurso científico é processual e ligado à fabricação enquanto a ação é o fundamento da teoria da ação arendtiana.

Palavras-chave: Teoria da ação. Teoria científica. Teoria do processo. Espaço público.

ABSTRACT

We differentiate and problematize two types of discourses of the current world from the thought of Hannah Arendt, the scientific and the political. We analyze within his work from the application of the method of bibliographical research the conflict between politics and science. As a result of the research we present the relations between politics and science in Arendt in three guiding axes: the first deals with the pathos of the elimination of discourse and action by the scientific theories inheriting from the crisis of the modern world in which, politically, the problem of reducing the value of action in the public space for the resolution of human conflicts,

in which there is a decrease in the recognition of the importance of discourse and presence in the common world, affects the destiny of communities; the second axis deals with the modern indistinction – theoretical and practical – between action and process, that is, between politics and science; the third axis seeks to clarify what, in fact, for Arendt, is the activity of action, which makes man a political being. Thus, we present the solution of irreversibility and unpredictability of action from the Arendtian point of view in order to clarify that scientific discourse is procedural and linked to fabrication while action is the foundation of Arendtian theory of action.

Keywords: Theory of action. Scientific theory. Process theory. Public space.

O ponto de partida: o discurso político e o científico

O texto que segue é uma oportunidade de discutir do livro *A condição humana* de Hannah Arendt, o que a autora tem a nos dizer sobre a relação entre a *vita activa* – que tem como atividade primordial a ação política no espaço público – e o espantoso avanço na modernidade das teorias e discursos científicos – que tendem a reduzir a mesma *vita activa* à atividade da fabricação. Nesse sentido, o objetivo deste artigo é demonstrar como a condição humana é afetada pela desvalorização do discurso e da ação por conta da prioridade do discurso científico-tecnológico baseado no mito do progresso ilimitado da humanidade. Para realizar nosso intento abordamos a temática em três eixos: o primeiro trata do *páthos* da eliminação do discurso e da ação pelas teorias científicas; o segundo trata da confusão moderna entre ação e processo, ou seja, entre política e ciência, ou dito de outra forma, entre a ação e a fabricação, duas dimensões da *vita activa* para Arendt; o terceiro trata de esclarecer o que, de fato, para Arendt, é a atividade da ação.

Em primeiro lugar, consideramos que a teoria da ação de Arendt presente no livro *A condição humana* pode ser denominada por ontologia da pluralidade uma vez que se trata de denominar a esfera em que cada sujeito histórico e social tem a capacidade de exercitar o poder que se manifesta como capacidade de agir em conjunto, através da presença dos outros, do discurso entre os outros no espaço público. Dessa forma, a condição humana é plural, diversa, heterogênea. A ação é, portanto, constituinte do ser social e histórico em que a ontologia da pluralidade se torna um fenômeno político como “o mundo dos outros, o da pluralidade” (ARENDR, 2006, p. 100).

Em segundo lugar, a ontologia da pluralidade é afetada pela origem da crise do mundo moderno consolidada com os governos totalitários. Por isso, não é possível falar de uma hegemonia do discurso científico em detrimento do discurso político baseado na ação coletiva sem compreender que a ruptura dos parâmetros de julgamento da tradição, ou melhor, a confirmação da extinção dos fragmentos da tradição que ainda sobreviviam na modernidade se deu com a fabricação dos campos de concentração e extermínio (ARENDR, 2004). Portanto, a teoria da ação de Arendt ou a ontologia da pluralidade como temos nomeado esta fase da vida dos cidadãos saídos do processo de ensino-aprendizagem e aptos à vida pública pela ação, é claramente desenvolvida no livro *A condição humana* em evidente oposição à atividade reducionista da vida política das comunidades à fabricação.

Por fim, Arendt afirma em seu livro *A condição humana* que não há respostas prontas para as perplexidades do mundo atual. Há respostas pontuais ditadas pelo cotidiano a vida em comum. O que Arendt propõe com o livro é uma nova abordagem da condição humana. Assim, como em *Origens do totalitarismo*, ela exercita a compreensão das “mais novas experiências e

nossos temores mais recentes.” (2005, p. 13). Por isso, procura compreender porque a condição humana é vivida no mundo atual com tanta irreflexão que é “a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias” (2005, p. 13) e que parecem retratar o mundo em que vivemos. O livro é, nesse sentido, uma reflexão “sobre o que estamos fazendo.” (2005, p. 13).

