

## 4

### Natalidade e a concepção de política de Hannah Arendt

#### 4.1

#### A formação do pensamento político e historiográfico de Hannah Arendt

Compreender a passagem realizada por Hannah Arendt de uma reflexão filosófica existencial para um pensamento voltado para o político e a reflexão historiográfica não é tarefa simples. Assim, antes de avaliarmos o papel de Agostinho nessa passagem se mostra necessário proceder a uma análise dos acontecimentos desta época e das correntes de pensamento com as quais a autora se defronta. Após esta análise irei focar nas passagens de Agostinho em quatro grandes obras de Arendt após sua dissertação: *As Origens do Totalitarismo*, *Entre o Passado e o Futuro*, *A Condição Humana* e *Da Revolução*. Só então, a partir desta base, irei adentrar especificamente na discussão da importância dos conceitos de natalidade e liberdade para a passagem realizada pela autora.

A experiência da Segunda Guerra Mundial teve grande impacto sobre Hannah Arendt. A autora, judia e alemã, é obrigada a fugir de seu país de origem, se tornando uma apátrida por anos, até se tornar cidadã americana em 1951. O horror causado pela descoberta dos campos de concentração foi outro choque. Além disso, do ponto de vista intelectual os regimes totalitários se apresentaram como algo inédito na história política, que escapava às categorias pré-existentes utilizadas usualmente para julgar e enquadrar regimes políticos. Segundo André Duarte em *Pensamento à Sombra da Ruptura*, para Hannah Arendt, o totalitarismo efetivou a ruptura da tradição, e com isso surge o problema de como proceder na compreensão dos eventos políticos do presente sem poder contar com as categorias teóricas do passado. A ruptura traz consigo o risco de tornar o passado inacessível.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> DUARTE, André. *Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.122

Nesse sentido a autora parece retomar, sob novas condições, um aspecto do pensamento de Alexis de Tocqueville, sua consciência da ruptura da tradição. Tocqueville expõe o paradigma da consciência do ineditismo radical e da perda de orientação pelo passado:

Embora a revolução que se opera no estado social, nas leis, nas ideias, nos sentimentos dos homens, esteja ainda longe de terminar, já não se poderia comparar suas obras com o que se viu anteriormente no mundo. Retorno de século em século até a antiguidade mais remota; não percebo nada que se assemelhe ao que está sob meus olhos. O passado não iluminando mais o futuro, o espírito marcha nas trevas.<sup>2</sup>

O tema da ruptura da tradição percorre toda a obra arendtiana. Tal ruptura traz novas exigências teóricas para a autora: a necessidade de pensar a tradição filosófica recriando a política e a filosofia. Cabe ao pensador criar uma nova fundação para a comunidade humana.<sup>3</sup> Mais do que gerar uma necessidade, a experiência da ruptura se apresenta como uma oportunidade perfeita para este empreendimento, pois o pensamento se vê livre dos pressupostos arraigados pelos grilhões da tradição. Para Arendt nos encontramos numa posição privilegiada de poder realizar um projeto de pensamento e compreensão da política que caminha pelo presente e pelo passado sem os olhos obstruídos pela tradição. No capítulo “O que é a Autoridade?” de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt dirá:

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém foi também a cadeia que mais aguilhoou cada geração sucessiva a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir.<sup>4</sup>

O marido de Arendt, Heinrich Blücher, também foi uma grande influência para que a autora adentrasse o mundo da política. Arendt conheceu Blücher em Paris em 1936 e casou-se com ele em 1940. Blücher havia participado da Primeira Guerra Mundial e das manifestações que levaram ao estabelecimento da

<sup>2</sup> Alexis de Tocqueville apud JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: ACCESS, 1997. p.12

<sup>3</sup> JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: ACCESS, 1997. p. 74

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p. 140

República de Weimar na Alemanha. Embora sua educação formal fosse limitada, possuía grande consciência política. Alargou os horizontes de reflexão da autora não só para a política judaica, mas para a política em si. De acordo com Jerome Kohn no artigo “O Mundo de Hannah Arendt”: “Blücher revelou a Arendt um reino da realidade política no centro do mundo real, um reino capaz de gerar a liberdade humana, e quando corrompido, escravidão humana.”<sup>5</sup>

As concepções de história do século XIX, lidas por Arendt sob a chave da noção de processo, subjacente à noção de progresso das filosofias da história do século XVIII interpretaram os movimentos revolucionários que se seguiram à Revolução Francesa como manifestações de uma força única, autônoma em relação aos autores envolvidos, assim “consolidaram a inversão do voluntarismo iluminista: a história deixava de ser vista como o resultado da ação humana para ser representada enquanto processo autônomo, independente dos homens e cuja força não se podia contrariar.”<sup>6</sup> Para Arendt tal interpretação fazia perder de vista a capacidade política mais importante dos homens que ficara demonstrada pela própria ruptura causada pelos movimentos revolucionários: a ação, a capacidade de começar algo novo cujo resultado é imprevisível.

Na visão de Arendt, uma nova ciência política demanda, em primeiro lugar, a consideração da ação, o iniciar algo novo que é imprevisível e, portanto, não pode ser fabricado pelo homem, nem ser criado por um Ser. Ao criticar a noção Hegeliana de história Arendt se volta para Kant, que ela considerava ter levado os acontecimentos políticos a sério; Karl Jaspers era um de seus discípulos modernos, e Arendt irá colaborar com ele em suas investigações. Arendt considerava a filosofia moral de Kant essencialmente política: ele pensava sobre os homens como legisladores e juízes, e se preocupava com a condição da pluralidade humana, com o fato de que não somos um, mas muitos e diferentes. Considerar o homem como um ser que age, e procurar as condições para a ação humana se tornaram uma tarefa central da nova ciência da política de Arendt.<sup>7</sup> Em *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*, Arendt nos diz: “O conceito de lei é de

---

<sup>5</sup>KOHN, Jerome. The World of Hannah Arendt. p.4 O artigo pode ser acessado em <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essay4.html>

<sup>6</sup>JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Rio de Janeiro: ACCESS, 1997. p. 11

<sup>7</sup> YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of The World*. -2.ed.- Connecticut: Yale University Press, 2004. P. 323, 324

grande importância para a filosofia prática de Kant. Na qual o homem é entendido como um legislador”<sup>8</sup>. E mais adiante:

