

Educação, Mortalidade e Natalidade em Hannah Arendt

Danilo Arnaldo Briskievicz¹

Resumo

Partimos da questão identificada por Hannah Arendt em relação ao pensamento ocidental, que é a profunda conexão entre a filosofia e a mortalidade. Esclarecemos os impactos dessa centralidade para a vida em comum em geral e para a educação em particular, partindo da análise dessa afinidade entre a mortalidade e a filosofia em autores como Platão, Montaigne, Schopenhauer e Heidegger. Para compreender e superar essa relação, Arendt cria e consolida a noção de natalidade como cerne da filosofia e, por consequência, da educação. Analisamos como a natalidade se amalgama à educação como a entende Arendt. Assim, descrevemos como a educação é afetada pela noção de natalidade tendo como pano de fundo a teoria da ação descrita no livro *A condição humana*. Trata-se de uma metodologia de pesquisa bibliográfica que pretende destacar o conflito filosófico entre a mortalidade e a natalidade e esclarecer seus impactos na concepção arendtiana de educação.

Palavras-chave: ação; natalidade; mortalidade; filosofia política da educação

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais - IFMG. E-mail: doserro@hotmail.com. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7652-1959>

Education, Mortality and Natality in Hannah Arendt

Abstract

We start from the question identified by Hannah Arendt in relation to Western thought, which is the deep relation between philosophy and mortality. We clarify the impacts of this centrality on common life in general and on education in particular, starting from the analysis of this affinity between mortality and philosophy in authors such as Plato, Montaigne, Schopenhauer and Heidegger. To understand and overcome this relationship, Arendt creates and consolidates the notion of birth as the core of philosophy and, as a consequence, of education. We analyze how the birth is combined with education as Arendt understands. Thus, we describe how education is affected by the birth notion against the backdrop of the theory of action described in the book *The Human Condition*. It is a bibliographic research methodology that aims to highlight the philosophical conflict between mortality and birth and to clarify its impacts on the Arendtian conception of Education.

Keywords: action; natality; mortality; political philosophy of education

Educación, Mortalidad y Nacimiento en Hannah Arendt

Resumen

Partimos de la cuestión identificada por Hannah Arendt en relación al pensamiento occidental, que es la profunda relación entre la filosofía y la mortalidad. Esclarecemos los impactos de esa centralidad para la vida en común en general y para la educación en particular, partiendo del análisis de esa afinidad entre la mortalidad y la filosofía en autores como Platón, Montaigne, Schopenhauer y Heidegger. Para comprender y superar esa relación, Arendt crea y consolida la noción de natalidad como núcleo de la filosofía y, por consecuencia, de la educación. Analizamos cómo la natalidad se amalgama a la educación como la entiende Arendt. Así, describimos cómo la educación es afectada por la noción de natalidad teniendo como telón de fondo la teoría de la acción descrita en el libro *La condición humana*. Se trata de una metodología de investigación bibliográfica que pretende destacar el conflicto filosófico entre la mortalidad y la natalidad y esclarecer sus impactos en la concepción arendtiana de educación.

Palabras clave: acción; natalidad; mortalidad; filosofía política de la educación

A recolocação da natalidade: um problema arendtiano

O nascimento biológico de uma criança no mundo é o momento em que a novidade existencial se apresenta à comunidade como possibilidade de um exercício futuro da liberdade de ação desse indivíduo. Um recém-chegado ao mundo comum é uma novidade que a todos afeta. O surgimento de um recém-chegado ao mundo comum permite a renovação de um corpo político. As relações que se seguem ao nascimento interpelam a constância daquilo que já existe como a cultura, a economia, a política, a história, enfim, o que já fazem os adultos em sua *vita activa*. O nascimento traz uma novidade, mas obriga a pensar os processos de educação para instruir o recém-chegado ao mundo comum já existente. Esse conflito entre o recém-nascido e a educação que já existe foi tema de um estudo sobre uma possível divisão analítica no pensamento arendtiano entre o momento de preparação para a vida comum chamada de ontologia da singularidade, complementada com a entrada na vida adulta dos cidadãos, denominada ontologia da pluralidade. Dessa forma,

A ontologia da singularidade fundada na natalidade culmina na ontologia da pluralidade, no espaço público, no mundo comum. Reiteramos que sem a primeira ontologia desenvolvida plenamente - função social da educação e da escola -, pode vir a sair prejudicada a ontologia da pluralidade, na atuação dos agentes políticos no espaço público, prontos para começar e recomeçar pela ação quantas vezes forem necessárias. (Briskievicz, 2018, p. 84)

