
"AUTOPERDOE-SE":

O ESPAÇO PÚBLICO

DO PERDÃO EM HANNAH

ARENDT*

DOI 10.18224/frag.v32i2.12243

BIANCA SOARES MAGALHÃES**

JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO***

eu me perdoei
porque percebi que mereço o meu amor
o meu cuidado
e o meu respeito,
e esse foi o perdão mais bonito que eu já
experimentei.
(Igor Pires da Silva)

Resumo: *a humanidade sempre busca no outro pontos de intersecção e de diferença para afirmar sua identidade. A globalização e o avanço do capitalismo multiplicaram e comercializaram fontes de identidades. Esta que outrora era alicerçada na nacionalidade, gênero, idioma etc., atualmente é fluida e de afastamento do outro. Na ausência do outro, a humanidade regressa ao eu. Assim, conceitos que são estruturados a partir de um sentido admitido socialmente, como o perdão, são abolidos junto à humanidade e à máxima de querer viver bem. Aqui um sentido "identitário" de perdão via regresso ao eu: o "autoperdão". A proposta é desnudar este fenômeno sociopolítico, sob revisão das lentes teóricas de Hannah Arendt e do diálogo com alguns autores da antropologia e da sociologia contemporâneas. Depara-se com um possível adoecimento social estruturado e estruturante no fenômeno do "autoperdão".*

Palavras-chave: *Perdão. Antropologia. Crise de Identidade. 'utoperdão'.*

* Recebido em: 09.02.2022. Aprovado em: 17.05.2022.

** Mestranda bolsista pela CAPES em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica do Goiás. Pós-Graduada bolsista em Advocacia Cível pela Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul. Graduada em Direito pelo Centro Universitário EuroAmericano (UniEuro). *E-mail:* biancasoaresmagalhaes@gmail.com.

*** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Pós-doutor em Teologia pela PUC Rio. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. *E-mail:* jreinaldomartins@gmail.com.

Apropriando-se das palavras de Hall (2006), este artigo se consolida como uma anotação antropológica com a revisão bibliográfica dos livros e artigos que constam das referências como procedimento técnico teórico com a finalidade de compreender o espaço público do perdão e a construção de sentido do “autoperdão”. Ao mesmo tempo, usa-se métodos sociopolítico dedutivos, como a observação da construção da semântica dos tempos históricos de temas éticos como perdão e a (im)possibilidade do “autoperdão” até sua efetivação como ação política no espaço público. A intenção é evidenciar identidades em movimento e a busca de construção de sentido que, a partir da temática eleita para este enfrentamento, se apresenta como relativamente nova.

Quando da modernidade, categorias como “autoperdão” seriam impossíveis, tanto como semântica da palavra, quanto como ação nova e que constriange a irreversibilidade da ação ofensora. Apesar de ainda não se ter logrado uma completa atribuição semântica, ao que parece, a sociedade tem admitido, em alguma medida, a presença do regresso ao eu em situações de fracasso e ofensa no cotidiano para autolibertação dos efeitos da ação, provavelmente como sintoma de um adoecimento social. Nesse sentido, seguirá a reflexão sobre o espaço público do perdão, perpassando o conceito de identidade e desaguando no problema do “autoperdão”, sob as lentes teóricas que constam das referências, em especial, Hannah Arendt.

NO PRINCÍPIO ERA O PERDÃO...

Em primeiro lugar, procura-se expor as ferramentas conceituais que serão acionadas a seguir. Isso sem esgotá-las, mas com a pretensão de sustentar o que se defenderá nos seguintes tópicos do presente artigo: a condição humana, a linguagem, o narrar, a historiografia, a etnografia, o discurso, o espaço público, a ação e, por fim, o perdão.

O perdão em Hannah Arendt, aquele que parece mais factível, pressupõe a *vita activa* como condição humana básica. Não se pode, por isso, falar de uma natureza humana, pois a humanidade, de forma prática, age e reage em três atividades no cotidiano: o trabalho, aquilo que é necessidade primeira para a própria vida (ou ela mesma), a obra, aquilo que dentro da vida a transcende (mundanidade), e, por fim, a ação, que, dada a constituição plural dos homens, permite a vida política².

É exatamente no quesito relativo à pluralidade da ação que o artigo se concentra. Isto porque, qual seja a atividade da *vita activa*, há, em alguma medida, a interação humana, Ser, cada-um e o outro, como requisito. Pois, “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDRT, 2016, p. 27).

Palmer (1969, p. 137), em sua leitura a Heidegger, extrai que “as entidades que formam o mundo físico do homem não são o mundo, mas estão no mundo. Só o homem tem mundo” e, portanto, tudo o que está como captura para a compreensão de mundo perpassa o aspecto humano.

Todas essas ações, inclusive as que são feitas em liminaridade ou em algum afastamento do núcleo social, são submetidas a alguma pré-compreensão³ de mundo. Como defende Arendt (2016), tudo que os humanos modernos experienciam ao nascer já estava no mundo e permanecerá, de certa forma, até a sua morte ou para além dela.

