



Educação e Pesquisa

ISSN: 1517-9702

revedu@usp.br

Universidade de São Paulo

Brasil

Correia, Adriano

Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt

Educação e Pesquisa, vol. 36, núm. 3, septiembre-diciembre, 2010, pp. 811-822

Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29815819011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt

Adriano Correia

Universidade Federal de Goiás

Resumo

Pretende-se examinar, no presente artigo, as articulações entre o ensaio “A crise na educação”, de Hannah Arendt, e temas centrais de seu pensamento político, como a natalidade, a condição de estrangeiro no mundo, o amor ao mundo (*amor mundi*), a ação política e a crise na era moderna. O objetivo central consiste em explicitar o quanto esse ensaio de ocasião se integra harmonicamente no âmbito do pensamento político da autora, por um lado, e ressaltar o vigor clássico de sua análise, por outro. Para ela, a essência da educação é a natalidade, ou seja, o fato de que constantemente chegam ao mundo novos indivíduos como estrangeiros, a quem deve ser feito o convite para que se sintam em casa. Esses estrangeiros em um mundo em constante mudança são capazes de iniciar novos eventos, sem os quais a conservação do próprio mundo estaria em questão. A educação dos jovens tem de lidar com o paradoxo de familiarizar os novos com o mundo velho que os precede, sem ao mesmo tempo acomodá-los inteiramente a ponto de a novidade de sua aparição ser sufocada, o que poria em risco a conservação mesma do mundo, demandante de permanente zelo e renovação. Não obstante a dificuldade da mediação, Arendt julga que a educação deve ser, antes de tudo, orientada pela responsabilidade pelo mundo, que se traduz tanto na sua apresentação aos novos quanto na conservação da novidade nestes.

Palavras-chave

Natalidade – *Amor mundi* – Educação – Política.

Correspondência:
Adriano Correia
Rua J74, Qd. 157A, Lt. 32, Setor Jaó
CEP 74674-410 – Goiânia-GO
E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

Natality and amor mundi: on the relation between education and politics in Hannah Arendt

Adriano Correia

Universidade Federal de Goiás

Abstract

In the present article we want to examine the articulations between Hannah Arendt's essay "The crisis in education" and central themes of her political thought, such as natality, the foreigner in the world condition, the love of the world (amor mundi), the political action, and the crisis of the modern era. The central objective here is, on the one hand, to emphasize how much that time-situated essay integrates harmoniously within her political thinking and, on the other hand, to highlight the classical vigor of her analysis. To Hannah Arendt, the essence of education is natality, that is, the fact that new individuals constantly arrive into the world as foreigners, to whom the invitation to feel at home must be made. Theses foreigners in a world in constant change are capable of initiating new events, without which the very preservation of the world would be in question. The education of youngsters must deal with the paradox of acquainting the newcomers with the old world that precedes them, without at the same time accommodating them entirely to the point that the novelty of their appearance would be suffocated, putting at risk the preservation of the world itself, which requires constant zeal and renovation. Notwithstanding the difficulty of mediation, Arendt believes that education must be, first and foremost, guided by the responsibility for the world, which translates both into its introduction to the newcomers and into the preservation of novelty in them.

Keywords

Natality – Amor mundi – Education – Politics.

Contact:

Alonso Bezerra de Carvalho

Av. Dom Antônio, 2100

19806-900 – Assis – SP

E-mail: alonsoprofessor@yahoo.com.br

No aforismo 455 de *Humano, demasiado humano* I, Nietzsche (2005) assinala o seguinte:

Quando um homem não tem filhos, não tem pleno direito de intervir na discussão sobre as necessidades de um Estado. É preciso ter ariscado, juntamente com os outros, aquilo que mais se ama: apenas isso vincula fortemente ao Estado; é preciso ter em vista a felicidade de seus pósteros e, por isso, antes de tudo, ter pósteros, a fim de participar justa e naturalmente nas instituições e em suas mudanças. O desenvolvimento de uma moral superior depende de que a pessoa tenha filhos; isso desfaz o seu egoísmo, ou, mais corretamente: isso amplia o seu egoísmo no tempo, e faz perseguir seriamente objetivos que vão além da duração da vida individual. (p. 222)

Sabemos que Platão (e Aristóteles) julgava que a preocupação com a descendência com vistas à imortalidade era o modo menos nobre de vencer a morte, e nisso é reverberado ironicamente por Nietzsche, que jamais teve filhos, no fragmento acima. Hannah Arendt (2007), entretanto, não é irônica quando afirma o seguinte, no ensaio *A crise na educação*: “qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação” (p. 239). Ao iniciar o presente artigo com a ironia de Nietzsche e com uma Arendt implacável, em rigor quase rousseauianista, princípio, indelicadamente talvez, o exame de um tema central na obra de Hannah Arendt, que diz respeito diretamente ao nascimento de novos indivíduos, chegando como estrangeiros no mundo (e apenas algo a ver com ter tido filhos): a relação entre natalidade, *amor mundi*, educação e política.

