

Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)

Não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade.

Nietzsche, 1998, p. 172 [Da redenção]

Resumo

*Pretendo examinar preliminarmente, nesse texto, a possibilidade de se pensar um sentido trágico na ação humana a partir da obra de Hannah Arendt, aproximada de algumas intuições de Nietzsche. Arendt e Nietzsche compreendem a ação humana como incontornavelmente contingente, também no que tange à relação agente/ato. Em vista disso, a ação está sempre exposta ao risco e à infortuna, de modo que a capacidade de iniciar algo novo é sempre tributária de uma relação reconciliada com o passado. Aventamos a hipótese de que a dinâmica do perdão na obra **A condição humana**, de Arendt, é análoga à atuação do esquecimento no pensamento de Nietzsche.*

Palavras-chave: ação . imprevisibilidade . irreversibilidade . perdão . promessa esquecimento

Abstract

In this paper I intend to examine preliminarily the possibility of identifying a tragic sense of human action, inspired by the Hannah Arendt's work, connected with some basics Nietzsche's insights. Arendt and Nietzsche understand human action as

* Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás e pesquisador do Cnpq, nível 2. Gostaria de agradecer aos amigos Adriana Delbó a inspiradora leitura desse texto e a André Itaparica a generosa disponibilização da sua tradução inédita da *Segunda consideração extemporânea*, de Nietzsche, que se encontra no prelo.

*unavoidably contingent, including with regard to the relationship between agent and act. By this reason, the action is always exposed to risk and vicissitudes, so that the capacity to start something new is always dependent on a reconciled relationship with the past. Our hypothesis consists in argue that the dynamic of forgiveness in Arendt's **The human condition** is analogous to the role of forgetting in Nietzsche's thinking.*

Keywords: action . unpredictability . irreversibility . forgiveness . promise . forgetting

Na obra *A condição humana* seguramente se encontra o maior esforço analítico de Hannah Arendt por refletir sobre o significado, as motivações, as implicações e as possibilidades de redenção das infortunas da ação humana. É notável, não obstante, que a análise fenomenológica da atividade da ação é um dos empreendimentos articuladores de toda a sua obra – desde sua tese juvenil sobre *O conceito de amor em Agostinho*, na qual o engajamento ativo dos homens com o mundo é examinado, até a obra póstuma *A vida do espírito*, em que a reflexão sobre a vontade, o problema do novo, a espontaneidade e a liberdade é fundamental. Para os propósitos da nossa reflexão preliminar sobre o significado trágico da ação na obra arendtiana, mediante uma aproximação com a compreensão da ação na obra de Friedrich Nietzsche, privilegiaremos nessa exposição a obra *A condição humana*, em cujo capítulo V se encontra a mais completa reflexão da autora sobre a atividade da ação, assim como sobre sua glória e suas vicissitudes.

O exame arendtiano da atividade da ação é parte de seu esforço mais geral, em *A condição humana*, por refletir sobre a relação entre as atividades humanas e suas respectivas condições, assim como sobre as transformações na compreensão do significado da ação e a efetiva transfiguração do caráter da própria atividade no âmbito da era moderna. Como pano de fundo, um ácido diálogo com a tradição do pensamento político ocidental, notadamente contra o quase unívoco propósito de configuração da ação humana de modo a que ela possa ser subsumida à pretensão de associar liberdade com soberania, mediante a assimilação da ação à fabricação. Como horizonte, a explicitação da dignidade própria da ação humana, assim como de sua capacidade de atualizar a liberdade e de autorredimir-se de suas infortunas. É no movimento final do capítulo, sobre as capacidades intrínsecas da ação para fazer frente às

vicissitudes que ela mesma desencadeia, que Arendt encontra Nietzsche, um dos principais interlocutores em sua obra, central a nossa exposição.

