

# Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt

Vanessa Sievers de Almeida\*

## Resumo

Este ensaio estuda o conceito de natalidade na obra de Hannah Arendt, salientando sua fundamental importância para a concepção de educação da filósofa. Realçamos que a autora, cujo pensamento político recorre frequentemente às experiências da pólis grega e da república romana, ao refletir sobre a natalidade, inspira-se preponderantemente em fontes cristãs, em particular na obra de Agostinho. Essa influência do pensamento cristão é pouco abordada pelos estudiosos da obra de Arendt. Nossa reflexão sobre essa inspiração sugere algumas perspectivas, pouco explicitadas pela própria autora, em relação a seu conceito de natalidade. Finalmente, procuramos compreender em que medida essa compreensão enriquecida pode acrescentar dimensões novas à abordagem da autora sobre educação.

\* Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil.  
vanessa.sievers.a@gmail.com.

## Palavras-chave

Hannah Arendt; educação; natalidade; Agostinho.

# ***Natality and education: reflections about the miracle of the new in the work of Hannah Arendt***

## ***Abstract***

*This essay examines the concept of natality in the work of the philosopher Hannah Arendt, stressing its fundamental importance to her conception of education. We emphasize that the author – whose political thinking often uses the experiences of the Greek polis and the Roman republic – draws mainly on Christian sources when reflecting on natality, in particular the work of Augustine. This influence of Christian thought is rarely addressed by the ones who study Arendt’s work. Our reflection on this inspiration suggests some perspectives, minimally explained by the author herself, regarding her concept of natality. Finally, we seek to understand to what extent this amplified understanding may add new dimensions to the author’s approach on education.*

## ***Key words***

*Hannah Arendt; education; natality; Augustine.*

A natalidade diz respeito à vinda de seres humanos novos para um mundo mais velho. Nascemos como estrangeiros, nesse lugar, e podemos ou não nos tornar habitantes dele. O mundo, por sua vez, tanto pode acolher os novos, como não recebê-los. Assim, a natalidade, além do mero fato biológico do nascimento, diz respeito à relação entre os que nascem e o mundo já existente.

Em *A condição humana*, Arendt afirma, inicialmente, que a natalidade é uma das *condições* mais gerais da nossa existência na Terra (2010, p. 10; 223) e, mais adiante, considera-a *pressuposto ontológico* (1960, p. 243)<sup>1</sup> da ação. Ademais, a autora, frequentemente, refere-se ao *fato da natalidade* (1960, p. 167; 1990, p. 247)<sup>2</sup>. Como condição geral de nossa existência, a natalidade relaciona-se com todas as atividades que exercemos, sendo, contudo, especialmente relevante para a ação e, assim, para a política. Podemos afirmar que ela é o pressuposto de tudo o que é mais caro a Arendt: a ação, a política, a liberdade. O conceito, em questão, ocupa, portanto, uma posição-chave na obra da pensadora, mas é em seu ensaio “A crise na educação” que ele ganha uma importância peculiar. Também aqui a vinda dos novos é a condição que exige a ação educativa, mas, além disso, a natalidade é, como afirma Arendt, a “essência da educação”. Logo, na parte inicial, a autora escreve: “A essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo” (Arendt, 1990, p. 223).

Pretendemos refletir, primeiramente, sobre a educação e sua essência e, em seguida, abordar o conceito de natalidade no pensamento de Arendt, a partir de outro ângulo, ou seja, perguntando pelas suas fontes. Mostraremos que, também sob esse ponto de vista, a noção de natalidade apresenta traços muito próprios em sua obra. Se, para falar de ação e política, a autora inspira-se, em grande parte, nas experiências da pólis grega e da república romana, sua abordagem da natalidade inspira-se, preponderantemente, nos escritos do filósofo cristão Agostinho. Propomo-nos a tecer algumas reflexões sobre a inegável – embora, para alguns leitores, talvez incômoda – inspiração em fontes cristãs, em particular na obra de Agostinho, na abordagem arendtiana da natalidade.

Finalmente, retornaremos ao tema da educação, indagando em que medida essa inspiração pode elucidar e, talvez, enriquecer as reflexões de Arendt sobre essa atividade humana.

**1.** Enquanto na versão alemã (revista e modificada por Arendt) do texto, consta: “[...] a natalidade, o ser-nascido, que é o pressuposto ontológico para que possa, em princípio, existir algo como o agir” (1960, p. 243, tradução nossa), no original, em inglês, lê-se: “[...] *the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted*” (1998, p. 247) e, na tradução para o português, consta igualmente: “[...] o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente” (2010, p. 308).