Dessa maneira, o legado humano edificado pelas escolhas de outras gerações, o mundo dos adultos já existe, já se encontra construído, constituído pelo trabalho e dinamizado pela ação no espaço público. O mundo comum diante de quem nasceu já existe como o espaço da pluralidade - um espaço ou esfera de convivência entre os pares. O indivíduo recém-chegado é singular em sua constituição ontológica diante dos demais seres humanos que já compõe o mundo. Quando chegar à maioridade civil, esse indivíduo deverá se encontrar apto para assumir o espaço comum da pluralidade, onde a diversidade de ações se encontra como possibilidade para todos os integrantes do corpo político. Há apenas uma determinação inicial: lançado no mundo comum dos adultos, o recém-chegado principia sua *vita activa* (Arendt, 2005, p. 15-26). Para Arendt, durante vários séculos, o princípio da atividade filosófica era aprender a lidar com a mortalidade, enfrentando com sabedoria o derradeiro momento da vida biológica que é o falecimento. Trata-se da *démarche* filosófica ocidental desde Platão: a preocupação com a mortalidade afetou diretamente as formas de compreender a realidade da *vita activa*, perpassando suas explicações, defrontando os pensadores com esse fenômeno inevitável.

Arendt, por oposição à centralidade da mortalidade na atividade filosófica e política, propõe outra maneira de perceber a *vita activa*. Não se trata de focar exclusivamente na mortalidade e dar conta de sua inevitabilidade. A questão que se coloca é a necessidade de um reposicionamento do *parti pris* da filosofia. Arendt procura, então, inverter a polaridade existencial natalidade-mortalidade, asseverando que o fundamento da filosofia é a natalidade, o dar à luz à novidade pela ação constante. A preocupação em aprender a criar o novo, a aprender a lidar com a novidade para ela é muito importante pois:

Se a natalidade e a mortalidade são condições mais gerais da vida do homem na Terra, configurando-se como limites que nos foram dados, começo e fim de nossa existência que não estão a nosso dispor enquanto criaturas, ousamos dizer que a relevância que se atribui a uma ou outra pelo pensamento filosófico não é isenta de consequência. (Torres, 2013, p. 22)

É nesse ponto que a filosofia política de Arendt tem sua originalidade que se encontra com o objetivo máximo da educação ocidental desde o século XVIII que é receber os recém-chegados pelo nascimento ao mundo dos adultos e instruí-los. O nascimento é o ponto de partida da educação, assim como é o ponto de partida do *aparecimento* da novidade no mundo comum.

Evidentemente que escolha entre a natalidade ou a mortalidade tem impactos no gesto de educar. Nesse sentido, Arendt explicita que a morte, fenômeno biológico do falecimento que lança no mundo comum a mortalidade, se opõe ao nascimento, fenômeno biológico do aparecimento de novos seres humanos no mundo comum. Não se trata apenas de considerar a morte e o nascimento como fenômenos da *vita activa*. Para além da inevitabilidade do ciclo da vida, há que se considerar o impacto dessas duas categorias para os vivos e para a constituição de suas comunidades. Assim, a morte se torna mortalidade e o nascimento torna-se natalidade. Podemos reviver o nascimento pela ação no mundo comum quantas vezes forem necessárias durante o ciclo da existência biológica, gerando a novidade no mundo comum através do exercício da nossa liberdade, tornando-o uma dimensão política denominada natalidade. Podemos antecipar a morte quantas vezes forem necessárias, deixando de agir e sendo impactados pelo derradeiro momento, criando certa apatia da ação, vivenciando a mortalidade. Dessa forma, a mortalidade reificada na apatia é típica do homem de massa moderno e o descreve sobremaneira pois ele aparece quando ocorre a “perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo” pela “indiferença cínica ou enfasiada diante da morte, a inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida, e o desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso” (Arendt, 2004, p. 366). Segundo Bignotto,

A apatia não é um destino das sociedades democráticas, mas marca um limite para sua existência. Sua plena realização, em qualquer formação social, mesmo naquelas protegidas por mecanismos legais sofisticados, como é o caso de nações como os Estados Unidos, destrói o equilíbrio sempre mutável, mas essencial, que constitui a balança do *eu-nós*. Sem ela mergulhamos num território no qual a simples referência à democracia e à república já não faz o menor sentido. No extremo, portanto, a realização de uma ‘democracia da apatia’ corrói o núcleo mesmo daquilo que, ao longo da História, chamamos de liberdade - independentemente da maneira como a concebemos. (2006, pp. 473-474)