A suspeita e a distância de Arendt no tocante à relação entre Nietzsche e a política, mormente quanto à associação frequentemente estabelecida por ele entre poder e dominação, justiça e hierarquia, política e desigualdade, por exemplo, não devem nos induzir ao erro de supor que as reflexões nietzschianas sobre a ética e a política não são relevantes para a compreensão do pensamento político arendtiano. O exame arendtiano das reflexões nietzschianas sobre a ação, a política e o poder mereceriam um exame maior que o que poderemos levar a termo aqui, é claro. A hipótese que aglutina nossa reflexão, e que mal aventamos, é a de que a análise fenomenológica da atividade da ação na obra de Hannah Arendt é em alta medida tributária do exame da relação entre agente, ato, motivos, propósitos e consequências, levada a cabo na obra nietzschiana em seus vários movimentos.

A referência de Arendt a Nietzsche não é incidental, cabe indicar. Já há algum tempo importantes intérpretes da obra de ambos têm indicado afinidades entre aspectos centrais de suas obras, para além do desmantelamento da metafísica. Dentre os intérpretes de Nietzsche, a talvez mais influente tentativa de aproximação foi levada a cabo por Keith Ansell-Pearson, em sua obra introdutória *Nietzsche como pensador político* (1997), na qual considera como afins as compreensões arendtiana e nietzschiana da ação política, notadamente pelo agonismo e pelo aristocratismo. Seguramente há muito mais a indicar nessa direção, e a esse propósito se dedicaram, de modo mais aprofundado, importantes intérpretes da obra arendtiana, como Dana Villa (1995) e Bonnie Honig (1993), dos quais somos em grande medida tributários na presente análise. Distanciamos-nos deles, todavia, no que tange à insistência em uma suposta “estetização da ação” nas referências arendtianas a Nietzsche (e ao juízo reflexionante kantiano). Não supomos algo de predominantemente estético no trágico da ação: o que é propriamente trágico é a inextirpável relação entre a ação e suas infortunas, por uma parte, e a demanda por uma redenção que só pode provir das capacidades da ação mesma, por outro. Trata-se, em suma, de uma celebração do vigor da contingência constitutiva da ação, assim como da potencialidade da ação para estabelecer ilhas de estabilidade e restaurar vínculos partidos. Embora também não possamos desenvolver o tema no presente texto, que é antes um plano de investigação, não podemos deixar de assinalar que o debate acerca de se o conceito de ação de H. Arendt é comunicativo ou expressivo, ainda que iluminador em aspectos relevantes, assenta-se sobre desvios de perspectiva não muito heurísticamente vigorosos.

O leitor do texto de Arendt denominado “A grande tradição”, por exemplo, publicado no presente volume, notadamente da parte intitulada “Governar e ser governado” notará o quanto mais está em questão.

Para Dana Villa, a concepção arendtiana da ação política, a recusar a assimilação tradicional entre ação, liberdade e soberania, não se dá inteiramente à compreensão sem a consideração da ênfase nietzschiana no caráter iniciatório e de virtuosidade da ação humana. Com efeito, a pluralidade, para Arendt, contamina a ação, por assim dizer, com uma irreduzível contingência, ela mesma o signo de uma liberdade não inteiramente controlável. No que tange à ação, assevera Nietzsche, “todas as consequências *longínquas* não são previsíveis, e toda ação pode ser taxada igualmente como útil e como prejudicial” (Nietzsche, 2008, p. 35 [25 (128)]). Mais ainda, dado “o imenso caráter *ocasional* de todas as combinações”, segue-se que “toda ação de um ser humano tem uma influência *ilimitadamente grande* sobre todo o vindouro. O mesmo temor reverencial que ele, olhando para trás, dedica a todo o destino, ele precisa dedicar também a si mesmo. *Ego fatum*” (Nietzsche, 2008, p. 41 [25 (158)], 1884).

