

POLÍTICA E NATALIDADE: A ESPERANÇA DE HANNAH ARENDT

Willian da Silva Ribeiro

RESUMO

O presente artigo apresenta o conceito de natalidade no pensamento político de Hannah Arendt, teorizado pela pensadora no livro *A Condição Humana*. Para a filósofa alemã, a Modernidade, que é fruto de eventos históricos e da ação humana, acarretou uma vida desvinculada da política, necessitando do fenômeno da natalidade como signo de novidade, em um contexto sócio-histórico marcado pela engenhosa *práxis* da alienação. Desse modo, uma pesquisa bibliográfica foi realizada para analisar as considerações acerca da modernidade, bem como o que é natalidade enquanto esperança política para a referenciada filósofa, afirmando a necessidade do nascimento para uma mutação da realidade vigente, ao procurar transcender a dinâmica das relações humanas existentes, por meio da ação, que revela o agente e sua subjetividade, que é ontologicamente política.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Política, Alienação, Natalidade, Ação.

POLITICAL AND NATALITY: HANNAH ARENDT'S HOPE**ABSTRACT**

This article presents the concept of natality in the political thought of Hannah Arendt, theorized by the thinker in the book *The Human Condition*. For the German philosopher, modernity, which is the result of historical events and human action, resulted in a life disconnected from politics, requiring the phenomenon of natality as a sign of novelty, in a socio-historical context marked by the ingenious praxis of alienation. Thus, a bibliographical research was carried out to analyze the considerations about modernity, as well as what is natality as political hope for the referenced philosopher, affirming the need of birth for a current reality mutation, by seeking to transcend the dynamics of existing human relations, through action, which reveals the agent and its subjectivity, which is ontologically political.

Keywords: Hannah Arendt, Political, Alienation, Natality, Action

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt nasceu em Linden, Alemanha, e presenciou as Grandes Guerras

Mundiais e a ascensão do totalitarismo em todo o mundo, bem como, posteriormente, a emergência da Guerra Fria. Neste contexto, a filósofa se ocupou em investigar as origens de todos esses fenômenos e em buscar soluções para reanimar uma mudança no corpo político da sociedade em que vivia.

E é assim que ela inicia a sua militância política e, ao buscar as raízes da alienação moderna que impulsionou os acontecimentos do último século, encontra na virada do período medieval para a modernidade a diluição das fronteiras do público e do privado, com a eventual queda do antigo modelo de sociedade instaurada sobre a privatividade do lar que harmonizava com a vida política e pública.

Desse modo, em decorrência da ascensão dos estados nacionais que empreenderam o que a autora denomina “economia social” ou “economia nacional”, se edificou um novo ideal de sociedade que estabeleceu a valorização do social em detrimento do político, conformando-a a uma grande família, para a qual as resoluções de seus problemas e embates deveriam ser efetuadas pela “administração doméstica nacional”. Vale ressaltar que esta nova configuração de sociedade ocasiona a massificação denunciada pela pensadora alemã, que beneficia a propagação de ideologias e promove a alienação das populações humanas.

Entretanto, embora em tempos sombrios, Hannah Arendt ressalta a capacidade política do ser humano. Por serem homens, tais sujeitos vêm ao mundo e são convidados a filosofar e a agir, utilizando-se de suas identidades para promoverem as novidades necessárias no âmbito político. Tais capacidades lhes são garantidas pela natalidade, que lança novos homens ao mundo, convidando-os a voltarem-se à coletividade e a serem agentes de transformação política.

Por este motivo, o presente trabalho se debruçará em esquadrihar, por meio de pesquisa bibliográfica, a significação do conceito arendtiano de natalidade, de forma a ver neste fenômeno a esperança para uma humanidade política, que transcende quando assume sua contingência e reivindica sua identidade e seu compromisso com o mundo.

1. A VIDA POLÍTICA: PÚBLICA OU SOCIAL?

As reflexões acerca da vida política – a *vida activa* – se propõem, em Hannah Arendt, a definir o espaço das atividades humanas, isto é, o local comum das ações

políticas, lançando fronteiras a um mundo eivado de homens e de coisas produzidas pelo mesmo.

A vida activa, ou seja, a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo, tem raízes permanentes num mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ele jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, este ambiente, o mundo ao qual viemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu através da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos (Arendt, 2007, p. 31).