O que permanece nem sempre restará na exata proporção do que já fora um dia. Daí o caráter fixo (repetitivo) e mutável do tempo, dos símbolos, das leis, da ação, dos costumes etc. Para Koselleck (2014, p. 14), os “ritos ou dogmas dependem de repetibilidade para garantir sua constância. Costumes, regras e leis repousam na aplicabilidade repetida, sem a qual não pode haver ordem e justiça – qualquer que seja o risco a que estejam expostos”.

O mais evidente vestígio da tradição, diga-se, daquilo que permaneceu, é a palavra. Ainda que se discorde diametralmente da semântica ou etimologia de algum vocábulo, é inegável que ele existe como signo herdado. Pois, “as palavras são vistas como instrumento que o homem dispõe para comunicar o seu pensamento” (PALMER, 1969, p. 205). Assim, cada palavra dita não é uma invenção/novidade do interlocutor. Mas, mediação do pensamento, das relações, das gerações, do que somos e da tradição pelo processo de aprendizagem da herança (não estática, mas, mais ou menos, mutável ao passar das gerações).

Ao oposto da objetividade da palavra e de seu pertencimento fático, a linguagem é subjetiva. Isto porque a “linguagem em sua essência não será adequadamente concebida quando compreendida apenas como um sistema de sinais, a saber, na função de designar posteriormente o que antes foi conhecido e compreendido” (CORETH, 1973, p. 55). A linguagem é, portanto, um fio condutor repleto de dimensões subjetivas, experienciais e reflexivas à compreensão.

Neste uso da linguagem e da palavra, Arendt destaca o pensamento de Aristóteles. Para ela, ele fora o autor que bem enfatizou o papel do discurso no contexto social em que se encontrava e que tais reflexos ainda permanecem lógicos na ação política atual. Isso porque, o “ser político, viver em uma polis, significava que tudo era decidido mediante as palavras e persuasão, e não força e violência” (ARENDR, 2016, p. 33). Paul Ricoeur também segue num sentido semelhante, percebendo que em muitos casos há transferência dos “conflitos da esfera da violência para a esfera da linguagem e do discurso” (RICOEUR, 2008, p. 256), em especial quando se trata dos planos jurídico e político.

Apesar do discurso e da linguagem servirem para a resolução das lides sociais, não é somente nesse campo que ele se faz relevante. Há o narrar típico da historiografia e da etnografia. Nesses o fim não é necessariamente resolver algo, mas, para além disso, compreender algo se utilizando de interpretação e colocando em destaque aquilo que se mostra como conjunto de relações já interpretadas do grupo assistido.

Em Paul Ricoeur, a “historiografia não é uma imitação idêntica do real, mas uma imitação criadora. A narrativa histórica não representa o que ocorreu, é uma representação construída pelo sujeito e, enquanto representação, é mais ficcional do que duplicação do vivido” (REIS, 2017, p. 342). Entretanto, tal ficção é moderada, “além da documentação e da cronologia, pelo fato de a atividade mimética não terminar na obra de história. Ela se dirige e se realiza no espectador ou no leitor, retornando ao mundo vivido” (REIS, 2017, p. 342).

Ainda em Ricoeur (2008), a narrativa histórica intenciona analisar o passado por vestígios. Como ressalta Reis (2017, p. 345), o “vestígio garante que alguém esteve lá e agiu. [...] O historiador usa o vestígio, mas não sabe o que ele significa. A partir do vestígio, encontrado no presente, o historiador procura remontar o mundo que o produziu [...]” (REIS, 2017, p. 345) e, portanto, há reconstrução, não reconstituição, do presente-passado.

Aqui é possível salientar um aspecto também ressonante nas observações de Geertz em *Interpretações da Cultura* (1989), sobretudo com relação à etnografia, que, ao que parece, não é tão distante da historiografia de Ricoeur. Para Geertz (1989, p. 11), “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão”. Constituem uma espécie de anotação do fluxo de comportamento da ação social, como fusão de *res factae* e *res fictae*.

Dessa maneira, o que se mostra é que todo narrar, historiográfico ou etnográfico, como discurso, ora basta em si, ora anota e coloca em evidência a ação sociopolítica. O modo de agir e/ou reagir à ação demonstra alguns aspectos identitários do agente social e político, sempre em vinculação ao seu espaço-tempo. Eis que, conforme a autora, o que está em jogo é o caráter de revelação,

sem a qual ação e o discurso perderiam toda a relevância humana” (ARENDDT, 2016, p. 226). Ou, ainda, que “a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (ARENDDT, 2016, p. 27) – mesmo que o possam as atividades do *trabalho* e da *obra*.

