



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
FACULDADE DE FILOSOFIA

CAMILA KULKAMP

**AS MULHERES, O NASCIMENTO E A NATALIDADE EM
HANNAH ARENDT.**

BELÉM – PARÁ
2019

CAMILA KULKAMP

**AS MULHERES, O NASCIMENTO E A NATALIDADE EM HANNAH
ARENDT**

Trabalho de Conclusão de Curso (TC)
apresentado como requisito para obtenção do
grau de Licenciada em Filosofia, da
Universidade Federal do Pará (UFPA).

Orientador: Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes.

BELÉM – PARÁ
2019

CAMILA KULKAMP

**AS MULHERES, O NASCIMENTO E A NATALIDADE EM HANNAH
ARENDT**

Trabalho de Curso (TC) apresentado como requisito para obtenção do grau de
Licenciada em Filosofia, da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Data da defesa: ___/___/___

Conceito: _____

Banca Examinadora

_____ - Orientador

Prof. Dr. Ivan Risafi de Pontes

_____ - Examinadora interna

Prof(a). Dr(a). Elizabeth Assis Dias

_____ - Examinador externo

Prof. Dr. Paulo Eduardo Bodziak Júnior

BELÉM - PARÁ
2019

Dedico esta monografia a todas as
estudantes de filosofia

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço a minha mãe, meu pai, minhas irmãs e irmão por serem meu suporte nesse mundo.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Ivan Risafi de Pontes, por toda a paciência, compreensão e pela orientação.

Agradeço a querida colega Lívia Noronha, pois eu não poderia melhorar a minha escrita sem a sua ajuda.

E agradeço à comunidade acadêmica da UFPA e do curso de Filosofia do IFCH-UFPA, pela experiência transformadora.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo entender o que Hannah Arendt escreveu acerca das mulheres. Partindo de comentários polêmicos que a pensadora dirigiu aos movimentos de mulheres de sua época, busco analisar o que Arendt registrou sobre o tema, seja em seus ensaios em que a pensadora abordou variados aspectos da história de Rosa Luxemburgo e de Karol Blixen, assim como a resenha que fez sobre a questão da emancipação feminina em que comentou a obra de Alice Rühle-Gerstel, como também a obra sobre a vida de Rahel Varnhagen. Para essa compreensão, são abordados também os conceitos de nascimento e de natalidade da autora, presentes tanto em sua tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, quanto em obras posteriores que revelam em pormenores a teoria política arendtiana. Este percurso teórico foi delineado com vistas a possibilitar a criação de uma breve leitura contemporânea de Arendt acerca do nascimento político das mulheres.

Palavras-chave: Mulheres; Nascimento; Natalidade; Hannah Arendt; Feminismos.

ABSTRACT

This paper aims to understand what Hannah Arendt wrote about women. Based on controversial remarks that the thinker addressed to the women's movements of her time, I try to analyze what Arendt recorded on the subject, whether in her essays in which the thinker approached various aspects of the story of Rosa Luxemburg and Karol Blixen, as well as the review she made on the issue of female emancipation in which she commented the work of Alice Rühle-Gerstel, as well as the work on the life of Rahel Varnhagen. For this understanding, the concepts of birth and natality of the author are also discussed, both in her thesis on the concept of love in St. Augustine and in later works that reveal in detail the Arendtian political theory. This theoretical trajectory was designed to allow the creation of a brief contemporary reading of Arendt about the political birth of women.

Keywords: Women; Birth; Natality; Hannah Arendt; Feminisms.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O PLANO HISTORIOGRÁFICO: AS MULHERES SOBRE QUEM ARENDT ESCREVEU.....	15
1.1 ALICE RÜHLE-GERSTEL, ROSA LUXEMBURGO E ISAK DINESEN.....	15
1.2 RAHEL VARNHAGEN: A VIDA DE UMA MULHER QUE ERA JUDIA.....	21
2 O PLANO EXISTENCIALISTA: O NASCIMENTO E A NATALIDADE COMO CONDIÇÃO HUMANA.....	30
2.1 OS CONCEITOS DE NASCIMENTO E DE NATALIDADE.....	30
2.2 OS CONCEITOS DE NASCIMENTO E DE NATALIDADE DEPOIS DE SANTO AGOSTINHO.....	37
3 O NASCIMENTO POLÍTICO DAS MULHERES: UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DE ARENDT.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	57
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	59

INTRODUÇÃO

Escrever sobre Hannah Arendt, nos dias atuais, me parece muito importante, porque o país em que vivo atualmente flerta com mecanismos utilizados por regimes autoritários. Há poucos dias atrás (trinta de setembro de 2018 e vinte de outubro de 2018) as mulheres brasileiras foram para as ruas dizer não a uma política fundada em ideias autoritárias, e criaram um grande movimento chamado “Ele não”.