**2.** A versão em alemão menciona o “fato da natalidade”, enquanto na, em inglês, lemos aí “o fato do nascimento” (1998, p. 178).

## Natalidade e educação

A natalidade diz respeito ao novo que irrompe no velho. Cada criança que nasce é uma novidade: vem ao mundo alguém que é diferente de todos que viveram antes dele e dos que convivem com ele. A singularidade de cada ser humano faz com que a todo nascimento surja algo totalmente novo e, potencialmente, capaz de realizar algo inédito (Arendt, 2010, p. 219-226).

De acordo com Arendt (2010, p. 221-222), a capacidade humana de “fazer começos” deriva, em última hipótese, de nosso primeiro aparecimento: “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir”. Ser capaz de começar algo, de intervir no que existe, de revelar-se em atos e palavras como um ser singular e a possibilidade de a possibilidade de inserir-se, de maneira inesperada, no mundo que compartilhamos com outros nos qualificam como seres *livres*: “Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (Arendt, 1990, p. 216).

Segundo Arendt (1990), devemos ao filósofo Agostinho essa concepção de liberdade. Sua apropriação do pensamento agostiniano é, contudo, peculiar. A autora rechaça a compreensão mais conhecida de Agostinho da liberdade como livre-arbítrio, que, como ela ressalta, diz respeito a uma escolha entre possibilidades dadas e, portanto, não se refere, a rigor, ao início de algo novo. Além disso, o livre-arbítrio insere-se na esfera da vontade interior; e a liberdade, para Arendt, é uma experiência do domínio político. Ela salienta, entretanto, que também existe no pensamento do filósofo “uma noção concebida de modo inteiramente diverso, que surge, caracteristicamente, em seu único tratado político, *De Civitate Dei*” (Arendt, 1990, p. 215). Aqui, segundo a interpretação da autora (1990, p. 216), a liberdade é entendida “não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo”.<sup>3</sup>

Em consonância com sua leitura de Agostinho, a liberdade, para Arendt, está na possibilidade de (inter) romper o que está em andamento e se mostra quando *agimos*

*juntos* ou *dirigindo-nos a outros* e não a despeito deles. A ação livre transforma o mundo comum e não se preocupa, preponderantemente, com nossos propósitos individuais ou privados. Nesse sentido, para Hannah Arendt (1990, p. 188-220), a liberdade é, antes de mais nada, política.

**3.** Os *conceitos* de natalidade e de liberdade de Hannah Arendt (1990) são profundamente inspirados em Agostinho. Ela explica que o pensador consegue formular, do ponto de vista teórico, o que ocorreu em algumas *experiências significativas* de liberdade, como foram a pólis grega, a fundação da cidade de Roma, os atos e as palavras de Jesus de Nazaré e as revoluções da Era Moderna.

As crianças que nascem ainda não fazem parte da vida política, nem podem assumir responsabilidade pelo mundo comum. Elas, portanto, não exercem sua liberdade em sentido genuíno. Entretanto, elas vêm ao mundo com o *dom* da liberdade – que, como espontaneidade elementar, pode se manifestar também em esferas não políticas: trata-se da “pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas” (Arendt, 1990, p. 217-218). Essa espontaneidade ganhará seu sentido pleno ao se fazer presente no mundo. Arendt (1990, p. 218) explica que a liberdade é

[...] o dom supremo que somente o homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido, e cujos sinais e vestígios podemos encontrar em quase todas as suas atividades, mas que, não obstante, só se desenvolve com plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição.

Somos potencialmente livres, mas a liberdade adquire realidade no momento em que participamos do mundo comum. Sua realização depende, portanto, da existência de um espaço público e da possibilidade – como também de nossa opção – de agir nele. Arendt (1960, p.165, tradução nossa) explica que,

[...] falando e agindo intervimos no mundo dos homens, o qual existia antes de termos nascido nele; e essa intervenção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos o mero fato de termos nascido, assumindo de certo modo a responsabilidade por ele.

Nesse sentido, há um intervalo entre o nascimento e a entrada no mundo público e, nesse interstício, insere-se a educação, que, assim, precede a ação política. Educamos para a liberdade e, contudo, ainda não é, no próprio âmbito da educação, que a ação política livre tem seu lugar. Somente no momento em que os jovens são capazes de assumir a responsabilidade pelo mundo e pelos seus atos nele é que podem de fato agir com liberdade.