O páthos da eliminação do discurso e da ação

Na atualidade, vários autores, estudiosos da ética, estão preocupados com a sobrevivência da espécie humana na Terra, pelas seguintes razões: expansão tecnológica em direção à vida (biogenética); destruição do meio ambiente; desenvolvimento e poderio bélico; opressão econômica, geradora da miséria e fome no mundo. Todos esses pontos, e outros não elencados, apontam para a ideia de que emancipação humana não se coaduna com a cisão em relação à natureza e todos os outros limites dados à existência do homem na Terra. Essa tendência, cujo rompimento com a condição humana remete a uma ideia de natureza humana a ser fabricada, é um resquício proto-totalitário presente nas sociedades e culturas contemporâneas. A não aceitação da condição humana é uma *hybris*, cujo resultado é a destruição, a violência, a guerra, a tirania, a manipulação, a exploração etc. Fabricar a vida, transformar o espaço público, lugar da espontaneidade humana, em espaço midiático, onde a encenação política, a visibilidade, converte-se literalmente em ficção e espetacularização, mostra-nos que os homens pouco aprenderam com as experiências e que a dificuldade de aceitar a condição humana está em plena atividade em nossos dias. (AGUIAR, 2008, p. 35).

A partir do texto citado podemos colocar a situação do mundo na época de Arendt, na década de 1950: havia os problemas éticos e morais relacionados ao massivo uso da tecnologia na vida cotidiana, extrapolados pelos regimes totalitários. Arendt ocupa-se, então, da desumanização do mundo pelo uso massivo da violência e suas repercussões para a constituição de uma condição humana; está ocupada em pensar sobre os efeitos da tecnologia e da linguagem científica para o mundo comum, para a liberdade, para a ação, enfim, para a política. Os tempos mudaram, mas os limites para a *fabricação* do mundo ainda são preocupantes, como colocou muito bem Aguiar na citação que abre nossa sessão.

É que o que Arendt designa por mundo comum – este espaço humano em que nos encontramos juntos e nos movemos coletivamente – passou por significativa alteração, e todos os dias continua se modificando pelo uso das novas tecnologias e as novas descobertas científicas. Isso fica mais evidente quando apresentamos uma linha do tempo do pensamento científico que nos auxilia a entender melhor como o mito do progresso ilimitado da humanidade foi se constituindo no interior das descobertas técnico-científicas. Dessa forma, segundo Lima (2007, p. 2-3),

Do século XVI ao XVIII, parece ser de otimismo a postura adotada com relação à técnica. O contexto histórico de emancipação da burguesia, aliada ao advento do capitalismo e da revolução científica do século XVII, o que culminará no Iluminismo, bem o esclarecem. São exemplos clássicos Francis Bacon (1620), que preconiza “obedecer a natureza” somente para poder dominá-la, o próprio Descartes (1637) e, posteriormente, Diderot. O Século das Luzes traz, em seu seio, a cooperação entre capitalismo e técnica na Revolução Industrial e cria as condições para a crítica posterior a vários de seus procedimentos, que utilizam a técnica não apenas para o domínio da natureza, mas do próprio homem pelo homem. Assim tem lugar a crítica de Rousseau (1753) a uma técnica que, apesar de progredir, não melhora a relação entre os homens. Destarte, o século XIX testemunhará o convívio entre o otimismo positivista de Auguste Comte (1848) – derradeiro continuador da tradição iluminista – e a crítica marxista à técnica alienante. Dessa crítica marxista virá uma série de trabalhos de alta relevância à questão da técnica, principalmente no período pós-guerra. É

assim que Hannah Arendt (1968) examina as consequências da transição das ferramentas – subordinadas ao homem – às máquinas subordinadoras do homem, que Marcuse (1964) discutirá a não neutralidade do caráter político da técnica, tecnocracia abordada por Habermas (1963) no contexto do tripé ideológico tecnicismo-cientificismo-capitalismo. A essas análises cumpre acrescentar a abordagem metafísica e existencialista da técnica realizada por Heidegger (1953), abordagem que apresenta a técnica como modo de manifestação do ser vinculado ao que ele chama de existência inautêntica, diferentemente do modo como essa manifestação se dava antes da era industrial, quando era compatível com a existência autêntica.

A história da ciência está toda ela amalgamada ao mito do progresso ilimitado da humanidade. Por isso, a ciência é ensinada nas escolas e novas gerações são ensinadas no afã de transformarem o mundo comum em alguma coisa que antes não existia. O mundo comum é uma obra dos homens em sua pluralidade ou o resultado dos avanços tecnológicos produzidos pela ciência?

Para Arendt, o problema não é a ciência. O problema não é o mundo. O problema é a perda do sentido da condição humana no planeta Terra e a descabida perda da referência de quem somos substituídas pela crença de que evoluímos cientificamente e apenas isso basta. Para ela, isso não só não basta como a tecnologia tem demonstrado não por si só, mas pelos sentidos por trás de sua centralidade na vida moderna que estamos querendo sair do mundo e viver em outro lugar. Será possível? O que estamos fazendo? Arendt coloca o mundo como construção da pluralidade dos homens em ação, em pleno exercício da liberdade. De outro lado coloca os riscos da perda desse mundo comum. Ela está ciente que os avanços tecnológicos jamais cessarão. Isso é impossível de ser parado. Mas a questão é de cunho humanista pois mesmo sem viver fora da Terra estamos perdendo o mundo comum em que agimos.