A apatia para ação, a desmobilização para o enfrentamento das questões políticas do corpo político guarda relação direta com a mortalidade reificada no mundo comum. Assim, Arendt (2004, pp. 44-45) identificou a apatia política dos judeus como um dos fatores que conduziram esse povo ao centro dos conflitos da Europa. Segundo ela, “os judeus sem conhecer o poder ou se interessar por ele”, tornaram-se aliados dos governos para se proteger, colaborando assim para um “desligamento do poder [que] era aceito com tanta naturalidade pelos representantes ou escritores judeus que eles quase nunca mencionavam”, gerando “essa inocência nunca entendida por estadistas ou historiadores não-judeus”. Os judeus se acostumaram com uma proteção do Estado - “nunca pensaram em exercer senão suaves pressões para fins subalternos de autodefesa” - e não se organizaram para se constituir como uma força política autônoma. Por isso, “se naquela época mostravam preferência definida pelos governos monárquicos em detrimento das repúblicas, foi por suspeitarem, e com razão, que as repúblicas se baseavam grandemente no desejo do povo, do qual eles instintivamente desconfiavam”. O medo em relação ao povo os fez unirem-se aos governos. Quando os governos se voltaram contra os judeus na Europa, amparados ou obrigados pelo regime nazista de Hitler, “os judeus ignoravam completamente a tensão crescente entre o Estado e a sociedade [e] foram os últimos a perceber as circunstâncias que os arrastavam para o centro do conflito”. (Arendt, 2004, pp. 44-45)

Por outro lado, Fischer coloca a questão da apatia de uma forma bem interessante para o nosso estudo. A partir da pesquisa desenvolvida com jovens em idade escolar levanta as questões:

Temos como pressuposto, a partir de Hannah Arendt [...], que o público - e, portanto, o político - só pode ser pensado como ação, como ação performativa, agonística, como acontecimento, como interrupção; enfim, como interrupção de todos os processos automatizados, totalizantes. Ora, como pensar o político hoje, dentro dessa proposta de Arendt, se nossas atuais concepções e práticas de democracia, de pluralidade,

de vida em comum aparecem *pari passu* com a associação da política à corrupção, em que a propaganda e o marketing político assumem um caráter de exposição contínua da privacidade dos governantes e dos candidatos a cargos públicos? Como pensar em práticas coletivas de existência, se a ordem é a competitividade acirrada, generalizada, a qual, por sua vez, coloca no centro a disputa pelo corpo mais belo, mais jovem e mais “trabalhado”? Como incentivar o olhar generoso sobre o outro, a escuta do outro, quando todo o investimento se faz no sentido de apresentar aquilo que é da ordem do público como um fardo indesejável? (2005, pp. 44-45)

Colocamos a situação da encarnação da mortalidade no mundo comum pela apatia política para exemplificar como a centralidade dessa categoria se opõe à natalidade. Assim, para além da apatia que encarna a mortalidade, há outra forma de compreender a possibilidade da vida em comum num corpo político, fundamentada na natalidade. Importa-nos esclarecer que, mudando o fundamento da vida em comum para a natalidade, teremos uma outra forma de conceituar a ação, de onde resulta que o nascimento biológico se amplifica politicamente como metáfora da contínua necessidade de renovar o mundo comum em que vivemos para que este se torne um espaço vivo de nossas escolhas em comum.

A centralidade da mortalidade no mundo ocidental

Uma dificuldade enfrentada por Arendt em propor a natalidade como categoria central de sua filosofia política é a fixação da tradição do pensamento ocidental com o tema da mortalidade. Segundo Arendt (2011, p. 92):

Ao longo da história da filosofia persistiu uma curiosa noção de afinidade entre a morte e a filosofia. Supôs-se durante muitos séculos que a filosofia ensinava aos homens como morrer; foi com esta tendência que os romanos decidiram que o estudo da filosofia era uma ocupação própria apenas para a velhice, ao passo que os gregos tinham sustentado que ela devia ser estudada pelos jovens. Não obstante, foi Platão quem primeiro observou que o filósofo aparece àqueles que não fazem filosofia como se estivesse procurando a morte, e foi Zenão, o fundador do estoicismo, que, ainda no mesmo século, relatou que o oráculo délfico, quando ele lhe perguntou o que deveria fazer para atingir a melhor vida possível, lhe teria respondido: “toma as cores dos mortos”. Nos tempos modernos não é pouco comum encontrar pessoas que sustentam, com Schopenhauer, que a nossa mortalidade é a fonte

eterna da filosofia, que a “a morte é efetivamente o gênio inspirador da filosofia [...] [e que] sem a morte certamente que não existiria nenhum filosofar”. Até o jovem Heidegger de *Sein und Zeit* tratava ainda a antecipação da qual o homem pode atingir um ser autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles, ignorando completamente a extensão em que essa doutrina efetivamente brotou, como salientou Platão, da opinião da maioria.

Seguindo a trajetória dessa evocação sobre a mortalidade na filosofia, expressa singularmente na citação acima, encontraremos a natalidade como fundamento da vida em comum em Arendt. É que para subverter a centralidade da morte na filosofia, Arendt tematizou a natalidade como categoria central da filosofia e da política. A originalidade arendtiana nesse ponto é muito importante: ela desvincula a preocupação de sua filosofia com a morte, pois acredita ter encontrada o caminho inverso: a natalidade é o ponto convergente do mundo comum. Por isso, para Arendt, o nascimento é o que nos distingue, nos singulariza.