Nessa transição para o mundo público reside o desafio da educação, já que os novos podem ou participar do espaço comum ou permanecer fora dele. Nesse sentido, a educação, para Arendt, é um tema político de primeira grandeza, porque diz respeito ao mundo e à relação que esse estabelece com seus novos habitantes. Os

que nascem são novos neste lugar; ou, nas palavras da filósofa, já que ainda não o conhecem, são forasteiros nele. Por meio da educação, recebemos os novos, mostramos o mundo para eles e os familiarizamos com seus conhecimentos, suas práticas, seus valores e suas histórias. Assim legamos o mundo a eles, na esperança de que, futuramente, cuidarão dele, seja preservando-o, seja transformando-o. A educação está, portanto, num ponto de articulação entre o velho e o novo, entre o passado e o futuro, entre as crianças e o mundo.

O mundo, por um lado, é um artifício construído pelo trabalho de nossas mãos e, por outro, o lugar em que podemos interagir com outros por meio de atos e palavras, o “espaço-entre”, palco para as histórias humanas. Comparada à durabilidade do mundo, a permanência de cada um nele é breve: essa esfera humana antecede aos que a ela chegam e sobrevive a todos que nela estão. A educação procura contribuir para que os recém-chegados possam fazer parte dela, de modo que sua existência, seus atos e suas palavras possam ganhar um sentido. Arendt, em alguns momentos, compara o mundo a um palco. Poderíamos dizer que é como se a história do mundo fosse uma peça de teatro, onde somos atores e público ao mesmo tempo (Brayner, 2008). Cada ser humano que entra nela, chega, inescapavelmente, atrasado. A peça já começou antes de estarmos ali, do mesmo modo que teremos de sair antes de seu fim. Para que nosso atraso não nos exclua da possibilidade de participar da peça, é necessário que se mostre aos novos o cenário do palco, as regras da peça e que se conte a eles o que sucedeu antes de eles chegarem. Essa tarefa educativa é dos mais velhos, daqueles que fazem parte do mundo e são corresponsáveis por ele: “Face à criança é como se ele (o educador) fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: – Isso é o nosso mundo” (Arendt, 1990, p. 239). Ao serem familiarizados com esse mundo, podem apropriar-se dele, ou, dito de outra forma: ao educar, convidamo-los a fazer parte dele.

Se educar é introduzir os novos no mundo, a educação entra em crise quando o próprio mundo está se desmantelando. Quando “não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos” (Arendt, 1990, p. 127), o mundo perde seu fundamento. Nesse lugar, sem certezas e sem nada que nos une a outros, não nos sentimos mais em casa. O moderno estranhamento do mundo tem reflexos devastadores na educação. Esse é o tema do ensaio “A crise na educação”.

O problema é que os adultos que não se sentem parte do mundo não estão em condições de convidar outros a fazerem parte dele; são, portanto, incapazes de edu-

car. Quem dá as costas ao mundo pode, no máximo, treinar o *animal laborans* – o ser vivo que se preocupa, antes de mais nada, com sua sobrevivência. Sem mundo “a educação seria apenas uma função da vida”, afirma a autora, o “treinamento na prática do viver que todos os animais assumem em relação a seus filhos” (Arendt, 1990, p. 235). Assim corremos o risco de transformar a educação numa capacitação de componentes eficientes do grande processo vital da sociedade.

Em oposição a isso, Arendt sustenta não haver educação sem um vínculo com o espaço comum. Sua posição leva à questão de como compreender essa relação no momento em que o mundo está em crise. Como comprometer-se com um lugar que está fora dos eixos? Em seu ensaio sobre educação, ela não oferece resposta a essa indagação. Entretanto, é categórica, ao afirmar, que, seja como for, não podemos abrir mão de nosso compromisso com o mundo. “Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação” (Arendt, 1990, p. 239).

Frente àqueles que não têm ainda nenhum vínculo com esse espaço comum, que sequer o conhecem, o adulto é aquele que chegou antes – já é habitante do mundo. É sua tarefa familiarizar os recém-chegados com este lugar e suas tradições. Para tanto, ele não precisa gostar de tudo que há no mundo, mas, sim, ter algum tipo de apreço por ele.

A responsabilidade que assumimos na educação é de natureza diversa da que assumimos no âmbito político. Essa nos desafia a agir “para dentro do futuro” e a transformar um mundo que está sempre fora dos eixos. Aquela exige o respeito pelo mundo do passado e a preservação de suas tradições. A educação tem uma dimensão conservadora e de aprovação do mundo que, dessa forma, não pode existir no âmbito político.