Seja qual for a ação, sempre será evitada de duas potências fundamentais, quais sejam: a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Esses efeitos, sem outra ação ou reação que os embarguem, adquiririam um caráter *ad aeternum* e não permitiriam à sociedade política o seu necessário retorno ao *status quo*. Pensando de maneira contextual, ao longo da história houve (e, em alguma medida, ainda há) ações ofensas cujo fim fora a expiação, a vingança, *wehrgeld*⁴, entre outros meios não muito humanitários e éticos. Uma traição ou uma heresia poderia, por exemplo, ser punida na superfície da pele do agente ofensor, como narrado por Foucault (2009) em *Vigiar e Punir*⁵. E, ainda assim, essa punição-vingança poderia não resultar em qualquer fim à ação desencadeada.

Não parece razoável e, tampouco, humano usar dessas categorias em casos comuns (não trágicos⁶ ou de *ultima ratio*⁷), ou em caso algum, para remediar o constrangimento da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação (VICENTE; MARTINS FILHO, 2015). Isso porque, ganhar ou perder, punir ou salvar, não têm sentido quando se trata de problemáticas/ofensas cotidianas e inerentes à condição humana da pluralidade, apenas assegurada à existência e à realidade de “cada um pela presença de todos”⁸ (ARENDDT, 2016, p. 302).

Resgatando a argumentação de Arendt, a ação irreversível e imprevisível é atividade da *vita activa* e, como tal, pressupõe um espaço público e plural tipicamente humano. Se, então, a máxima de Paul Ricoeur demonstra-se verdadeira, quer dizer, que a meta da ação é “querer vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (RICOEUR, 2008, p. 267), o perdão se faz necessário para findar o efeito de irreversibilidade da ação. Isso porque, conforme Arendt (2016, p. 297):

[...] a ofensa, contudo, é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da libertação, para possibilitar que a vida possa continuar desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber.

Assim, pode-se dizer que a ofensa e o fracasso constam permanentes na *vita activa*, apesar de não a poderem resumir. Daí que o perdão seja “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” (ARENDDT, 2016, p. 298). Por fim, se o perdão é ação que finda os efeitos de uma ação ofensora e toda ação é condição humana plural, não poderia ser ativa fora do espaço público e plural que fixa. É, contudo, necessário acrescer a isso o campo identitário dos agentes, pois nele deve haver alguma intersecção relacional entre o ofendido e o ofensor.

... E A IDENTIDADE NOS FEZ...

Como argumentado, perdão e ação dependem de algum nível de relação entre os agentes. Ambos só se realizam em um espaço público comum, o que em alguma medida esbarra na identidade dos agentes. O espaço, o tempo, as experiências, as expectativas, o idioma etc. são fontes mais ou menos fixas que a humanidade encontrou para responder à clássica demanda: quem sou eu no espaço público? Em Arendt, isso pode significar que aquilo que se releva a todos é o “próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privatamente possuímos

nele” (ARENDDT, 2016, p. 64). Não o mundo necessariamente material, mas, inclusive, os símbolos culturais, os significados, os sentidos.

A identidade, portanto, ancora em alguns aspectos do experienciado pela pessoa, em geral relacionados ao gênero, à nacionalidade, à etnia, à profissão, ao idioma e a tudo aquilo que possui algum grau de repetibilidade, ao menos no mundo moderno. E quando o sujeito busca responder à pergunta sobre quem é, surgem respostas, como por exemplo: “Sou uma médica luso-francófona da Guiné-Bissau” – prova da hibridação relativa à definição das identidades em tempo de maior fluidez nas relações.

Por óbvio, a pessoa não é o sistema gramatical, tampouco o país onde nasceu ou em que habita. Também não é unicamente o seu gênero ou a aptidão profissional descoberta. Mas, ainda assim, esses marcos fixos de sua experiência aparecem como resposta à definição de identidade – como marcadores, balizas que delimitam a sua posição no mundo na relação e em detrimento à posição dos outros. Stuart Hall (2006, p. 47) dispõe de forma mais didática sobre esse aspecto:

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indiano ou jamaicano. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem partes de nossa natureza essencial.

É, então, possível afirmar, com base nesses pressupostos, que a identidade, como também a ação, é política na dimensão que reivindica espaços públicos mais ou menos restritos, como iniciativa inerente à humanidade – ou melhor, aos indivíduos humanos. Ao menos em alguma medida é possível assentir positivamente a essa constatação, embora tal o seja como sistema de representações culturais e de previsibilidade de um sistema social que estabelece a interação entre as pessoas de determinado grupo. Para Hall (2006, p. 49): “Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos, um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional”.

Esses sistemas simbólicos possuem algum caráter fixo, mas nem de longe são fechados. Há e sempre houve a inter-relação desses sistemas, inclusive, no exemplo já citado. A médica é lusófona por falar e estar em uma cultura típica portuguesa, ao mesmo tempo que francófona por falar e estar inserida em uma cultura tida como francesa. Dizer que ela é luso-francófona é também dizer que não é apenas lusófona ou francófona e, sendo real e plenamente as duas coisas, não pode ser na integralidade cada uma delas em separado, apenas em intersecção – como constituição de uma identidade híbrida. Ao contrário do que pode denotar, isso não pressupõe qualquer universalização da identidade, até porque, por definição ontológica, a “identidade depende da diferença” (SILVA; HALL, 2005, p. 40). Ser bissau-guineense é não ser português ou francês, mesmo que, do ponto de vista da língua praticada, possa conciliar com o outro aspecto da identidade – nesse caso, a condição de luso-francófono.