O homem deseja, por vezes, se libertar do mundo em que vive. Para fugir do fardo de viver e agir num mundo comum constrói artefatos para atingir um ponto em que não necessite mais ser controlado pela necessidade de viver na Terra. Para isso, lançou ao espaço “em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem.” (ARENDR, 2005, p. 9) de “onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis da gravitação que governam o movimento dos corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas.” (ARENDR, 2005, p. 9). O fato em si nada tem de mais ou de menos considerando os avanços tecnológicos realizado pelas mãos dos homens. O que assustou Arendt foi a tentativa de se libertar da “prisão na Terra” (ARENDR, 2005, p. 9) em que “a humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra” (ARENDR, 2005, p. 9). O *páthos* arendtiano diante da tecnologia inovadora do satélite artificial (CALLEGARO, 2009, p. 89) não é o objeto em si ou a adesão das massas ao projeto científico de dominar o mundo e o universo. Trata-se do “desejo de fugir à condição humana” (ARENDR, 2005, p. 10) em que o que está em jogo é a possibilidade ou não de criação de um limite político da ciência e de suas tecnologias.

Por isso, o homem deseja ser habitante do universo, sem se questionar sobre o que está fazendo. O discurso científico não é um problema apenas dos cientistas: é um problema político, pois “sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois o discurso que faz do homem um ser político.” (ARENDR, 2005, p. 11). Se por sua vez o discurso científico tornar-se um discurso hegemônico ao invés de falarmos a linguagem da liberdade estaremos diante de um paradoxo: “haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja o que for, não é um ser político.” (ARENDR, 2005, p. 12). A vida enclausurada e, por isso, isolada dos cientistas desconsidera a ontologia da pluralidade. Arendt insiste na categorização do mundo comum que a ciência parece desconsiderar. No mundo comum nem tudo

é válido. No mundo comum o sexto sentido político – que é o senso comum – desconfia minimamente do discurso de mudar a condição humana, fazendo dela outra coisa, fora dos limites da normalidade do mundo. Esse mundo fora dos eixos da ciência não considera os “homens no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo” que “só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos.” (ARENDR, 2005, p. 12).

Outro problema em relação à *vita activa*: o advento da automação que pretende em algumas décadas libertar a humanidade do fardo do trabalho. O problema é que “a era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária.” (ARENDR, 2005, p. 12). Nesse sentido, o que espera o mundo de trabalhadores é um uma sociedade sem trabalho que “certamente, nada poderia ser pior.” (ARENDR, 2005, p. 13). Na modernidade a centralidade do trabalho mudou a esferização da vida humana em sociedade. A esfera da vida privada invadiu com suas necessidades a esfera social e política. A vitória do *animal laborans*, aquele que vive apenas para manter-se vivo enquanto organismo vivo no mundo, contaminou todas as esferas da vida, impactando diretamente a ação no mundo comum.

Filosoficamente, o problema da eliminação do discurso e da ação pela centralidade das teorias e artefatos da ciência tem como fundamento a perda do sentido do mundo. Esse tema foi estudado por Max Weber (PONTES, 2012, p. 105-119) ao propor que vivemos num mundo desencantado pela ciência, ao passo que ela estratifica a visão de um todo, na busca pelas causas dos fenômenos. O mundo comum se torna desconfortável ao homem e ele se abriga numa explicação precária: a ciência não é totalizante, mas cada vez mais especializada e distante do mundo comum. Nesse sentido, filosoficamente, o mundo comum se ressentido pela perda do sentido da ação, aquilo que mobilizou a *vita contemplativa* e a *vita activa* em algum momento das comunidades pluralistas.

Politicamente, o problema da redução do valor da ação no espaço público para a solução dos conflitos humanos, em que há uma diminuição no reconhecimento da importância do discurso e da presença no mundo comum, afeta o destino das comunidades pluralistas. É um esvaziamento que produz um mundo-deserto em que há um “crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre nós*” e que pode ser também descrito como “a expansão do deserto.” (ARENDR, 2008, p. 266). Nesse sentido, Arendt acredita que “a mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta.” (ARENDR, 2005, p. 18), pois “tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria em que o homem teria que viver sob condições, feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece.” (ARENDR, 2005, p. 18). Assim, “o labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade.” (ARENDR, 2005, p. 18). A condição humana pode até mudar por conta das diferenças da morada comum, mas a natureza adquirida pelo nascimento continuará a apresentar-se como da espécie humana.

Portanto, nosso mundo atual surgiu de duas teorias científicas: a primeira foi a ideologia nazista pretensamente científica a qual formulou a hipótese de que é possível acelerar as leis da Natureza e da História com seus procedimentos para mudar a natureza humana; a segunda foi a teoria da física nuclear que criou as bombas atômicas detonadas sobre Hiroshima e Nagasaki, no Japão, iniciando a Guerra Fria, com o pavor de uma guerra atômica que colocaria em perigo de extinção a espécie humana. Arendt acredita ser possível analisar as capacidades humanas que ainda podem ser consideradas como tais, uma vez que para mudá-las tivéssemos que assistir à mudança da própria condição humana.