Assim, não se trata de ensinar aos mais novos nossos planos de transformação do mundo; não apresentamos o mundo do futuro, na esperança de que eles realizem o que nós sonhamos, à maneira do *homo faber*, ou seja, como se devessem ser fabricantes de um objeto preconcebido. Podemos familiarizá-los apenas com o mundo do passado – é esse chão que os novos precisam conhecer. Desse modo, podemos lhes dar a chance de se tornarem habitantes desse lugar. Em outras palavras: conhecendo-o e apropriando-se dele podem torná-lo *seu* mundo. Somente assim poderão – e essa é a nossa esperança – enfrentar a difícil e, muitas vezes, ingrata tarefa de se engajar pelo comum. A dimensão conservadora da educação é, portanto, fundamental, justamente tendo em vista a urgente *renovação* do mundo.

As futuras ações, no entanto, estão além de nosso alcance. Não podemos prever o que os novos farão neste mundo e com ele. Não é no âmbito da educação que mudamos as coisas ou que planejamos um mundo melhor e, no entanto, educamos para possibilitar a transformação desse lugar que compartilhamos com outros:

Nossa esperança está pendente sempre do novo que cada geração aporta; precisamente por basearmos nossa esperança apenas nisso, porém, é que tudo destruímos se tentarmos controlar os novos de tal modo que nós, os velhos, possamos ditar sua aparência futura. Exatamente, em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora; [...] (Arendt, 1990, p.243).

Certamente, há diversas concepções de educação e, de alguma forma, todas estão relacionadas ao fato da natalidade. Dito de outra forma: esse fato é dado, mas tudo depende de nossa atitude frente a ele. Podemos compreender o nascimento de crianças como parte do processo vital da espécie humana e treiná-las para se inserir nele. No nosso afã de construir um mundo melhor, podemos também fazer do jovem o *homo faber*, capaz de fabricar esse lugar, mas – adverte Arendt (1990, p. 226) – “preparar uma nova geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo”. Finalmente, podemos compreender a vinda dos novos como uma chance de renovação para o mundo. Depende de nós aceitarmos o desafio de não restringir os recém-chegados a seu papel de *animal laborans* nem ao de *homo faber*, mas de fazer o possível para que possam agir no mundo e se tornar atores no palco da história, capazes de iniciar algo novo. Assumir essa responsabilidade é compreender o potencial político inerente ao nascimento de novos seres humanos e transformá-lo em essência da educação.

## Inspirações em Agostinho

As noções arendtianas de *mundo* e de *política* recorrem, em grande parte, às experiências políticas da pólis grega e da república romana. Para a autora, há, porém, “duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo, [...]” (Arendt, 2010, p. 308); são elas: fé e esperança. Nas reflexões da autora, essas noções estão relacionadas aos temas da *natalidade* e da *liberdade*, que, por sua vez, inspiram-se, de modo decisivo, em pensamentos e em experiên-

cias cristãs. Essa influência, em sua obra, é certamente conflitante. Em diversos momentos, a autora busca se distanciar de qualquer religiosidade e de um cristianismo antipolítico e antimundano (Arendt, 2010, p. 90-96), ao mesmo tempo em que o pensamento de Agostinho e a história de Jesus de Nazaré lhe fornecem *insights* fundamentais para sua reflexão sobre liberdade e, em especial, para sua noção de natalidade (Arendt, 1990, p. 215-220; 2010, p. 221-222; 307-308).

Não pretendemos aqui dar conta de abordar a relação de Arendt com o cristianismo em toda sua complexidade, o que demandaria, entre outros fatores, analisar, por exemplo, sua apropriação de algumas indagações agostinianas<sup>4</sup>, a expropriação de conceitos teológicos de seu contexto original<sup>5</sup>, suas inspirações positivas<sup>6</sup>, suas críticas<sup>7</sup> e acusações<sup>8</sup> em relação ao pensamento cristão. Gostaria apenas de ressaltar que, em sua tese de doutorado sobre Agostinho (2006), a autora comenta sobre as incongruências no pensamento do filósofo e afirma que “vale deixar as contradições como são, torná-las compreensíveis enquanto contradições, apreender aquilo que está por trás delas” (Arendt, 2006, p. 6, tradução nossa). Do ponto de vista de Arendt, é justamente nas incongruências do grande pensador que transparecem as indagações, para as quais Agostinho não encontra respostas definitivas e que, por isso, reaparecem de modo diverso em vários pontos de sua obra. Algo semelhante podemos afirmar sobre a relação de Arendt com o cristianismo.<sup>9</sup>

