

**AÇÃO E CONTINGÊNCIA EM
A CONDIÇÃO HUMANA DE HANNAH ARENDT**

**[ACTION AND CONTINGENCY IN
HANNAH ARENDT'S *THE HUMAN CONDITION*]**

Helton Adverse

Professor Associado da Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14108>

Natal, v. 25, n. 48
Set.-Dez. 2018, p. 129-156

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O objetivo deste artigo é examinar alguns aspectos da teoria da ação de Hannah Arendt à luz da noção de contingência. Centrando nossa análise no conceito de *natalidade*, mas também dando atenção ao conceito de *imprevisibilidade* da ação, pretendemos trilhar uma via que nos permita apreender certos traços distintivos de seu pensamento político.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Política; Contingência; Natalidade; Imprevisibilidade.

Abstract: The purpose of this paper is to examine some aspects of Hannah Arendt's theory of action in the light of the notion of contingency. Focusing our analysis on the concept of *nativity*, but also paying attention to the concept of *unpredictability*, we intend to work out a path that allows us to apprehend certain distinctive features of her political thought.

Keywords: Hannah Arendt; Politics; Contingency; Natality; Unpredictability.

O problema da contingência no pensamento político de Hannah Arendt costuma ser abordado a partir de duas perspectivas: a primeira enfatiza a relação entre a indeterminação e a narrativa, colocando em foco a capacidade humana de produzir significado para a ação a partir do exercício da imaginação que Arendt denominou de *storytelling* (Arendt, 1983; Matos, 2003, Birulés, 2009). A segunda perspectiva destaca a dimensão contingente da ação como o fator decisivo na crítica de Arendt à filosofia da história, formulada basicamente como uma recusa a toda tentativa de reduzir os acontecimentos históricos a uma série causal (determinismo) ou de neles enxergar um direcionamento, um fim que os orientaria e que guardaria o segredo de seu sentido (teleologia) (Arendt, 1968; Duarte, 2000; Birulés, 2007; Correia, 2014).

Não há dúvida de que tanto a dimensão narrativa da ação, isto é, sua potencialidade de originar estórias (e, a partir delas, construir seu sentido), quanto a crítica às filosofias da histórias são aspectos diversos de um mesmo fenômeno: a irredutibilidade da ação humana a leis gerais ou princípios normativos que definam de antemão o modo como apreendemos sua realidade. Sobretudo em uma época em que se rompeu “o fio da tradição”, em que os parâmetros que norteavam a experiência – assim como as categorias de que dispúnhamos para compreendê-la – foram minados pelo advento brutal dos sistemas totalitários, a natureza fragmentária dos acontecimentos torna impossível subsumi-los a uma totalidade que mitigaria o ineditismo do particular. Nesse contexto, o particular, o “evento”, como costumava dizer Arendt, deve ser capaz de “iluminar seu próprio passado” (Arendt, 2005a, p. 319), o que apenas pode ser feito com um esforço de compreensão a ser realizado após o término da ação. Ora, Arendt não deixa dúvidas de que existem fortes afinidades entre a atividade de compreender e a narração, visto que ambas, ao produzirem o significado, promovem

a “reconciliação com o mundo”¹. Ao mesmo tempo, narrar estórias está em clara oposição à dedução dos eventos empreendida pela filosofia da história, a qual tem como pressuposto a existência de um sentido que antecede aquilo que se passa na realidade, subjungando-a, por fim, ao reino da necessidade². A filosofia da história substitui, finalmente, a liberdade pela necessidade, eliminando a contingência da esfera dos assuntos humanos.

No entanto, gostaríamos de seguir, neste trabalho, outra via para refletir sobre a natureza contingente da ação. Esta via, claro está, em nada se opõe aos aspectos da contingência descortinados pela crítica da filosofia da história e pela capacidade reconciliatória da narrativa – pelo contrário, retém seus principais aspectos. Mas tanto uma como outra, esclarece Arendt, colocam-se fora do campo da ação política, embora cumpram uma função política. Por isso ela pode dizer, de modo à primeira vista surpreendente, que “aquele que diz o que é – *legein ta eonta* – sempre conta uma estória (*story*), e nesta estória os fatos particulares *perdem sua contingência* e adquirem algum significado humano compreensível” (Arendt, 1968, p. 262-3). A perda da contingência não implica a configuração de um pleno sentido que correspondesse à verdade indiscutível do evento narrado. Muito menos consiste na recusa da contingência inerente às coisas humanas. Ao contrário, como estamos no campo da narração resta sempre aberta a possibilidade da retomada da experiência (de sua ressignificação), e, pelas mes-

¹ “The result of understanding is meaning, which we originate in the very process of living insofar as we try to reconcile ourselves to what we do and what we suffer” (Arendt, 2005a, p. 308-9). E a respeito da narrativa, vale lembrar a frase de Isak Dinesen que Arendt escolhe como epígrafe do capítulo 5 de *A condição humana*: “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them” (Arendt, 1958, p. 175).

² O entrelaçamento entre o conceito moderno de história e a necessidade é mostrado com profundidade por Arendt no texto sobre as noções antiga e moderna de história (Arendt, 1968), assim como em seu estudo sobre as relações de Marx com a tradição do pensamento político, recentemente publicada em nova versão (Arendt, 2018, p. 3-42).

mas razões, a tarefa de compreensão é de natureza infinita, o que é o mesmo que dizer que “a História é uma estória que tem muitos começos, mas não tem fim” (Arendt, 2005a, p. 320). Porém, tanto a narrativa quanto a compreensão correspondem, como dissemos, a um momento posterior à ação e, como tais, não trazem em seu interior a mesma carga de indeterminação. Se a estória (do historiador ou do escritor) apazigua e reconcilia, em alguma medida ela estabiliza nossa relação com o mundo (ainda que precariamente), deixando momentaneamente de fora “a contingência para que possa emergir a faculdade de julgar” (Arendt, 1968, p. 262). Arendt pode, então, afirmar que essas faculdades, narrar e julgar, embora politicamente relevantes, são exercidas “fora do domínio político” (Arendt, 1968, p. 262), requerendo o não-comprometimento e a imparcialidade. De nossa parte, o que pretendemos fazer é, a partir do texto de *A condição humana*, encarar a contingência em seu registro próprio, no campo político, e, assim, tornar claros os pontos em que ela se prende à ação, quer dizer, nosso objetivo consiste em explicitar como Arendt incorpora a contingência em sua teoria da ação, de modo a trazer de volta ao campo da teoria política o problema da indeterminação, que havia sido elidido pela tradição da filosofia política, mas também pelas ciências sociais e pelas correntes da ciência política hegemônicas em sua época. Dessa maneira, seremos capazes de identificar um dos motivos pelos quais o livro de Arendt, publicado em 1958, deu novo alento para a reflexão política. Mas não teremos aqui a ocasião de reconstituir o contexto polêmico em que o livro foi escrito (reservamos essa tarefa para um estudo posterior). Nossa proposta é nos ater a dois momentos importantes das análises de Arendt em *A condição humana*, a saber, seu conceito de natalidade (ao qual daremos maior atenção) e a identificação da natureza imprevisível da ação, a partir do que será possível calibrar nosso foco e ver de maneira mais clara como seu pensamento político assume a contingência como um elemento constitutivo da ação política. Vale frisar que a contingência é entendida em dupla chave: de um lado,