Evidentemente que a inversão do raciocínio sobre a centralidade da morte na política e no mundo comum tem como intensão valorizar a vida, a liberdade e o poder. Assim, Arendt acredita que a violência é um meio, um instrumento para a mudez, para o silêncio uma vez que pretende causar a inação de quem a sofre. É por causa do medo da morte que as pessoas cessam a sua ação no mundo comum.

É por causa da morte implícita nos implementos da violência que ela consegue o seu sucesso. Por isso, é o medo da morte que faz com que a violência tenha tanta centralidade nas discussões políticas desde Platão (a relação mando-obediência tem como punição máxima a morte de quem se nega a obedecer, como aconteceu com Sócrates, morto por ordem do Estado ateniense). Por isso, se por um lado há oposição entre a morte e a violência, por outro destacamos a vida que é a gênese da política, da vida no mundo comum, significando atividade, ação, aquilo que ela tem como potência: muda o mundo por sua intromissão inovadora e muda o mundo porque continua a ser a grande marca de quem usa a liberdade. Ser livre é fazer surgir coisas novas pela ação, assim como o momento do nascimento é biologicamente criativo e inovador: a espontaneidade, a imprevisibilidade e o imponderável estão no nascimento, na natalidade, na constante capacidade de começar algo novo.

A morte é o oposto da criatividade, da liberdade, da autoridade e do poder: somente pelo medo da subtração da vida é que a violência pôde imperar como principal categoria da política ocidental até aos dias atuais. A fim de desqualificar a violência como categoria central da política, Arendt requalifica o fenômeno do poder, revitalizando-o com a novidade trazida continuamente pelo nascimento. As comunidades humanas não são jamais programáveis: elas se alteram pela chegada

de novos sujeitos aptos para começar algo jamais visto e tendem a perpetuar o nascimento no mundo comum pela ação.

Assim, a morte e não a vida foi *tradicionalmente* um tema filosófico por excelência, especialmente quando colocado na esfera política. O nascimento praticamente não apareceu como tema das reflexões filosóficas na tradição do pensamento ocidental. É que tradicionalmente, a filosofia foi vista como um aprendizado para a morte, tendo por objetivo a conquista da sabedoria recolhida durante a vida para lidar com o momento derradeiro, que seria a sua resolução. Assim a interpreta Platão (1991, pp. 55-126), por exemplo, no seu diálogo *Fédon*, escrito em 360 a. C., dedicado ao tema da imortalidade da alma. O dualismo psicofísico defendido no texto leva à ideia de que durante a vida do corpo “estaremos mais próximos do saber” enquanto a alma estiver apartada “o mais possível da sociedade e união com o corpo” (Platão, 1991, p. 68).

Nesse sentido, a alma imortal deve usar a vida no corpo para se purificar, consciente de que é preciso vencer com sabedoria a morte. A ação no mundo comum deve ser evitada para não corromper a alma, já iluminada do sábio. É o que Platão defende quando anuncia com receio que “quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!” (Platão, 1991, p. 65).

A tradição platônica será reverenciada por Cícero, revista e ampliada por Michel de Montaigne (1991) em seus *Ensaíos*. Já em Arthur Schopenhauer (2006), a morte se constitui um problema bem interessante. Retomando a tradição filosófica acerca do tema, acaba por criar uma das mais importantes frases sobre a morte e a filosofia na abertura do capítulo 41 dos Suplementos: “a morte é a musa da filosofia”. Nesse sentido, segundo Salviano (2012, p. 187-188), “o ponto de partida de sua análise sobre a morte será a tese segundo a qual o temor da morte é a maior angústia de todas”; assim, “esta angústia é independente do conhecimento – este até mesmo atua contra a Vontade (algo digno de louvor), que é a fonte de tal angústia, pois não quer se separar do Intelecto, que lhe serviu e sem o qual é cega.”

Mas foi na contradição ao pensamento de seu ex-professor Martin Heidegger que Arendt encontrou o ponto de chegada para sua afirmativa de que a natalidade e não a mortalidade é fundamental para a política, para a vida em comum e, por extensão de nossa investigação, a origem da ontologia da singularidade.

Na continuidade da tradição platônica, Heidegger acredita que a mortalidade é a possibilidade da autenticidade existencial do *Dasein*, do ser-aí no mundo. No seu livro *Ser e tempo* (Heidegger, 2005) define o *Dasein* como um ser-para-a-morte. O *Dasein* é afetado pela consciência da morte de tal forma que essa consciência interfere em seus processos da vida no mundo comum. A morte não é tratada apenas como um dado biológico, mas existencial e filosófico. O homem como ser-no-

-mundo é um ser-de-projeto permeado pela morte, por sua inevitabilidade. O limite de todo projeto humano é a morte do *Dasein*. Mas o que isso implica? Resulta que todos os processos de interação no mundo comum são falíveis como o corpo: tudo está condenado a desaparecer. Na moldura desse pessimismo ontológico, a vida é uma tentativa constante de *não morrer*, de não estar morto enquanto vivo. Ou seja, é preciso continuar projetando-se no próprio mundo enquanto a morte não vem.