A relação multívoca da autora com as fontes cristãs ecoa, por sua vez, nas leituras de sua obra feitas por estudiosos e por comentaristas. Para alguns autores, que abordam os temas da liberdade e da natalidade em Arendt – que nos interessam

**4.** A indagação sobre onde podemos estar em casa, por exemplo, é, na leitura de Arendt (2006), uma questão relevante na obra de Agostinho, que, por sua vez, inspirará a autora na formulação de indagações centrais em sua obra: se nos compreendemos como habitantes da Terra ou do universo, se estamos em casa no mundo ou se este se transformou num deserto. Contudo, é preciso ressaltar que, embora as indagações de Arendt se inspirem em Agostinho, suas respostas evidentemente divergem das do pensador.

**5.** Este é o caso, por exemplo, do conceito político do *perdão* – cujo “descobridor”, segundo Arendt (2010, p. 297), foi Jesus de Nazaré.

**6.** Ela afirma, por exemplo, que as intuições de Jesus sobre a ação “podem ser comparadas, em sua originalidade e em seu ineditismo, com as intuições de Sócrates sobre as possibilidades do pensamento” (Arendt, 2010, p. 307).

**7.** De acordo com a leitura que Arendt (2006) faz da obra de Agostinho, o pensador nega, por exemplo, a relevância da singularidade dos seres humanos, e isso implica sua concepção de amor ao próximo. Segundo Agostinho, explica a autora, o que o crente deve amar no próximo é Deus, nele presente, e não a pessoa histórica e singular.

**8.** Arendt (2010, p. 392-393) afirma, por exemplo, que o cristianismo teria contribuído decisivamente para a perda do mundo comum. A “virada histórica” foi o momento em que o cristianismo substituiu a ideia grega de imortalidade do mundo pela noção cristã de imortalidade da vida individual.

**9.** Assim, podemos encontrar na obra dela, por exemplo, afirmações sobre Jesus de Nazaré que são evidentemente incompatíveis entre si. Menciono apenas um caso, a título de exemplo: em *A condição humana*, a autora sustenta, num determinado momento, que “a única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade, e a bondade abriga obviamente uma tendência de evitar ser vista e ouvida” (Arendt, 2010, p. 91). Essa atividade, “por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens” (Arendt, 2010, p. 94). Em suma: a bondade, pregada por Jesus, é antimundana e antipolítica. Mais adiante, contudo, Arendt (2010, p. 398) afirma que “a única atividade que Jesus de Nazaré recomenda em suas pregações é a ação [...]”. Entretanto, é na ação que, segundo Arendt, as pessoas aparecem e se revelam no mundo e participam da política. Ela é constitutiva para o mundo e para a política.

aqui –, sua inspiração no cristianismo parece não ser suficientemente relevante para ser mencionada<sup>10</sup>; outros salientam, com razão, a crítica de Arendt à tradição cristã do livre-arbítrio, sem, no entanto, deixar claro que, apesar disso, a pensadora inspira-se, fundamentalmente, em Agostinho e em Jesus de Nazaré para compreender o fenômeno da liberdade humana.<sup>11</sup> Embora sua inspiração no Jesus histórico seja mencionada por vários autores, encontramos poucas publicações especificamente sobre o tema<sup>12</sup>; há, contudo, alguns autores que abordam as inspirações – positivas e negativas – em Agostinho<sup>13</sup>. O que interessa para os propósitos desta reflexão é a inspiração de Arendt no pensamento agostiniano, em particular no que diz respeito à potencialidade inerente ao fato da natalidade.

A frase, que é seguramente a citação mais recorrente na obra publicada de Arendt (Correia, 2008, p. 17), é de Agostinho: “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse” (Arendt, 2010, p. 222; 1990, p. 216; 2003, p. 979; 1984, p. 211, e outros). A criação do homem é um início em dois sentidos: Deus cria os primeiros seres humanos e assim começa a humanidade, mas, ao mesmo tempo, o próprio ser humano é um iniciador, um realizador de começos. É o

“início de um ser, que possui ele mesmo a capacidade de iniciar: é o início do início ou do próprio iniciar” (Arendt, 1960, p.166, tradução nossa).