Em outras palavras, os tópicos da Crítica do juízo – o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito – estes tópicos, todos de eminente significação política, isto é, importantes para a política, já eram preocupações de Kant muito antes que ele finalmente voltasse a elas, na velhice, concluído o ofício crítico.<sup>9</sup>

De acordo com André Duarte em *O Pensamento a Sombra da Ruptura*, Arendt considera que a nossa tradição de filosofia política, marcada por um conflito entre o saber filosófico e a política privou os assuntos humanos que concernem ao âmbito comum-público de sua dignidade própria.<sup>10</sup> Arendt postula a “pluralidade humana” como fundamento de toda atividade política, relacionando-a com a construção de um “mundo comum” por homens preocupados com a edificação do “artifício humano”.<sup>11</sup>

André Duarte nos diz ainda que Arendt confere um tratamento peculiar à temporalidade, segundo o qual é importante considerar o tempo histórico em termos de lembrança e expectativa porque o novo acontece sempre como transfiguração da origem, e a repetição parece buscar extorquir do tempo histórico a liberdade que a sucessão constantemente contradiz.<sup>12</sup> A busca pelas origens marca ao mesmo tempo nossa necessidade de compreender e a ausência de referências.

O pensamento político de Arendt rompe com a concepção tradicional do tempo como sucessão de “agoras”, se mantém enraizado no presente para confrontá-lo à luz de um passado que não está morto e um futuro aberto e indeterminado. A autora redefiniu a imagem tradicional do passado como aquilo que “não é mais”, contestou a concepção do presente como prisão do eterno agora

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Tradução e ensaio André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 14

<sup>9</sup> Ibid p.22

<sup>10</sup> DUARTE, André. *Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.131, 132

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah. “Karl Marx and The Tradition of Western Political Thought: The Modern Challenge to Tradition”. *Social Research*. Vol. 69. N 2, 2002. P.47

<sup>12</sup> DUARTE, André. *Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.17

e recusou a ideia de futuro como simples “ainda não”. Para Arendt, “é o futuro que remete a mente do homem de volta para o passado até a mais remota antiguidade (EPF:32/283), transformando-o em fonte aberta de possibilidades políticas que podem ser reatualizadas no presente.”<sup>13</sup> Ela acredita que essas possibilidades políticas do passado não são passadas, pois ainda irrompem no presente. Essa repetição não significa uma reposição, ela traz à tona um evento inédito, um “novo começo”, abrindo o presente para o futuro, atualizando as possibilidades esquecidas no passado. “Transposta para o âmbito da reflexão política [...] a repetição abre a possibilidade de transmissão e recuperação explícita daquelas manifestações políticas que restaram ocultas na própria tradição”.<sup>14</sup> Arendt não procurou restaurar o passado numa atitude tradicionalista, nem rememorá-lo para lamentar sua perda numa atitude nostálgica romântica, tampouco desconsiderou tempo e história para julgá-los a partir de “fora” do tempo. Ela buscou encontrar uma maneira alternativa para lidar com o passado em sua relação com o presente e o futuro.

A tarefa reflexiva de Arendt consiste em recuperar a “grandeza autêntica dos feitos humanos e a dignidade da ação humana que, embora não ausentes em nossa história nunca foram considerados dignos do exame, da formulação e da iluminação filosóficos”<sup>15</sup> Arendt recusa a ordenação sistemáticas do passado por categorias como as de progresso e processo para recuperar eventos políticos em sua rara unicidade.

A interrupção do fluxo contínuo da história, para Arendt, tem a ver com a fundação de novos começos políticos. Duarte nos diz que, como foi observado por Iseult Honohan<sup>16</sup>, para Arendt as revoluções não destroem, elas fundam, interrompem um processo e começam outro. A autora vê a história como uma sucessão de oportunidades perdidas e de projetos incompletos, por isso a ênfase dada à ação política, coloca Duarte. Porém quando I. Honovan afirma que para Arendt o passado é apenas um acervo de “exemplos” passíveis de inspirar a ação política, Duarte discorda e diz que o mais importante é reconhecer o laço que amarra a origem essencial do político e as manifestações revolucionárias

---

<sup>13</sup> Ibid p.137

<sup>14</sup> Ibid p.137

<sup>15</sup> YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of The World*. -2.ed.- Connecticut: Yale University Press, 2004. p. 144

<sup>16</sup> HONOVAN, Iseult. “Arendt and Benjamin on the promise of history: a network of possibilities or ne apocalyptic moment?” In *Clio*, 19(4), 1990. P. 323-327

modernas, compreendendo, nomeando e transmitindo o que a tradição da filosofia política ocultou, a fim de criar uma “outra” tradição.<sup>17</sup>

Para Arendt os eventos revelam novas possibilidades, e é tarefa do historiador detectar o novo. O evento é um fator de ruptura, pertence ao passado na medida em que marca um fim e ao futuro na medida em que marca um começo, cujo fim não pode ser deduzido de seus elementos. Sua cristalização é causada por algum fator que jaz no âmbito da liberdade humana.<sup>18</sup> O pensamento político arendtiano recusa o determinismo e a causalidade. Os “eventos” políticos são pensados como fenômenos singulares, densos de significação, capazes de mudar a fisionomia de uma era, pois trazem a novidade e a imprevisibilidade de algo que pôde ocorrer. O trabalho do historiador não pode ser visto como a busca de um “nexo causal”, o evento transcende causas passadas e o próprio passado só vem a tona com o presente.

André Duarte aponta o que diz ser uma distinção crucial entre Arendt e Heidegger, para ele a autora não concebe a história do Ocidente em termos da “história do Ser”. Arendt nunca teria desistido do engajamento político e da capacidade humana para a novidade. Ela contrabalança seu criticismo em relação à modernidade com um quê de esperança pelo futuro, que segundo Duarte tem inspiração agostiniana. Assim, em “Ideologia e Terror” Arendt nos diz que

[...] permanece também a verdade de que todo o fim na história constitui necessariamente um começo; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O começo, antes de se tornar evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem.<sup>19</sup>

A possibilidade de um futuro melhor deve vir do engajamento político e da responsabilidade humana pelo mundo. De acordo com Duarte a radicalidade do pensamento arendtiano se encontra nessa sua reconsideração da capacidade humana para a ação.