Soma-se isso uma série de fatores disponíveis após o período das guerras mundiais: a globalização, a multiplicidade de atores, os processos migratórios, também conhecidos como êxodos (externa ou internamente ao território de nações). Tomando apenas a migração como exemplo, pode-se dizer que tem “impactos tanto sobre o país de origem quanto sobre o país de destino” (SILVA;

HALL, 2005, p. 21). Trata-se de um fator que não é propriamente uma novidade na história das sociedades humanas, mas que certamente se intensificou com a globalização, deixando um tanto mais fluida a identidade nacional, que antes era de decifrável definição.

Uma definição identitária mais dualista, ser ou não-ser, torna-se em nossa época mais fragmentada e frouxa. Como defende Stuart Hall (2006, p. 12), o “sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas”. Assim, “[...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente”.

Se a identidade humana reclama fontes que estão presentes no outro, na diferença, o distanciamento e a fragmentação das fontes expulsam o outro de seu papel na relação. Diz Arendt (2016, p. 62): “A presença de outros que veem o que vemos ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e nós mesmos”.

Aquilo que se mostra é parte relevante da identidade das pessoas. A autenticidade, vista como comparação e desvinculação do que se mostra, destoa da própria condição humana. Anulando qualquer vínculo relacional das pessoas, dos objetos e dos sentidos, resta-nos o vazio (MARTINS FILHO, 2019). Eis uma admoestação que já fora apresentada pelo filósofo coreano Byung-Chul Han (2018, p. 29): “Ser autêntico significa que nos libertamos de modelos de expressão e de comportamento pré-configurados e impostos do exterior”. “Libertar-se” dos sistemas simbólicos, negá-los, implica em distanciar a humanidade da sua própria condição. Isso porque, o “outro é constitutivo da formação de um eu estável” (HAN, 2018, p. 34), e, na “falta de vínculos com os objetos, o eu é repellido de regresso a si mesmo” (HAN, 2018, p. 32).

Em síntese, resta o individualismo, que, para Damatta (2000, p. 10), guarda uma enorme diferença com relação aos processos de individualização, necessários, no caso da presente leitura, para a manutenção da condição de pluralidade:

[...] se a individualização é uma experiência universal, destinada a ser culturalmente reconhecida, marcada, enfrentada ou levada em consideração por todas as sociedades humanas, o individualismo é uma sofisticada elaboração ideológica particular ao Ocidente, mas que, não obstante, é projetada em outras sociedades e culturas como um dado universal da experiência humana.

A problemática é que esse individualismo “deforma o outro até que o ego se reconheça nele. O sujeito narcísico não percebe o mundo a não ser sob a forma de matizes de si mesmo” (HAN, 2018, p. 31) E, como o Ser não é o mundo em si mesmo, não há mundo e nem identidade factível. Na ausência do outro e do mundo que se mostra como espaço público, todas as relações tendem a estar mais centradas nos fragmentos do vazio deste humano abolido. O perdão assimétrico⁹ de Arendt não é só difícil como todas as demais definições de perdão, mas aparentemente impossível, sobretudo em ocorrências do que aqui se pretende analisar a partir da categoria do “autoperdão”.

...JACENTE: O MEU VAZIO EM NÓS. AUTOPERDOO-ME!

Em um outro contexto, mas que parece bastante adequado para a argumentação que se segue, Martins Filho (2020, p. 29) diz que “em se tratando das composições sociais o que há de mais

precioso não se encontra disponível na superfície, exigindo, ao contrário, o esforço por buscá-lo em recônditos mais profundos”. Em consonância ao que é apontado, também o problema do “autoperdão” não se mostra em um primeiro momento. A expressão pode até soar como indicativo de um suposto amadurecimento social, um romantismo exacerbado ou uma alternativa para suportar algumas dores. Em busca de uma compreensão mais profunda, porém, pode atestar o estado de cegueira ideológica e “identitária”¹⁰ em que o mundo atual está inserido.

A análise não pretende criar qualquer cisma para com as pessoas e/ou as obras citadas. São apenas vestígios de ações que figuram no plano político como representações culturais marcantes na atualidade. O que se faz aqui são anotações, à moda de Hall, das observações extraídas do cotidiano de figuras públicas, como recorte de um todo social.

No entanto, antes de se demonstrar em exemplos a situação que ensejou este texto, expressas como anotações antropológicas, faz-se um adendo à semântica da palavra perdão. Isso porque, “falar uma língua não significa expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais” (HALL, 2006, p. 40).