A possibilidade de começar algo novo provém do fato de a própria pessoa ser uma novidade: alguém que não pôde ser previsto, nem imaginado, porque não havia ninguém igual a ele antes que ele viesse a existir. A cada nascimento surge um *alguém* que é único e de quem se pode dizer, verdadeiramente, que antes dele não havia *ninguém* (Arendt, 2010, p. 222-223). A absoluta singularidade não resulta das qualidades do indivíduo, mas se deve “ao fato da natalidade, do ser-nascido, por força do qual cada homem apareceu uma vez como um Novo singular no mundo.” (Arendt, 1960, p.167, tradução nossa). É como se cada ser humano fosse o primeiro a existir, como Arendt (1960, p.167, tradução nossa) ressalta: “devido a essa

**10.** Celso Lafer (2003), por exemplo, que introduziu sua obra no Brasil, realça com toda a razão em “A política e a condição humana”, texto publicado na primeira edição brasileira de *A condição humana*, a relevância do tema da liberdade para a política e sua relação com a natalidade no pensamento arendtiano, mas Agostinho não é mencionado.

**11.** Gérard Lebrun (1983), por exemplo, dialoga com Lafer em seu ensaio “A liberdade segundo Hannah Arendt”. O autor explica que Arendt nega o estatuto de liberdade à noção agostiniana de livre-arbítrio, mas não menciona que o próprio conceito de liberdade da autora é inspirado também na obra de Agostinho. Ele menciona a interpretação do ato livre como um milagre, mas não avisa seus leitores que Arendt empresta, mesmo que com ressalvas, a noção de milagre do Novo Testamento.

**12.** Entre elas, deve-se mencionar o artigo “The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and its Critic-Assimilation of Religious Experience”, de Bernauer (1987). Embora não concorde em todos os pontos com o autor, sua abordagem merece ser destacada por tratar, de modo diferenciado, esse tema complexo.

**13.** Ver, por exemplo, “O significado da natalidade: Arendt e Agostinho”, de Correia (2008). O autor afirma que Agostinho é “um dos personagens centrais de *A condição humana*” (Correia, 2008, p. 17).

singularidade, que é dada com o fato do nascimento, é como se em cada ser humano se repetisse e confirmasse o ato divino de criação”.

A capacidade de cada ser humano de iniciar algo novo atribui-lhe uma dimensão insondável. Assim como Deus, o ser humano é capaz de começar o inimaginável. Poderíamos afirmar que não é somente criatura, mas, como ser criado, também é capaz de criar. Porém, é preciso ter um certo cuidado, já que, para Arendt, esse potencial criador – muitas vezes atribuído aos artistas – manifesta-se, por excelência, na ação, uma arte virtuosa que se mostra no momento de sua execução e não em um produto final (como é caso das artes plásticas, por exemplo). Ela também ressalta que não se trata de uma criatividade como se fosse um talento especial de alguns, mas de um elemento fixo da existência humana (Arendt, 2002, p. 343) que tem por único pressuposto o fato de se ter nascido.

Em *A condição humana*, a autora (Arendt, 2010, p. 222) explica que Agostinho descreve o início da existência humana como o momento do totalmente novo, afirmando que antes do homem não existia *ninguém*, enquanto antes do mundo existia *não o nada*, pois já havia os anjos. Por isso Agostinho emprega dois termos distintos: o *início* do ser humano e o *princípio* do mundo. Sua leitura do filósofo, talvez algo peculiar, permite a Arendt destacar a grandeza da ação humana.

Em *A vida do espírito* (no original, *The life of mind*, Arendt, 1978, v.2, p.104-110), a autora afirma, contudo, que o milagre do totalmente novo – o surgimento de algo que não é consequência daquilo que o antecede, mas aparece do nada – está estreitamente relacionado ao pensamento agostiniano sobre a criação do mundo. O filósofo cristão se opõe à cosmologia platônica, como ela é descrita no *Timeu*. Aqui, um demiurgo divino forma todos os seres a partir da matéria já existente, imitando modelos eternos e perfeitos (Hasker, 1998, p. 695-696). Em oposição a isso, Agostinho explica que o mundo foi criado *ex nihilo* – do nada. Nas *Confissões*, ele indaga:

Como fizestes meu Deus, o céu e a terra? Sem dúvida, não fizestes o céu e a terra no céu ou na terra, nem no ar ou nas águas, porque também estes pertencem ao céu e à terra. Nem criastes o Universo no Universo, porque, antes de o criardes, não havia espaço onde pudesse existir. Nem tínheis à mão matéria alguma com que modelásseis o céu e a terra (Agostinho, 1973, p. 238).