---

<sup>17</sup> DUARTE, André. *Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 147,148

<sup>18</sup> Ibid p.37

<sup>19</sup> Ibid p. 87

## 4.2

### A elaboração da concepção de política arendtiana:

Hannah Arendt busca elaborar um novo conceito de política e para isso procede a um exame crítico das tradições teóricas e filosóficas. Para Eduardo Jardim, em *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, isso foi possível porque ela não estava comprometida com nenhuma doutrina pré-estabelecida e pôde abordar os aspectos inexplorados do passado graças à crise da tradição.

Para Arendt a aplicação de critérios das atividades produtivas à política causa danos à filosofia política, porque impede a apreciação da dimensão plural da experiência política e constitui um obstáculo para a percepção do modo de ser espontâneo e imprevisível do agir humano. Todo processo produtivo ocorre em isolamento, enquanto a ação política depende da presença de diversos agentes. A ação possui o poder de revelar um quem, a personalidade individual que se manifesta através dela. Mas o aparecimento dessa personalidade depende da presença dos diversos agentes, do mesmo modo que “a vida dos agentes políticos depende da luz intensa da esfera pública.”<sup>20</sup> Para Jardim, ao sublinhar o poder de revelação da personalidade individual do homem na experiência política através da ação e do discurso, Arendt estaria se inspirando no ideal da fenomenologia de seus mestres Husserl e Heidegger, de retorno às próprias coisas, que buscou identificar formas de experiência que possibilitem um acesso à realidade mais direto do que o favorecido pelas ciências e o racionalismo moderno.<sup>21</sup>

A imprevisibilidade e a espontaneidade da experiência política também não podem ser avaliadas através dos critérios do *homo faber*. O processo produtivo possui um fim determinado, um resultado a ser alcançado, assim pertence ao domínio do planejamento e da previsibilidade. E como coloca Jardim, para Arendt é própria da ação uma imprevisibilidade até o ponto do milagre, a ação possui um poder inaugural de iniciar processos, ela é pura espontaneidade.<sup>22</sup> A autora relaciona a capacidade inaugural da ação ao fato do nascimento dos homens, que vê como a condição básica do agir. Em *A Condição Humana* ela

---

<sup>20</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p.82

<sup>21</sup> Ibid p. 83

<sup>22</sup> Ibid p. 84

escreve: “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam a iniciativa, são impelidos a agir. (CH p.190)”.<sup>23</sup> Como se vê, Arendt ecoa, em novo registro, uma noção de matriz agostiniana, como veremos mais adiante.

No início de seu capítulo sobre a política Eduardo Jardim aponta dois termos centrais para entender o pensamento político de Hannah Arendt: a ação, atividade que, para a autora, corresponde à condição plural da existência humana efetivada na experiência política, e a liberdade, que constitui a razão de ser da política, o seu sentido, segundo Arendt.

A atmosfera política após a Segunda Guerra Mundial favorecia avaliações negativas sobre a vida política. Para Arendt essas avaliações encerravam uma série de preconceitos que precisavam ser examinados e descartados. Um destes preconceitos reside na crença de que o Estado é a sede da política. Esta crença acaba por opor o Estado, e conseqüentemente a política, a liberdades não políticas pertencentes à esfera privada, como a liberdade de pensamento. Este raciocínio conduz a uma visão de liberdade dissociada da política.<sup>24</sup> De acordo com Jardim um abismo separava liberdade e política, chegando a opor uma à outra, mas Arendt continuava com sua crença de que o sentido da política é a liberdade.

A concepção de política de Hannah Arendt rompeu com as principais correntes de pensamento político. No entanto, Eduardo Jardim diz que a autora também valorizou certos aspectos da história do pensamento, reavaliados à luz da situação contemporânea. A revisão e incorporação destes aspectos em uma teoria nova foram possíveis, na opinião de Jardim, porque a autora nunca se prendeu às posições tradicionais, como já dito. Ele indica três elementos principais que passaram por esse procedimento: o milagre, tomado como modelo da imprevisibilidade da ação; a recuperação do sentido original das expressões grega e latinas que designam a ação, que contribui para a definição do caráter inaugural do agir; e o terceiro elemento encontrado numa passagem a propósito da criação do homem por Deus em *A Cidade de Deus* de Agostinho de Hipona. Para o autor esses três elementos contribuíram para esclarecer o significado da ação, que constituía a matéria da vida política.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Ibid p. 85

<sup>24</sup> Ibid p.69

<sup>25</sup> Ibid p.97



O milagre surgiu com um valor religioso, como é apresentado nos Evangelhos, consistindo na intervenção divina que altera o curso dos acontecimentos abruptamente, fazendo eclodir o novo. Arendt demonstra que o milagre também acontece nos processos naturais, interrompendo sua previsibilidade – como as alterações que levaram ao surgimento da Terra, mas apenas quando se insere o milagre na esfera humana é que se pode falar num fazedor de milagres. Para a autora as chances do dia de amanhã ser igual ao de hoje na história humana são imensas, mas elas são quebradas pelas iniciativas dos agentes, que interrompem o curso da história trazendo a novidade. “Essas iniciativas são o fruto da liberdade - capacidade que os homens têm de iniciar, que continuará a ser seu dom, enquanto a condição humana não for alterada.”<sup>26</sup>

A recuperação do significado do conceito de ação perdido pela tradição contribuiu para firmar a concepção arendtiana de política, que destaca o princípio da novidade. A passagem da *Cidade de Deus* lembrada por Arendt até sua última obra, *A Vida do Espírito*, diz respeito justamente a esta característica inaugural da ação: “Para que houvesse um começo o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse.”<sup>27</sup> Jardim acredita que este trecho deve ter realmente impressionado Hannah Arendt, pois aparece em diversas obras, desde a primeira até a última, e sempre em momentos que ele considera decisivos. Porém chama a atenção o fato de a autora nunca ter feito comentários detalhados sobre a passagem, exceto por alguns esclarecimentos breves, porém importantes, em *A Condição Humana*. Nesta obra a autora diz que Agostinho utilizou a expressão *initium*, e não *principium*, para designar começo. Como visto, *principium* designa a criação do mundo, mas esta não é propriamente um início, pois antes do mundo já havia outras criaturas, como os anjos. Já *initium* apresenta toda a radicalidade de uma inauguração uma vez que, como disse Agostinho, “antes de o homem ser criado, ninguém o foi”. Em *A Vida do Espírito* Hannah Arendt nos oferece uma elucidação final dizendo:

Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é ele próprio um iniciador. Com a criação do homem veio ao mundo o próprio preceito de início; e isso, naturalmente, é apenas outra

---

<sup>26</sup> Ibid p.98

<sup>27</sup> ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches e Helena Martins. - 4.ed.- Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 486

maneira de dizer que o preceito da liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem.<sup>28</sup>

Para Arendt a mentalidade pós Segunda Guerra Mundial era marcada por um sentimento de perda do mundo, que não se devia apenas à perda de critérios seguros para dar conta da realidade e nela intervir, mas também da perda de estabilidade do próprio mundo. A experiência totalitária mostrara que a capacidade de agir do homem pode ser anulada e que assim o mundo, entendido como aquilo que há entre nós, desaparece. Ao mesmo tempo a expansão da esfera do labor e a transformação dos bens produzidos pelo trabalho em bens de consumo foram responsáveis pela corrosão do mundo entendido como o conjunto da obra humana. Todavia, como a autora descartava qualquer determinismo histórico acreditava que tudo poderia ter ocorrido de maneira diferente. Assim dedicou-se a buscar “caminhos que apontassem para outros cenários, configurados a partir de novos marcos inaugurais, com o recurso de um renovado poder de iniciar.”<sup>29</sup> Neste percurso ela foi auxiliada por Agostinho. A autora encontrou na obra do bispo de Hipona a passagem que lhe serviu de inspiração para a elaboração de um novo conceito de ação, que sustenta sua compreensão da política cuja razão de ser é a liberdade, como já citamos: “o homem foi criado para que houvesse um novo começo.”<sup>30</sup>

### 4.3

#### **A presença de Agostinho em *Origens do Totalitarismo, Entre o Passado e o Futuro, A Condição Humana e Da Revolução***

Em *Origens do Totalitarismo* Agostinho é citado rapidamente apenas duas vezes. A Primeira no prefácio da parte III do livro. Quando Arendt fala da existência humana, diz que esta só pode ser aceita pelo acaso da amizade e da simpatia, ou “pela grande e incalculável graça do amor que diz, como Santo Agostinho, *Volu ut sis* (quero que sejas), sem poder oferecer qualquer motivo

---

<sup>28</sup> Ibid p.190

<sup>29</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 152

<sup>30</sup> Ibid p. 152

particular para essa suprema e insuperável afirmação”<sup>31</sup>. A segunda vez é na parte final da conclusão do livro, num capítulo adicionado em 1958 para a segunda edição do livro. Arendt diz que a crise de seu tempo, quer dizer, da era moderna, deu origem a uma forma inteiramente nova de governo, o totalitarismo, que infelizmente tende a permanecer entre nós. Mas, em tom esperançoso, afirma que todo fim na história constitui também um novo começo, que é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir.

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* — "o homem foi criado para que houvesse um começo", disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.<sup>32</sup>

Aqui o tema da natalidade aparece associado à capacidade do homem para começar no âmbito da política. A capacidade iniciadora do homem equivale à sua liberdade, porque pode gerar algo novo. Isto permite à Arendt relacionar liberdade e política e enxergar a história com esperança, pois o homem pode superar o horror do totalitarismo. Este tema da capacidade do homem para começar será retomado diversas vezes nas obras da autora.

Em *A Condição Humana* Hannah Arendt cita poucas vezes Agostinho, embora seja possível observamos a presença do pensamento agostiniano em diversas passagens. A primeira menção ao bispo ocorre logo no início da obra. Quando Arendt discute a relação entre ação e pluralidade cita o livro do Gênesis, da Bíblia. Numa nota de rodapé ela expõe diferentes leituras da criação do homem com base nesse livro bíblico e chama atenção para Agostinho, que o desconsidera completamente. Agostinho distingue o homem e o animal pelo fato de que o homem foi criado no singular, enquanto os animais foram criados no plural. Ele vê na história da criação uma boa oportunidade para opor o caráter de espécie da vida animal à singularidade da existência humana.<sup>33</sup>

Poucas páginas depois a autora cita Agostinho novamente dizendo que o problema da natureza humana presente na “*quaestio mihi factus sum* (‘a questão que me tornei para mim mesmo’)” parece insolúvel, e que o bispo tinha

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. -3.ed.- São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.334

<sup>32</sup> Ibid p. 531

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. -10.ed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p.16

consciência disso. A pergunta “quem sou eu?” tinha uma resposta: eu sou um homem, mas a pergunta “o que sou eu?” não. Na verdade, essa resposta só poderia ser dada por Deus, que fez o homem. Para Agostinho essa era uma questão que só poderia ser divinamente revelada.

Quando Arendt discute a esfera pública e o mundo comum ela diz que a principal tarefa política da antiga filosofia cristã foi encontrar um vínculo entre os homens forte o suficiente para substituir o mundo. Agostinho propôs edificar a irmandade cristã e todas as relações humanas na caridade. Esta caridade possui uma condição não-mundana que corresponde à experiência humana do amor, mas se difere deste porque, como o mundo, se interpõe entre os homens. Arendt considera este princípio político cristão bem adequado ao princípio da extraterrenidade cristã, capaz de guiar pelo mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele, bastando apenas a crença de que o mundo está condenado. Ao mesmo tempo a noção de que a comunidade cristã deveria formar um corpus, cujos membros teriam a relação de irmãos de uma mesma família, demonstra o caráter apolítico e não-público da comunidade cristã.<sup>34</sup>

Arendt acredita que o advento do cristianismo fez com que o caráter privativo da privatividade - quer dizer “a consciência de se estar privado de algo essencial numa vida passada exclusivamente na esfera restrita do lar”<sup>35</sup> - perdesse sua força devido à insistência da moralidade cristã em que cada um deve cuidar de seus próprios afazeres. A responsabilidade política constituía um ônus aceito apenas em prol do bem-estar e da salvação dos demais. Cita Agostinho numa nota de rodapé para nos expor que o bispo via no dever de *caritas* em relação ao próximo uma limitação do ócio e da contemplação. Na vida ativa, o homem não deve almejar a honra e o poder, mas o bem-estar daqueles que estão abaixo de nós. Este tipo de responsabilidade, nos diz a autora, lembra mais a responsabilidade de um chefe de família do que a responsabilidade propriamente política.<sup>36</sup>

Por fim, quando Arendt aborda o tema da revelação do agente no discurso e na ação, ela nos diz que é com palavras e atos que nos inserimos no mundo, no que se configura como uma espécie de segundo nascimento. O ímpeto desta

---

<sup>34</sup> Ibid p.63

<sup>35</sup> Ibid p.69

<sup>36</sup> Ibid p.69

inserção decorre do começo que vem ao mundo com nosso nascimento, e ao qual respondemos começando algo novo por iniciativa própria. Segundo a autora agir, de maneira geral, significa tomar iniciativa, iniciar, imprimir movimento a alguma coisa.