Posso destacar que grande parte da escrita deste trabalho se deu com o sentimento de medo e ansiedade crescentes diante da conjuntura política brasileira. Não fico feliz ao me identificar com o que Arendt expressou no prefácio de *As origens do totalitarismo*, que tal obra foi escrita “com mescla do otimismo temerário e do desespero temerário” (ARENDDT, 2012, p. 12).

Trata-se de uma conjuntura que, certamente, é muito diferente da qual Arendt viveu, mas também revela a ameaça à pluralidade das formas de vida, ao pensamento crítico, à filosofia, à história, à educação, à docência, e tantos outros pilares que constituem nossa sociedade. Pilares estes que sofrem com a insegurança e pairam diante do abismo da incerteza. A política que foi eleita no Brasil e que vem sendo delineada desde o golpe de 2016, é aquela em que a natalidade e a memória não fazem parte.

Meu trabalho não abordará, entretanto, o embate entre os movimentos de mulheres ou os movimentos feministas e os regimes autoritários a partir da perspectiva de Arendt, pois, ainda estou realizando uma aproximação inicial da teoria desta autora. Porém, entendo que as considerações que trago aqui podem servir de base para esta reflexão.

Hannah Arendt é uma das poucas autoras – quando não, a única – estudadas nas grades curriculares dos cursos de filosofia no Brasil. E por eu ter interesse nos estudos feministas e que abordam a escrita e a condição das mulheres, além das relações de dominação que incidem sobre nossas vidas, decidi partir das condições que me foram apresentadas, aproximar a teoria política de Arendt com algumas reflexões das teorias políticas feministas.

Ocorre que Arendt não é uma autora que pode ser facilmente relacionada com a teoria política feminista. Pelo contrário, esta pensadora apresentou, ao longo de sua vida,

opiniões polêmicas sobre o movimento de mulheres e a questão da emancipação feminina. Entretanto, penso que por isso mesmo, por ser um assunto polêmico, é interessante refletirmos por que Arendt se posicionou desta forma. Como bem coloca Mary Dietz (1995), não menos polêmicas são algumas reflexões de Beauvoir e Luxemburgo sobre o movimento de mulheres, e mesmo assim, tais autoras são amplamente lidas e debatidas junto às teorias feministas.

Na entrevista que deu para o programa *Zur person*, gravada em 1964, o entrevistador Günter Gaus perguntou logo na abertura para Arendt se ela entendia seu papel entre os filósofos como “não usual” ou “peculiar” por ser uma mulher. Arendt tencionou a boca como alguém que receia a pergunta e respondeu:

Eu temo que terei que protestar! Eu não pertencço aos círculos dos filósofos. Minha profissão, se alguém pode falar dela, é teoria política. Eu não me sinto como uma filósofa nem eu acredito ou penso que fui aceita no círculo dos filósofos, como você supõe gentilmente. Mas para falar da outra questão que você levantou na sua fala inicial... Você diz que a filosofia é geralmente considerada uma ocupação masculina. Ela não precisa permanecer como uma ocupação masculina. É possível que um dia uma mulher seja uma filósofa.

Nem como mulher, nem como filósofa, nem como alemã tão pouco. Arendt gostaria de ser lembrada por sua profissão, seu trabalho em teoria política, e como judia. Em suas palavras: “politicamente, sempre me exprimirei como judia¹, sempre que as circunstâncias me constrangerem a revelar a minha nacionalidade” (ARENDR, 1946 apud COURTINE-DENAMY, 1994, p. 19).

Sobre a condição judaica, Sylvie Courtine-Denamy entende que por ter sido negado a Arendt “acesso ao domínio público enquanto judia, atacada enquanto judia, ela defendeu-se enquanto judia” (ibid., p. 62). Arendt pensava que o ataque que sofreu do antissemitismo moderno, enquanto fenômeno político específico delimitado por circunstâncias políticas, econômicas, sociais, não se tratava de um “eterno antijudaísmo” (ibid., p. 55) que colocava o povo judeu na condição de vítimas permanentes. Dessa maneira, como Arendt afirma, sempre que as circunstâncias a constranger, sempre que a

¹ Já em 1950, Arendt muda a declaração de sua identidade em carta para Heidegger: “Jamais me considerei uma mulher alemã e há muito deixei de considerar-me uma mulher judia. Considero-me como aquela que doravante tornei-me, uma jovem estrangeira” (ARENDR, 1950 apud COURTINE-DENAMY, 2004, p. 41).

esfera pública fosse negada a ela enquanto judia, ela iria se exprimir, politicamente, como judia, mas se não houvesse esta necessidade, não se exprimiria como judia.