É que a morte dos outros denuncia a morte do *Dasein* e o obriga a lançar-se no mundo para continuar vivo até o falecimento em que o ente e o ser desaparecerão. Talvez esta finitude esteja relacionada ao fato de que o *Dasein* seja incapaz de criar algo novo, de fazer nascer algo novo, posto que caminha para a morte. A angústia da vida é estar permeada pela morte. A saída para a decadência final já vivida como um agora é a autenticidade, ou seja, o homem desperta a consciência de estar no mundo e pode assumir sua finitude como projeto. A morte parece assumir uma centralidade no *Dasein* e ele se move no mundo por causa da consciência da morte a que está fadado, destinado. O *Dasein* tem como condição de existência autêntica o pensar na morte, estar acuado por ela, ontologicamente.

Arendt manteve em sua obra um diálogo constante com os conceitos trabalhados por Martin Heidegger. Ela realizou um movimento de apropriação e negação dos fundamentos do pensamento heideggeriano e os reinterpreto ao seu modo.

Em relação ao *Dasein* como ser-para-a-morte, Arendt diverge totalmente de Heidegger: não é a morte que permite a autenticidade do ente, mas a vida caracterizada pelo nascimento, pela natalidade como fato biológico e como fato político, enquanto *disposição intrínseca a quem nasceu de repetir no mundo comum o fenômeno, através da ação*. Se há uma angústia a ser vivenciada no mundo comum é a angústia dos infinitos nascimentos que a ação permite durante toda a existência do sujeito. Há um interessante artigo de Arendt intitulado *O que é a filosofia da Existenz?*, publicado em 1946, em que Arendt procura explicar o percurso na filosofia contemporânea dos autores dedicados às questões sobre a morte, ou sobre a contingência do ser, ou do homem. Nesse sentido, por exemplo:

Desde o início, essa filosofia glorifica a contingência, já que aí a Realidade cai diretamente sobre o Homem como algo inteiramente incalculável, impensável e imprevisível. Daí a enumeração dessas 'situações-limite' (Jaspers) filosóficas - situações em que o Homem é levado a filosofar - tais como a morte, a culpa, o destino, o acaso, uma vez que em todas essas experiências a Realidade mostra-se como algo que não pode ser evitado, que não pode ser dissolvido pelo pensamento. O Homem chega à consciência de que ele é dependente - não de algo particular, nem de alguma Limitação em geral, mas do fato que ele é. (Arendt, 1993, p. 19)

Para Arendt, Heidegger respondeu à questão do Ser como temporalidade e “com isto ele queria dizer e buscou estabelecer – através de uma análise da realidade humana (ou seja, do Ser do homem), que é condicionada pela morte – que o significado do Ser é o nada” (Arendt, 1993, p. 28).

Por isso, o ser humano para Arendt é um ser para a ação e isso implica dizer, parafraseando Jean-Paul Sartre, que é um indivíduo *condenado a novos nascimentos* por sua condição existencial. Nesse sentido, a educação é uma dimensão da vida humana afetada diretamente: a educação deve preparar crianças e jovens para novos nascimentos, para novos começos, para não se encaixarem num destino inexorável, mas para assumirem sua criatividade de agir no mundo comum. Há uma dificuldade em relação ao *nosso* nascimento, que é lembrar-se dele, o que para ninguém é possível. Nesse sentido, aprendemos que nascemos, que recebemos a vida. Mas não é difícil compreender que o sentido arendtiano não é apenas o sentido literal do termo, é o sentido metafórico: diz respeito à capacidade de aprendermos que somos capacitados para realizar o milagre do surgimento da novidade no mundo, através de nossa ação semelhante ao nascimento que nos deu entrada na formação social.

Em suma, talvez a centralidade da mortalidade, a busca pela sabedoria em lidar com esse momento final da existência humana no mundo tenha ocupado a centralidade do pensamento ocidental por uma separação entre filosofia e política, entre pensamento e ação, como já investigamos em nosso estudo sobre o fim da tradição em Platão. O nascimento ou a natalidade exige uma criatividade e um olhar generoso para a realidade da vida no mundo: é preciso confiar que *todos* têm essa habilidade de iniciar novos começos.