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. (*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (<<portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia>>).<sup>37</sup>

Além disso, para Arendt, a novidade, o começar algo inteiramente novo, é da natureza do início. A imprevisibilidade é inerente a todo início e origem, o que confere à ação o seu caráter de milagre.

O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo.<sup>38</sup>

O conceito de natalidade aparece em *A Condição Humana* relacionado ao agir e à novidade. Para Arendt todo nascimento traz a possibilidade do novo: os novos homens trazem consigo o milagre da esperança, pois trazem em si a ação imprevisível de que são capazes por nascimento. Esta esperança é a possibilidade real de mudança.

No capítulo sobre o conceito de história antigo e moderno em *Entre o Passado e o Futuro*, Hannah Arendt utiliza Agostinho ao contestar a tese de que a moderna consciência histórica possui uma origem religiosa cristã. A autora diz que a época moderna, com o conceito de processo, deu uma importância e uma dignidade à sequência temporal nunca antes vista.<sup>39</sup> O processo assume o monopólio de universalidade e significação enquanto os eventos singulares são destituídos de significado. Devido a esta ênfase moderna na sequência temporal

<sup>37</sup> Ibid p. 190

<sup>38</sup> Ibid p.191

<sup>39</sup> Este assunto é abordado por Giacomo Marramao em *Céu e Terra: genealogia da secularização*. Desde de Hegel a história é vista como um processo, uma sequência de eventos que fazem sentido dentro de uma temporalidade futurocêntrica na qual o tempo corre irreversível – e irresistível – rumo a uma meta futura. MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. – São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

alguns pensadores passaram a defender a hipótese de que a consciência moderna da história tem origem na tradição hebraico-cristã, com seu conceito de tempo retilíneo e sua ideia de uma providência divina que fornece ao tempo histórico do homem a unidade do plano de salvação – ideia, que Arendt reconhece, de fato se opõe à ênfase conferida aos eventos individuais pela Antiguidade clássica e às especulações temporais cíclicas da Antiguidade tardia. Assim a ideia de uma história mundial teria surgido com o Cristianismo e a primeira Filosofia da História, apresentada por Agostinho em *De Civitate Dei*. Em contrapartida, Hannah Arendt considera que esta similaridade entre os conceitos moderno e cristão de História é enganosa, repousando na comparação com as especulações cíclicas da Antiguidade tardia e ignorando os conceitos históricos clássicos da Grécia e de Roma.<sup>40</sup>

Os pensadores<sup>41</sup> que defendem esta tese de que a história mundial, linear, teve início no Cristianismo, em Agostinho, se apoiam no fato de que o bispo centrou sua refutação das especulações temporais pagãs sobre o tempo nas teorias temporais cíclicas de sua era, que não poderiam ser aceitas pelos cristãos devido à unicidade absoluta da vida e morte de Cristo sobre a terra. Arendt cita Agostinho: “‘Cristo morreu uma vez por nossos pecados e ressurgiu dos mortos para não mais morrer.’ (De Civitate Dei, XII, 13)” A autora diz que estes pensadores esquecem que esta singularidade que lhes soa tão familiar é reclamada por Agostinho apenas para este “evento supremo da história humana, quando a eternidade como que se quebrou no decurso da mortalidade terrena; ele jamais pretendeu essa unicidade, como o fazemos, para eventos seculares ordinários”<sup>42</sup> Para Agostinho um evento puramente secular jamais poderia ou deveria ser de importância central para o homem, assim dedica apenas um capítulo de sua obra *A Cidade de Deus* para os eventos seculares.

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.96 a 98

<sup>41</sup> Karl Lowith foi um grande defensor desta tese. Para Lowith uma característica comum a todas as filosofias da história no Iluminismo é a produção do princípio religioso sob a forma de razão humana e liberdade secular. Como podemos observar em Hegel, para quem o progresso caminharia rumo à consumação do princípio estabelecido do curso da história. A partir do século XVII a ideia de um progresso imanente e indefinido teria substituído cada vez mais a crença na providência divina. Para mais sobre esta discussão ver MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. – São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997. p. 77 a 83.

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.98

De acordo com Arendt a atitude de Agostinho frente à história secular é semelhante à dos romanos: ela permanece um repositório de exemplos, em que a localizações do evento no tempo não tem importância.<sup>43</sup> “A história secular se repete, e a única história na qual eventos únicos e irrepetíveis têm lugar se inicia com Adão e termina com o nascimento e morte de Cristo.”<sup>44</sup> Outras diferenças cruciais apontadas pela autora entre os conceitos cristão e moderno de história são que, para a filosofia cristã, o homem é um “peregrino sobre a terra”<sup>45</sup> e que a humanidade tem um início e um fim, e o mundo foi criado no tempo e perecerá. A modernidade vive num processo que não tem princípio nem fim, onde passado e futuro são alongados ao infinito, e que, portanto, não permite esperanças escatológicas. “Nada poderia ser mais alheio ao pensamento cristão do que essa concepção de uma imortalidade terrena da humanidade.”<sup>46</sup>

Segundo Hannah Arendt o apolitismo da Filosofia antiga - que tem início em Platão, e prossegue durante o helenismo, estando presente, por exemplo, no estoicismo - renunciava a atitude antipolítica radical do Cristianismo primitivo. A convicção de que as coisas terrestres são perecíveis era uma questão religiosa que servia de base para a crença daqueles que não queriam se envolver com os negócios políticos. Os cristãos acreditavam que somente os homens individuais eram imortais, e que apenas transcendendo este mundo se poderiam realizar atividades imortalizadoras. A única instituição justificável era a Igreja, a *Civitas*