A ação e o processo: clichês e preconceitos

Como explicado anteriormente, a ação enquanto atividade da *vita activa* não pode ser reduzida à fabricação de artefatos, atividade básica da ciência e que consolidou o seu discurso progressista na modernidade, com o advento dos satélites artificiais, por exemplo. Isso nos leva ao fundamento da ontologia da pluralidade para Arendt de que a ação no espaço público em comum não pode ser comparada com a forma operatória da ciência que é o domínio, controle e produção linear dos processos de fabricação de artefatos tecnológicos. Para diferenciar o fundamento da ação para Arendt do *modus operandi* da ciência enquanto domínio de processos, vamos nos aproximar de um interessante artigo de Dumez (2006, p. 10-24) que explica passo a passo o que para Arendt é o processo, “esta forma degenerada de ação.” (2006, p. 10, tradução nossa).

O processo é, por natureza, ligado “à ideia de ações e reações se encaixam mecanicamente, automaticamente, numa sucessão, de maneira causal” (DUMEZ, 2006, p. 10). Por isso, os comportamentos (diferente de liberdade, pois o comportar-se diz respeito à atividade da fabricação) “são parametrizados e previsíveis, formando um conjunto de dispositivos (pode-se pensar na interiorização de valores, em instrumentos, regras, restrições, incentivos). Eles se repetem indefinidamente.” (DUMEZ, 2006, p. 10). É por isso que para Arendt duas ideias em relação ao processo são fundamentais: “a primeira é a metáfora da reação em cadeia da física nuclear” (DUMEZ, 2006, p. 10), por conta de um possível encadeamento mecanicista, levando a humanidade ao caos; e a segunda é “a ambivalência dos dispositivos que criam a automaticidade das ações, reações e pensamentos sobre situações.” (DUMEZ, 2006, p. 10) uma vez que eles são inventados para “enquadrar comportamentos, prevenir o caos e ao mesmo tempo, em certas circunstâncias, todo o sistema chegará ao caos porque foi criado para isso e não para autorregular.” (DUMEZ, 2006, p. 10). Uma questão importante: se o processo é natural ele é feito para acabar. O que o manterá em *movimento*? Por isso, para Arendt a política baseada em processo leva à ruína e não à liberdade, pois está fadado a ser descartado tão logo se torne obsoleto.

Dumez prossegue em sua análise do processo ingressando num terreno movediço que é o da moral. Por isso, acredita que o processo leva a um automatismo do ato de pensar, podendo-se tornar um conjunto de clichês e pré-conceitos. O automatismo dos processos de decisão moral e ética são quase sempre acompanhados por um pensamento automático, que não reflete, vivenciado em reducionismo conceituais, sem profundidade analítica. Surgem os clichês que se configuram como um processo de construção de percepção do mundo comum que afeta o ato de pensar de maneira profunda. O pensamento superficial é resultado do processo “de combinação de comportamentos padronizados e modos de pensar também automatizados” (DUMEZ, 2006, p. 10), não reflexionados. O indivíduo passa a agir maquinalmente, tornando uma “máquina social” (DUMEZ, 2006, p. 10), uma vez que vivemos encarcerados socialmente em milhares de processos, em que precisamos decidir, agir, deliberar e muitas vezes não conseguimos transformar esse processo em exercício de pensar, julgar e querer. Acabamos por decidir *agir sem pensar, sem julgar e sem querer porque estamos automatizados como máquinas sociais condicionadas pelos clichês e pelos pré-conceitos.*

No mundo atual, a dinâmica da vida social exige, de alguma forma, rapidez de raciocínio e ação a fim de ganharmos tempo (aqui mais uma vez a intromissão da atividade do labor: ganhar tempo é uma necessidade para ter o prazer de descansar de alguma coisa). Contudo, o preço que se paga “é a incapacidade de se ver o que passa realmente.” (DUMEZ, 2006, p. 11). Perde-se a chance de ultrapassar a banalidade do cotidiano e ver a *vida de outra forma, exerci-*

tando a liberdade no sentido privado do termo. O preconceito torna-se clichê por conta da força explicativa de estruturas decisórias do passado que *não precisam ser pensadas e subsumidas pelo indivíduo*. É por isso que “os preconceitos não são individuais” (DUMEZ, 2006, p. 11), mas são heranças coletivas, partilhadas sem a intervenção do pensamento crítico. Perpetuam-se de geração em geração até que o eu-pensante resolva que é inútil ou fora de moda. Dumez chama essa condição de perpetuação coletiva dos pré-conceitos e dos clichês como “o mundo do processo e seu automatismo: automatismo do comportamento, da decisão, automatismo do pensamento, automatismo da palavra – um mundo usual.” (DUMEZ, 2006, p. 11).