Na língua portuguesa a palavra “perdão” deriva do latim tardio e é a junção do prefixo *per-*, acrescido do substantivo *donnare* (isto é, *per-* + *donnare*). Em linhas gerais, tem o sentido de dar totalmente algo a alguém. Esse alguém sempre é um outro alguém, quer dizer, dar a outrem, rompendo os limites da subjetividade, como direcionamento para fora. Inclusive, em outros idiomas a mesma estrutura e semântica podem ser observadas: no inglês a palavra *forgiven* (*for* + *given* = dar algo a alguém), no francês *pardonner* (*par* + *donner* = dar algo a alguém), no italiano *perdonare* (*per* + *donare* = dar algo a alguém), no espanhol *perdonar* (*per* + *donar* = dar algo a alguém) etc. Línguas anglo-saxãs, como o alemão, por exemplo, com *Vergebung*, também remetem à mesma étimo-morfologia, mantendo na formação da palavra o verbo dar – *geben*.

Para finalizar essa breve incursão filológica, o que se pretende aqui é demonstrar que do ponto de vista semântico e da construção de sentido da palavra no campo cultural, o perdão jamais poderia ser dado de si para si mesmo. Logo, “autoperdão”, que inclusive não consta do Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (VOPL), conforme última consulta em junho de 2021, é impossível do ponto de vista idiomático normativo. Não tanto quanto à sua aplicabilidade/viabilidade política, e isso à luz de um arcabouço imaginário que tem se mostrado comum entre as culturas ocidentais – e a brasileira pode ser tomada como incluída nessa afirmação.

Se a palavra é herança de como o mundo se mostra desde a anterior existência do humano presente, não há o que se falar do absoluto afastamento deste significado. Ainda que no agora alguém ouse argumentar o contrário, será a partir daquilo que já existe. Esta herança serve de ponto de partida na construção de sentido e, por conseguinte, sofre modulações no imaginário e no repertório das gerações presentes e futuras. As gerações atuais não são passivas receptoras de um legado, mas ativas na acomodação que fazem desse legado.

Ocorre que, para Arendt (2016), o perdão, histórica e socialmente, apenas tem sentido numa perspectiva política, isto é, em face da mundanidade como condição de estabelecimento das relações e, por conseguinte, do caráter irreversível da ação. Esse perdão, por isso, sempre residirá no espaço público, pois “o perdão e a promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma” (ARENDR, 2016, p. 294). O exemplo que trazemos à baila nesta discussão, o caso do “autoperdão” propagado especialmente nas redes sociais que protagonizam o debate público hodiernamente, permitirá contrastar o que a autora sustenta.

Vale também recordar que o perdão, ao menos conforme a compreensão de Hannah Arendt, só é factível ante culpa, ofensa, dano e julgamento. Também é fundamental o arrependimento genuíno do ofensor, ao ponto do desejo de jamais ter cometido a ação ofensora.

À guisa de ilustração, é possível suscitar duas situações em que a palavra “autoperdão” é utilizada. A primeira, que é também a menos preocupante como crítica social, refere-se às situações em que sequer o perdão se faria indispensável. Nessa hipótese, alguém com a dor de uma ofensa factual ou simbólica se perdoa por um ato em relação ao qual não fora autor. Para exemplificar, pense-se numa mulher violentada quando criança e que carrega a dor das barbaridades que contra ela foram perpetradas. Essa, movida por pressões sociais, insanidades culturais ou por martírio próprio se sente culpada pelos danos a ela causados. Em dado momento, diz: “Após anos de sofrimento, eu me perdoou pelo que aconteceu”. Além das considerações sobre a impossibilidade do “autoperdão”, nem mesmo de perdão uma tal mulher precisaria. Não há culpa, não há causa ao julgamento desta. Logo, não mereceria o perdão, porque não mereceria, antes, a imputação de culpa. O “autoperdão” em semelhante caso, teria em conta a acolhida de uma postura aberta perante a vida; perdoando-se, supostamente se libertaria das condições de um passado que ainda lateja no presente.

Numa situação como a descrita, caberia à mulher a decisão de se o que ocorreu realmente estaria adequado a um caso de perdão ou, em definitivo, tratar-se-ia de uma condição imperdoável. Eis, portanto, a constatação de que perdoar não é algo oposto a punir e que, ao ter se disposto a perdoar, declarara que o ofensor não fora apenas um mal interpretado, mas, em absoluto, alcançado pela *ultima ratio*.

A segunda ilustração avança no debate identitário, conquanto ao self e ao espaço público. Para isso retomamos a epígrafe interposta como provocação à esta reflexão e acrescentamos duas figuras retiradas de redes sociais¹¹ de pessoas públicas, uma *digital influencer* e um ator.

A primeira figura é uma captura de tela da chamada do Jornal Correio Brasiliense para a matéria intitulada: “Após festa na pandemia, Gabriela Pugliesi volta para internet: ‘Me perdoei’” (Figura 1). O caso narrado fora uma festa organizada pela *digital influencer*. Ocorre que no mesmo período da festa, o número de internações e mortes por COVID-19 estava em crescente. As instituições sanitárias recomendavam o distanciamento social e, em algumas cidades, até mesmo o chamado *lockdown*. Várias pessoas presentes na festa de Pugliesi foram diagnosticadas com a doença.