---

<sup>43</sup> De acordo com Reinhart Koselleck, em *O Conceito de História*, durante a antiguidade romana a História manteve seu caráter de *magistra vitae*, ou seja, na função de mestre da vida a História era encarada como uma guia repleto de exemplos a serem seguidos ou evitados. No caso de Roma, a historiografia deveria “explicar os sucessos de Roma, legitimar sua expansão e suas reivindicações. [...] além disso, lhe cabia fornecer a justificativa histórica para a bondade da constituição romana, e – não por último – mostrar os inúmeros *exempla* da *virtus* e da superioridade de comandantes e soldados, bem como a sabedoria dos homens de Estado romanos.” P.56,57 A cristianização não altera essa função educacional da História, embora adicione à ela uma dimensão salvífica e escatológica que pressupõe um fim da história humana. Agostinho compartilha a visão de História *magistra vitae* dos romanos, apenas distinguindo dentro dela uma hierarquia onde o divino é superior ao humano. Assim, “Agostinho distingue duas *institutiones*: as que decorrem da prática humana, e que, por isso, são dispensáveis ainda que úteis; e aquelas que o criador institui a favor do homem, e que, por consequência, não são cambiáveis. (...) A *historia*, portanto, pertence aos dois âmbitos, e isso lhe garante uma importância dupla na expansão do conhecimento humano em direção à verdade eterna. Como corrente de fatos, irreversíveis, portanto dados, ela serve ao aprendiz como *auctoritas* e como primeira etapa necessária no caminho da salvação; os exemplos retirados da História servem de alimento inicial para a alma, para, num patamar superior, ser substituída pela *ratio*. Quem cria essa *auctoritas* é a *providentia Dei*, que foi quem deu origem a esses exemplos. P.81 KOSELLECK, Reinhart. *O Conceito de História*.

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.99

<sup>45</sup> *Ibid* p. 99

<sup>46</sup> *Ibid* p. 101

*Dei* na terra, para a qual todos os impulsos genuinamente políticos deveriam ser dirigidos.<sup>47</sup>

A transformação da cristandade e seus princípios antipolíticos em uma grande e estável instituição política sem uma completa perversão do Evangelho é atribuída por Arendt a Agostinho, que ela considera o maior teórico da política cristã. A autora considera decisivo para essa transformação o fato de que Agostinho, sem romper com a tradição cristã, foi capaz de “aditar à noção cristã de uma vida eterna a ideia de uma *civitas* futura, uma *Civitas Dei*, onde os homens mesmo após a morte continuariam a viver em uma comunidade.”<sup>48</sup> A autora considera que Agostinho pode efetuar a transformação graças à ajuda da própria linguagem: em latim a palavra “viver” sempre coincidiu com “estar entre homens”, logo, na interpretação romana, uma vida eterna deveria significar jamais ter de se apartar da companhia humana, mesmo que tivesse de abandonar a terra. “Assim, o fato da pluralidade dos homens, um dos pré-requisitos da vida política, limitava a “natureza” humana mesmo sob as condições de imortalidade individual”<sup>49</sup> Agostinho acreditava que algum tipo de vida política deveria existir mesmo sob condições de inocência ou santidade, o que a autora demonstra com a seguinte passagem: “*Socialis est vita sanctorum*, mesmo a vida dos santos é uma vida em comum com outros homens. (*De Civitate Dei*, XIX, 5)”.

Agostinho aparece também no capítulo sobre a autoridade como o responsável pela transformação que religara a Igreja ao mundo, politizando-a, e transformando-a em herdeira da tríade romana de religião, autoridade e tradição. Segundo Arendt os romanos foram os primeiros a formularem um conceito de autoridade. O conceito de autoridade romano tem sua base na experiência da fundação, o termo *auctoritas* deriva de *augere*, que significa aumentar, e o que a autoridade aumenta é a fundação. A autoridade dos vivos é derivativa da autoridade dos fundadores da cidade. A autoridade tinha suas raízes num passado que ainda se fazia presente na vida da cidade. Para Arendt a experiência da fundação deu “origem à tríade romana de religião, autoridade e tradição. A força

---

<sup>47</sup> Ibid p.106

<sup>48</sup> Ibid p.107

<sup>49</sup> Ibid p. 107



dessa tríade repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames ‘religiosos’ reatam os homens através da tradição.”<sup>50</sup>

A Igreja Cristã é considerada por Arendt a herdeira política e espiritual de Roma. Adaptou-se ao pensamento político romano e fez da morte e ressurreição de Cristo uma nova fundação, erigindo-se sobre esta fundação como uma nova instituição humana de tremenda durabilidade, assim superando as tendências antipolíticas e anti-institucionais do credo cristão. A politização da Igreja alterou a religião cristã. A partir de então a base da Igreja como uma comunidade de crentes e uma instituição pública deixa de ser a fé na ressurreição e passa a ser o testemunho da vida, do nascimento e da morte de Cristo como um acontecimento histórico registrado. Desta maneira os Apóstolos se tornam pais fundadores e o mundo inteiro pode tornar-se cristão.

A descoberta de que havia na fé cristã algo que podia ser visto como um evento terreno capaz de transformar-se num novo início mundano proporciona esse reatamento com o mundo, combinando a antiga e a nova reverência religiosa.

Essa transformação foi, em larga medida, consumada por Sto. Agostinho, o único grande filósofo que os romanos tiveram. Pois a base de sua filosofia, *Sedis animi est in memoria* (‘a sede do espírito está na memória’), é precisamente aquela articulação conceitual da experiência especificamente romana que os próprios romanos, avassalados pela Filosofia e pelos conceitos gregos, jamais completaram.<sup>51</sup>

A memória assume então o papel de fundação do próprio ser humano, tema que foi trabalhado na dissertação de Arendt sob um viés mais existencialista.