Por fim, Dumez apresenta três características de que um processo está chegando ao fim. Trata-se de uma constatação sobre o nosso mundo atual, partindo dos textos arendtianos, em que desencadeamos processos acreditando controlá-los totalmente, o que visivelmente é uma *alucinação da razão*. Assim, a primeira noção “é a de que o lento declínio das sociedades (organizações?) que prolongaram durante muito tempo sua maneira de fazer e de pensar, até seu desaparecimento.” (DUMEZ, 2006, p. 12). Essa talvez seja a realidade da secularização: ela retirou de cena a Igreja Católica Roma da Europa na modernidade. A segunda noção é a “explosão: o automatismo das ações e reações, a partir de uma perturbação, conduz a uma reação em cadeia. O sistema se perde porque é mecanicamente constituído.” (DUMEZ, 2006, p. 12). Esta ideia reflete bem o mecanismo das revoluções, como a independência norte-americana em que um *processo de controle inglês foi perdido* (a exportação do chá) gerando uma reação em cadeia dos demais setores das Treze Colônias. E a terceira noção é a da “crise: que nos obriga a voltar às questões de fato e requer de cada um de nós respostas, novas ou velhas, em toda caso julgamentos diretos.” (DUMEZ, 2006, p. 12). Por isso, o movimento interno do processo, ironicamente colocado é a decadência pois se estrutura em uma rede frágil de suporte, uma vez que não se alicerça na liberdade de *retomar a crítica pelo pensamento e pelo julgamento*. Crítica e julgamento é próprio de outra atividade: a ação. Por isso, Dumez acredita que onde o processo entrou em crise ou declínio só mesmo a liberdade para restaurar a continuidade da vida, a continuidade da ação no mundo comum. Talvez seja a ação uma espécie muito rara de coruja de Minerva, que segundo Hegel, alça voo somente com o início do crepúsculo.

As garantias da ação no mundo comum

A ação é uma atividade da *vita activa* que não produz objetos no mundo comum. É de natureza pública e política que envolve uma pluralidade de cidadãos em aparecimento no espaço pública para o exercício da liberdade. Por isso mesmo, a ação está sujeita a dois fatores essenciais daquilo que é humano: a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Depois da ação realizada não se pode revertê-la, mudar a sua cena, reajustar o seu acontecimento. Depois da ação concretizada não se pode garantir que seus efeitos terão a duração desejada ou que atingirão as suas intenções iniciais. Isso quer dizer que a ação tem dois problemas a superar para continuar acontecendo no mundo comum e não cair em descrédito. Por um lado, é preciso garantir que apesar de sua irreversível realidade as comunidades políticas poderão agir novamente. Por outro lado, apesar de sua imprevisibilidade é preciso garantir que o medo não paralise os agentes políticos, ao contrário, que eles possam agir na expectativa de que novas ações possam ocorrer.

Este é um problema de primeira grandeza para a ação. Quando na política algo surge da ação coletiva no espaço público pode ser que saibamos o momento histórico, mas não temos como estabelecer a personalidade dos agentes. Pode-se objetar que a liderança de um movimento social de um partido, de uma marcha, de uma manifestação seja o responsável pelos

resultados alcançados. Mas o resultado é uma linguagem do processo. Por isso, a tendência a pessoalizar a ação é muito grande e confortadora, pois apresenta uma *identidade* do agente. Contudo, sabe-se que no mundo moderno a liderança não é obrigatória. Estar em pluralidade no mundo independe de um líder para começar algo ou para medir seus resultados. A ação depura-se do processo quando não opera com a categoria meios e fins, buscando *reificar imediatamente sua mobilização*. O problema da liderança nos remete aos movimentos totalitários: o líder era necessário para contingenciar as massas e dar um sentido por seu discurso ao estar no espaço público, era dado pelo líder uma meta a ser alcançada, como por exemplo, a destruição do povo judeu na Alemanha ou a invasão da Polônia. Quando estamos diante da ação como a pensou Arendt é bastante diversa a interpretação: não se trata de estabelecer metas, pois não se pretende produzir resultados. Participa-se para expressar o discurso e legitimar a pluralidade pela presença.

A solução da irreversibilidade e da imprevisibilidade é um problema muito mais grave para a ação do que poderíamos supor. Elas condicionam a participação e a adesão dos agentes. Elas podem ocasionar a apatia pública diante das causas políticas. Elas podem causar o receio de que tanto faz se manifestar ou não no espaço público. Segundo Bignotto (2006, p. 473-474),

A apatia não é um destino das sociedades democráticas, mas marca um limite para sua existência. Sua plena realização, em qualquer formação social, mesmo naquelas protegidas por mecanismos legais sofisticados, como é o caso de nações como os Estados Unidos, destrói o equilíbrio sempre mutável, mas essencial, que constitui a balança do *eu-nós*. Sem ela mergulhamos num território no qual a simples referência à democracia e à república já não faz o menor sentido. No extremo, portanto, a realização de uma 'democracia da apatia' corrói o núcleo mesmo daquilo que, ao longo da História, chamamos de liberdade – independentemente da maneira como a concebemos.