Por isso, há um deslocamento em Arendt da categoria da mortalidade para a natalidade no que diz respeito à condição humana real e concreta. Os comentaristas de Arendt devem muito de suas referências a Young-Bruehl (1997) em sua biografia de Arendt intitulada *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. No Apêndice 3 (Young-Bruehl, 1997, pp. 427-435), a autora apresenta uma sinopse da tese de doutorado de Arendt sobre o amor em Santo Agostinho. Ela afirma categoricamente que “a preocupação de Hannah Arendt, que é igual e quase sempre maior que sua preocupação com a mortalidade, emergiu em seu estudo sobre Santo Agostinho” (Young-Bruehl, 1997, p. 430) deslocando para sua filosofia política devido às suas mais diversas experiências relacionadas à política alemã, norte-americana ou mundial. No último trecho, “o mundo comum – o mundo existente entre os homens – dura enquanto os homens se preocupam com ele e são capazes de salvá-lo” (Young-Bruehl, 1997, p. 433). Esta parece ser a fonte de Almeida (2011) e de Aguiar (2011) para a análise sobre a natalidade. Nesse sentido,

A natalidade e a mortalidade tornaram-se, no pensamento político posterior de Hannah Arendt, as molas-mestras da ação como início de algo novo e da ação como luta por palavras e feitos imortais. Aas

ações renovam as vidas dos homens e também concedem aos homens a imortalidade que eles, como mortais, podem alcançar: continuar vivos na memória humana. Arendt deslocou a ênfase do lado teológico desses determinantes existenciais, predominante no contexto da dissertação agostiniana, para o lado político. Ou, sob outro ponto de vista, considerou a vida política como aquela pela qual devemos ser gratos. (Young-Bruehl, 1997, p. 430)

Após a importante análise transcrita acima, infere-se que o papel da educação não é lidar com a mortalidade, mas ao contrário, deve lidar com a natalidade, ensinando que somos destinados a nascer e renascer pela ação, infinitas vezes. A educação deve ensinar a recomeçar sempre, apesar das dificuldades do mundo comum. Arendt propõe que, por causa do nascimento já experimentado ele possa ser atualizado sempre que necessário pela ação. É uma possibilidade criativa constante do homem no mundo comum. Assumir o nascimento como possibilidade de continuar agindo no mundo é passar da passividade do “eu nasci” para o “eu continuo nascendo e renascendo pela ação” (Collin, 2005, p. 140), passar da impessoalidade do ato de nascer biologicamente para a individualidade e pessoalidade do fato de continuar nascendo pela ação.

Dito de outra forma: refletir sobre a morte coloca o indivíduo em contato único consigo mesmo, com sua finitude. Já o milagre do nascimento constante pela ação coloca o outro em questão, visto que ninguém nasce para si mesmo quando age, mas nasce com os outros, em companhia dos outros, no mundo comum (Henry, 2003, p. 125).

Nesse sentido, Hannah Arendt é uma *exceção original* em relação aos pensadores políticos ocidentais pois “vê-se que, ao dizer que a natalidade é essência da educação, Arendt nos brinda com um arranjo conceitual bastante abrangente, que envolve várias esferas da vida humana” (Andrade, 2008, p. 35). Para ela, o nascimento não é uma categoria periférica, mas fundamental para se pensar a essência dos negócios humanos que é a experiência da liberdade. O fenômeno do nascimento explorado filosoficamente por ela é o axioma da sua teoria da ação, que é a reflexão sobre o que estamos fazendo no mundo.

Abrindo uma nova perspectiva para pensar o nascimento a partir dos estudos realizados em seu doutoramento em Berlim, com a tese sobre o amor em Agostinho de Hipona, Arendt consolida uma inversão em relação à visada da ação no mundo. Para Almeida, “as noções arendtianas de mundo e de política recorrem, em grande parte, às experiências políticas da *polis* grega e da república romana” (2013, p. 228-229). Contudo, há duas dimensões esquecidas pela tradição que veem de Agostinho: a “fé e esperança.” Por isso, “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 experiências cristãs” sendo que “essa influência, em sua obra, é certamente conflitante”, pois “em diversos momentos, a autora busca se distanciar de qualquer religiosidade e de um cristianismo antipolítico e antimundano” e “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.”

Para Arendt (2005, p. 259), estamos acostumados a acreditar que a política lida com a morte como categoria central, mas não deveria ser assim. O que *resgata o mundo comum e a liberdade de ação*:

O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos de sua ruína normal e ‘natural’ é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a Antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a ‘boa nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’. (Arendt, 2005, p. 259)

A natalidade dá início a uma história única, singular, diversa de qualquer outra que tenha acontecido no mundo. Ninguém é igual a qualquer outro que tenha nascido. A natalidade é a capacidade de iniciar algo novo. Está ligada fundamentalmente ao poder – capacidade de agir em conjunto, em concerto –, desqualificando, assim, a mortalidade, ligada que se encontra à violência política, que ameaça destruir a vida, desmobilizando a ação por seu caráter instrumental. O nascimento promove uma novidade dinâmica da ação e do discurso, trazido pela renovação da humanidade através do parto.

Desta forma, pode-se afirmar, segundo Arendt, que “estar vivo significa viver num mundo que precedeu a nossa própria chegada e que sobreviverá à nossa própria partida” e “neste nível de puro estar vivo, aparecimento e desaparecimento, tal como se seguem um ao outro, são os acontecimentos primordiais, que como tais marcam o tempo”, esse “intervalo de tempo entre a vida e a morte. O espaço de tempo finito concedido a cada criatura viva determina não apenas a sua esperança de vida, mas também a sua experiência de tempo” uma vez que “fornece o protótipo secreto para todas as medidas do tempo não importando quanto estar possam transcender, em direção ao passado e ao futuro, o tempo de vida concedido.” Assim, este “é o tempo do mundo, e a pressuposição que está subjacente [...] é que o mundo não tem prin-

cípio nem fim, uma postulação que parece natural apenas aos seres que vêm a um mundo que os precedeu e que lhes sobreviverá” (2011, p. 31).