ela deve ser identificada com a indeterminação; de outro lado, ela indica que a ação humana é essencialmente espontânea.

1. Natalidade

Nos primeiros parágrafos de *A condição humana*, Arendt lança mão do conceito de natalidade, cuja ideia central é a de que cada ser humano é um iniciador e a ação é um novo começo. Mas apenas pode fazê-lo após ter distinguido as três formas de atividade que compõem o que ela denomina de “vida ativa” (trabalho, fabricação e ação) e suas respectivas “condições fundamentais” (vida, mundo e pluralidade). Essas três atividades, diz Arendt, estão ligadas à natalidade, mas o laço que a une com a ação é o mais forte porque o novo começo, que vem ao mundo a cada nascimento, apenas pode se fazer perceber no mundo na medida em que o recém-chegado é capaz de agir. Arendt reconhece que o trabalho e a fabricação detêm um “elemento” da natalidade e, por conseguinte, da própria ação, que é a capacidade de iniciar algo novo. Entretanto, somente a ação pode atualizar plenamente o nascimento. E como a ação é a atividade política por excelência a condição da natalidade deve ser considerada a “categoria central da política” (Arendt, 1958, p. 9)³, em oposição à “mortalidade” que, desde Platão e em todo o pensamento metafísico, era considerada o fato fundamental.

Essa referencia a Platão, que se encontra apenas na edição alemã, mostra claramente que a escolha da tradição metafísica pela mortalidade é conforme a seu desprezo pela instabilidade das

³ A edição alemã – preparada pela própria Arendt e que será com frequência aqui utilizada – é mais enfática a respeito da importância da natalidade para o pensamento político. Com efeito, Arendt diz que “a natalidade representa, para o pensamento político, um fato (*Faktum*) decisivo, que forma categorias” (“[...] *Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, Kategorienbildendes Faktum darstellt*”) (Arendt, 2011, p. 18).

coisas políticas e contingentes⁴. Ao apontar a natalidade como a categoria central da filosofia política, Arendt está, de modo inequívoco, assumindo a contingência como algo constitutivo dos assuntos humanos, isto é, da experiência política. Mas precisamos examinar mais detalhadamente como se encontra estabelecida, em seu pensamento, a implicação mútua entre natalidade e contingência.

O que Arendt entende por natalidade apenas será plenamente esclarecido no capítulo V de *A condição humana*, dedicado à ação (embora nenhum de seus parágrafos trate especificamente da natalidade). A natalidade, entendida como uma capacidade humana e não apenas como uma condição fundamental, se atualiza na ação, demarcando-se assim do nascimento, que coincide com o aparecimento no mundo de um ser humano (mas que é estendido também aos demais seres vivos). Como bem sintetizou Adriano Correia (2010, p. 813):

A natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais.

Essa atualização da singularidade por meio da ação significa, para Arendt, a atualização da capacidade de iniciar. O ser humano, ele mesmo um começo, atualiza o começo que ele é em sua capaci-

⁴ E conforme também a seu desejo de restringir a esfera do pensamento às coisas puras, sempre idênticas a si mesmas e necessárias (Arendt, 1978, p. 60/139).

dade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido, Arendt pode dizer que a ação, na medida em que implica um começo, “corresponde ao fato do nascimento, sendo a atualização da condição humana da natalidade” (Arendt, 1958, p. 178). Dessas formulações um pouco redundantes de Arendt, convém reter, para nossos propósitos, o fato de que ela *radicaliza a contingência* ao descrever a ação como a atualização daquilo que nós somos por nascimento, quer dizer, iniciadores. Para compreender melhor esse ponto, valeria a pena reconstituir minimamente a argumentação que ela desenvolve nos parágrafos iniciais do capítulo V, onde o objetivo da autora é mostrar que pela ação se realiza um “desvelamento” do agente (ou da pessoa)⁵.

Graças ao fato da pluralidade, que condiciona o desvelamento, o ser que se manifesta é simultaneamente semelhante e diferente dos demais. E, por meio da ação, tanto a igualdade quanto a diferença podem ser evidenciadas por aquele que age, o qual pode então transcender sua passividade (que compartilha com tudo o que existe) em favor da afirmação de sua “unicidade” (*uniqueness*) (Arendt, 1958, p. 175-6). A ação (e também o discurso) consiste na via pela qual poderá ser reconhecida essa distinção entre os seres humanos, que os individualiza porque estão estabelecidas as relações entre eles. Em suma, eles podem *aparecer* uns para os outros (e também para si mesmos), abrindo uma dimensão de sua existência que é muito diferente do mero existir. Mas, vale sempre lembrar, essa aparição na qual uma pessoa revela para os outros (e para si mesma) *quem* ela é resulta de uma iniciativa. Por conseguinte, essa iniciativa está na origem daquilo que confere especificidade à existência humana. E, por esse motivo, Arendt pode lembrar que é possível ao ser humano não trabalhar e ainda conti-

⁵ No texto alemão o parágrafo 24 se intitula “O Desvelamento/A Revelação da Pessoa (*Die Enthüllung der Person*) na Ação e no Discurso” (Arendt, 2011, p. 213). Diferentemente do termo “agente” (*agent*, na versão inglesa) “pessoa” tem denotação política e jurídica mais clara (além do sentido teatral), ao mesmo tempo em que evidencia que está em jogo o aparecimento de um “quem”.

nuar humano, não fabricar e ainda ser reconhecido como humano. Mas o ser humano não pode deixar de agir sem ao mesmo tempo “morrer para o mundo”, pois que essa vida “deixou de ser humana porque não é mais vivida entre os homens” (Arendt, 1958, p. 176).