A Igreja Católica também incorporou elementos da Filosofia Grega a suas doutrinas e crenças dogmáticas, e para Arendt foi a união efetuada pela Igreja do conceito político romano de autoridade baseado num início, com a noção grega platônica de medidas e regras transcendentais, que conferiu plena eficácia política aos padrões gerais e transcendentais que devem orientar o particular e imanente.<sup>52</sup> Politicamente, a principal consequência foi que a Igreja pôde elevar noções vagas e conflitantes do Cristianismo primitivo sobre a vida futura a um nível de certezas dogmáticas, num elaborado sistema de recompensas e castigos para ações e erros que não encontram sua justa retribuição no mundo. Arendt diz que Agostinho, tal

---

<sup>50</sup> Ibid p.167

<sup>51</sup> Ibid p. 169

<sup>52</sup> Ibid p. 170

como Platão, enxergou o enorme potencial político inerente às crenças sobre a vida futura. Agostinho compreendeu “até que ponto essas doutrinas”, que falavam sobre inferno, purgatório, e paraíso, “poderiam ser usadas como ameaça neste mundo, independente de seu valor especulativo a respeito da vida futura.”<sup>53</sup>

Embora Arendt recorra a Agostinho diversas vezes em *Entre o Passado e o Futuro*, é no capítulo “Que é a liberdade?” que a sua presença é mais notável. A discussão sobre a liberdade realizada pelo bispo de Hipona é muito importante para a investigação desse conceito efetuada por Hannah Arendt. Para a autora a ideia de liberdade é própria do campo da política, e está ligada à capacidade do homem de agir: ação e política não poderiam ser concebidas sem a existência da liberdade. “A liberdade [...] é na verdade o motivo porque os homens vivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria desprovida de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.”<sup>54</sup> A ação é livre porque brota do que Arendt chamará de princípio, não no sentido agostiniano de princípio, mas próximo ao conceito de Montesquieu, que aparece em *O Espírito das Leis*. No livro 3 desta obra Montesquieu aborda os princípios dos tipos de governo e apresenta a seguinte distinção entre a natureza e o princípio de um Governo: “sua natureza é aquilo que o faz ser tal; e seu princípio, aquilo que o faz agir. Uma é a sua estrutura particular; e o outro, as paixões humanas que o fazem mover-se.”<sup>55</sup> Princípios não operam do interior como os motivos, mas “como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares”.<sup>56</sup> Estes princípios podem ser a honra, a glória, o medo, e a desconfiança, por exemplo. A liberdade aparece no mundo quando estes princípios são atualizados e sua aparição coincide com o próprio ato em realização. “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são a mesma coisa.”<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Ibid p. 175

<sup>54</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p. 192

<sup>55</sup> MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O Espírito das Leis: as formas de governo: a divisão dos poderes*. Introdução, tradução e notas de Pedro Vieira Mota. – 2. Ed. – São Paulo: Saraiva, 1992. p.95

<sup>56</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.198

<sup>57</sup> Ibid p. 199

Para Arendt a liberdade depende de um mundo, um espaço público onde possa aparecer, ela precisa ser vista para se constituir numa realidade concreta. A pólis grega teria proporcionado este espaço para aparecimento onde os homens puderam agir, ela foi organizada para servir aos livres, que não estavam sujeitos às necessidades da vida nem à coerção de outrem.

Se entendermos então o político no sentido de pólis, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos.<sup>58</sup>

Por isso a tradição filosófica, incluindo Agostinho – agora lido sob a chave de uma nova reflexão sobre o político - teria distorcido, ao invés de esclarecer, a ideia de liberdade, ao transpô-la para um domínio interno: a vontade. Por não possuir manifestação exterior essa liberdade não tem significação política.<sup>59</sup> O cristianismo primitivo, especialmente Paulo, descobriu uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política.<sup>60</sup> Entendida como algo que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre homens, liberdade e livre-arbítrio tornaram-se sinônimos, e a liberdade se transformou num dos principais problemas da Filosofia.<sup>61</sup> Arendt inicia a discussão da liberdade agostiniana investigando seu conceito de livre-arbítrio, no qual a vontade aparece dividida entre querer e não-querer ao mesmo tempo.

A vontade é analisada por Agostinho no âmbito da solidão. A antiguidade clássica não era alheia ao fenômeno da solidão, nos diz Arendt, mas sua noção difere da solidão agostiniana. O homem solitário grego enfrenta um conflito entre duas faculdades humanas distintas, por exemplo, entre razão e paixão; já o conflito da solidão agostiniana ocorre no interior de uma faculdade apenas, a vontade. O dois-em-um da solidão tem o efeito de pôr em movimento o

---

<sup>58</sup> Ibid p.201

<sup>59</sup> Ibid p.192

<sup>60</sup> Ibid p.205

<sup>61</sup> Esta discussão cristã da liberdade foi precedida por uma tentativa de afastar este conceito da política de modo a tornar possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre. O afastamento entre política e liberdade também era essencial para que, na antiguidade, se pudesse levar o modo de vida mais livre e superior: a vida contemplativa. Esta tentativa pode ser vista em Epíteto, representante do estoicismo, para quem a liberdade consistia em ser livre dos próprios desejos. Sobre o estoicismo e Epíteto ver HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999 p. 187 a 204. Arendt cita Epíteto em ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972 nas p. 193 e 194

pensamento, já na vontade tem o efeito contrário, paralisa-a e encerra-a dentro de si mesma, o querer solitário é sempre querer e não-querer ao mesmo tempo. O fenômeno da vontade se manifestou originalmente na experiência de querer e não fazer. Agostinho considerou a possibilidade do homem poder mandar a si próprio e não ser obedecido uma monstruosidade, que só poderia ser explicada pela presença simultânea de um querer e de um não-querer. “Em outras palavras, se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades no mesmo homem, lutando pelo poder sobre sua mente.”<sup>62</sup> É preciso que o querer prevaleça e a vontade se imponha ao espírito. A novidade introduzida por Agostinho não é a existência de um sei-e-não-quero, mas que quero e posso não são a mesma coisa, pois o querer tem que vencer o não-querer. Os gregos nunca tomaram consciência da vontade humana como uma faculdade distinta, historicamente os homens a descobrem pela primeira vez ao vivenciar a impotência da vontade e não seu poder.