O trabalho não situa o homem em seu papel de agente político. A política demanda pluralidade e vida comum, enquanto que o trabalho estipula o isolamento e o total empenho humano. Desse modo, “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos” (Arendt, 2007, p. 31), entretanto, um homem que trabalha sozinho não pode considerar-se político por excelência, embora realize os objetos de seus esforços. Dessa forma, “só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (Arendt, 2007, p. 31), de maneira que ela, a ação, não existe no isolamento e na privação em relação aos outros.

Mas, a despeito de destacar o enfoque no trabalho e na apolítica sob a qual as relações humanas se constituem na modernidade, foi no classicismo grego que o empreendimento de resgatar as primeiras expressões políticas ocorreu. De tal modo, Arendt buscou em Aristóteles as noções de *zoon politikon* e *bios politikos*, desenvolvidas por este último em contato com a sociedade grega, que vivia a liberdade política. Estas noções conferem ao homem a capacidade de viver em comunidade e, dentro da esfera pública, de agir e se expressar. Contudo, tais atividades humanas eram possíveis quando estavam atenuadas as ocupações cotidianas do agente político, possibilitando-o uma vida voltada unicamente à esfera comum, ou seja, relegando os trabalhos manuais precípuos à manutenção da vida aos escravos políticos e às matronas. A liberdade política, por sua vez, somente é possível quando se constitui, em detrimento das unidades familiares, a cidade-estado.

Explica Arendt (2007),

O surgimento da cidade-estado significa que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”. Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da *polis* a destruição de todas as unidades organizadas à base de parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle* (Arendt, 2007, p. 33).¹

Entretanto, tendo em vista que a estrutura política da polis se instaurava a partir da absorção da família grega em função da vida comum, e que as interpretações equivocadas a respeito da política aristotélica suscitaram o equacionamento entre o “político” e o “social” — bem como suas adaptações ao pensamento romano-cristão — viabilizou-se a criação um ideal de sociedade fundamentado na valorização do “social” em detrimento do “político” (Arendt, 2007, p. 33).

Arendt afirma que a ascensão do social identifica-se com o conceito de família. Assim como o chefe do lar dominava sua casa em virtude de um único viés e vontades que englobavam a toda a família, da mesma forma operaram os modernos Estados Nacionais com sua “economia nacional” ou “economia social”, que evocavam o corpo de pessoas e a comunidade política como uma única e grande família, “cujos negócios diários deveriam ser atendidas por uma administração doméstica nacional e gigantesca” (Arendt, 2007, p. 37). Observa-se, portanto, a eventual diluição das fronteiras do “privado” e do “público” e sua moderna indistinção.

Conforme Arendt (2007),

A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes. A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra muito mais a igualdade dos membros da família ante o poder despótico do chefe da casa, exceto que, na sociedade, onde a força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo próprio peso dos números, o poder exercido por um único homem, representando o interesse comum e a opinião adequada, podia mais cedo ou mais tarde ser dispensada. O fenômeno do conformismo é característico do último estágio dessa evolução moderna (Arendt, 2007, p. 49-50).

A percepção do conformismo levou Hannah Arendt a denunciar o surgimento de uma sociedade comportada, normalizada e estagnada. “Ao invés da ação, a sociedade

¹ Hannah Arendt se utiliza de Werner Jaeger, filólogo e classicista alemão, para fundamentar-se sobre a vida grega em sua polaridade natural, entre a esfera privada e a esfera comum, apontando, ambos em Aristóteles, a associação dos diferentes modos de vida do homem.

espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento” (Arendt, 2007, p. 50), que conformam todo o social a uma sociedade de massas. Consecutivamente, Arendt afirma que “com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu, finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade” (Arendt, 2007, p. 50).

2. MODERNIDADE: SOBRE A POLÍTICA

No prólogo do livro *A Condição Humana*, Arendt ocupou-se em distinguir as noções de Era Moderna e de Mundo Moderno, asseverando que a primeira surgiu, cientificamente, no século XVII e terminou no limiar do século XX, enquanto a segunda, à nível político, iniciou-se com a explosão das bombas atômicas no fim da Segunda Guerra Mundial.

Para introduzir-se aos períodos de sua análise, Arendt se reportou às origens da Era Moderna e, ao elencar os eventos que marcaram o período pré-moderno, apontou-os como responsáveis por abrir as portas para a modernidade, tal como se conheceu.

Afirma, Arendt (2007),

No limiar da era moderna há três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: o descobrimento da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (Arendt, 2007, p. 260).