Arendt insiste na correspondência entre a morte e a ausência da ação no mundo⁶, o que nos permite compreender a indissociabilidade do laço entre ação e vida humana. Arendt coloca a nu, assim, o sentido mais profundo do que ela entende por natalidade:

Com o discurso e a ação nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual nós confirmamos a natalidade e assumimos o mero fato de nossa aparição física original. Esta inserção não nos é forçada pela necessidade, como o trabalho, e não é provocada pela utilidade, como a fabricação. Ela pode ser estimulada pela presença dos outros cuja companhia nós podemos desejar partilhar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso provém do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em sua acepção mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “liderar” e, eventualmente, “governar”), colocar algo em movimento (que é o significado original do latim *agere*). Porque eles são *initium*, recém-chegados e iniciadores por virtude do nascimento, os homens tomam iniciativa, são impelidos à ação. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus homo est, ante quem nullus fuit* (“para que haja um começo, o homem foi criado, antes de quem não havia ninguém”), disse Agostinho em sua filosofia política. Este começo não é o mesmo que o começo do mundo; ele não é o começo de algo, mas de alguém, que é ele próprio um começador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, o qual, claro, é apenas outro modo de dizer que o

⁶ Mais uma vez, o texto da edição alemã é mais enfático e preciso: “ela (a vida sem ação) não mais apareceria no mundo para os homens, mas apenas se faria notar como aquele que desapareceu; nós, os vivos, dele saberíamos não mais do que daqueles que desapareceram na morte sem que os conhecêssemos” (“*es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwindendes sich überhaupt bemerk machen; wir wüssten von ihn nicht mehr als wir, die Lebenden, von denen wissen, die in den Tod schwinden, den wer nicht kennen*” (Arendt, 2011, p. 215).

princípio de liberdade foi criado quando o homem foi criado, e não antes (Arendt, 1958, p. 176-7)

Vale sublinhar, primeiramente, que a iniciativa de inserir-se no mundo por meio da ação e do discurso é absolutamente espontânea, pois que corresponde, como vimos, ao fato de ter nascido alguém absolutamente novo capaz de iniciar coisas novas. Esse é um passo decisivo para inserir a contingência no interior da condição humana e embaralhar a fronteira entre ação e liberdade. Afinal de contas, como diz Arendt no final da passagem acima, a criação do homem, *porque ele é alguém*, coincide plenamente – isto é, sem deixar qualquer resíduo – com o aparecimento do princípio de liberdade. Ser alguém significa ser livre, ser um iniciador e, portanto, espontaneamente agir.

Mas, em segundo lugar, é digno de nota que Arendt, citando a passagem da *Cidade de Deus*, confirma, por meio de uma referência teológica e antropológica, que a essência humana é começar⁷. Aparentemente, ela extrairia dessa fonte seu conceito de natalidade, o que poderia reforçar as interpretações de sua obra que enfatizam seu teor teológico (mesmo que secularizado)⁸. De nossa parte, acreditamos que esse aporte da teologia está, como costuma acontecer, a serviço dos interesses teóricos de Arendt, sem que signifique, em absoluto, qualquer forma de compromisso ou de

⁷ Em “Understanding and Politics” ela já o havia afirmado (Arendt, 2005a, p. 309). Mas também na edição alemã o ser humano é o ser cuja essência (e cabe aqui explorar a ambivalência do termo *Wesen*: ser e essência) é estar de posse da faculdade de começar: “ele é o começo do começo, ou do próprio começar” (“*er ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst*” (Arendt, 2011, p. 216).

⁸ Um dos comentadores que enfatizam a natureza religiosa do pensamento arendtiano é Celso Vaz que, em sua tese de doutoramento, pretendeu demonstrar a hipótese de que esse pensamento “consiste na tentativa de redivinizar os fundamentos políticos, morais e cognitivos do mundo, porque ela [Arendt] considera que estes fundamentos foram desdivinizados pela secularização da política, da moral e do conhecimento” (Vaz, 2006, p. 175). Para uma perspectiva diferente sobre o mesmo tema, ver o trabalho de Samuel Moyn (2008).

filiação intelectual. Mas apenas podemos penetrar mais profundamente no sentido dessa referência se retomarmos brevemente as linhas gerais de sua leitura de Agostinho.

Arendt cita pela primeira vez o trecho acima em uma conferência de 1952, publicada em 1953 em uma coletânea de textos em homenagem a Karl Jaspers e, mais tarde, incorporada a *Origens do totalitarismo* como seu capítulo final intitulado “Ideologia e Terror”. Como observou Stephan Kampowski (que, por sua vez, cita Jean-Claude Eslin), a passagem é uma espécie de “frase-talismã”, sempre evocada em momentos cruciais da obra de Arendt (Kampowski, 2008, p. 46)⁹. Para nós, importa lançar a frase contra o pano de fundo do pensamento agostiniano para melhor apreender o sentido que Arendt lhe dá e, ao mesmo tempo, perceber de modo mais claro a radicalidade com que insere a teoria da ação no domínio da contingência. Com o auxílio de Kampowski, é possível, de maneira bastante esquemática, reconstruir o quadro conceitual no qual Agostinho inscreve sua fórmula *Initium ergo ut esset, creatus homo est, ante quem nullus fuit*¹⁰.

A frase se encontra no capítulo 20 do livro XII de *A cidade de Deus*¹¹, fazendo parte de um movimento argumentativo no qual Agostinho, em polêmica contra os neoplatônicos (influentes em sua época), pretende combater a crença de que o conhecimento de Deus não pode compreender um infinito número de coisas. O ponto central que Agostinho deseja combater é o de que escaparia ao conhecimento de Deus uma série de coisas que são, por natureza, infinitas, como os números, que podem ser sempre acrescidos de

⁹ V. Roy Tsao (2010, p. 39-41).

¹⁰ Não nos interessará, neste texto, abordar a relação complexa de Arendt com o pensamento de Agostinho, que remonta à época de sua formação, culminando com a preparação de sua tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Agostinho (Der Liebesbegriff bei Augustin)*, publicada em 1929. Para isso, remetemos o leitor ao já citado trabalho de Kampowski, mas também a Véronique Albanet (2010) e Roy Tsao (2010).