Esse temor reverencial desafina de alguns impulsos da vontade, compreendida como capacidade humana para deflagrar ações que desencadeiam algo no mundo. Para Arendt (1995, p. 313), uma das intuições mais fundamentais de Nietzsche é a de que a vontade não pode querer retroativamente – e que a vontade voltada ao “foi assim” com pretensões de intervenção é tomada pelo ressentimento, aprisionada ao espírito de vingança, traduzido na “aversão da vontade pelo tempo e seu ‘Foi assim’”: “‘Foi assim’: é esse o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – é ela um mau espectador de todo o passado” (Nietzsche, 2010, p. 172). Mas, em Nietzsche, a impotência do olhar retrospectivo da vontade é redimida pelo poder criador da mesma vontade, pois “o próprio ato de vontade já é um ato de potência, uma indicação de força (o ‘sentimento de força’, *Kraftgefühl*) que vai além do que se requer para satisfazer as necessidades e demandas da vida cotidiana” (Arendt, 1995, p. 313). Isso que para Arendt representa alguma contradição, e que para Nietzsche é a loucura que habita nossa vontade – as forças do ressentimento e da criação postas ambas em ato –, é, na obra nietzschiana, o próprio movimento da redenção da vontade a partir de si mesma, a transformação de todo “foi assim” em um “assim eu quis”. Mas se há contradição e loucura no âmbito da vontade, como uma atividade do espírito, há também infortunas próprias à ação que, por assim dizer, clamam por redenção – e nem Nietzsche nem Arendt eram incôscios dessas demandas. Se

podemos pensar na contingência interna da vontade, podemos ainda ter em conta suas contingências externas (Cf. Nussbaum, 2009, cap. 1, *passim*), que doravante serão mais fundamentais a nosso breve exame.

A ação é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, em um espaço público que se interpõe como mundo comum entre os envolvidos e ao mesmo tempo os mantém juntos, os relaciona e os separa. Esse mundo comum é constituído pela copresença dos potenciais agentes e se sustém enquanto eles permanecem reunidos – seja pela fugaz motivação aglutinadora da ação, em sua capacidade de revelar e transformar, seja pela organização mediante o poder, que ao mesmo tempo mantém o estar junto e é mantido por ele (cf. Arendt, 2010, p. 251). Aquele que age, portanto, é sempre iniciador em meio a iniciadores, os quais em suas múltiplas iniciativas acabam por constituir o que Arendt denomina “teia de relações humana”, na qual as ações se manifestam e se enredam desencadeando novidade nas estórias de vida de todos os envolvidos e sempre reordenando a própria teia – nesse meio, a imprevisibilidade é um traço constitutivo. Com efeito,

é em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis [...]; as estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor (Arendt, 2010, p. 230).

Esse traço de imprevisibilidade e de processo autônomo da ação, que constituiu a razão principal do desprezo filosófico pelo domínio dos assuntos humanos, foi trazido à tona desde os primórdios nas tragédias gregas, seguramente pelo fato de o teatro ser, nas palavras de Arendt, “a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com os outros homens” (2010, p. 235). Com efeito,

os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisas que sejam as consequências do seu ato, jamais

poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age (Arendt, 2010, p. 291).

Em suma, embora a ação seja a própria tradução da liberdade, da capacidade humana de instaurar novidade no mundo, aparentemente em nenhuma outra parte as pessoas são menos livres que nessa teia de relações.

Arendt enfatiza que a redenção da irreversibilidade e a imprevisibilidade de cada ação encontram-se entre as potencialidades da própria atividade da ação e, portanto, não pode provir de alguma esfera supostamente superior ou mais eficaz, como o pensamento do filósofo ou a maestria do *homo faber*. Assim,

a redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens (Arendt, 2010, p. 295).

Considerando-se que nunca somos propriamente autores dos nossos próprios atos e que as consequências deles são ilimitadas e imprevisíveis, se não fôssemos perdoados pelo que desencadeamos à nossa revelia, seríamos como aprendizes de feiticheiro, condenados a um único ato do qual não poderíamos nos livrar e que operaria como um obstáculo incontornável à realização de qualquer outro ato. Por outro lado, sem nos obrigarmos mutuamente com promessas, instaurando ilhas de confiança em um futuro inteiramente incerto, jamais poderíamos conservar nossa identidade, confirmada pela presença dos outros que reconhecem em mim mesmo o que promete e o que cumpre; e jamais seríamos capazes de ordenar a convivência de um modo potencializador e não aniquilador.