Tais acontecimentos ainda são adstritos a um período pré-moderno, porque não se encontram nos envolvidos destes fenômenos – Lutero, Galileu e os navegantes – as pretensões de novidade, seja em pensamentos ou em invenções de coisas inéditas. “Nos três casos, os precursores não eram revolucionários; seus motivos e intenções estavam ainda fortemente arraigados na tradição” (Arendt, 2007, p. 261).

Todavia, a rejeição pela tradição científica medieval e a veemente busca por novidades se tornaram comuns do século XVII em diante. Os mapas e cartas de navegação anteciparam as invenções técnicas, e todo espaço terrestre se tornou pequeno e próximo.

Essa condensação cartográfica do globo propiciou a destruição dos espaços expropriados, devorando-os no processo de produção (Cruz, 2023, p. 20). “Sendo assim, a estabilidade do mundo era minada, num constante processo de mudança, pois a instabilidade é característica da modernidade” (Cruz, 2023, p. 20).

A invenção do telescópio abriu portas para que o homem observasse aquilo que antes só podia ser acessado por meio da imaginação. Galileu revelou aos homens algo que lhes era inacessível, pois as percepções sensoriais os enganavam acerca dos objetos celestes (Silva, 2013, p. 30). Mais do que isso, “Galileu jogou por terra a confiança de que a verdade e a realidade se desvelariam aos homens se estes fossem fiéis aos sentidos e afirmou a superioridade do uso de instrumentos fabricados pelo engenho humano” (Silva, 2013, p. 30).

Já a Reforma Protestante, no que lhe diz respeito, estipulou o caráter espiritual da Modernidade. Ao se debruçar sob a filosofia weberiana, Arendt observou no acontecimento da Reforma algo absolutamente novo. Um fenômeno semelhante à alienação, que Weber denominou “ascese intramundana”, impulsionou a mentalidade capitalista que, em concordância com as “afinidades eletivas” que ele localizou entre o puritanismo calvinista, a racionalidade moderna e o capitalismo (Silva, 2013, p. 31), gerou “outra forma de alienação do mundo no desenvolvimento de uma moral fortemente ascética, que valoriza irracionalmente tanto a disciplina do trabalho racionalmente organizado quanto a negação dos prazeres terrenos” (Silva, 2013, p. 32).

Estas ocorrências engendraram as características centrais da modernidade para o pensamento arendtiano. A expropriação das terras eclesiais e do campesinato propiciaram a hegemonia capitalista que, conforme Marx e Engels “submeteu o campo à cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação a dos campos e, com isso, arrancou uma grande parte da população do embrutecimento (*Idiotismus*) da vida rural” (*apud* Silva, 2013, p. 35).

A expropriação das terras campesinas geraram o primeiro grande processo de alienação da modernidade. Para Arendt, a propriedade privada possuía o valor de caráter existencial e político (Silva, 2013, p. 32). Assim, é a partir da privatividade do lar que o homem lança o olhar para o mundo e a partir dele é reconhecido pela comunidade circundante. Neste local, o sujeito fixa os pés na porção do mundo que habitará, embora sua ação política não seja absolutamente determinada pela figura simbólica de sua casa.

A alienação do mundo, conformada na privação do lugar em que as pessoas habitam na orbe, garante ao capitalismo a possibilidade de gerar capital mediante o trabalho, em vista do direcionamento da vida moderna e suas necessidades.

Explica Arendt (2013),

A expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e expostos, de mãos vazias, às conjuras da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através de trabalho. Juntos, estes dois últimos constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que este curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora, que vivia para trabalhar e comer, estava não só sob o aguilhão das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital (Arendt, 2007, p. 267).

Lançados à cidade, alheios à experiência política e direcionados à vida do trabalho e do contentamento: dessa forma é que Arendt aponta os motivos das crises nas sociedades europeias modernas. A Europa do século XVIII, eivada de anseios de revolução, presencia os levantes das massas populacionais em busca por direitos e visibilidade social, especialmente na França. A Revolução, no sentido arendtiano do termo, é denotada como a radical experiência do novo. Não é o levante de armas, mas a transformação do pensamento e o convite à ação.

[...] Estavam em questão aqueles direitos e liberdades que hoje associamos ao governo constitucional e que são devidamente chamados de direitos civis. O que não se incluiu neles foi o direito político de participar dos assuntos públicos. Nenhum desses outros direitos, mesmo o de ser representado para finalidades tributárias, era, nem na teoria nem na prática, o resultado da revolução (Arendt, 2018a, p. 21).