¹¹ Nas edições atuais da obra, trata-se do capítulo 21. Mas aqui respeitamos a maneira de Arendt.

alguma unidade ou multiplicados por um outro, o que torna impossível, mesmo para Deus, conhecer de antemão toda sua variedade. Ora, para Agostinho a infinidade dos números é incompreensível apenas para os seres humanos, cujo conhecimento é finito. A sabedoria de Deus, no entanto,

é simples em sua multiplicidade e uniforme em sua variedade, compreendendo tudo o que é incompreensível com uma compreensão que é, em si mesma, tão incompreensível que, embora ele tenha querido sempre fazer os eventos subsequentes novos e dissemelhantes de tudo o que aconteceu antes deles, Ele não os produziu sem ordem e previsão; nem Ele os previu apenas no último momento, mas por seu conhecimento eterno (Augustine, 2007, p. 527)

Esse quadro geral, apresentado no capítulo 18¹², delimita o problema que será discutido nos capítulos seguintes, a saber, se Deus, cuja sabedoria é eterna e infinita, pode se relacionar com o finito e o transitório. O pensamento neoplatônico postulava a existência de um eterno retorno, isto é, a repetição infinita do finito ao longo do tempo. A questão filosófica de fundo, esclarece Kampowski, é saber como o Deus eterno e imutável pode se relacionar com o mundo eterno e temporal “sem se tornar, ele mesmo, sujeito à mudança. O fato de que Deus é eterno implica que não possa haver qualquer mudança em Deus, nem em sua vontade ou em seu conhecimento” (Kampowski, 2008, p. 47). Porém, essa questão não atende somente ao interesse especulativo ou teológico; ela possui ainda um interesse prático porque é altamente relevante para a condução da vida terrena saber se a vontade e o conhecimento de Deus determinam inteiramente o mundano e temporal. Para que isso fique mais claro, é necessário lembrar que o eterno retorno, a recorrência cíclica de tudo aquilo que acontece concerne diretamente à alma, o que pode ser expresso como um dilema: ou as almas vivem eternamente em ciclos, passando da miséria e sofrimento à beatitude originada do encontro com Deus para, em

¹² Capítulo 19 nas edições atuais.

seguida, novamente voltarem ao estado decaído ou as almas vivem sua existência em um tempo linear onde não há retorno do que já passou. A primeira hipótese seria capaz de “salvar os fenômenos”, visto ser condizente com a eternidade divina: as almas não teriam o poder de introduzir um elemento novo. Mas Agostinho não pode aceitá-la porque, caso fosse verdadeira, condenaria todas as almas a um sofrimento sem fim: quando estivessem na beatitude, as almas antecipariam o sofrimento vindouro; quando estivessem sofrendo, teriam a esperança da alegria futura. Isso transformaria a miséria em um estado melhor do que a felicidade, o que é abertamente contraditório (Augustine, 2007, p. 530)¹³. Agostinho terá, então, de conceder às almas a capacidade de iniciar algo novo, sem que isso resulte em prejuízo para a pré-ciência divina. E não apenas elas devem criar algo novo: coloca-se também a questão se elas próprias são criadas todas de uma única vez ou se elas decorrem de um único homem (Augustine, 2007, p. 530-1) – e retornamos aqui ao tema maior que constitui o eixo dessa inquirição: Há ou não há novidade no mundo? E se há novidade, como conciliá-la com a eterna vontade e conhecimento divinos? A solução de Agostinho é bastante engenhosa: “Deus pode criar novas coisas – novas para o mundo, mas não para Ele – que ele nunca fez antes, mas que não eram imprevistas para Ele” (Augustine, 2007, p. 531). Portanto, Agostinho resolve a dificuldade marcando a diferença entre aquilo que ocorre no tempo, isto é, no mundo, e a condição eterna e fora do tempo que caracteriza a condição da divindade. Aqueles que defendem o eterno ciclo como a única maneira de compatibilizar os fenômenos com a onipotência divina não entenderam que o tempo e a eternidade são dimensões diferentes.

¹³ Finalmente, como observa Kampowski, essa doutrina, embora possa ter apoio na famosa passagem do *Eclesiastes* (“não há nada novo sob o sol”, 1,9), é profundamente anticristã, uma vez que, em última instância nega o sentido da cristologia (Kampowski, 2008, p. 48).

Enquanto a eternidade é própria para Deus, o tempo está essencialmente relacionado com a criação. Assim, não podemos dizer que Deus existia em um tempo em que a criação não existia. Antes, devemos dizer que “ele existia antes de sua criação, embora não em um tempo antes dela; ele a precedeu não por um intervalo de tempo transitório mas em sua duradoura perpetuidade”. Tendo em mente esta diferença fundamental entre tempo e eternidade, não precisamos mais dizer que Deus, em um certo ponto, estava feliz consigo mesmo e, em outro ponto, mudou de opinião, começando a criar. É possível agora afirmar que “em Deus não houve nova decisão que alterou ou cancelou uma intenção prévia; na verdade, foi com o idêntico, eterno e imutável desígnio que ele efetuou sua criação”. (Kampowski, 2008, p. 49)

Para voltarmos à questão das almas, criar aquelas que serão redimidas é uma das coisas novas que Deus pode fazer no tempo. A nova dúvida é: o número de almas redimidas está determinado ou aumenta com o tempo? Se o número aumenta com o tempo, então Deus está constantemente fazendo coisas novas. Entretanto, se o número for determinado, também Deus estaria criando algo porque se houver um número de almas que vão alcançar a redenção e não retornar ao estado decaído, esse número deverá ser realizado no tempo. Logo, há, para ele, um começo que não existia antes (Augustine, 2007, p. 532). Dizendo de outra forma, o número de almas redimidas é ele próprio algo novo, e ele deve ter começado a partir de um número até alcançar o número previsto. E este número a partir do qual se inicia a contagem é, como já dissemos, também algo novo. E é exatamente aqui que Agostinho introduz a passagem que fascina Hannah Arendt: para prover este começo, este número inicial a partir do qual será realizado o número determinado, “um homem foi criado antes de quem nenhum homem existia” (Augustine, 2007, p. 532).