Ao contrário do perdão, que raramente foi pensado em sua dimensão política, talvez por sua origem religiosa, a promessa, como um remédio para

a imprevisibilidade, sempre foi conhecida na tradição do pensamento político, não apenas pelas várias teorias do contrato. Ao menos desde Roma, o poder de fazer promessas tem ocupado o centro do pensamento político. Para Arendt,

a imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos (2010, p. 304).

Nietzsche, a quem Hannah Arendt se refere quando examina o significado da promessa no domínio dos assuntos humanos, e em quem reconhece uma singular sensibilidade para os fenômenos morais, “viu na faculdade de prometer (a ‘memória da vontade’, como ele a chamou) a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal” (2010, p. 306). “Criar um animal ao qual seja lícito fazer promessas, não é essa mesma tarefa paradoxal que a natureza se propôs com relação ao homem? Não é este o autêntico problema do homem?” (Nietzsche, 2007, p. 47 [2ª diss., § 1]). Quando pensa na promessa como redenção possível da imprevisibilidade da ação política que se dá em uma teia de relações humanas, Arendt tem em vista o conceito romano de lei, consoante ao qual o papel da lei não é apenas o de circunscrever os limites da ação cidadã no domínio político, os limites entre o lícito e o ilícito, mas antes de tudo o de estabelecer relações, acordos, que se referem diretamente não ao momento da fundação da comunidade política, ao qual é remetido o poder legítimo, mas à capacidade dos cidadãos de uma dada comunidade de atuar por meio de acordos a práxis da liberdade que permanece a razão de ser da fundação de qualquer comunidade genuinamente política, para Arendt.

Ela assinala ainda o seguinte:

na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, de costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo –, a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário, surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis. Se sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltar incessantemente no ciclo sempre-recorrente do devir, também sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática (...) (Arendt, 2010, p. 306-7).

Não é outra a razão de Roy T. Tsao indicar, em estudo sobre a apropriação arendtiana da obra de Agostinho, a afinidade entre a capacidade do perdão e a condição humana da natalidade. Para ele, não é um exagero afirmar que “novos inícios são possíveis unicamente por causa do perdão” – não é um exagero se tomarmos em conta a relação entre natalidade e perdão como a dos dois lados da mesma moeda. Assim, “a natalidade possui alguma significância apenas porque somos capazes de pedir e oferecer perdão, porque é apenas assim que somos capazes de, de algum modo, desencadear *novos inícios*” (2010, p. 53). A natalidade, compreendida como a promessa de novidade ínsita a cada nascimento, evento no qual está ontologicamente radicada a liberdade, para Arendt, traduz nossa capacidade de novidade, de ação, por termos nascido singulares e únicos. Mas o nascimento como evento inaugural da aparição de novos indivíduos no mundo não é mais que o fenômeno pré-político por excelência, como enfatizou Paul Ricoeur (1996, p. 164), a mais remota precondição da política. O vínculo estabelecido por Arendt entre a gratidão básica por tudo que é como é e nascimento, início, ação e espontaneidade assemelha-se, não obstante em uma medida tênue, aos experimentos de pensamento nietzschianos, com o *amor fati* e o eterno retorno: ao agir, não apenas o agente torna evento no mundo o que era apenas uma possibilidade

ou capacidade, afirma ainda integralmente o mundo para o qual nasce novamente quando age, após ter nascido na Terra – assim como assume o fato natural e gratuito do seu nascimento como um evento no mundo humano deliberadamente desencadeado.

Hannah Arendt afirma que “o descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré” (Arendt, 2010, p. 297), e o fato de essa descoberta ter sido feita em um contexto religioso não seria um motivo para não a levarmos a sério de uma perspectiva secular. Em todo caso,

ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, devido à irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação. Em outras palavras, o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. A liberdade mencionada nos ensinamentos de Jesus sobre o perdão é a libertação com relação à vingança, que prende tanto o agente quanto o paciente no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais precisa chegar a um fim (Arendt, 2010, p. 300).