A revolução, no entanto, absteve a representatividade pública e dirimiu a ação política. O novo, no contexto das citadas revoluções (em especial a francesa), não evocam a participação política do povo nas assembleias, mas exprime-se, enfaticamente, na derrocada de um antigo regime e na posterior criação de um novo estilo de tirania, instaurando um sistema cíclico que gira em torno do poder e de quem pode exercê-lo,

excluindo os execráveis e abandonando-os novamente nas ruas onde outrora foram solicitados para agir.²

Foi neste contexto de catástrofe social que Arendt sonhou com um novo corpo político livre, ao afirmar categoricamente que “essa liberdade pública é uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para que desfrutem juntos em público – para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados por outros. E esse tipo de liberdade exige igualdade, é possível apenas entre pares” (Arendt, 2018a, p. 23).

3. SOBRE A NATALIDADE: AÇÃO, DISCURSO E A ESPERANÇA POLÍTICA

Arendt é clara ao afirmar que sua intenção seria observar os tempos modernos e analisar as raízes do pensamento deste último. Abordar o progresso, a ciência, a política e a tecnologia eram os principais pontos de debate para avaliar a situação dos rumos tomados pela humanidade nesta nova era. Na obra *Entre o Passado e o Futuro*, a autora comenta acerca da massificação acarretada pelos processos históricos da modernidade, e que é experimentado mais intensamente nas últimas décadas do século XX.

Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns com os outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos (Arendt, 2018b, p. 76).

Hannah Arendt, apesar de seu pessimismo ao refletir a respeito do modo de vida vigente na sociedade de sua época e prevendo seus efeitos para a posteridade, ainda possuía esperanças de um novo corpo político capaz de endireitar os caminhos e perceber-se grupo humano, político, terreno e racional. Contudo, para que este novo corpo político pudesse surgir, a natalidade era imprescindível.

² Interessante é deixar em nota uma citação de Hannah Arendt inspirada em Maquiavel, que aborda o vácuo de poder deixado por tentativas frustradas de revolução – que não empreendiam o novo corpo político –, que são passivos ao preenchimento por novos conquistadores. “Soma-se a tudo isso que temos testemunhado o perigo supremo de que, da tentativa frustrada de fundar instituições de liberdade, pode crescer a mais completa abolição da liberdade e de todas as libertações”. In: ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Trad. Pedro Duarte. Bazar do Tempo – Rio de Janeiro, 2018, p. 38.

Sobre a situação do nascimento, atrelado à novidade e a pluralidade humana, explica Oliveira (2013),

Em termos arendtianos, é por meio do nascimento que se torna explícita a nossa condição de seres caracteristicamente sempre inacabados, pois a cada momento da História nos apresentamos como novos em um mundo de recém-chegados. Não é possível nos sentirmos como seres acabados, pois o nosso estado é um estado de vir-a-ser. A busca do pathos do novo produz, como uma de suas consequências, a chama que mantém viva a esperança política de que dias melhores poderão vir. É por essa via de interpretação que o nosso planeta pode ser visto como algo que se constitui como o habitat natural do ser humano, que, por sua vez, é um animal que possui a característica própria da capacidade de tomar iniciativa. É tarefa do homem transformar este mundo no qual ele se instalou (Oliveira, 2013, p. 156).

Em Hannah Arendt, a natalidade constitui a entrada para o “*vir a ser*” humano, em virtude da iniciação do agente político frente aos desafios do mundo dos homens, pois demarca-se, já na atitude de assumir a sua condição política, a individualidade de um humano que, inserido no espaço comum da ação, estrutura o caráter plural da comunidade política que o circunda. No entanto, o nascimento não assevera em si mesmo a mudança política. A natalidade lança o homem ao mundo e, em meio a sociedade, no âmbito da ação política, ele desenvolve sua autenticidade e participa, voltar um novo olhar ao mundo, de sua transformação.

Estes prolegômenos acerca da natalidade são discutidos dentro da filosofia existencialista da autora. Ao se investigar a influência heideggeriana no pensamento de Arendt, nota-se o quanto o conceito de *Daisen* (ser-no-mundo) tem convidado a alemã a combater a ontologia de uma “essência combinada à existência”, afirmada por seu mestre (Dias, 2020, p. 164-165).