O tema da natalidade ocupa Arendt desde suas primeiras incursões juvenis pela filosofia. Em sua interpretação de Agostinho, na tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Agostinho*, orientada por Karl Jaspers, Arendt (1996) sustenta que

[...] o início que foi criado com o homem impediu o tempo e o universo criado como um todo de girar eternamente em ciclos sobre si mesmo de um modo despropositado e sem que algo novo jamais acontecesse. Portanto, foi por causa da novitas, em certo sentido, que o homem foi criado. Uma vez que o homem pode saber, ser consciente de e lembrar seu “início” ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e encenar a estória [story] da humanidade. (p. 55. Cf., Correia, 2008, *passim*)

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; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo.

O homem faz o mundo e torna a si mesmo uma parte do mundo [e] o que advém por nossa vontade é conduzido pelo amor do mundo (*dilectio mundi*), que torna o mundo, a *fabrica Dei*, a pátria natural do homem. A própria vida humana, acomodando-se na criação pré-existente na qual ele nasceu, torna a criação [*fabrica Dei*], por esse meio, o mundo [*mundus*]. (Arendt, 1929, p. 43)

Inserimo-nos na Terra como estrangeiros por meio do nascimento e somos acolhidos à familiaridade por aqueles que nos esperam, mas no mundo propriamente humano, dirá Arendt em *A condição humana* (2005), ingressamos apenas mediante palavras e atos, em uma espécie de

segundo nascimento, por meio do qual confirmamos e assumimos nosso aparecimento físico original e ao mesmo tempo fazemos do mundo a nossa casa, ou sentimo-nos em casa no mundo – engajar-se politicamente por meio da ação e do discurso significa nascer para o mundo. Chegamos como estrangeiros e somos constitutivamente estrangeiros no mundo enquanto não nos decidimos a agir, pois chegamos de alguma parte a um mundo que nos precede e que possivelmente nos sucederá quando o deixarmos. Não apenas os filósofos, como queria Aristóteles, mas todos vivemos em alguma medida um *bios xenikos*, o modo de vida do estrangeiro. Aquele que não se decide a agir, a nascer de novo para o mundo, depois de haver nascido para a Terra, porta consigo, por seu nascimento, uma pergunta sem resposta sobre seu quem, sua identidade, sobre se tem apreço pela promessa de novidade, que é gêmea de todo indivíduo (sem exceção de Hobbes, que dizia ser gêmeo do medo). Com efeito,

[...] nascemos nesse mundo de pluralidade no qual pai e mãe estão à nossa espera, prontos para nos receber, dar-nos boas vindas, guiá-nos e comprovar que não somos estrangeiros. Crescemos para nos tornarmos como qualquer outro, mas quanto mais crescemos, mais nos tornamos iguais no sentido de uma absoluta e insuportável unicidade. Depois nós amamos e o mundo entre nós, o mundo de pluralidade e familiaridade [*homeliness*], põe-se em chamas, até que nós próprios estamos prontos para receber os novos que chegam, os recém-chegados a quem comprovamos aquilo em que não mais acreditamos inteiramente, que eles não são estrangeiros. Morremos em absoluta singularidade, estrangeiros que afinal dizem adeus a um lugar estranho após uma curta estada. O que continua é o mundo da pluralidade. (p. 508-509 [Fev. de 1954])

A condição constitutiva de cada indivíduo humano como estrangeiro talvez não tenha se traduzido melhor, em sua forma mais

elementar, que no caso do apátrida. Arendt observa, em *As origens do totalitarismo*, que a falência da compreensão dos direitos humanos como naturais veio a lume apenas no período entreguerras, com a falência do Estado-nação europeu e a miríade de minorias, refugiados e apátridas que se dispersaram no continente europeu. Infelizmente, descobriu-se muito tardiamente que a *natureza não legisla* – que

[...] o ser humano, o homem puro em si, aquele que não tem lugar na ordem política do Estado-nação, longe de ser sacralizado, aparece como destinado à morte, “apto a ser morto”, pois [afirma Arendt] o único “substituto concreto de um país natal inexistente é o campo de concentração”. (Courtine-Denamy, 2004, p. 48)

O caso dos apátridas, o ponto cego dos direitos humanos ditos naturais, não é, entretanto, o de quem não se decidiu a agir, mas o de quem não pôde agir, afirmar, junto a seus pares, o mundo e uma parte específica dele como sua casa. Assim, talvez a compreensão mais adequada do direito a ter direitos, o direito humano fundamental, tal como Arendt o compreende, é o direito de não ser tornado irrevogavelmente um estrangeiro no mundo, o direito de torná-lo um lar, de pertencer a uma comunidade política, de constituir o mundo e combater a própria mortalidade com o fulgor das ações e das palavras.