Mas seguramente se perdoa o agente – em respeito à sua capacidade de desencadear novos eventos para além de seus malfeitos – nunca o ato. Não perdoamos jamais o assassinio, mas o indivíduo que cometeu um assassinato, pois o perdão não é uma cumplicidade com o feito. O perdão, em todo caso, jamais se converte naturalmente em anistia jurídica ou em interdição à memória, cabe assinalar. E por que se perdoa? Em primeiro lugar, para conservar a possibilidade de o agente se redimir de seus malfeitos, de suas idiossincrasias e padecimentos; em segundo lugar, para preservar os corpos políticos fundados na liberdade da dilaceração via vingança. Para Arendt,

somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo (2010, p. 300).

Perdoar não equivale a esquecer, no sentido do apagamento dos rastros, de que fala Paul Ricoeur em *História, memória e esquecimento* (2007). Mais importante que isso, o perdão, para Arendt, é uma resposta ativa ao ressentimento e à vingança, que são fundamentalmente reativos. Para ela, é nossa hipótese, a função do perdão corresponde à função desempenhada pelo esquecimento em *A genealogia da moral*, de Nietzsche. O esquecimento, diz ele, é como um processo de digestão, de assimilação psíquica de tudo o que ocorre, uma ativa proteção que de vez em quando “fecha as portas e janelas da consciência”. Em suas palavras, “um pouco de silêncio, um pouco de *tabula rasa* da consciência, a fim de que novamente haja lugar para o novo [...] Com isso fica visível que sem a capacidade de esquecer não pode haver nenhuma felicidade, nenhuma jovialidade, nenhuma esperança, nenhum orgulho, *nenhum presente*” (Nietzsche, 2007, p. 47-8 [2ª diss., §1]). Mais ainda:

um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra (Nietzsche, 2007, p. 119 [3ª diss., §16]).

Embora Nietzsche pense antes de tudo em termos morais, da relação do indivíduo consigo mesmo, ele retrata, em nossa opinião, um movimento análogo ao que se desenrola em termos políticos para Arendt. O perdão é o remédio ativo não para a maldade, mas para a imprevisibilidade da ação humana, e está presente inclusive na falta de equivalência entre dano e pena, flagrante em todo sistema jurídico que rejeita a lei de talião. Ele representa a redenção necessária da liberdade humana. No domínio político, o perdão, que nunca é anistia no sentido da interdição à memória, alivia o agente do fardo das consequências da ação, em nome da possibilidade de que se possa engendrar mais uma vez o novo sem o qual a vida política fenece. E “a ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo” (Arendt, 2005, p. 194). Também Nietzsche, em *A genealogia da moral*, pensa no esquecimento como a assimilação necessária das vivências para que haja lugar para o novo. O esquecimento cumpre a tarefa de restaurar no agente a inocência de quem jamais agiu.

O perdão em Arendt é comparável ao esquecimento em Nietzsche,¹ portanto, ao menos na medida em que tanto o perdão, na obra da primeira, como o esquecimento, na obra do segundo, estão vinculados ao ato de iniciar, à possibilidade do novo, sempre tributária de uma relação reconciliada com o passado. Nisso talvez repouse o mais remoto significado da afirmação arendtiana de que “a compreensão é o outro lado da ação” (Arendt, 1993, p. 39). E talvez ainda na divisa nietzschiana de que a vontade como poder de agir tem de ser redimida do querer retroativo que é signo da impotência da vontade, de onde proviria, para Nietzsche, todo rancor, sede de vingança e de domínio, como bem observa Arendt em *A vida do espírito*.

Como experimento de pensamento, o eterno retorno experimenta a redefinição da impotência da vontade, pois, consoante o experimento, o que efetivamente retorna não é o mesmo, mas o devir, ou a infinita probabilidade. Com efeito, diz Arendt, o repúdio dessa Vontade atada ao passado “libera o homem de uma responsabilidade que seria intolerável caso nada do que foi feito pudesse ser desfeito. Em todo caso, foi provavelmente o choque da Vontade com o passado que fez com que Nietzsche fizesse experimentos com o Eterno Retorno” (cf. 1995, p. 313). Em Nietzsche não se trata exatamente de um repúdio da vontade, como Arendt parece dar a entender em *A vida do espírito*, mas de uma autossuperação, na vontade, de seu querer retroativo.