A impotência da vontade não deve ser vista como falta de poder do homem frente ao mundo, a contenda levantada pela vontade não era um conflito entre o indivíduo e a maioria, nem o antagonismo entre corpo e alma. De fato, a relação entre corpo e espírito era vista por Agostinho como um exemplo saliente do enorme poder da vontade, uma vez que ele considerava que o espírito manda no corpo, que é considerado algo exterior ao eu. É dentro do próprio eu que o conflito do homem consigo irrompe e a vontade é vencida, devendo ser vista aí sua impotência. “Descobriu-se a vontade de poder cristã como um órgão de autoliberação e, imediatamente, sua precariedade. É como se o eu-queiro imediatamente paralisasse o eu-posso;”<sup>63</sup>

Para Jardim esse questionamento da visão cristã da liberdade foi decisivo para Arendt, pois ela considerava que por essa via poderia superar os entraves que dificultavam a definição do estatuto político da liberdade.<sup>64</sup> A liberdade entendida como livre-arbítrio tem sua sede na vida íntima de cada indivíduo, na alma, de modo que seu exercício ocorre na esfera individual e privada. Já a política, para Arendt, depende da presença de uma pluralidade de agentes. Como a liberdade é a

---

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.209

<sup>63</sup> Ibid p.210

<sup>64</sup> JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p.90

razão de ser da política ela sempre deverá ter uma manifestação pública.<sup>65</sup> A liberdade associada ao livre-arbítrio não possui um significado político porque não se apresenta publicamente e não exprime a experiência de uma pluralidade de agentes. Além disso, Arendt demonstra que a identificação da liberdade com o livre-arbítrio – o poder de escolher entre duas opções dadas – impede que se veja a relação entre ser livre e a capacidade do homem de iniciar algo inteiramente novo com sua ação.<sup>66</sup>

Mais adiante no capítulo “O que é a liberdade?” Arendt irá apontar outra discussão da liberdade efetuada por Agostinho que terá grande importância em sua obra. O bispo não discute a liberdade apenas como *liberum arbitrium*. Em seu único tratado político, *A Cidade de Deus*, surge uma noção concebida de modo inteiramente diverso. Aqui a liberdade é vista como um caráter da existência humana no mundo, e não uma disposição humana íntima. Agostinho equaciona a aparição do homem no mundo com o surgimento da liberdade no universo. Desta maneira, nos diz Arendt, inspirada por Agostinho:

[...] o homem é livre porque é um começo, e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.* (*De Civitate Dei*, livro XIII, cap.20) 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. Porque 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.<sup>67</sup>

Arendt explica o fato de um pensador cristão ter sido o primeiro a formular as implicações filosóficas da antiga ideia política de liberdade, apesar das fortes tendências antipolíticas do Cristianismo primitivo, pelo fato de que Agostinho era também um romano. Nesta parte de sua obra teria formulado a experiência política central da Antiguidade romana, isto é, que a liberdade como começo se torna manifesta no ato de fundação. É essa a noção de liberdade que inspirou Arendt na elaboração de sua concepção política. A liberdade humana não ocorre no âmbito interno, ela só ocorre na política, na capacidade de iniciar algo inteiramente novo, que é inerente ao homem devido ao fato da natalidade.

<sup>65</sup> Ibid p.90

<sup>66</sup> Ibid p.93

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. – São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p.216

Para Arendt a capacidade de realizar milagres deveria ser incluída na gama de faculdades humanas, pois a ação ao interromper o automatismo do processo, começando algo novo que não podia ser esperado, representa 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.<sup>68</sup>

Esta relação entre a natalidade, a ação, a novidade, e a liberdade é extremamente importante para entendermos o pensamento político de Hannah Arendt e, como podemos ver, aparece em diversas obras. Ela foi bem abordada por Vanessa Sievers no artigo “Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt”, em que ela coloca:

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 que é mais caro para Arendt: a ação, a política, e a liberdade.<sup>69</sup>

Em *Sobre a Revolução*, Agostinho é citado em dois momentos. Primeiro no capítulo sobre o significado das revoluções: quando Arendt fala sobre o elemento de novidade inerente à revolução, ela retoma uma discussão já realizada em *Entre o Passado e o Futuro*, sobre a concepção de que a noção moderna de história teria origem cristã, mais especificamente na concepção de história providencialista que Agostinho elabora em *A Cidade de Deus*. De fato, para pensarmos em novidade e na unicidade dos eventos é preciso uma noção retilínea de tempo, e a filosofia cristã quebrou com o conceito de tempo da antiguidade, porque o nascimento de Cristo constituiu ao mesmo tempo um novo começo e um evento único e sem repetição. No entanto, Arendt – retomando as questões já discutidas em *Entre o Passado e o Futuro* - afirma que quando Agostinho formula seu conceito de história só concebe um novo começo em termos de um evento transmundano que quebra o curso secular da história. A História secular, na visão cristã continuará presa à circularidade da antiguidade, Impérios se formarão e

---

<sup>68</sup> Ibid p.218

<sup>69</sup> ALMEIDA, Vanessa Sievers de. “Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt”. Pro-Posições. V.24, N.2 (71), p.221-237, maio/ago. 2013. p.223

acabarão, porém os cristãos, possuidores da vida eterna, podem se libertar destes ciclos de mudança contínua, e devem olhar com indiferença os espetáculos que ele oferece.<sup>70</sup>

A segunda vez é no capítulo intitulado “Fundamento II: *Novus Ordo Saeclorum*” para falar da capacidade do homem de instituir novos começos. A autora aborda um poema de Virgílio que para ela parece elaborar, a sua maneira, o que Agostinho desenvolverá cinco séculos depois numa linguagem cristã, e que a autora imagina tenha ficado claro no decurso das revoluções da era moderna, isto é: para que houvesse um começo, o homem foi criado. O que interessa para a autora é a ideia de que os homens estão equipados para fazer um novo começo:

[...] os homens são equipados para a tarefa paradoxalmente lógica de construir um novo começo por serem, eles próprios, novos começos, e, portanto, inovadores, e de que a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento.<sup>71</sup>

Nesta obra Arendt expõe de maneira definitiva a concepção política da natalidade ao associar a capacidade iniciadora do homem, derivada do nascimento, às revoluções. A interrupção do fluxo contínuo da história, para Arendt, tem a ver com a fundação de novos começos políticos. Como foi observado por Iseult Honohan, citado por André Duarte<sup>72</sup>, para Arendt as revoluções não destroem, elas fundam, interrompem um processo e começam outro. A autora vê a história como uma sucessão de oportunidades perdidas e de projetos incompletos, por isso a ênfase dada à ação política, coloca Duarte.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira; revisão de tradução: Caio Navarro de Toledo. -2ed.- São Paulo: Edito Ática e Editora UNB, 1990. p. 22

<sup>71</sup> Ibid p.169

<sup>72</sup> DUARTE, André. *Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 148

<sup>73</sup> Ibid p. 148