Em uma primeira abordagem podemos perceber que há continuidade entre a interpretação que Arendt fornece dessa passagem e o sentido que lhe atribui Agostinho, sobretudo porque para ambos está em questão colocar em xeque a noção de eterna repetição como chave de leitura para a ação humana. De sua parte,

como sublinhou Kampowski, Agostinho combate a teoria dos ciclos dos neoplatônicos; Arendt, por sua vez, quer fixar a diferença fundamental entre a ação e o trabalho, marcado pela repetição, pelo inacabamento e pela submissão ao ciclo da vida (Kampowski, 2008, p. 51). No entanto, como era de se esperar, Arendt vai além do texto de Agostinho, dele se apropriando de maneira indiscutivelmente original, o que é possível perceber quando prestamos atenção à frase que ela coloca, à guisa de explicação, após a citação de Agostinho. Vale a pena repeti-la:

Este começo não é o mesmo que o começo do mundo; ele não é o começo de algo, mas de alguém, que é ele próprio um começador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, o qual, claro, é apenas outro modo de dizer que o princípio de liberdade foi criado quando o homem foi criado, e não antes. (Arendt, 1958, p. 177)

E esta explicação, por sua vez, é seguida de uma nota de rodapé onde ela faz a distinção entre *initium* e *principium*, atribuindo-a a Agostinho. O primeiro diria respeito ao homem, ao passo que o segundo concerniria ao mundo (Arendt, 1958, p. 177). E Arendt pretende justificar essa distinção remetendo ao capítulo 32 do livro XI. Segundo ela, a palavra *principium* tinha, para Agostinho, um “sentido muito menos radical” porque o começo do mundo não significava que nada havia antes (afinal de contas os anjos haviam sido criados), ao passo que, a propósito do homem, o termo *initium* indica que ninguém existia antes dele ser criado (Arendt, 1958, p. 157)¹⁴.

¹⁴ O texto alemão apresenta em termos ainda mais contundentes essa distinção: “Este começo, que é o homem, na medida em que ele é alguém, não coincide, absolutamente, com a criação do mundo” (“Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen”) (Arendt, 2011, p. 216).

Ora, se seguirmos as análises de Kampowski, veremos que a interpretação de Arendt se afasta do sentido do texto de Agostinho em dois pontos cruciais: a identificação da absoluta liberdade com o *initium* e a identificação do princípio de liberdade com o homem. Agostinho, no capítulo 32 do livro XI, está preocupado com as possíveis interpretações do primeiro verso do primeiro capítulo do livro da Gênese, “No começo, Deus criou o Céu e a Terra”. Dessas divergências exegéticas, Agostinho retém a interpretação que entende o “começo” da referida passagem como o “começo em Cristo” ou, mais precisamente, “Deus criou todas as coisas em Cristo, que é o começo” (Augustine, 2007, p. 492). Como corretamente observa Kampowski, se Agostinho refere o *principium* ao próprio Cristo, então dificilmente ele poderia denotar a criação do mundo. Não há dúvidas de que esse *principium* é diferente do *initium*, referido ao homem, mas não é possível dizer que seu sentido é “menos radical”, como quer Arendt. Afinal de contas, para um autor como Agostinho, o que poderia ser “mais radical, mais na raiz de todas as coisas, do que o próprio filho de Deus, e como poderia Agostinho querer dizer que apenas o homem, mas não o Filho do Homem, é capaz de fazer novos começos?” (Kampowski, 2008, p. 52).

Não obstante essa liberdade na interpretação que Arendt faz de Agostinho, Kampowski acredita que é possível encontrar no pensamento agostiniano a ideia central defendida por Arendt, a saber, a de que a criação do ser humano, diferente do que ocorre com as outras criaturas (inclusive os anjos) tem um *status* próprio. Os homens podem ser considerados iniciadores na medida que sua inserção no tempo corresponde à realização da história, na qual as almas são redimidas ou condenadas. Levando isso em conta, faz pleno sentido a escolha de Agostinho no capítulo 20, isto é, exemplificar a capacidade de Deus criar no tempo sem que isso afete sua eternidade: o exemplo do homem, ele também capaz de começar, explicita a natureza da criação de Deus. Assim, Kampowski pode concluir que, apesar de não ser imediatamente evidente, no

texto de Agostinho, a interpretação de Arendt, ela captura alguns de seus aspectos. Como quer que seja, não convém perder de vista que “Agostinho está claramente mais preocupado com a habilidade de Deus em fazer algo novo do que em atribuir uma capacidade similar ao homem” (Kampowski, 2008, p. 54).

Sem discordar da conclusão de Kampowski, parece-me que é preciso assinalar uma divergência mais profunda entre Arendt e Agostinho. A distinção entre *principium* e *initium* está a serviço de uma tese cara a Arendt: a capacidade de ação encontra um “enraizamento ontológico” (Arendt, 1958, p. 247), o qual, contudo, não pode deixar de ser paradoxal porque esse enraizamento indica uma indeterminação fundamental, vale dizer, a natureza contingente da faculdade de começar. Em Agostinho esse paradoxo não pode aparecer uma vez que a história humana está compreendida na própria capacidade divina de criar o novo; por conseguinte, ela se ancora na transcendência. Arendt, por sua vez, faz justamente o contrário, como vemos mais claramente em uma passagem acrescentada na edição alemã:

Com a criação dos homens aparece o princípio do começo – o qual durante a criação do mundo permanecia, por assim dizer, nas mãos de Deus e, por conseguinte, fora do mundo – no próprio mundo e *lhe resta imanente*, enquanto houver homem; o que, finalmente, não quer dizer outra coisa além de que a criação do homem como alguém coincide com a criação da liberdade. (Arendt, 2011, p. 216; grifo nosso)¹⁵

Mas cabe aqui uma precaução: Arendt, como é bem sabido, não era dada a “inversões” ou “reversões” das formas de pensar, como ela mesma em diversas ocasiões asseverou (Arendt, 1978, p. 26).

¹⁵ “Mit der Erschaffung des Menschen erscheint das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit ausserhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als dass die Erschaffung des Menschen als seines Jemandes mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.”

Nada seria menos justo com ela do que entender suas análises como uma inversão do pensamento agostiniano, substituindo a transcendência pela imanência. Na verdade, o problema da transcendência não está em foco. Sobretudo está em jogo afirmar o caráter irremediavelmente livre do ser humano quando temos em mente sua capacidade de agir. A contingência, portanto, não é o substituto da necessidade e, por isso, a presença do termo “ontologia” deve ser tratada com cautela. Talvez a questão fique mais clara se entendermos que o poder de começar, que é conferido aos seres humanos pelo fato de seu nascimento, o mantém na indeterminação (como veremos a propósito da imprevisibilidade) e, sob esse aspecto, está longe de assemelhar-se ao poder divino de criar, o qual implica a confirmação de sua potência na ordem que impõe ao mundo¹⁶.