Assim, ao formular a máxima: “o homem não tem essência; ele consiste no fato de existir: sua essência é sua existência” (Arendt, *apud*, Dias, 2020, p. 164), é que Arendt afirma a tendência humana de definir-se na vida pública, capaz de nascer de novo a cada novidade. Todavia, para que um novo contexto político ocorra, surge a necessidade de uma educação não aliada a política vigente.³

³ É válida uma explicação acerca da citação acima. A educação, para Arendt, atua como intermediadora entre os homens e a sociedade. Mas a educação, longe de possuir uma teleologia predeterminada em si mesma, deve debruçar-se sobre a história, a fim da criação de sujeitos conscientes de seu passado, fazendo-os refletir e tomar para si a responsabilidade com o mundo. É interessante que, para a pensadora, a educação vigente tende a manipular as massas com o intuito de reproduzir nelas certo comportamento esperado, enquanto a educação livre de políticas estabelecidas deve ser fruto da responsabilidade dos pais e

Sobre as novidades e a ação política, Arendt alega o fenômeno que o nascimento e a morte humanas representam na vida pública. Longe de pertencer somente à alçada natural do ciclo biológico, “o nascimento e a morte de seres humanos não são ocorrências simples e naturais, mas referem-se a um mundo ao qual vêm e do qual partem indivíduos únicos, entidades singulares, impermutáveis e irrepetíveis” (Arendt, 2007, p. 108). O intervalo entre o nascimento e a morte chama-se vida, cuja principal característica desta última é ser plena de eventos que podem tornar-se história e biografia (Arendt, 2007, p. 108-109).

Pois a ação e o discurso que [...] estavam intimamente interligados ao conceito grego de política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou aleatórias que sejam os eventos e as circunstâncias que os causaram (Arendt, 2007, p. 109).

Na ação e no discurso, em outras palavras, na vida política comum, a pluralidade de todos os homens possui um duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens não se compreenderiam entre si. Se não fossem diferentes, não necessitariam da ação e do discurso para se fazerem entender (Arendt, 2007, p. 188). Não obstante, ser diferente não é o mesmo que ser outro. Entra para o bojo teórico da filósofa o conceito de alteridade ressignificado por ela mesma. Desse modo, “no homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, torna-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (Arendt, 2007, p. 189).

Nesse sentido, “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens” (Arendt, 2007, p. 189). Entretanto, para que o indivíduo se manifeste para além de uma revelação corpórea, deve ter iniciativa, da qual não deve se abster, pois abstendo-se, deixa de participar da vida política humana, porque já não é vivida entre os homens. A iniciativa, aqui, trata-se de adentrar na vida comum, pois “é com palavras que atos que

educadores em formar os novos sujeitos, preservando-os das velharias e dos vícios sociais e conservando neles a capacidade do agir em produção do inesperado e imprevisível. In: FERNANDES, Claudio Domingos. *Natalidade e educação em Hannah Arendt*. Universidade de São Paulo – São Paulo, 2020, p. 68.

nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento” (Arendt, 2007, p. 189), pois assumimos nossa singularidade e aparecimento físico natural.

Sobre a inserção no mundo humano e a iniciativa, comenta a Arendt (2007),

Seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, “começar”, “ser o primeiro” e, em alguns casos, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). 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 (Arendt, 2007, p. 189-190).

E também,

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 isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem (Arendt, 2007, p. 190).

Em vista do exposto acima, a filósofa aborda o acaso do qual surgem as personalidades plurais, que emergem de um cosmos incerto e eivado de improbabilidade, ao afirmar que o novo sempre se mostra e se rebela contra a força das estatísticas e surge sempre “sob o disfarce de milagre” (Arendt, 2007, p. 191), assegurando que a singularidade humana pode produzir o inesperado. Para Arendt, a ação e o discurso não somente delimitam a atuação humana na vida pública, como também delineiam a subjetividade, o *quem* do ser que age. Pode-se explicar melhor ao apontar que, em seu pensamento,

na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz (Arendt, 2007, p. 192).