Recentemente, Jürgen Habermas considerou esse tema e as posições arendtianas sobre a natalidade no livro *O futuro da natureza humana*, no qual reflete sobre as implicações para o domínio prático da manipulação genética em seres humanos. Para ele, Hannah Arendt é uma das raras exceções entre os pensadores que se ocuparam com o tema da natalidade. Com efeito, diz Habermas (2004), ela permanece atenta ao fato de que com cada novo nascimento “começa não apenas uma outra história de vida, mas uma nova”. Cada nascimento porta a esperança de que o poder do passado sobre o futuro parcialmente se desfaça na ruptura

instaurada por cada novo início. O que está em questão, diz ele, é o fato de que o nascimento “enquanto divisor de águas entre a natureza e a cultura, marca um recomeço” (p. 82). Este recomeço só se efetiva se for possível reconhecer no nascimento esse divisor de águas, pois apenas concebendo em si mesmo uma identidade que ultrapassa o processo de socialização e os laços da tradição – uma existência corporal que marca a diferença entre o que somos e o que nos ocorre – é que o indivíduo é capaz de se conceber como autor de suas ações e de sua própria história de vida.

O que está em questão ainda, diz Habermas (2004), é a preservação do “poder ser si-mesmo”, que “manifesta-se especialmente na autoria de uma conduta de vida, que se orienta segundo exigências próprias”. O poder ser autor, iniciador, é que se põe em risco com “a submissão do corpo vivo e da vida à biotécnica” (p. 77 e 76, respectivamente). Também em risco está a liberdade inscrita no poder dizer sim e no poder dizer não como sendo manifestações das intenções, iniciativas e pretensões da pessoa. Do ponto de vista moral e do ponto de vista político, a “possibilidade de ser si mesmo” pode ser perturbada quando uma intenção alheia intervém na história de vida de alguém com o programa genético. Assim, diz Habermas (2004), “quando o indivíduo em crescimento passa a saber do *design* que outra pessoa projetou para ele, a fim de alterar características em sua constituição genética – na sua autopercepção objetivante –, a perspectiva de ter sido produzido pode sobrepor-se àquela de ser um corpo vivo que cresce naturalmente”, e “para poder ser si mesma, também é necessário que a pessoa se sinta em casa no próprio corpo vivo” (p. 75 e 80, respectivamente; Cf. Giacoia, 2003, p. 28ss.), deixando de reconhecê-lo apenas como algo que ela possui.

Ainda que não analise detalhadamente a relação entre nascimento e *initium*, Habermas (2004) tem em mente, quando fala da autoria, o fato de que a intervenção genética retrocede o início do indivíduo até antes do nascimento.

Com efeito, para que a pessoa se conceba como “a origem inequívoca de suas próprias ações e pretensões”, é necessário que remonte à sua própria origem, ao que ele chama de “início indisponível” (p. 81), a um início que escapa à disposição e intervenção de outras pessoas. Este papel, cumpre-o muito bem a naturalidade do nascimento. Um indivíduo que concebe a si próprio como o material sobre o qual operou a intenção de outrem talvez jamais possa se conceber ou ser concebido como iniciador.

Hannah Arendt, em *As origens do totalitarismo* (1967), examinou brevemente o quanto a vida biológica passou a ser computada entre os propósitos de controle da dominação totalitária. Quando fala de domínio total e de destruição da natureza humana no final do livro, refere-se à destruição da espontaneidade no laboratório de dominação total que foram os campos de concentração nazistas, “precisamente porque a espontaneidade como tal, com sua incalculabilidade, é o maior dos obstáculos à dominação total sobre o homem” (p. 456). Aqui retornamos à relação entre natureza e política, pois para ela, em circunstâncias normais, “a espontaneidade nunca pode ser inteiramente eliminada, na medida em que está conectada não só com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido do simples manter-se vivo” (p. 438). O que Hannah Arendt (1967) chama de dominação total, levada a cabo nos campos de concentração, corresponde ao fato de que os campos

[...] não apenas eliminam pessoas e degradam seres humanos, mas também servem ao experimento medonho de eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como uma expressão do comportamento humano e de transformação da personalidade humana em uma mera coisa, em algo que nem mesmo os animais são. (p. 438)

Antes de tudo, a dominação total visa eliminar a pluralidade entre os seres humanos, produzindo em cada pessoa uma identidade

de reações e reduzindo cada uma delas a um mero feixe de reações – “a redução do homem a um feixe de reações o separa tão radicalmente quanto uma doença mental de tudo nele que é personalidade ou caráter” (Arendt, 1967, p. 441), de tudo o que nele é singularidade.