A capacidade humana de iniciar algo novo, de acordo com Arendt, é inerentemente indeterminada de modo que os efeitos que decorrem de sua atualização vão guardar essa mesma característica: eles serão imprevisíveis e sem limites. Pelo momento, convém apenas frisar que a centralidade que Arendt confere à categoria de natalidade explicita seu sentimento de que a contingência marca definitivamente a condição humana¹⁷.

2. Imprevisibilidade

Após mostrar que a potência reveladora da ação humana está enraizada na natalidade, Arendt passa a examinar (ainda no capí-

¹⁶ É verdade que Arendt usa um conceito teológico para designar a capacidade humana de iniciativa, isto é, o *milagre* – “the one miracle-working faculty of man”, diz ela (Arendt, 1958, p. 246) – mas, ainda aqui, o que ela enfatiza é sua imprevisibilidade, a possibilidade de fazer algo totalmente inesperado.

¹⁷ Essa observação de Fina Birulés segue na mesma direção: “[...] nacer es cargar con la imprevisibilidad propia del tempo humano. Y si la historia es el equivalente temporal del mundo, entonces este énfasis en la natalidad, en el inicio, es indesligable de tomar en serio que experimentar la libertad significa aceptar, de modo consciente, toda la contingencia que caracteriza nuestra condición humana” (Birulés, 2007, p. 166).

tulo V de *A condição humana*) sua “intangibilidade”, assim como a “fragilidade” da “teia” das relações humanas na qual ela se insere. A ação, diferentemente da fabricação, nada deixa de material após sua realização (Arendt, 1958, p. 183). Daí, o único expediente capaz de conferir-lhe alguma estabilidade é a retomada da ação por meio da narrativa. Como já dissemos antes, não é este aspecto da ação que mais nos interessa neste trabalho e sim o fato de que a fragilidade dessa “teia das relações humanas” ser explicada “pela condição humana da natalidade e ser independente da fragilidade da natureza humana” (Arendt, 1958, p. 191). E por que a natalidade torna frágeis as “coisas humanas”? Para responder a essa pergunta é preciso lembrar que a natalidade significa que cada geração de recém-chegados, iniciadores eles também, pode fazer ruir os limites e as fronteiras (leis e instituições) que estabilizam o mundo comum. Mas essa “ameaça” que a nova geração representa para o mundo não pode ser devidamente compreendida se esquecermos que a ação, que se exerce sempre em uma rede constituída por seres livres, estabelece relacionamentos e iniciam um movimento que produz outros movimentos, um processo que origina novos processos (Arendt, 1958, p. 190), exponenciando, portanto, a “ausência de limites” que já é característica de toda ação individual na medida em que é manifestação da espontaneidade. Por maior que seja a estabilidade que as instituições possam assegurar, ela jamais será suficiente para neutralizar definitivamente a força do “ataque” (*onslaught*) que cada geração pode empreender contra o mundo. Todo esse movimento argumentativo pode, então, ser resumido da seguinte forma: a “fragilidade dos afazeres humanos” não deve ser deduzida da condição finita e limitada do ser humano, mas da natureza da própria ação, que ao mesmo tempo em que vincula as pessoas é marcada por uma “ausência de limites” que lhe é inerente.

Parece-nos correto enxergar nessa “ausência de limites” inerente à ação um dos aspectos mais salientes da contingência que a caracteriza. No entanto, Arendt prefere equacionar a “ausência de

limites” com as leis e limites estabelecidos pelos corpos políticos, como se estes, em alguma medida, pudessem contê-la, mas, por certo, nunca de maneira inteiramente “confiável”¹⁸. Ora, é somente por evocação de uma outra “propriedade” da ação, igualmente inerente e aparentada à primeira, mas dela distinta, que sua indeterminação se manifesta da maneira mais intensa: trata-se da “imprevisibilidade”. Arendt é assertiva ao apresentá-la como irreduzível à imposição de qualquer limitação, pois que simplesmente é impossível antecipar, prever os efeitos de qualquer ação. Podemos inferir que essa imprevisibilidade radical é deduzida analiticamente da própria ação, posto que ela é livre e espontânea, iniciando-se de modo totalmente não-condicionado. Trata-se, portanto, da mais radical confirmação de seu caráter contingente. Por isso Arendt vai ancorar nessa imprevisibilidade a possibilidade de produção de sentido para a ação. A atribuição do sentido, por meio da narrativa de um *storyteller*, como vimos, é sempre posterior ao término da ação, e o mesmo é dizer que o próprio agente não detém seu significado, assim como não sabe *quem* ele é antes de agir (Arendt, 1958, p. 191-2).

Entretanto, Arendt apresenta outras razões para explicar o caráter imprevisível da ação, apontando para seu enraizamento na natalidade. Uma dessas razões decorre do meio em que a ação política é exercida (ou seja, o fato da pluralidade): a “teia” de relações humanas é composta por agentes livres e as reações que ela provoca estão igualmente sob a égide dessa liberdade radical (Arendt, 1958, p. 192). E no que diz respeito a essas reações de modo geral, Arendt acredita que a ação (seja aquela exercida sobre a natureza seja aquela exercida sobre os próprios seres humanos) dá início a um processo sobre o qual não há qualquer controle. É verdade que esse processo não se iniciaria sem a intervenção humana (Arendt, 1958, p. 231), mas isso não significa que seu

¹⁸ Mais uma vez, remetemos à edição alemã onde essa relação é mais claramente estabelecida (Arendt, 2011, p. 238-9).

iniciador opere sobre ele um domínio semelhante ao do fabricante sobre sua obra. A aleatoriedade que se encontra no começo da ação de iniciar se prolonga nos efeitos e, por isso, Arendt poderá afirmar que, em última instância, “a razão pela qual nunca somos capazes de prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim” (Arendt, 1958, p. 233). Esta afirmação não deixa de surpreender porque coloca sob um ângulo bem diferente a natureza da própria ação, cujo traço mais salientado até então havia sido justamente a “intangibilidade” e sua efetivação na “fragilidade” das coisas humanas. Arendt descortina agora outra de suas dimensões, onde a ação, longe da fugacidade, tem caráter “duradouro”; “[...] as ações (*deeds*) possuem uma enorme capacidade para durar, superior a todo produto feito pelo homem” (Arendt, 1958, p. 233). Essa declaração, aparentemente oposta às anteriores, deve ser situada em seu contexto para livrarmos Arendt da acusação de contradição: o que confere durabilidade à ação é o fato de que, escapando ao controle de quem a inicia – como bem ilustra a eloquente metáfora do “aprendiz de feiticeiro” (Arendt, 1958, p. 233) –, seu fim não pode ser de antemão determinado. Não se deve confundir, portanto, essa durabilidade com a materialidade característica da obra fabricada, mas compreendê-la como a continuidade no tempo de um processo que transcende o iniciador¹⁹.