Por isso, agir e começar algo novo se equivalem, ou seja, para Arendt (2005, pp. 16-17), a ação é uma realidade “mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”. Assim, enquanto iniciativas, “todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade”. Ademais, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico”. Assim, a ação é uma característica da própria vida, uma vez que “ninguém governa os mortos”. A *vita activa* é a existência, a própria condição humana no mundo, quando o indivíduo já se encontra apto para a ação – depois de passar pela educação. É compreendida como uma abertura para a convivência em comum “na medida em que se empenha ativamente em fazer algo” e “tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente”.

Nesse sentido, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (Arendt, 2005, pp. 16-17). A ação principia no mundo através do nascimento de cada novo ser vivo. O desenvolvimento da vida biológica é uma atividade orgânica “cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida” (Arendt, 2005, p. 15).

A condição humana pressupõe um laborioso esforço de manter a própria vida. Arendt considera que “a palavra ‘vida’ tem significado diferente quando usada em relação ao mundo para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte”. Segundo ela, a vida segue uma “trajetória estritamente linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outros seres vivos e que conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza”. A esta vida, Arendt usava o termo *zoé*, ao passo que a “vida especificamente humana” (Arendt, 2005, p. 96) é chamada de *bios*. E o que caracteriza a vida (*zoé*)? O trabalho. Nesse sentido, Arendt define trabalho como um processo necessário para a manutenção da vida.

É importante assinalar que para Arendt o nascimento biológico (inserir-se no mundo) equivale na política à liberdade para agir e criar novos começos, o que podemos denominar por espontaneidade. Ela é a capacidade humana de não se sujeitar mecanicamente aos fenômenos mundanos, mas de criar a partir deles outras histórias, outras realidades, outras possibilidades, reinventando-se em exercício contínuo de liberdade.

Assim, apropriando-se do pensamento de Agostinho de Hipona, em *Cidade de Deus* (Santo Agostinho, 1996), Arendt conclui que o homem foi criado para que houvesse um início no mundo (Duarte, 2000, pp. 213-218). Este começo é continuamente atualizado pelo nascimento biológico (fato natural) e é repetido infinitas vezes na possibilidade de agir no mundo (fato político). O nascimento suprassume os condicionamentos naturais e sociais através da espontaneidade, e, nesse sentido, “no nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo” (Arendt, 1992, p. 216). E por isso, “por que é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (Arendt, 1992, p. 216).

A teoria da ação arendtiana tem por axioma o nascimento. Este não é um problema, uma dificuldade a ser vencida pela sociedade. Antes, o nascimento é a abertura para a renovação social e política. Bem entendido, este fundamento categoriza a educação como uma ponte entre o nascido e o mundo, entre o espaço pré-político – a escola, e o espaço público, entre a descoberta do que é o mundo humano e a ação nos negócios humanos. Ademais, o processo educacional pode ser tornar um exercício de convivência entre os adultos e as crianças, em que os adultos se responsabilizam em apresentar o mundo como ele é. Caberá às crianças e aos jovens em momento oportuno decidirem o que fazer no mundo, pelo mundo ou contra o mundo.

Natalidade e acolhimento: função da escola

No cotidiano escolar o nascimento precisa ter *acolhimento*. Quem surgiu no mundo precisa de espaço para se preparar, para entender o que é o mundo que lhe aparece como um espaço de possibilidades de ação. O acolhimento da singularidade pelos adultos é o início da história de cada indivíduo pois “os recém-chegados precisam ser acolhidos e familiarizados com este espaço comum e seu legado, que futuramente estarão sob sua responsabilidade” (Almeida, 2011, pp. 20-21). A educação dos recém-chegados é uma tarefa fundamental para o mundo comum: “a tarefa da educação, portanto, é introduzir as crianças num mundo que lhes antecede e que continuará depois delas” (Almeida, 2011, pp. 20-21). Nesse sentido, a *vita activa* é uma condição humana iniciada com o nascimento e a educação será responsável pela introdução dos recém-chegados singulares à dinâmica do mundo comum.

O acolhimento dos recém-chegados pela natalidade à escola é o ponto de partida de todo o processo de mediação entre a educação e o mundo. A natalidade é

um conceito fundamental para o pensamento político de Hannah Arendt e interfere diretamente na compreensão da educação.