Enquanto o perdão, em Arendt, libera ofensor e ofendido de um atrelamento compulsivo ao passado – a operar então como um obstáculo à ação compreendida como atualização da liberdade –, o esquecimento, como órgão digestivo da vida psíquica, para recorrer à metáfora cara a Nietzsche, sempre libera espaço para o novo, frequentemente obstaculizado pelas consequências desafortunadas da ação humana. Como força ativa, o esquecimento, não compreendido como um apagamento dos rastros do passado, mas como assimilação, nutrição, é uma espécie de digestão do vivenciado. Sem esse movimento de assimilação, não se restaura a inocência e mesmo a felicidade necessária à ação. Não se trata, portanto, de uma defesa do silêncio e da amnésia, intimamente associados à impotência: esquecimento e perdão com vistas à inocência do agente, assim como eterno retorno com vistas à inocência do devir.

1 Em “Compreensão e política”, Arendt (1993) sustenta que perdoar não equivale a esquecer. Tal posição não obsta a hipótese aventada, uma vez que nesse escrito de 1953 Arendt busca distanciar o perdão do esquecimento por “apagamento dos rastros”, para utilizar uma expressão de Paul Ricoeur (2007, p. 436ss.) – do esquecimento como denegação, por assim dizer. Bonnie Honig (1993, p. 84-87) observa, com notável acuidade, várias das possíveis aproximações entre os propósitos de Arendt e de Nietzsche. Para uma posição distinta, cf. Lemm, 2006.

Na sua segunda consideração extemporânea, Nietzsche relata alegoricamente a inveja do homem ante a felicidade animal, ante a vida inteiramente afim ao movimento da natureza, sem tristeza ou melancolia, nem conhecimento do ontem nem do hoje, “preso ao seu prazer e desprazer, estancado no instante, não se entristece nem se enfastia”. E prossegue:

pois o homem apenas quer, como o animal, viver sem fastio e sem dor; mas quer isso em vão, por não querer como o animal. O homem pergunta ao animal: por que nada me diz de sua sorte e apenas me fita? O animal quer responder e dizer: acontece que eu sempre esqueço o que quero dizer – mas já esquece essa resposta e silencia, e o homem se espanta (Nietzsche, 1999, p. 248).

O louvor nietzschiano ao esquecimento não deve ser compreendido ingenuamente, de qualquer modo, como defesa do retorno a uma animalidade sem descompasso com a natureza. O que tem em vista é antes o rechaço a uma implacável afirmação do passado sobre o presente e o futuro, mobilizada pela moralidade do costume ou meramente pelo ressentimento, a operar como obstáculo à ação.

Quem não sabe alojar-se na iminência do instante, esquecendo-se de tudo que passou, quem não é capaz de manter-se em um ponto, como uma deusa Vitória, sem vertigem ou temor, nunca saberá o que é a alegria; e ainda pior: nada fará que alegre outrem. Pensem num exemplo extremo de um homem que não possuísse a faculdade de esquecer, que fosse condenado a ver um devir em tudo: ele não acredita mais no seu próprio ser, não acredita mais em si, vendo tudo fluir de um ponto móvel a outro e se perdendo nessa correnteza do devir; por fim, como o íntegro discípulo de Heráclito [Crátilo], ele quase sequer ousará apontar o dedo. A toda ação pertence o esquecimento: assim como pertence à vida de todo organismo não somente a luz, mas também a escuridão. Um homem que sentisse tudo unicamente de forma histórica seria parecido com alguém que tivesse abdicado do sono, ou com o animal que devesse viver apenas em repetitiva ruminação. Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças, como mostra o animal; mas é totalmente impossível viver sem o esquecimento. Ou, para me expressar sobre meu tema de forma mais clara: *existe um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico,*

que prejudica o vivente e por fim o destrói, seja um homem, um povo ou uma cultura (Nietzsche, 1999, p. 250, grifos no original).