É nesse ponto de seu desenvolvimento argumentativo que Arendt vai finalmente explicitar o que ela denomina de “perplexidades inerentes à capacidade humana para a ação” (Arendt, 1958, p. 230). Essas perplexidades implicam, de um lado, sua irreversibilidade e, de outro lado, a já aludida imprevisibilidade. Em linhas gerais, a irreversibilidade consiste na impossibilidade de desfazer

¹⁹ E essa transcendência possa ser referida a duas coisas: em primeiro lugar, como é o caso da ação exercida sobre a natureza, o processo que se inicia coloca em movimento forças que o agente não domina; em segundo lugar, no caso da ação política, o processo envolve seres igualmente capazes de criar o novo, como vimos.

aquilo que foi feito, ao passo que a imprevisibilidade, como já esclarecemos, corresponde à impossibilidade de antever com segurança as consequências daquilo que fazemos (Arendt, 1958, p. 237). Ora, quando Arendt identifica essas duas características da ação somos imediatamente levados a considerá-las elementos limitadores da liberdade, como se através deles se abrisse uma brecha pela qual a necessidade novamente de introduziria. E realmente Arendt as entende dessa maneira, mas isso apenas pode ser compreendido se nos referirmos aos “remédios” para a irreversibilidade e imprevisibilidade, a saber, o perdão e a promessa. O perdão, diz Arendt, é uma redenção, uma liberação daquilo que fizemos (Arendt, 1958, p. 237), mas que apenas pode ser praticada por aquele que sofreu os efeitos da ação. Perdoar é sobretudo desligar o agente daquilo que ele fez e, por essa via, restituir-lhe a capacidade de agir e iniciar algo novo²⁰. A promessa, por sua vez, remedia a imprevisibilidade porque consiste em uma restrição autoimposta à vontade, o que diminui a incerteza acerca do futuro. Como tal, a promessa é um “poder de estabilização” (Arendt, 1958, p. 243) fundamental para a constituição dos corpos políticos, visto que estabelece a confiança mútua entre as pessoas e oferece alguma solidez a suas instituições.

No entanto, mais do que aprofundar as análises sobre esses dois “remédios” para a ação, é imprescindível, para nossos propósitos, destacar o que Arendt afirma após tê-los apresentado:

Se, sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a oscilar eternamente no recorrente ciclo do tornar-se (*ever-recurring cycle of becoming*), então sem a faculdade de desfazer o que nós fizemos e de controlar ao menos parcialmente o processo que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática contendo to-

²⁰ “Apenas por meio dessa constante liberação daquilo que eles fazem os homens podem permanecer agentes livres, apenas pela constante disposição de mudar de opinião (*change their minds*) e começar de novo eles podem ser confiados com esse poder tão grande que é o de começar algo novo” (Arendt, 1958, p. 240).

das as marcas das leis inexoráveis que, de acordo com as ciências naturais antes de nosso tempo, supostamente constituíam a característica evidente dos processos naturais. (Arendt, 1958, p. 246)

O fato da natalidade permite compreender que o início de toda ação é livre e espontâneo, mas a contingência que se encontra no começo pode se transformar em seu contrário uma vez que a ação inicia um processo que ultrapassa o agente. Da liberdade passaríamos, então, à submissão à mais dura necessidade (ou mesmo à fatalidade) se não fôssemos capazes de, com relação ao passado, nos liberarmos de nossas ações e, com relação ao futuro, conferir estabilidade ao que desejamos realizar. Perdão e promessa, como podemos ver, restituem a dimensão contingencial e espontânea da ação²¹. Mas apenas podem fazê-lo porque são igualmente formas de ação e, por conseguinte, também se apoiam sobre o “fato da natalidade”. No caso da promessa, é mais evidente seu pertencimento ao campo da ação, pois, afinal de contas, trata-se de engajar sua vontade livremente por meio de um enunciado. O caso do perdão pode parecer menos claro, mas Arendt não deixa dúvidas acerca da necessidade de qualificá-lo como uma ação: diferentemente da vingança, que é mera reação a uma má ação (*trespassing*) original, o perdão nunca pode ser previsto, “ele é a única reação que age de modo inesperado e assim retém, embora sendo uma reação, algo do caráter originário da ação”. E ela acrescenta: “O perdão é a única reação que não re-age meramente, mas age de novo e inesperadamente, não condicionado pelo ato que o provocou, liberando das consequências tanto aquele que perdoa quanto aquele que é perdoado” (Arendt, 1958, p. 241).

²¹ No caso da promessa, é mais evidente seu pertencimento ao campo da ação, pois, afinal de contas, trata-se de engajar sua vontade livremente por meio de um enunciado. O caso do perdão pode parecer menos claro, mas Arendt não deixa dúvidas acerca da necessidade de qualificá-lo como uma ação: diferentemente da vingança, que é mera reação a uma má ação original, o perdão não pode ser previsto.

Este elemento de imprevisibilidade no perdão nos coloca novamente na pista que conduz ao núcleo da faculdade da ação, isto é, seu caráter incondicionado, indeterminado e espontâneo²².

Considerações finais

Ao colocar a ação política sob a égide da contingência Arendt pode extrair muitos benefícios teóricos. Para concluir, gostaríamos de destacar alguns deles. De modo geral, Arendt, ao assumir as “perplexidades inerentes à faculdade da ação”, pode trazer à luz as razões que levaram a tradição da filosofia política a perder de vista o sentido da política: essa tradição, iniciada com Platão, tentou responder a essas perplexidades substituindo a ação pela fabricação (Arendt, 1958, p. 222-30), o que significa a tentativa de eliminação das consequências da indeterminação em favor do domínio seguro do campo dos acontecimentos. Platão, assim, apenas pode levar a cabo esse projeto de redução da contingência inserindo na política a separação entre a ideia e a ação (ou entre aquele que sabe e aquele que faz), típica da atividade da fabricação. Outro modo de designar o feito de Platão é considerá-lo uma “tecnicização” da vida política, a qual se estenderia até os dias atuais no campo das ciências sociais. Da perspectiva de Arendt, também elas, ao adotar a noção de “comportamento”, terminariam por retirar da ação aquilo que lhe é peculiar, a saber, a manifestação da espontaneidade humana. É possível, portanto, traçar uma linha que liga Platão ao cientista político dos dias atuais. Mas não escapa a Arendt que essa continuidade não é percebida somente no registro teórico. Também no domínio da experiência política, mais especificamente, no advento dos sistemas totalitá-