Figura 1: Captura de tela do Twitter
Fonte: Correio Brasiliense

Após a péssima repercussão do caso, Pugliesi desativou as redes sociais a fim de não sofrer o chamado “cancelamento virtual”, uma espécie de execração pública ainda maior que as críticas obtidas – o que, em seu caso particular, poderia resultar na perda de contratos com os patrocinadores. Tempos depois, *digital influencer* regressaria às redes, sob o discurso de ter “se perdoado” pelos danos causados aos outros.

Outro caso igualmente relevante para a nossa discussão foi o envolvendo o ator Dado Dolabella (Figura 2).



Figura 2: Captura de tela da conta do ator
Fonte: acervo pessoa

Dado Dolabella, em 2008, agrediu a sua namorada. Em 2009, ganhou um *reality show* com votos favoráveis do público ao ator. Popularizou-se a impressão de que as condutas não foram tão gravosas ao ponto de impedi-lo de ser taxado como herói na edição do programa. No dia 13 de julho de 2021, um internauta o interrogou sobre a referida agressão, ao que respondeu como consta na imagem acima: “Nos perdoar pelos nossos erros, perdoar o próximo...” (*sic*). Tal afirmação deixa transparecer que todos devem praticar o “autoperdão”, isto é, “autoperdoar-se” e perdoar os outros. A repercussão foi mais intensa em sites de fofoca, embora em nenhum momento se tenha dado atenção aos notáveis prejuízos decorrentes da fala do ator. Em alguns casos, houve até mesmo o exato oposto: Dolabella aclamado pelo “ato nobre de se perdoar” e, ao mesmo tempo, suscitar pautas pessoais como sinalização de virtude.

Em ambos os casos destacados, é possível ressaltar a existência de prejuízos a terceiros, ação ofensora e um suposto julgamento. As duas situações reivindicaram o “autoperdão” após o julgamento da opinião pública, seus consumidores. Até porque, como aduz Arendt (2016, p. 69): “[...] a admiração pública é também algo a ser usado e consumido, e o status, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome”.

As imagens das figuras públicas pós-redes sociais passam a ser consumidas de forma mais feroz e “a economia capitalista submete tudo à coação expositiva, é só a encenação expositiva que gera valor, deixando de lado todo e qualquer crescimento próprio das coisas” (HAN, 2017, p. 22). Daí a relevância do “autoperdão”: sempre com intuito comercial. No entanto, não é como se o comércio tivesse inventado as figuras públicas transparentes ou, de outra parte, a globalização

tivesse criado essas atitudes. Tais categorias apenas lançam luz e expõem a todos, ao menos a todos que se dispõem à uma suposta transparência social. Justamente isso conduz à seguinte reflexão de Byung-Chul Han (2017, p. 12):

A transparência estabiliza e acelera o sistema eliminando o outro ou o estranho. Essa coação sistêmica transforma a sociedade da transparência em sociedade uniformizada. Nisso reside seu traço totalitário, em uma “nova palavra para dizer uniformização: transparência.

Se “o ser humano sequer é transparente para consigo mesmo” (HAN, 2017, p. 12), essa luz excessiva, com propósito de uniformização, reflete um sentimento de vazio existencial do eu pela falta de conexão com o outro e o mundo, por negar as suas presenças. E isso desagua como consequência direta de uma época da não-verdade, ou, ainda, da pós-verdade da transparência. Mesmo assim, como defende Han (2017, p. 18):

Transparência e verdade não são idênticas. A verdade é uma negatividade na medida em que se põe e impõe, declarando tudo o mais como falso. Mais informação ou um acúmulo de informações, por si sós, não produzem qualquer verdade; faltam-lhes direção, saber e o sentido.

Esta “hiperinformação e hipercomunicação gera precisamente a falta de verdade, sim, a falta de ser. Mais informação e mais comunicação não afastam a fundamental falta de precisão do todo. Pelo contrário, intensifica-a ainda mais” (HAN, 2017, p. 18). Nesse sentido, a maioria das (se não todas) ações realizadas no espaço público virtual são encenações que destoam da realidade compartilhada. Não haveria outra forma dos personagens citados saírem economicamente ilesos da verdade desnudada, exposta ao público sem a luz intencional do *flash* das câmeras, em razão da coerção por exposição típica deste período. “A coação por transparência, hoje, não é um imperativo explicitamente moral ou biopolítico, mas sobretudo um imperativo econômico; quem se ilumina completamente se expõe e se oferece à exploração econômica. Iluminação completa é exploração” (HAN, 2017, p. 63).