Arendt afirmara, em “Algumas questões de filosofia moral” – curso de meados da década de 1960, editado e recolhido em *Responsabilidade e julgamento* (2004, p. 159) – que os indivíduos que tudo esquecem são pavorosamente temíveis, pois jamais se movimentam no nível da profundidade da memória, cujas raízes são fincadas pelo pensamento reflexivo. Quem tudo esquece é também capaz de tudo. Mas não lhe escapa que é também pavorosa a imagem evocada por Nietzsche de alguém em quem a força do esquecimento, zeladora da ordem psíquica, digestora das vivências, fosse inteiramente sufocada. A tópica do esquecimento é análoga à tópica da compreensão, mobilizadas que são pela reconciliação via assimilação. Aquele que tem esse aparelho psíquico inibidor danificado pode ser comparado, diz ele, a alguém que tem problemas de digestão, e não apenas comparado. Talvez não seja outra a razão de Jorge Luís Borges, em seu conto “Funes, o memorioso” (2005), ao conceber a causa da morte de Irineu Funes, o infeliz a quem por acidente coube o fado e o fardo de nada esquecer, ter pensado na congestão pulmonar.

Cabe assinalar, em todo caso, que se os elementos de afinidades são profusos, também o são os de dessemelhança, no que concerne à redenção da relação com o passado na obra de ambos pensadores. Em primeiro lugar, o registro da reconciliação via esquecimento seguramente não é o da ação política, como o do perdão na obra de Arendt. Enquanto o esquecimento é como uma espécie de dádiva da natureza para os espíritos fortes, o perdão é ainda uma espécie de dádiva, na medida em que não se deixa apreender pela lógica da retribuição ou da justiça, mas resulta de uma ação deliberada, de um inesperado novo início, uma ativa restauração dos laços rompidos pela ofensa.

Ademais, Bonnie Honig ressalta com precisão que Arendt espera do perdão e da promessa, como exemplos de ação nos quais há uma combinação única de palavra e ato, que constituam em alguma medida a estabilidade do domínio público sem violar sua constitutiva contingência (cf. Honig, 1993, p. 84). Para Honig, entretanto, Arendt superestima o poder do perdão e ao mesmo tempo desconsidera, por exemplo, a relação de desigualdade entre quem perdoa e quem é perdoado – a assimetria do perdão, nos termos de Paul Ricoeur –, assimetria inconsistente com a compreensão arendtiana da ação. Nietzsche e Arendt louvam a liberação promovida pelo perdão ou pela magnanimidade, assim como o vincular-se a compromissos no futuro por meio do ato de prometer. Cabe assinalar, no entanto, por fim, que

o perdoar e o prometer louvados por Nietzsche são esforços individuais: aquele que promete liga-se a si mesmo no tempo, compromete-se consigo mesmo para alguma ação futura, mas não com outras pessoas. E o desdém dos senhores é uma dar de ombros de indiferença que de modo algum constitui um contínuo relacionamento entre eles e os outros; pelo contrário, destina-se precisamente a desviá-los disso. Por outro lado, o perdoar e o prometer admirados por Arendt constituem comunidades políticas duradouras; o ato de prometer vincula aos outros, no tempo, e perdão confere a esses vínculos o poder de persistirem (Honig, 1993, p. 87).

Em todo caso, a quase integral ausência de referências positivas de Nietzsche ao perdão para além do desdém, notadamente ao perdão cristão, só afetaria nossa hipótese mais geral acerca do sentido trágico da ação se sustentássemos alguma simetria entre os conceitos de perdão de Nietzsche e de Arendt, o que julgamos não ser defensável, ou que a crítica nietzschiana à compreensão cristã do perdão afeta a posição arendtiana, o que também pensamos não ser o caso. Julgamos que a consideração de que a relação entre agente e ato não é soberana; de que em vista disso deflagramos inúmeros eventos à nossa revelia cujas consequências podem ser desastrosas; que, no âmbito da moral e da política agimos sempre em meio a outros; de que o atrelamento da vontade ao “já foi” no passado e a expectativas de correção e de controle integral do curso da ação no futuro avizinha-se do ressentimento; de que sem em alguma medida desligar agente e ato não pode haver lugar para o novo – em suma, julgamos que a compreensão de um sentido trágico da ação em Arendt e Nietzsche não remanesce injustificada, a despeito de um conjunto não desprezível de desníveis conceituais no tratamento dessas questões por ambos os autores, o que faz desse texto a soleira de um amplo programa de investigação aqui mal iniciado.