O processo de destruição do indivíduo principia pela eliminação da pessoa jurídica e prossegue na dissolução da personalidade moral, mas atinge seu intento apenas quando destrói a individualidade do homem, quando neutraliza em cada um qualquer traço distintivo. A identidade única de cada indivíduo representa o último obstáculo à transformação de homens em cadáveres vivos. Mais difícil de destruir, até porque “depende da natureza e de forças que não podem ser controladas pela vontade”, esta dimensão da pessoa é eliminada em grande medida pelos vários métodos, como a tortura, empregados para “manipular o corpo humano – com suas infinitas possibilidades de sofrimento” (Arendt, 1967, p. 453). O que importa, pensa Arendt, é a transformação da natureza humana em vista da produção de seres humanos supérfluos – ao mesmo tempo isolados, intercambiáveis e descartáveis. Antes de serem apenas fábricas da morte, os campos de concentração são também fábricas de cadáveres vivos, de indivíduos supérfluos.

As conclusões de Arendt (1967), na primeira edição de *As origens do totalitarismo*, permanecem no texto “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. Com efeito, diz ela, por ter como experiência fundamental a solidão e almejar destruir a espontaneidade, o totalitarismo é o regime antipolítico por excelência, pois mina na ação tanto a sua realização quanto o seu início, e representa também um princípio destrutivo de todo o viver-junto. No final do texto, no entanto, ela contrabalança seus prognósticos pouco consoladores. De um lado, estamos diante de uma forma de governo inteiramente nova e que desde este seu aparecimento inicial tende a se preservar como uma potencialidade sempre presente. De outro, todavia,

[...] permanece também a verdade de que cada fim na história contém necessariamente um

novo começo; este começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim sempre pode produzir. Iniciar, antes de tornar-se um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntico à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “para que houvesse um início o homem foi criado”, disse Agostinho. Este início é garantido por cada novo nascimento; ele é de fato cada homem. (p. 478-9)

O grande esforço da ciência por “tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço por meio do qual mesmo o homem é contado entre os filhos da natureza” (Arendt, 2010), torna patente a moderna rebelião contra a condição humana e o moderno desejo de substituir a existência humana tal como foi dada ao homem por algo produzido por ele mesmo. Contra isto se põe a exigência de se discutir politicamente “se desejamos usar nosso novo conhecimento científico e técnico nessa direção” (p. 3) – um problema eminentemente político, não técnico. Em vista disso – por explicitar que o que está envolvido nestas manipulações do homem na condição de material é a própria possibilidade da política, tal como a compreende Hannah Arendt –, julgo adequada a seguinte pergunta de Habermas (2004):

Quando intenções alheias se instalam visivelmente no programa genético do próprio organismo, será que o nascimento deixa de significar um ponto de partida que poderia dar ao sujeito agente a consciência de poder ele mesmo fazer a qualquer momento um começo? (p. 83)

Para Hannah Arendt (2010), a imprevisibilidade da ação humana é impossível de ser definitivamente suprimida, o que indica “os perigos de agir na natureza”, por um lado, do mesmo modo que é bastante provável que o processo contínuo de canalização dos infinitos processos da natureza no mundo humano pode “destruir o mundo *qua* mundo como artifício humano” (p. 190). A ação humana, diz ela,

[...] como todos os fenômenos estritamente políticos, é estreitamente ligada à pluralidade humana, que é uma das condições fundamentais da vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que em breve o deixarão. Se, pois, ao deflagrar processos naturais começamos a agir *na* natureza, começamos manifestamente a transportar nossa própria imprevisibilidade para o domínio que costumávamos considerar como regido por leis inexoráveis. (Arendt, 2007, p. 92-3)

Quando concebeu um dos primeiros esboços do que seria a obra *A condição humana*, Hannah Arendt (2005) definiu que esse livro teria como introdução um exame do fio rompido da tradição e consistiria em uma série de tratados em torno de uma única questão, formulada de vários modos:

O que há na condição humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não ninguém? (a dupla ameaça da nadaidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*].) Ou: por que somos no plural e não no singular? (p. 716 [abril de 1955])

Em nota de julho de 1955, Arendt (2005) registra ainda o seguinte: “*Amor mundi*: aspecto do mundo que se forma como espaço-tempo na medida em que os homens existem no plural – não com os outros, não uns-perto-dos-outros, a pluralidade pura basta!” (p. 732). Com efeito, pertencemos ao mundo porque somos no plural e permanecemos sempre estrangeiros nele porque somos no singular – um mundo por meio de cuja pluralidade somos capazes de estabelecer nossa singularidade¹.