O problema está na constituição do espaço público como negócio humano em que é preciso barganhar uns com os outros, para aderir a algo. Por isso, esses negócios humanos que constituem o espaço público-político "são os empreendimentos passíveis de serem engendrados apenas pelos seres humanos, motivo pelo qual a pluralidade humana é imprescindível" e a "presença constante de outros homens, que veem, ouvem e falam, confirma a existência de cada um, e mesmo do grupo, permitindo que cada um se defina." (SCHIO, 2006, p. 169).

Por isso, fora do espaço público, a ação não pode sequer ser imaginada. Ao contrário do isolamento e da solidão, a ação se dá diante dos outros, na presença de outras pessoas. A ação é irreversível e imprevisível e é isso o que lhe garante sua humanidade, já que os agentes políticos "sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequências que jamais desejou ou preveniu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo." (ARENDRT, 2005, p. 245). Assim, Arendt explica que "o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação." (ARENDRT, 2005, p. 245).

A irreversibilidade e imprevisibilidade da ação podem questionar sua eficácia. A crítica feita é que a liberdade poderia induzir o homem à necessidade, já que no momento em que age e cria algo novo o seu agente perde essa mesma liberdade. Para sair desse ciclo inevitável, elucida Arendt, a "única salvação contra este tipo de liberdade parece ser a inação, a abstenção de toda a esfera dos negócios humanos como meio de salvaguardar a soberania e a integridade do homem." Assim, "se deixarmos de lado as desastrosas consequências de tais recomendações o seu erro básico parece residir na identificação da soberania com a liberdade." (ARENDRT, 2005, p. 246). Arendt não equaciona liberdade e soberania porque para ela seria o mesmo que afirmar que o

homem não poderia ser livre. Soberania é definido como o “ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio”, que é contraditório com a liberdade que se dá em ação e discurso na pluralidade. Arendt assevera que “nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens. Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificamos liberdade com soberania.” (ARENDR, 2005, p. 246-247). Por isso,

face à realidade humana e à sua evidência fenomenológica, é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais controla a consequência dos seus atos, quanto afirmar que a soberania humana é possível porque a liberdade humana é um fato incontestável. (ARENDR, 2005, p. 247).

Aqui percebemos que relação entre ação e ciência é conflituosa, uma vez que agir está ligado à espontaneidade humana, enquanto o discurso científico está alicerçado na ideia de processos controlados intencionalmente, sem espaço para a imprevisibilidade e irreversibilidade.

Por isso, Arendt tenta resolver o conflito de sua teoria política da ação apelando para a teologia. É um diálogo, no mínimo, original. Por isso, esclarece que “o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré.” (ARENDR, 2005, p. 250). Essa teologização da política segundo Jerome Kohn implica em reconhecer o papel de Jesus de Nazaré na política em que “seu amor pela ação, por fazer o bem – de realizar aquilo que não tem precedentes ao executar ‘milagres.’” (KOHN, 2004, p. 22) possibilitou-lhe “tornar possíveis novos começos ao perdoar transgressões –, que na sua pura energia [Arendt] comparava ao amor de Sócrates pelo pensamento.” (KOHN, 2004, p. 22). Assim, “Arendt distinguia apropriadamente Jesus de Cristo, o Salvador dos pecadores na religião cristã.” (KOHN, 2004, p. 22) já que “o que mais importa nesse contexto é a insistência de Jesus de que, para fazer o bem, a bondade do que é feito deve ser ocultada não só dos outros, mas também do próprio agente.” (KOHN, 2004, p. 22) evidenciando “o que para Arendt significava o desprendimento de si no agente, a ausência do eu do agente, e não apenas de seu farisaísmo.” (KOHN, 2004, p. 22). Diante da insegurança que a ação produz, é preciso recorrer ao perdão e à promessa.

É que para Arendt, “a única maneira de resolver a irreversibilidade é perdoar” (COELHO, 2011, p. 17) e “fazer promessas, para a questão da imprevisibilidade; pelo perdão desfaz-se o que está fechado, a culpa; pela promessa cria-se o futuro, ilhas de segurança.” (COELHO, 2011, p. 17). A beleza da ação é que ela está aberta como o próprio homem é um projeto. Assim, “a nossa identidade é dada mais por um projeto; deste modo, se a nossa ação fosse sempre um peso, como poderíamos fazer qualquer coisa? O futuro parece ser um peso excessivo, como se dar um passo fosse uma tragédia. As promessas estabelecem quem somos.” (COELHO, 2011, p. 17) e “tanto o perdão como a promessa dependem dos outros. Nós podemos prometer e ser fiéis às nossas promessas. No próprio ato de prometer, me comprometo.” (COELHO, 2011, p. 18) Esse compromisso envolve a pluralidade dos homens pois “é preciso passar à ação, é preciso o espaço do outro, alteridade. O importante na perspectiva de Hannah Arendt é ser bom sem se dar conta disso, sem se sair do paraíso.” (COELHO, 2011, p. 17). Trata-se de que a força de ser humano é inerente à relação com os outros, à capacidade de agir. Vamos investigar cada um desses *fatores de motivação* para continuar agindo no espaço público e político a seguir.