²² Desde fevereiro de 1953, Arendt qualifica o perdão dessa maneira: “Le pardon, la miséricorde, la réconciliation n’annulent rien, mais prolongent l’action entamée dans une direction qui ne lui était pas inhérente. La grandeur de ces modes de comportement tient en ce qu’ils interrompent l’automatisme de ce-qui-n’est-pas-susceptible-d’être annulé. Ils sont la ré-action proprement spontanée” (Arendt, 2005b, p. 341).

rios, podemos observar a reiterada tentativa de supressão do incondicionado e do espontâneo (Arendt, 1951, p. 460-79) em favor da “desnaturalização” do ser humano e sua transformação em uma criatura completamente previsível. E Arendt não deixa de sugerir que o projeto totalitário guarda alguma afinidade com o projeto filosófico (Arendt, 1958, p. 224-5; Forti, 2006, p. 83-136), sem, contudo, poder dele ser deduzido em nenhuma hipótese. Essa crítica da filosofia e da ciência política, alicerçada na compreensão da ação como atualização da natalidade, visa também à concepção determinista da história (Duarte, 2000, p. 130-54). Para Arendt, o preceito a ser adotado nas “ciências históricas” deveria permitir o enfrentamento do determinismo por via da recusa da noção de causalidade. Em junho de 1951, ela anotou em seu diário de pensamento: “Método nas ciências históricas: esquecer toda causalidade” (Arendt, 2005b, p. 115), frase escrita justamente a propósito do método que ela havia utilizado em *As origens do totalitarismo*. O motivo para essa desconfiança não é difícil de descobrir: a causalidade na história é o análogo da necessidade no campo do pensamento político. Tanto no primeiro caso como no segundo, importa para Arendt desmascarar os empreendimentos teóricos que pretendem desqualificar a ação política lhe retirando aquilo que lhe é essencial, a saber, a espontaneidade e a contingência.

A firme crença na espontaneidade e na capacidade humana para agir livremente, cujas razões são explicitadas em *A condição humana*, marca definitivamente a reflexão de Arendt e permite alicerçar uma compreensão inovadora da política. No livro de 1958, no capítulo V que viemos analisando, nos deparamos com um dos mais fecundos desdobramentos da concepção da ação nesses termos, justamente a respeito da diferenciação entre liberdade e soberania. Essa distinção, que também se apoia no fato da natalidade e da pluralidade, explicita que a liberdade não pode ser confundida com o domínio sobre si ou sobre o outro (Arendt, 1958, p. 234). Afinal de contas, além de ser capaz de iniciar algo novo, o ser humano, como diz Arendt, “habita a terra” com os

outros. Por conseguinte, a política não pode ser pensada simplesmente em termos de formação de uma vontade coletiva, soberana e unificada que deteria o privilégio e o significado da ação. Mais ainda, seria possível identificar na ilusão da vontade unificada mais uma figuração do desejo de elidir do campo da política a dimensão da contingência. Arendt, portanto, ao aventar a possibilidade de conjugar a ação política com a “não-soberania” (Arendt, 1958, p. 235-6), sai em defesa de um conceito de liberdade profundamente enraizado na experiência humana e que seja atento a sua especificidade: a liberdade, assim como a vida política, se constituem a partir da relação que os seres humanos estabelecem espontaneamente entre si. Como bem sintetizou Miguel Abensour, Arendt nos abre outra via para se pensar a política, onde ela aparece “não mais como uma ordem estável, sólida que se imporia do exterior aos homens, mas como um laço, um laço político que se teceria e se renovaria esposando as flutuações do *inter homines esse* em seus entrelaçamentos com a condição da natalidade” (Abensour, 2014, p. 204).

Certamente, esse apelo à espontaneidade não é suficiente para recobrir todas as dimensões da vida política, nem foi essa a intenção de Arendt ao fazê-lo. Mas a afirmação intransigente da liberdade radicada na natalidade pode ser encarada como a pedra de toque de um autêntico pensamento político, orientado para acolher suas aporias, pois que elas lhe são constitutivas.

Referências

ABENSOUR, Miguel. *La communauté politique des “tous uns”*. Paris: Belles Lettres, 2014.

ALBANEL, Véronique. *Amour au monde : Christianisme et politique chez Hannah Arendt*. Paris: du Cerf, 2010.

- ARENDR, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1951.
- ARENDR, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago, 1958.
- ARENDR, Hannah. Truth and politics. In: ARENDR, Hannah. *Between past and future*. Nova York: Penguin, 1968. p. 227-264.
- ARENDR, Hannah. *The life of the mind*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- ARENDR, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: ARENDR, Hannah. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt Brace, 1983. p. 153-206.
- ARENDR, Hannah. Understanding and Politics. In: ARENDR, Hannah. *Essays in understanding – 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 2005a. p. 307-327.
- ARENDR, Hannah. *Journal de pensée – 1950-1973*. Trad. S. Courtine-Dénamy. Paris: Seuil, 2005b.
- ARENDR, Hannah. Karl Marx and the tradition of Western political thought. In: ARENDR, Hannah. *Thinking without a banister: essays in understanding – 1953-1975*. Nova York: Schocken, 2018. p. 3-42.
- ARENDR, Hannah. *Vida activa oder Von tätigen Leben*. Munique: Piper, 2011.
- AUGUSTINE. *The city of God against the pagans*. Trad. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University, 2007.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- BIRULÉS, Fina. Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. Conferencia pronunciada em 2009. Disponível em:

<<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>>.
Acesso em: 3 abr. 2018.

CORREIA, Adriano. Natalidade e *Amor Mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 36, n.3, set.-dez. 2010, p. 811-822.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milão: Mondadori, 2006.

KAMPOWSKI, Stephan. *Arendt, Augustine, and the new beginning*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

MATOS, Olgária C. F. O *storyteller* e o *flâneur*: Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo J. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 90-96.

MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the secular. *New German Critique*. n. 35, 2008, p. 71-96.

TSAO, Roy. Arendt's Augustine. In: BENHABIB, Seyla. (Org.). *Politics in dark times: encounter with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2010. p. 39-57.

VAZ, Celso. A *hybris* da filosofia da existência e a condição humana do indivíduo secular. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

Artigo recebido em 24/04/2018, aprovado em 2/05/2018