A obra *A condição humana* estrutura-se em torno da análise das principais atividades que constituem a *vita activa*: o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Ao focar sua análise

no que chama de “era moderna”, Arendt busca compreender as implicações políticas da diluição da fronteira entre o público e o privado por conta da ascensão da sociedade, por um lado, assim como da transformação do caráter daquelas atividades, promovida pelas inversões na hierarquia tradicional que as presidía e pela progressiva indistinção entre o trabalho e a fabricação. Os capítulos centrais do livro dizem respeito ao trabalho, à obra ou fabricação e à ação, mas Hannah Arendt principia por examinar a relação entre a *vita activa* e a condição humana. Nesse primeiro capítulo há uma primeira seção na qual se estabelecem a distinção fundamental entre as atividades e o vínculo delas com suas condições humanas correspondentes – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra (Cf. Arendt, 2010). Arendt assinala que, dentre as três atividades, a ação, que é a atividade política por excelência, é a mais estreitamente vinculada à natalidade, uma vez que “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (p. 10). A mortalidade, por seu turno, constitui a categoria central do pensamento metafísico, mas não do pensamento político. Este só pode ser concebido fundado na natalidade, na capacidade dos homens e mulheres para ser início, para afirmar a liberdade prometida por seus nascimentos e a ser confirmada por suas ações. Assim,

[...] se a ação é a resposta à natalidade e se, por consequência, o nascimento é a condição de possibilidade da liberdade, enquanto o pensamento é a “resposta” à mortalidade, isso quer dizer que ele é a descoberta sempre tardia daquilo a que serve a morte: ela serve para tornar os nascimentos possíveis – isso

¹ Assim, como assinalou Günther Stern, primeiro esposo de Hannah Arendt, “a afirmação de Martin Heidegger (...) segundo a qual a vida consiste em ‘estar agora já instalado no mundo’ (*Je-schon-in-der-Welt-sein*) seria, portanto, falsa, pois o homem é estrangeiro, é apartado do mundo e, ao mesmo tempo, capaz de transformá-lo. (...) Ser livre não significa nada mais do que ser estranho ao mundo, não estar ligado a ele” (*apud* Courtine-Denamy, 2004, p. 55).

quer dizer que ela é a condição negativa da liberdade. (Arendt, 2005, p. 937-8 [nov. 1969])

Em certo sentido, o pensamento é uma antecipação da morte, do deixar de estar entre os homens, na medida em que implica uma retirada do mundo, “do mesmo modo que a ação, no sentido de ‘começar’, é uma repetição do nascimento” (Arendt, 2005, p. 984 [ago. 1970]). Mais ainda, “a condição da ação é a natalidade, a condição do pensamento é a mortalidade. Reportado à *vida*, o pensamento indica as condições em virtude das quais eu prefiro a vida à morte” (p. 874 [abr. 1968]).

Na segunda seção do primeiro capítulo de *A condição humana*, Arendt põe em relevo o quanto a antiga compreensão grega da dignidade do *bios politikos* resultou em um rechaço de toda e qualquer atividade, com o declínio histórico da *polis* e a prevalência do juízo filosófico sobre ela. Na terceira e última seção do capítulo, ao prolongar a análise da incongruência entre *vita activa* e *vita contemplativa*, ela examina a oposição entre os conceitos de “eternidade” e de “imortalidade”. Essa seção, que a princípio pode parecer mais um excursão, contém algumas das intuições básicas de Arendt acerca da natureza e da motivação humana para o engajamento na ação política. Não é outra a razão de ela, significativamente, concluir o livro examinando, por um lado, a herança moderna da compreensão cristã da vida, visceralmente apolítica, e indicando, por outro, o quanto a vitória do *animal laborans* e a conversão da vida em bem supremo resultaram no ocaso da política na modernidade. Hannah Arendt julgava que não podemos apreender os fundamentos da moderna compreensão da política sem percorrer a trilha privilegiada que traz à vista a progressiva implicação da vida biológica no poder político. Essa indicação ilumina a definição dos marcos da interpretação arendtiana da modernidade, como o ocaso da política, com a vitória do *animal laborans* e do princípio de felicidade, e a conversão da vida em bem supremo.