Ressoa, nessas palavras, a maravilha da *criação* – tudo que existe no tempo e no espaço, inclusive o próprio tempo e o espaço, foi criado do nada. Arendt, por sua vez, ressalta o milagre do novo que aparece no mundo *com o ser humano*: com a criação dos homens, o princípio iniciador, que era prerrogativa de Deus, é dado aos seres humanos. “O princípio do início – que na criação do mundo ainda permaneceu na mão de Deus e, assim, fora do mundo – apareceu no próprio mundo e continuará imanente a ele, enquanto houver seres humanos; [...]” (Arendt, 1960, p.166, tradução nossa).

O mistério, inerente à criação de Deus, vem ao mundo com os seres humanos. Também eles são capazes de começar algo do nada. Essa capacidade é a “liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (Arendt, 1990, p.197-198). Há uma incógnita em volta dessa liberdade humana: podemos agir com liberdade, mas buscar explicá-la é uma tentativa vã. Ao analisarmos o ato livre na retrospectiva, sempre é possível encontrar alguma causa para ele, de modo que, nessa ótica, podemos afirmar que nada vem do nada (*nihil ex nihilo*), e, com isso, a liberdade, presente no momento da ação, desvanece. A experiência da liberdade, portanto, parece escapar à explicação. Não obstante,

[...] em todas as questões práticas, em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos (Arendt, 1990, p. 189).

Por isso, Arendt (1990, p. 188) inicia sua reflexão sobre liberdade avisando que “levantar a questão – o que é a liberdade? – parece ser uma empresa irrealizável”. Ela encerrará esse ensaio explicando que a ação livre é como um *milagre* – é o que podemos aprender com a ação e as palavras de Jesus de Nazaré. Entre diversas acepções possíveis do termo “milagre”, usado no Novo Testamento, Arendt (1990, p. 217) ressalta o que interessa para compreender a liberdade humana: “o que todos os milagres, tanto os executados por homens como os efetuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado”.

Sobre o pano de fundo dos processos naturais automáticos e dos processos históricos que tendem a tornar-se automáticos também, a ação humana que começa algo novo aparece, de fato, como um milagre.

Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” – isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas (Arendt, 1990, p. 218).

A inexplicável capacidade de realizar milagres é uma dimensão misteriosa dos seres humanos. Em *A condição humana*, a autora menciona a impossibilidade de se conhecer a natureza humana. Nesse sentido, ela adverte aos leitores que “as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem 'explicar' o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos” (Arendt, 2010, p.13). Se podemos, portanto, falar sobre as condições sob as quais existimos e sobre o modo em que respondemos a elas, “o problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* ('a questão que me tornei para mim mesmo') de Agostinho, parece insolúvel” (Arendt, 2010, p. 12). Arendt (2010, p.12) enfatiza que

[...] além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderá conhecê-la ou defini-la, e a primeira pré-condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “que”.

O “quem” alguém é permanece um mistério. A pessoa, contudo, se dá a conhecer ao mundo, mesmo que talvez nunca completamente, quando passa a agir em relação aos outros. Em sua ação, revela sua singularidade – que não pode ser reduzida a uma enumeração de qualidades.

No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamos-nos em

uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhes são semelhantes; [...] com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa (Arendt, 2010, p. 226-227, grifos da autora).

Há, porém, algo que, segundo Arendt, sabemos dos seres humanos: por nascerem são capazes de iniciar o novo. A natalidade, que, junto com a mortalidade, é uma das condições mais gerais de nossa existência, não deixa de ser uma dimensão da *natureza* humana indescritível. A natalidade é uma *condição*, mas, ao mesmo tempo, nós *somos* “natais”. Com isso Arendt, no limite, toca na questão ontológica que ela quer evitar.

O milagre que sempre está interrompendo o percurso do mundo e o andamento das coisas humanas e os salva da ruína, que nele se situa como germe e determina como “lei” seu movimento, é finalmente o fato da natalidade, o ser-nascido, que é o pressuposto ontológico para que, em princípio, possa haver algo como ação (Arendt, 1960, p. 243, tradução nossa).

Contudo, dizer que os seres humanos são “natais” não significa evidentemente desvelar o mistério da possibilidade do início.