Portanto, a revelação *de quem*⁴ alguém é está implícito em tudo o que este diz e faz. Esta capacidade reveladora da ação e do discurso vem à tona quando as pessoas estão

⁴ A *Teoria da Ação* de Hannah Arendt prevê que o discurso e a ação apresentam *quem*, inserido em meio ao ambiente político, um personagem é. O corpo em si nada revela, mas ações e as palavras expressam a identidade do agente político. Outrossim, na obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt destaca que, mesmo

com as outras, no cotidiano da vida comum. E, embora não se saiba que tipo de *quem* se está revelando na vida comum, é necessário correr esse risco de revelar-se. Para a ação alcançar seu mais alto esplendor, é preciso revelar o agente com o ato, pois “sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer” (Arendt, 2007, p. 193).

A pensadora utiliza a explicação acima para fundamentar a subjetividade do agente político, pois tem em vista que a linguagem e a ação podem ser utilizadas como utensílios secundários para o logro de um determinado fim, fazendo-os perder o seu caráter central na vida pública e, em casos em que há conflitos, quando as pessoas são contra ou a favor de outros, como ocorre nas guerras, os homens se utilizam de violência em prol de seu lado e em detrimento dos inimigos.

Comenta Arendt (2007),

Nestas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em mera “conversa”, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Neste caso, as palavras nada revelam; a revelação advém exclusivamente do próprio feito, como todos os outros, não desvendando o “quem”, a identidade única e distinta do agente (Arendt, 2007, p. 193).

Por fim, a ação e o discurso, além de delimitar as fronteiras da subjetividade humana e de marcar a pluralidade dos grupos humanos, podem ser utilizadas com objetivo de alcançar um fim, uma meta. Interessante, em virtude da temática deste documento, é ressaltar os perigos que a filósofa atribui à linguagem e à propaganda. Desse modo, quando a ação desacompanha o discurso, perde o caráter revelador do sujeito, o agente; logo, “em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis” (Arendt, 2007, p. 191).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

o mentiroso, - aqui entendido como o ser político que utiliza da má-fé e da ilusão como arma de dominação política - no ato de distorcer a realidade e promover nos ouvintes o deslocamento do real, age politicamente, mesmo que para fins ambiciosos, maldosos e violentos. Portanto, a necessidade da revelação do agente implica na estabilidade e na lisura das relações políticas. (Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Ed. 8. Trad. Mauro Barbosa. Perspectiva – São Paulo, 2018, p. 309-310).

Ser homem é ser político. A presença humana na terra exige laços relacionais, privados e públicos. Não obstante, o enfraquecimento da autonomia política dos homens e a ascensão dos Estados nacionais favorecidas pelas linhas de pensamento modernas confundem a vida comum, dirimindo a imagem do homem que deve agir por si, em favor da imagem do Estado que legisla e, as vezes viola, em prol de todos. Essa nova constituição de sociedade minou no homem sua capacidade política, tornando-o massa de manobra.

Mas, embora a modernidade contenha a instabilidade como sua principal característica, ocasionando a expropriação, as guerras e as revoluções que promoveram estilos de governo tirânicos, Arendt relembra o homem de sua liberdade outrora possuída, que lhe foi retirada nesses novos tempos e reanima sua esperança em um novo corpo político, em que ser homem exige ser livre, agir e mostrar-se ao mundo como fenômeno e pessoa. Por isso, a natalidade se torna a esperança política da filosofia de Hannah Arendt, por provocar a regeneração de uma sociedade maculada, renovando-a, e revelando a capacidade de transcendência do homem que assume sua condição de agente político.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro – Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Ed. 8. Trad. Mauro Barbosa. Perspectiva – São Paulo, 2018.

ARENDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Trad. Pedro Duarte. Bazar do Tempo – Rio de Janeiro, 2018.

CRUZ, Robson Valentino. *Hannah Arendt e a questão da ideologia* – Dissertação de Mestrado – Centro de Letras e Ciências Humanas. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2023.

DIAS, Lucas Barreto. *Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre o ser e pensar*. Argumentos – Revista de filosofia. Universidade Federal do Ceará – Fortaleza, ano 12, n.º 24, 2020

FERNANDES, Claudio Domingos. *Natalidade e educação em Hannah Arendt*. Universidade de São Paulo – São Paulo, 2020.

FERNANDES, Claudio Domingos. *Natalidade e educação em Hannah Arendt*. Universidade de São Paulo – São Paulo, 2020.

OLIVEIRA, José Luiz de. *A categoria da natalidade e da fundação no pensamento político de Hannah Arendt*. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

SILVA, Thiago. *Mal, modernidade e pensamento em Hannah Arendt: Sócrates e Eichmann em perspectiva*. – Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.