Ainda nesse sentido pode-se reportar ao seguinte fragmento do filósofo coreano:

A coação expositiva leva à alienação do próprio corpo, coisificado e transformado em objeto expositivo, que deve ser otimizado. Já não é possível morar nele, sendo necessário, então, expô-lo e, assim, explorá-lo. Exposição é exploração, e seu imperativo aniquila o próprio morar. Quando o próprio mundo se transforma em espaço de exposição, já não é possível o habitar, que cede lugar à propaganda, com o objetivo de incrementar o capital da atenção do público. Habitar significa originariamente “estar satisfeito, estar em paz, permanecer onde se está”. A permanece coação por exposição e por desempenho ameaça à paz, fazendo também desaparecer totalmente a coisa no sentido heideggeriano. Ela não é passível de exposição, pois está plena de valor cultural (HAN, 2017, p. 23).

Os personagens desta reflexão são ao mesmo tempo praticantes de ações ofensoras e encarcerados do panóptico virtual. Encenam o teatro da transparência sobre a “exegese do autoperdão” libertador do eu com a óbvia ausência do Outro. Os vídeos, os *stories* e as fotos nas redes sociais são frios. A tela preta dos aparelhos não é capaz de refletir a face de cada-um e com muito esforço ela

reflete duas ou três coisas da imensidão do mundo que se mostra ao eu, inclusive a própria imagem refletida fragmentada é turva.

Este regresso ao eu pela expulsão do outro, fomenta categorias como o “autoperdão”. Nada mais narcisista que encenar um perdão a si. Ao mesmo tempo, nada mais triste que não se arrepende de a dor causada pela ação irreversível e simplesmente dizer que o outro não importa o suficiente para um pedido de perdão. Bastando o “autoperdão”, como embargante de efeitos econômicos e casuísticos falaciosos, degenera-se o sentido autêntico da vida coletiva e da política, que se faz na pluralidade dos indivíduos, reunidos na deflagração de suas ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As movimentações sociais, em especial, no campo identitário, se mostram mais fluidas, fragmentadas e afastadas da sensação de pertencimento comunitário. O outro, como objeto de interação, é expulso e o eu é obrigado a se voltar a si, encontrando um vazio. As ações ofensoras e os fracassos cotidianos irreversíveis e imprevisíveis carecem de perdão e promessa para que seus efeitos sejam embargados. Apenas assim é possível viver socialmente bem na presença de cada-um. Daí a impossibilidade do “autoperdão” do ponto de vista semântico, mas, para além disso e sobretudo, da construção de sentido comunitário e de viabilidade do ideal de uma vida boa, se, e somente se, com e para o Outro. Há, notadamente, importantes implicações políticas, como consequência a uma adequada interpretação desse fenômeno, que aqui nos limitamos a anunciar, à luz do pensamento arendtiano. Em suma, o “autoperdão”, como manifestação social da atualidade, reserva-nos um ponto de vista salutar para a compreensão do mundo em que vivemos e de nossa época, pelo que o presente texto quer se apresentar como uma primeira chamada à discussão.

“SELF-FORGIVE YOURSELF”: THE PUBLIC SPACE OF FORGIVENESS IN HANNAH ARENDT

Abstract: humanity always looks for points of intersection and difference in the other to assert your identity. Globalization and the advance of capitalism have multiplied and commercialized sources of identities. This one, which was once based on nationality, gender, language, etc., now it is fluid and distant from the other. In the absence of the other, humanity returns to the self. Thus, concepts that are structured from a socially accepted meaning, such as forgiveness, are abolished along with humanity and the maxim of “the desire to live well”. Here an “identitarian” sense of forgiveness via a return to the self: “self-forgiveness”. The proposal is to research this sociopolitical phenomenon, under a review of Hannah Arendt's theoretical lenses and the dialogue with some authors of contemporary anthropology and sociology. It is faced with a possible structured and structuring social illness in the phenomenon of “self-forgiveness”.

Keywords: *Forgiveness. Anthropology. Identity crisis. “Self-forgiveness”.*

Notas

- 1 Apesar deste termo ser utilizado em conversas informais e publicações em redes sociais, logo, no trato culturalmente capturado, não consta registro no VOLP- Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (06/2021) e, portanto, não existe na norma culta da língua portuguesa. O título é irônico e crítico na medida do que será argumentado no corpo do artigo.