O modo de vida do cidadão, o *bios politikos*, diz Arendt (2007), é marcado pela luta pela

imortalidade. Por experimentar a temporalidade da própria existência individual como um percurso em linha reta em um universo onde tudo o que se move o faz ciclicamente ou em espiral, os indivíduos humanos identificam na mortalidade o emblema da sua existência e da fragilidade dela, em contraste com os outros animais – que se imortalizam por não serem singulares, mas membros de uma espécie –, e com os deuses, nascidos, mas imortais (cf. a seção 2, intitulada “Eternidade *versus* imortalidade”). Nisso consiste o aspecto trágico da cultura grega, diz Arendt (2007), e seu paradoxo mais inquietante, no fato de que, “por um lado, tudo era visto e medido contra o pano de fundo das coisas que existem para sempre, enquanto, por outro, a verdadeira grandeza humana era compreendida, pelo menos pelos gregos pré-platônicos, como residindo em feitos e palavras” (p. 75) – e esse paradoxo só era dirimido pela memória dos grandes feitos, forjada na poesia e na narração histórica, e atualizada na esfera pública da *polis*, ela mesma uma memória organizada sem poeta e sem versos:

[...] tanto para os gregos quanto para os romanos, não obstante todas as diferenças, o fundamento de um organismo político era dado pela necessidade de vencer a mortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos. Fora do organismo político, a vida do homem não era apenas nem primariamente insegura, isto é, exposta à violência de outrem; era desprovida de significado e de dignidade, porque sob circunstância alguma poderia deixar quaisquer traços atrás de si. (p. 104-105).

Cabe indagar, não obstante, sobre o que mobiliza esse segundo nascimento para o mundo, engendrado na ação e no discurso. Para Arendt (2005b), “o mundo humano é sempre produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o edificaram e à natalidade daqueles que vêm para viver nele” (p. 203). Hannah Arendt (2003) lembra que os gregos davam àquela humanidade (*humanness*)

“que se alcança no discurso da amizade o nome de *philanthropia*, ‘amor ao homem’, uma vez que se manifesta em uma disposição para *partilhar o mundo com outros homens*” (p. 31). Assim, diz ela, “o prazer, que é fundamentalmente a consciência mais intensa da realidade, surge de uma abertura apaixonada ao mundo, do *amor ao mundo*” (p. 16). Mais ainda, “não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que sejas – Amo: *Volo ut sis*” (Arendt, 1995, p. 263). *Amor mundi* converte-se então em “quero que o mundo persista”, e o amor aos homens em quero que eles persistam.

Hannah Arendt assume justamente que o mundo só se torna um lugar habitável e a convivência suportável e desejável se assumirmos por amor ou gratidão a responsabilidade por ele e se por amizade e respeito interagirmos com nossos pares. Sem isto, o mundo converte-se em um deserto, como ela assinala na conclusão de *As origens do totalitarismo*. Não obstante, em certo sentido, na medida em que o mundo sempre precisa de iniciadores para que não pereça, é sempre um deserto. Mais ainda, nas condições modernas, em que cresce a ausência de mundo ou o desamparo, de erosão de tudo o que estava *entre* nós, a pergunta sobre por que há alguém em vez de ninguém deixa de soar niilista e passa a firmar-se no centro da situação objetiva de ameaça de destruição do mundo com a qual somos confrontados.

Não deve soar trivial, assim, o interesse de Hannah Arendt pelo tema da educação. Como instituição de transição interposta entre o domínio do lar e o mundo público, a educação vive a tensão de ter de salvaguardar a singularidade que renova o mundo por meio da ação e, simultaneamente, salvar o mundo do estranhamento da condição de estrangeiro; e vive também a tensão de convidar à responsabilidade do *amor mundi* e ter de evitar a ameaça do conformismo e da doutrinação. A educação, como esfera pré-política, está para a novidade assim como, no domínio político, a fundação está para a ação: no interstício entre a conservação e a renovação, entre o zelo e a transformação.

Para Arendt, o impulso para a ação brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade. Ao agir, o indivíduo confirma o desejo de que o mundo e os outros persistam, assim como sua memória. O conteúdo do *amor mundi* é a responsabilidade, compreendida como resposta a, cuidado de, condução para, adesão a, decisão por, dizer sim. Se há alguma possibilidade de ensinar para o *amor mundi*, cabe antecipar, ela reside no compromisso e na responsabilidade pelo mundo traduzida naqueles que o apresentam. Se se trata então de responsabilidade pelo mundo, talvez possamos então compreender a razão de a ocupação de Hannah Arendt com o tema da educação ser mobilizada pelo diagnóstico da crise.