O perdão é a conciliação com a irreversibilidade da ação

Diferentemente do processo, a ação é uma atividade da *vita activa* eminentemente pública e política. A ação depois de realizada é irreversível. Por isso, a ação revela aos outros quem os homens são. Desta forma, “os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o impro-

vável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não.” (ARENDR, 1992, p. 122). Mas a ação – resultado da interação nas teias de relações humanas – também produz efeitos que são irreversíveis. A irreversibilidade – ou a incapacidade de se desfazer o que já foi feito – se refere à dimensão do tempo passado. Para que os homens prossigam em ação é necessário o perdão (WEIGEL; KYBURZ, 2002, p. 320).

O perdão é, para Arendt, uma solução para a irreversibilidade – “a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia.” Assim, se não houvesse o perdão, “nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada para sempre às vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço.” (ARENDR, 2005, p. 248-249).

Não vem ao caso considerar que o perdão possa ser aplicado em outras esferas que não na política. Arendt alerta para o perigo de que as ciências, a partir da crítica feita ao progresso ilimitado da humanidade, possam usar da imprevisibilidade e a irreversibilidade para justificarem seus métodos no reino da natureza. Para Arendt, diferentemente dos negócios humanos, nas ciências “não há remédio para desfazer o que foi feito.” (ARENDR, 2005, p. 250), pois é certo que “um dos grandes perigos de se empregar os métodos da fabricação e de se adotar sua categoria de meios e fins reside na concomitante eliminação dos remédios que só se aplicam ao caso da ação.” (ARENDR, 2005, p. 250). Dessa forma, “o homem é obrigado não só a *fazer* através da violência necessária a toda fabricação, mas também a *desfazer* o que fez por meios da destruição, como se destrói uma obra malsucedida.” (ARENDR, 2005, p. 250). A vingança é o contrário do perdão. Consiste numa reação a um ato primeiro, uma ofensa inicial, e não coloca “fim às consequências da primeira transgressão” pois o perdão parece ser a “única reação que não *reage* 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.” Para Arendt, somente o perdão promove “a libertação dos grilhões da vingança, uma vez que esta prende executor e vítima no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais chega necessariamente a um fim.” (ARENDR, 2005, p. 252-253).

Arendt considera que o respeito é o princípio do perdão. No mundo atual, segundo ela, “a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social.” (ARENDR, 2005, p. 255). Por isso, “de qualquer modo, uma vez que se dirige exclusivamente à pessoa, o respeito é bastante para que se a perdoe pelo que fez, por consideração a ela.” (ARENDR, 2005, p. 255). O perdão e o respeito estão interligados porque ambos são intersubjetivos, porque para exercitá-los “dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber.” (ARENDR, 2005, p. 255). Sendo assim, “encerrados em nós mesmos, mais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar” (ARENDR, 2005, p. 255). Assim, depois de acionada a categoria do perdão não se garante automaticamente que o cidadão não erre mais, convertendo-se em homem *perfeito*. A política é feita por homens que agem, de condição variável, instável, não determinável *a priori*, ou seja, “o perdão não anula o erro, mas a culpa por ele.” (SCHIO, 2006, p. 171) com a intensão de possibilitar a continuação da ação em outros contextos públicos e políticos. Portanto, “se não fôssemos perdoados estaria destruída a personalidade humana e a nossa capacidade de agir, colocando-se em causa a conservação da nossa identidade, autonomia”, afirma Coelho (2011, p. 19).

O ponto de chegada: a promessa da ação

Nos negócios humanos a promessa sempre foi conhecida pela tradição por sua força estabilizadora, apesar da impossibilidade de desfazer uma realização humana com segurança.

Por isso, a função da promessa “é aclarar esta dupla obscuridade [imprevisibilidade e irreversibilidade da ação] dos negócios humanos e, assim, “constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo dos outros corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania.” (ARENDR, 2005, p. 256). A promessa futura é uma forma de acreditar no discurso do outro. Esse crédito é a única maneira de controlar os processos desencadeados pela ação e pelo discurso.