Para concluir, gostaria de sustentar que a referência de Arendt à tragédia grega, em várias ocasiões em que busca compreender o significado da ação humana, não é, de modo algum, apenas alusiva ou “ilustrativa”. Nas palavras Jean-Pierre Vernant *“a empresa heroica condensa todas as virtudes e todos os perigos da ação humana; ele figura de certo modo o ato em seu estado exemplar [...]”* (Vernant, 1990, p. 342-3, grifos nossos). O sentido trágico da ação repousa no fato de que o agente nunca é soberano com relação aos desdobramentos do que inicia nem com relação a suas próprias motivações, mas repousa também na ambiguidade, na imprevisibilidade, na irreversibilidade e na ilimitabilidade de toda ação humana. O remédio para essas vicissitudes, é

nisso que Arendt insiste, não deve provir de um domínio externo à ação, nem da sabedoria filosófica nem das habilidades do artesão para forjar objetos. O saber que corresponde à ação é do gênero da frágil medida do que Aristóteles denominava de *phrónesis* ou sabedoria prática (cf. Arendt, 2001, p. 275), que compreendia que as verdades humanas são difíceis (cf. Aubenque, 2003, p. 259). Essa quase sempre foi, também, a desmedida da filosofia quando se deteve sobre o domínio dos assuntos humanos, ao menos desde Platão. Aristóteles, por seu turno, parecia julgar que “o homem é o ser da mediação, da sinuosidade, da aproximação”, e um saber que lhe corresponda jamais poderia ser uma verdade filosófica nos moldes da metafísica. O que a tragédia ensina, em sua conexão com o mundo da práxis, em contraposição ao da especulação filosófica, é que,

primeiro, que a cegueira, ou *hybris*, resulta de estratégias para evitar um conflito que é perceptível; segundo, que a natureza conflituosa da interação humana, longe de ser uma contradição a ser resolvida, é intransponível porque é inerente à práxis; terceiro, que não podemos procurar uma solução, e uma síntese superior, para os contrários, mas um frágil *mesotés* entre um excesso e uma falta (Taminiaux, 1997, p. 117).

A medida que se ajusta ao mundo da ação é a frágil medida do juízo prático, “que convida o homem a desejar todo o possível, mas somente o possível, e deixar o resto aos deuses (Aubenque, 2003, p. 281).

Referências bibliográficas

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*. Trad. Mauro Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- ARENDRT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. (Org.) Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. Almeida. 5ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2001.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. Rev. Téc. B. Assy e A. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. “Trabalho, obra, ação”. Trad. Adriano Correia (rev. téc. Theresa Calvet). *Cadernos de ética e filosofia política*, vol. 7, nº 2, 2005, p. 175-201.

- _____. *A condição humana*. 11ª ed. Trad. Roberto Raposo (rev. téc. A. Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BORGES, Jorge Luís. “Funes, o memorioso”, in: *Obras Completas I*. Trad. Flávio José Cardozo. São Paulo: Ed. Globo, 2005, p. 539-546.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001.
- HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Cornell University Press, 1993.
- LEMM, Vanessa. Memory and promise in Arendt and Nietzsche. *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, nº 2, 2006, 161-173.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Kritische Studienausgabe [KSA]*, vol. I. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999. Tradução inédita de André Itaparica.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Fragments do espólio – Primavera de 1884 a outono de 1885*. Trad. Flávio R. Kothe, 2008.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- RICOEUR, Paul. Pouvoir et violence. In: VV. AA. *Politique et pensée – Colloque Hannah Arendt*. Paris : Payot, 1996.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, São Paulo: Ed. da Unicamp, 2007.
- TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian maid and the professional thinker – Arendt and Heidegger*. State University of New York Press, 1997.
- VERNANT, Jean-Pierre. “Aspectos da pessoa na religião grega”. In: VERNANT, J-P e VIDAL-NAQUET, P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VILLA, Danna. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1995.