## Considerações finais sobre natalidade e educação

Com o nascimento de novos seres humanos surge a esperança de transformação do mundo – um mundo que não é da forma como o queremos. Cuidar deste lugar, em que convivemos com os outros, é nosso desafio e é uma tarefa política. No entanto, a natalidade, por si só, embora seja a condição *sine qua non*, não é suficiente para agir-mos. É necessário que haja um espaço público, um âmbito em que possamos falar e agir, preocupar-nos com o mundo comum. Esse espaço depende fundamentalmente de nosso engajamento, de nossa participação e de nossa disposição para renová-lo. Nesse sentido, Correia (2008, p.31) salienta que

[...] quando [Arendt] realça o significado da natalidade para a política, [...] o faz sempre a considerando como a mais remota pré-condição da política, que jamais deixa, entretanto, de ser um fenômeno pré-político. O nascimento instaura a possibilidade de agir, mas apenas o amor ao mundo

pode tornar a ação uma efetividade. A ação decorre do *amor mundi*, ainda que sempre suponha a espontaneidade que a natalidade inaugura.

Despertar esse apreço pelo mundo é uma das tarefas fundamentais da educação – uma missão difícil e sem garantias em um momento em que espaços, práticas e valores compartilhados vêm se desvanecendo. Contudo, junto com Arendt, podemos dizer que a educação deixaria de fazer sentido se perdesse seu compromisso com o mundo comum.

Cada história que começa é imprevisível em sua continuação. Não podemos antever o que a criança fará, dirá ou pensará. A possibilidade do novo que está em cada uma delas contém o desconhecido: a realização de milagres, potencialmente inerente a cada um de nós, não é previsível. Cada um, em sua singularidade, é um mistério e se revela apenas no momento em que sua ação torna visível, para o mundo, algo de sua pessoa. Se há elementos, na educação, que podem, pelo menos em grande parte, ser planejados, executados conforme plano e avaliados posteriormente, há também dimensões que escapam de qualquer controle. Nessa imprevisibilidade podemos depositar nossa esperança; entretanto, sempre haverá nela também algo de ameaçador. Segundo Arendt, a imprevisibilidade e a acidentalidade da ação humana têm incomodado os homens da ação (2010, p. 274-294), os do pensamento (2002, p. 425) e também aqueles empenhados na educação (1990, p. 225-226). Por nos relacionarmos, no âmbito educativo, com os “nascidos”, além de nos preocuparmos com competências – cuja aquisição pode ser programada e depois aferida –, estamos envolvidos com algo que extrapola conhecimentos e habilidades. Nenhuma ciência da educação e nenhuma tecnologia educacional tornarão manejável a dimensão enigmática de um ser que é capaz de realizar milagres. Para Arendt, é justamente essa dimensão misteriosa, esse potencial imprevisível, na medida em que diz respeito ao mundo comum, a essência da educação. A singularidade que surge com cada pessoa não se localiza no domínio dos conhecimentos sobre educação generalizados e indistintamente aplicáveis a todos. Devido a ela, nenhuma criança será apenas *mais uma*. Talvez possamos dizer que, para Arendt, somente seremos capazes de educar se tivermos fé nos que chegam ao mundo como uma promessa.

## Referências bibliográficas

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira de Santos, S.J. e Ambrósio de Pina, S.J. *De Magistro*. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril, 1973. (Os pensadores.)
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo e revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 11ª. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Tradução de Antonio Abranches e Helena Martins. 2.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Ed. UFRJ, 1993.
- ARENDT, H. *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Einleitung von Frauke Annegret Kurbacher. Übersetzungen von Kirsten Gross-Albenhausen. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2006.
- ARENDT, H. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 9. Aufl. München: Piper, 2003.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- ARENDT, H. *On revolution*. New York: Penguin Books, 1984.
- ARENDT, H. *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, H. *The life of mind*. 2. v. em 1, San Diego: Harvest/Harcourt, 1978.
- ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1960.
- ARENDT, H. *Vom Leben des Geistes*. 2. Aufl. München: Piper, 2002.
- BERNAUER, J. The faith of Hannah Arendt: amor mundi and its critique-assimilation of religious experience. In: BERNAUER, J. (Ed.). *Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. p. 1-28.
- BRAYNER, F. H. A. *Educação e republicanismo: experimentos arendtianos para uma educação melhor*. Brasília: Líber Livro, 2008.
- CORREIA, A. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, A. e Nascimento M. (Org.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 15-34.
- HASKER, W. Religious Doctrine of Creation and Conservation. In: CRAIG, E. (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge, 1998. v. 2, p. 695-700.

LAFER, C. A. política e a condição humana (posfácio). In: ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 341-352.

LEBRUN, G. A. liberdade segundo Hannah Arendt. In: LEBRUN, G. A. *Passeios ao léu: ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

*Submetido à publicação em 28 de fevereiro de 2012.*

*Versão final aprovada em 21 de fevereiro de 2013.*