- 2 Para a autora, “na medida em que está *ativamente* empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente” (ARENDDT, 2016, p. 27, grifo nosso).
- 3 Hannah Arendt não utiliza essa palavra na obra citada. A palavra é extraída das obras de Gadamer e fora aqui utilizada não na tentativa de atribuí-la à autora, mas por adiantar e, talvez, sintetizar a muito bem fundamentada argumentação de Arendt quanto ao que a humanidade experencia no mundo desde o seu nascimento. Antes de Gadamer e, inclusive, influenciando-o diretamente, Heidegger já abordara a compreensão que “opera sempre no interior de um conjunto de relações já interpretadas, num todo relacional” (PALMER, 1989, p. 135).
- 4 Instituto do direito anglo-saxão de compensação pecuniária pago à família da vítima de casos de homicídio para fundar o direito de vingança.
- 5 Observa-se no capítulo I, página 1, o relato do comissário Boston quanto do julgamento de um condenado a pedir perdão ante a Igreja de Paris, em 2 de março de 1757. Apesar dos pedidos de desculpa, perdão e misericórdia. O carrasco acendeu “o enxofre, mas o fogo era tão fraco que a pele das costas da mão mal e mal sofreu. Depois, em executor, de mangas arregaçadas acima dos cotovelos, tomou uns tenazes de aço preparados *ad hoc*, medindo cerca de pé e meio de comprimento, atezou-lhe primeiro a barriga da perna direita, depois a coxa, daí passado às duas partes da barriga do braço direito; em seguida os mamilos. Este executor, ainda que forte e robusto, teve grande dificuldade em arrancar os pedaços de carne que tirava em seus tenazes duas ou três vezes do mesmo lado ao torcer, e o que ele arrancava formava em cada parte uma chaga do tamanho de um escuro de seis libras”. Com esse trecho, fica claro o punir desde a pele e dos corpos dos ofensores.
- 6 Segue o conceito de casos trágicos em Atienza (2014, p. 270): “Um caso pode ser considerado trágico quando, com relação a ele, não se pode encontrar uma solução que não sacrifique algum elemento essencial de um valor considerado fundamental do ponto de vista jurídico e/ou moral”.
- 7 Princípio jurídico que estabelece que algumas matérias, quando não abarcadas por outros ramos do direito, podem/devem ser regulamentadas pelo direito penal, a saber, crimes contra a vida, contra a dignidade sexual etc.
- 8 Sequência de palavras usadas por Hannah Arendt no livro *A Condição Humana* (cf. ARENDT, 2016, p. 306). No trecho referido ela relata sobre a promessa como alguma garantia da realidade de “cada um pela presença de todos”. Embora se tenha ciência das ponderações da autora sobre a questão da promessa, para não se desviar em demasia do tema ora investigado – o perdão – optou-se por deixá-lo de lado nessas considerações. Em um momento oportuno, a questão da promessa regressará à discussão principal.
- 9 Essa definição, fundamental para a compreensão do significado e do alcance do conceito “perdão” no pensamento de Arendt será mais bem desenvolvida ao longo de nossa investigação de mestrado, como um de seus pontos fulcrais.
- 10 As aspas foram utilizadas na palavra “identitária” para evidenciar que esta palavra se encontra fora de contexto. Se nas partes anteriores do texto o que se defende é que a identidade perpassa o mundo e o Outro, ainda que como distinção, não parece razoável, a partir daqui, argumentar que o problema do autoperdão, que se encontra no vazio do eu e na expulsão do outro, seria um problema de identidade. Talvez a escassez ou fragilidade de identidade típica da atualidade.
- 11 Tais capturas de tela também foram matéria de artigos de jornais, alguns dos quais constam nas referências.

Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. 13. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ATIENZA, M. *As Razões do Direito: Teoria da Argumentação Jurídica*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- CORREIO BRASILIENSE. APÓS festa na pandemia, Gabriela Pugliesi volta para internet: ‘Me

perdoei'. Brasília, 20 jul. de 2020. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2020/07/20/interna_diversao_arte,873764/apos-festa-na-pandemia-gabriela-pugliesi-volta-para-internet-me-per.shtml. Acesso em: 25 jun. 2021.

DADO Dolabella pede desculpas após Luana Piovani lembrar agressão: 'Me envergonho'. *Estadão*, São Paulo, 14 jul. de 2021. Disponível em: <<https://emails.estadao.com.br/noticias/gente,dado-dolabella-pede-desculpa-apos-luana-piovani-lembrar-de-agressao-me-envergonho,70003778047>> Acesso em: 15 jul. de 2021.

DAMATTA, R. Individualidade e Liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Trad. de Fanny Wrobel. São Paulo: LTC, 1989.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAN, B.-C. *Sociedade da Transparência*. Trad. de Enio Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, B.-C. *A Expulsão do Outro*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

KOSELLECK, R. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

MARTINS FILHO, J. R. F. Intencionalidade, Sentido e Autotranscendência: Viktor Frankl e a Fenomenologia. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 8, n. 1, p. 21-37, 2019.

MARTINS FILHO, J. R. F. *Música & identidade no Catolicismo popular: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno em Goiás*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2020.

SILVA, I. P. da. *Textos cruéis demais para serem lidos rapidamente: onde dorme o amor*. São Paulo: Globo Alt, 2018.

SILVA, T. T. da; HAAL, S.; WOODWARD, K. (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 4. ed. São Paulo: Vozes, 2005.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*. Trad. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

REIS, J. C. *História da "Consciência histórica" ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

RICOEUR, P. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, P. *O justo 2: a justiça e verdade e outros estudos*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

VICENTE, J. J. N.; MARTINS FILHO, J. R. F. Imprevisibilidade e irreversibilidade da ação. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. VII, n. 17, p. 135-146, 2015.