O título do ensaio de Hannah Arendt sobre educação é “A crise na educação”, publicado inicialmente em 1958 e posteriormente, em 1961, incluído entre os ensaios de *Entre o passado e o futuro*. A crise na educação, tal como a concebe Arendt, está intimamente ligada à crise mais geral da modernidade: à ruptura do fio da tradição, à inviabilidade de o passado iluminar o presente, de as gerações passadas apresentarem o mundo como um legado. Portanto, tem implicações políticas imediatas. Em todo caso, ela julga que a crise não obsta – antes favorece – sua constatação mais geral sobre a essência da educação, posta então a nu: “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres nascem para o mundo” (Arendt, 2007, p. 223). Para o educador, a criança, na medida em que é recém-chegada e em estado de vir a ser, possui um duplo aspecto:

[...] é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação. Esse duplo aspecto [...] corresponde a um duplo relacionamento: de um lado com o mundo, de outro com a vida. (p. 235)

As implicações políticas da crise na educação – ou, mais propriamente, os problemas

políticos implicados nela – não concernem diretamente à transmissão de valores ou de manuais de instruções fechados sobre como lidar com o mundo, notadamente sobre como transformá-lo. Quando afirma que “a educação não pode desempenhar papel algum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados” (p. 225), Arendt (2007) busca rechaçar o papel desempenhado pela educação nas utopias políticas, de Platão a Rousseau e além, o qual consistiria basicamente em doutrinação, para ela, ou em produzir o novo como se o novo já existisse, arrancando essa prerrogativa das mãos dos recém-chegados. Reconhece, não obstante, o quanto o cuidado com o mundo e a sua renovação política demandam uma responsabilidade para com ele, tributária em grande parte do modo como ele foi apresentado aos recém-chegados e como estes foram acolhidos nele.

Hannah Arendt (2007) identifica três pressupostos principais da crise na educação, a partir do exame da situação da educação americana na época e das medidas desastrosas e destrutivas, a seu juízo, levadas a cabo nos Estados Unidos – e talvez eles sejam mais atuais hoje aqui que lá. O primeiro pressuposto é o de que “existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças, autônomos, e que se deve, na medida do possível, permitir que elas governem” (p. 230). O resultado, para ela, é que as crianças acabaram banidas do mundo dos adultos e submetidas à tirania da maioria do seu grupo, uma vez que os adultos incumbidos de formar a criança se mostram impotentes e, em vez de orientá-la, “apenas podem dizer-lhe que faça aquilo que lhe agrada e depois evitar que o pior aconteça” (p. 230).

O segundo pressuposto tem diretamente a ver com o ensino, e diz respeito ao fato de que “sob a influência da psicologia moderna e dos princípios do pragmatismo, a pedagogia transformou-se em uma ciência do ensino em geral, a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada” (p. 231). Efetivamente, não falta quem acredite que, para ser professor, não é necessário um profundo conhecimento da matéria a ser ensinada, mas sim um arraigado

engajamento e um domínio genérico das técnicas de ensino. Arendt (2007) identifica em tal pressuposto a fonte da negligência na formação dos professores em suas próprias matérias, notadamente nos colégios públicos. Efetivamente, diz ela, “não se pode educar sem ao mesmo tempo ensinar; uma educação sem aprendizagem é vazia e, portanto, degenera, com muita facilidade, em retórica moral e emocional” (p. 247).

Por fim, o terceiro pressuposto, ainda sob a influência do pragmatismo, concerne à concepção

[...] de que só é possível conhecer e compreender aquilo que nós mesmos fizemos, e sua aplicação à educação é tão primária quanto óbvia: consiste em substituir, na medida do possível, o aprendizado pelo fazer [...]. A intenção consciente não era a de ensinar conhecimentos, mas sim de inculcar uma habilidade, e o resultado foi uma espécie de transformação de instituições de ensino em instituições vocacionais que tiveram tanto êxito em ensinar a dirigir um automóvel ou a utilizar uma máquina de escrever, ou, o que é mais importante para a “arte” de viver, como ter êxito com outras pessoas e ser popular, quanto foram incapazes de fazer com que a criança adquirisse os pré-requisitos normais de um currículo padrão. (Arendt, 2007, p. 232)

Progressivamente, o aprendizado foi reduzido ao brincar, ao lúdico, à atividade supostamente característica da criança, e a compreensão da criança como um ser humano em desenvolvimento foi tragada pela promoção da autonomia do mundo da infância, na medida em que se pode chamá-lo de um mundo.