A natalidade pode ser entendida de duas formas: a biológica e a existencial. Biologicamente, todos os seres humanos surgem no mundo como indivíduos, como corpos dotados de mecanismo naturais de crescimento, de desenvolvimento. Todos os corpos perecem e morrem. Existencialmente, os seres humanos nascem e renascem através da ação no mundo comum. Para Arendt, “se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém simplesmente uma criatura viva ainda não concluída” a educação estaria limitada a “uma função da vida e não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida e do treinamento e na prática do viver que todos os animais assumem em relação aos seus filhos” (1992, p. 235). A escola acolhe os recém-chegados pelo nascimento para *acrescentar* a vida biológica, a vida do espírito, ou seja, o pensamento como deliberação sobre como agir no mundo comum.

Trata-se de entender que a ação não é um processo decorrente da manutenção da vida biológica (labor) ou do trabalho, voltado para a fabricação de coisas. A ação diz respeito ao exercício da liberdade no espaço público, em que a presença do sujeito se impõe como fato indiscutível, observável pelos outros, em contato direto com os outros. Nesse sentido, Arendt (1992, pp. 198-199) considera que a ação brota de um princípio, que pode ser “a honra ou a glória, o amor à igualdade” ou o medo, a desconfiança ou o ódio”. Por isso, “a liberdade, ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados”, uma vez que “o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide com o ato de realização”.

A natalidade na vida adulta pode ser vivida e revivida infinitas vezes quando os homens no plural se organizam para expressar seus princípios da ação. Agir não é apenas fabricar coisas, agir é recriar-se no mundo comum como sujeito, como cidadão através da expressão do que se passa em sua interioridade.

Por isso, acolher a natalidade, o nascimento, a presença dos recém-chegados ao mundo é importante. A escola é um espaço para exercitar a liberdade de pensamento e por meio de simulações levar as crianças e os jovens a identificarem nesse espaço um alargamento de seu mundo interior, de seu pensamento. A escola não é o mundo, mas acolhe os estudantes para prepará-los para a ação no mundo. Por isso, a escola é um espaço em que a responsabilidade pelo que se fala e o que se faz já é emoldurada por valores.

Nesse sentido, “é a partir de nossa experiência *com os outros* – não do diálogo interior em que o sujeito isolado delibera e escolhe autonomamente – que tomamos consciência da liberdade como uma potencialidade da vida política” (Carvalho, 2017, p. 86). A escola faz nascer a liberdade através do acolhimento dos nascidos biologicamente. A escola faz nascer a liberdade no mundo comum e cria espaços para que as decisões responsáveis de crianças e jovens em seu espaço de convivência

sejam ensaiadas. No mundo concreto e real o que se *espera* é que a ação livre seja a expressão de um pensamento capaz de ajuizar em relação ao momento de estar no espaço público por *princípio*. Ademais, é “nessa dimensão fenomênica da liberdade, vivida na experiência compartilhada – e não como uma faculdade da vida interior de cada homem, é que Arendt irá tecer seu conceito de liberdade” (Carvalho, 2017, p. 86).

Referências

- Aguiar, O. A. (2011). A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, 34(1), 115-130.
- Almeida, V. S. de (2011). *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez Editora.
- Almeida, V. S. de (2013). Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt. *Pro-Posições*, 24(2), 221-237.
- Andrade, F. R. de (2008). A crise na educação de Hannah Arendt e a crítica às concepções educacionais do pragmatismo. *RESAFE*, 10, 32-45.
- Arendt, H. (1992). *Entre o passado e o futuro* (3ª ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (1993). *A dignidade da política. Ensaios e conferências* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Arendt, H. (2004). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2005). *A condição humana* (10ª ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2011). *A vida do espírito. Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, v.1.
- Bignotto, N. (2006). Das barricadas à vida privada. *Nova Economia*, 3(16), 459-480.
- Briskievicz, D. (2018). A ontologia da singularidade e a educação em Hannah Arendt: uma preparação para o mundo. *Revista Portuguesa de Educação*, 31(1), 79-93.
- Carvalho, J. S. F. de (2017). *Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP.
- Collin, F. (2005). *N'être. Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*. Paris: Payot.
- Duarte, A. (2000). *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- Fischer, R. M. B. (2005). Mídia e juventude: experiências do público e do privado na cultura. *Cadernos Cedes*, 25(65), 43-58.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e Tempo* (14ª ed). Rio de Janeiro: Vozes.
- Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la naissance*. Paris: Press Universitaire de France.
- Montaigne, M. de (1991). *Ensaios* (5ª ed). São Paulo: Nova Cultural (Col. Os pensadores).
- Platão (1991). *Fédon* (5ª ed.). São Paulo: Nova Cultural (Col. Os pensadores).
- Salviano, J. (2012). A metafísica da morte de Schopenhauer. *Éthic@*, 11(2), 187-197.
- Santo Agostinho (1996). *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Schopenhauer, A. (2006). *Da morte*. São Paulo: Martin Claret.
- Torres, A. P. R. (2013). *Direito e política em Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola.
- Young-Bruehl, E. (1997). *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.