Nesse sentido, Arendt (2005, p. 258) enfatiza que “sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis” e seríamos presas fáceis do que “as ciências naturais de antanho” chamavam de “processos naturais.” Livrando a ação e o discurso, ou seja, a liberdade humana de um automatismo impossível, Arendt (2005, p. 258) considera que “se a fatalidade fosse, de fato, a característica inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está condenado à mesma ruína.” Ao homem cabe o milagre da ação, uma vez que “milagre é a palavra que nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na história.” (BIGNOTTO, 2003, p. 117). Para Arendt, tanto Jesus de Nazaré quanto Sócrates estavam certos disso uma vez que Jesus “vislumbrou essa faculdade com a mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento” e deixou isso evidente “ao comparar o poder de perdoar com o poder geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.” Por isso, “o milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos de sua ruína normal e ‘natural’ é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente.” (ARENDR, 2005, p. 258-259).

Para Arendt, milagre e novidade são características dos negócios políticos, já que “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.” (ARENDR, 2005, p. 191) já que “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” (ARENDR, 2005, p. 191). A novidade é resultado da capacidade de agir, que traz à humanidade o nascimento de novos seres humanos politicamente potencializados para novas ações e novos discursos. Segundo Arendt, “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção” (ARENDR, 2005, p. 191) e, por isso, é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.” (ARENDR, 2005, p. 191).

Assim, o passado é a dimensão onde a ação se mantém na sua irreversibilidade. Para possibilitar a continuação da política, para continuar a agir e fazer uso da palavra é necessário a prática do perdão, que é a compreensão da ação falível. O futuro é a dimensão onde a ação lança sua efetividade, através da promessa no discurso. Para prosseguir agindo, é preciso que a promessa seja uma ferramenta a serviço da crença no outro, sem o qual a vida seria instável. Uma vez colocados os elementos que compõem a teoria da ação, poderemos finalmente chegar às definições conceituais de poder e violência e notar a importância dessas noções para a compreensão da política na modernidade. Nesse sentido, a promessa é originária da liberdade dos homens e se dá entre os homens. Assim, “a vida em conjunto dos seres humanos causa instabilidade, uma insegurança frente ao tempo futuro, que precisa ser superada para que eles se sintam mais tranquilos e continuem a agir no convívio com seus pares.” (SCHIO, 2006, p. 171). Dessa forma, “a busca de estabilidade é possibilitada pela capacidade humana de fazer promessas e de cumpri-las, ensejando, dessa maneira, garantir um terreno mais sólido para embasar as relações humanas.” (SCHIO, 2006, p. 171).

Portanto, ao inserir as categorias de garantia da ação no mundo comum, Arendt tenta resgatar a dignidade e ao mesmo tempo tenta diminuir a desconfiança em relação à ação. O perdão-promessa são binômios que operam, mais uma vez, no interior do binômio ruína-progresso. Sem o perdão e sem a promessa a política pode arruinar-se. Com as garantias de que podemos continuar agindo na política pode-se alcançar o seu progresso que implica, diferentemente do processo, em manter a espontaneidade e a liberdade de seus agentes no mundo comum. A ação como atividade da *vita activa* é baseada na capacidade humana de criar novos começos infinitamente, sem recorrer à ideia de processo, operando com as categorias meios e fins, previsão e planejamento.

Referências

- AGUIAR, O. A. Condição humana e educação em Hannah Arendt. *Educação e Filosofia*, Uberlândia/MG, v. 22, n. 44, p. 23-42, jul./dez. 2008.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDT, H. *Diário filosófico*. 2.ed. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BIGNOTTO, N. Das barricadas à vida privada. *Nova Economia*, Belo Horizonte/MG, v. 3, n. 16, p. 459-480, set./dez. 2006.
- BIGNOTTO, N. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 166-175.
- BOTELHO, A; BASTOS, E. R.; BÔAS, G. V. *O moderno em questão: a década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Top Books, 2008.
- CALLEGARO, R. Reflexões sobre a Educação no Pensamento de Hannah Arendt. *Encontro de Pesquisa na graduação de Filosofia – UNESP*, São Paulo/SP, v.1, n. 2, p. 88-100, 2009.
- COELHO, J. C. da C. *As raízes terrenas do perdão em Hannah Arendt*. Covilhã: LusoSofia, 2011.
- DUMEZ, H. Essai sur la théorie de l'action de Hannah Arendt dans ses implications pour la recherche en science sociale. *Le Libellio d'Aegis*, Paris, v. 3, n. 2, p.10-24, 2006.
- KOHN, J. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 7-30.
- PONTES, A. L. Modernidade como crise: a ação em Hannah Arendt e Max Weber. *Intersecções*, Rio de Janeiro/RJ, v. 14, n. 1, p. 105-119, jun. 2012.
- SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- WEIGEL, S.; KYBURZ, M. Secularization and Sacralization, Normalization and Rupture: Kristeva and Arendt on Forgiveness. *Modern Language Association*, Nova York, v. 117, n. 2, p. 320-323, mar. 2002.

Sobre o autor

Danilo Arnaldo Briskievicz

Doutor em Filosofia, professor de Sociologia e Filosofia do IFMG - Instituto Federal de Minas Gerais, coordenador do Curso Técnico em Segurança do Trabalho.

Recebido em: 16/11/2019

Aprovado em: 27/1/2020