Aliada a esses pressupostos, e como consequência deles, a recusa geral da autoridade, sob o lema da recusa do autoritarismo, pode ser catastrófica para o futuro do mundo, compreendido tanto como comunidade política quanto como patrimônio cultural, científico e artístico da humanidade. O educador, nota Arendt (2007), relaciona-se com os jovens em formação “como representante de um mundo pelo qual deve assumir a responsabilidade, embora não o tenha feito e ainda que secreta ou

abertamente possa querer que ele fosse diferente do que é” (p. 239). Para ela, essa responsabilidade é intrínseca ao fato de que os jovens são introduzidos pelos adultos em um mundo em contínua mudança. Essa responsabilidade pelo mundo, em educação, assume a forma de autoridade, que depende das qualificações do professor, mas não coincide com elas, na medida em que está relacionada menos à sua capacidade de conhecer o mundo e instruir os outros acerca dele do que à responsabilidade assumida de apresentar o mundo como quem faz um convite e recomenda sentir-se em casa. Para Arendt (2007),

[...] o problema da educação no mundo moderno reside no fato de, por sua natureza, não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição. (p. 245)

Assim como insistia, contra Agostinho, que não é possível atender ao mandamento de amar ao próximo sem amar em alguma medida o mundo, Arendt (2007) enfatiza também que não é possível amar o mundo sem amar as crianças, os recém-chegados, os estrangeiros que permanentemente surgem nele como uma promessa de conservação, de renovação e de conservação por meio da renovação, pois “para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem” (p. 243), renovado pelos estrangeiros recém-chegados para que se sintam cada vez mais em casa e rechacem sua ruína. Os pais, ao conceberem seus filhos, “assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo” (p. 235). Subsequentemente, na escola, “os adultos assumem mais uma vez uma responsabilidade pela criança, só que, agora, essa não é tanto a responsabilidade pelo bem-estar vital de uma coisa em crescimento quanto por aquilo que geralmente denominamos de livre desenvolvimento de qualidades e talentos pessoais” (p. 239), a singularidade de cada ser hu-

mano, o que significa ao mesmo tempo que quem educa apresenta a criança ao mundo e ao mesmo tempo responde por ele – e nessa responsabilidade reside o convite ao *amor mundi*.

Ela conclui seu ensaio sobre a crise na educação afirmando que

[...] o que nos diz respeito, e que não podemos, portanto, delegar à ciência específica da pedagogia, é a relação entre adultos e crianças em geral, ou, para colocá-lo em termos ainda mais gerais e exatos, nossa atitude face ao fato da natalidade: o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento. A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista par nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum. (p. 247)

Assim como a família corresponde, por assim dizer, à dimensão privada da formação, ocupada com o mundo, mas antes de tudo com a proteção e o pleno desenvolvimento da criança, a escola, tal como Arendt a compreende, corresponde à dimensão pública da educação, zeladora mais pela plenitude da singularidade que pelo aparelhamento para o bem-estar vital, que também é sua tarefa. Tudo isso em alguma medida se relaciona com a política, mas possivelmente diz respeito antes de tudo ao fato de que o amor ao mundo, indispensável para que cada recém-chegado como estrangeiro possa cada vez mais fazer do mundo um lar, é seguramente menos possível sem um amoroso convite à responsabilidade por ele.

Referências bibliográficas

- ARENDT, H. *The origins of totalitarianism*. 2. ed. (Enlarged). Cleveland, USA: Meridian, 1967.
- _____. *A vida do espírito*. Tradução Abranches, Almeida e Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- _____. *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- _____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Versão original em alemão de 1929.
- _____. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Journal de pensée – 1950-1973*. Tradução Sylvie Coutrine-Denamy. Paris: Seuil, 2v., 2005.
- _____. *The promise of politics*. Nova York: Schocken Books, 2005b.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *A condição humana*. 11. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- CORREIA, A. O significado político da natalidade. In: _____. NASCIMENTO, M. (orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2008. p. 15-34.
- COURTINE-DENAMY, S. *O cuidado com o mundo*. Tradução Maria J. G. Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- GIACIOIA Jr., O. Sonhos e os pesadelos da razão esclarecida. *OLHAR*, ano 5, n. 8, p. 10-36, jan./jun. 2003.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. Tradução Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Recebido em 02.02.10

Aprovado em 04.05.10

Adriano Correia é doutor em filosofia pela Unicamp (2002), professor na Universidade Federal de Goiás, de cujo programa de mestrado em Filosofia é coordenador. Autor de livros, capítulos, artigos e traduções, tem se ocupado da obra de autores como Hannah Arendt e Michel Foucault. É pesquisador do CNPq, nível 2.