Em relação à condição feminina, Arendt nunca expressou em obras ou cartas que foi limitada ou constrangida neste sentido. A mesma se intitulava “antiquada” para tratar desta questão. Na entrevista com Günter Gaus (1964), questionada sobre o assunto da emancipação das mulheres, Arendt diz que nunca pensou muito sobre o assunto. Ainda disse: “Sempre achei que existiam atividades determinadas que não convinham às mulheres. Dar ordens não fica bem para uma mulher, e é a razão pela qual ela deve esforçar-se a evitar tais situações se quiser, apesar de tudo, conservar suas qualidades femininas...” (1964).

Sobre essa declaração, Sylvie Courtine-Denamy em entrevista dada para IHU-On-line defende Arendt, e diz que ela “se apoia na política no sentido aristotélico do termo, a saber, a tomada de decisão pela palavra e a persuasão e não pela força e a violência” (2006), logo, tal declaração não estaria baseada em um preconceito pautado em uma natureza inferior das mulheres, mas no tipo de política prescrita pela autora para a humanidade.

Talvez seja assim como Courtine-Denamy colocou, mas existem outras interpretações. Bonnie Honig (1995) pensa diferente. Na obra *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, a autora expõe que Arendt era impaciente para com o feminismo e compreendia o mesmo como um movimento de massas ou como uma ideologia. Honig escreveu que Arendt acreditava que “as preocupações feministas com a identidade de gênero, a sexualidade e o corpo eram politicamente inapropriadas. Ela se preocupava que essas questões pudessem dominar a esfera pública e ela mesma se aproximou desses problemas através de meios indiretos e alusões” (HONIG, 1995, p. 1-2, tradução nossa).

Esta foi a aparente concepção de Arendt acerca dos movimentos de mulheres. Não foi um encontro muito amistoso, e neste trabalho tentarei entender o porquê. Desde logo, exponho que meu objetivo geral é resgatar o que Arendt escreveu e refletiu sobre as mulheres, que são os ensaios sobre Rosa Luxemburgo e Karen Blixen, além da obra Rahel Varnhagen e a resenha sobre a questão da emancipação das mulheres do livro de Alice Rühle-Gerstel.

Em uma reunião com o meu orientador, Prof. Ivan Risafi de Pontes, este me apresentou os conceitos de nascimento e de natalidade, e propôs que pensássemos o meu trabalho a partir deles, para questionar acerca da coincidência de uma pensadora, que

além de escrever sobre a história de vida de grandes mulheres, tem como conceito principal de sua teoria política a natalidade, conceito este, que pode nos remeter, à primeira vista, ao trabalho reprodutivo das mulheres.

Desta forma, busquei me aproximar do que Arendt escreveu e refletiu sobre as mulheres a partir dos conceitos de nascimento e de natalidade. Faço isso, pois, como dito acima, são conceitos centrais² na teoria de Arendt. É pelo nascimento que surgem novos seres humanos no mundo, no aspecto do trabalho físico. É pelo nascimento também que o ser humano pode revelar quem é, ou seja, o nascimento permite a constituição das subjetividades, através de discursos, feitos e ações, e também determina a pluralidade das subjetividades humanas. Ainda, é através do nascimento que novas ações e novos começos podem ocorrer no domínio público.

As teorias políticas feministas estão intrinsecamente ligadas a questão da constituição das subjetividades. O sujeito universal masculino branco do norte global, metáfora do poder, o sujeito do privilégio, historicamente, foi quem dominou em nossas teorias e reflexões teóricas, o que influenciou em teorias e ações, principalmente no campo da política, com alto teor excludente. Dentro da própria teoria política feminista temos também a padronização das experiências das mulheres brancas como centrais, e a marginalização da vida e resistência das mulheres negras, indígenas, pobres, mulheres marcadas pela classe, raça, nacionalidade, idade, ou seja, pela diferença.

Logo, porque o nascimento e a natalidade são conceitos importantes na teoria política de Arendt, por estarem ligados a questão da constituição das subjetividades políticas nas teorias feministas, e por serem termos que aparentemente podem nos remeter ao trabalho corporal do feminino (são as mulheres que possibilitam a gestação e o nascimento), busco compreender quais as aproximações que podem ser feitas, bem como, os limites para pensarmos a vida das mulheres e sua projeção no domínio público em Arendt.

Ocorre que, ao mesmo tempo que o nascimento é condição para novos começos e subjetividades plurais, também pode ser o provimento de uma vida desfavorecida, marcada pela inferioridade e pela exclusão social e política. Principalmente, quando

² Wolfhart Totschnig (2017) cita Hauke Brunkhorst (2000), Fernando Bárcena (2002), Pablo Bagedelli (2011), Patricia Bowen-Moore (1989), Peg Birgminhan (2006), como autores e autoras que escreveram sobre a inovação e a importância do conceito de natalidade para o pensamento arendtiano.

Arendt (2018) coloca que o revelar do sujeito não é algo deliberado, mas oculto para si mesmo, e que ocorre a partir de uma teia de relações pré-existentes que apresentam conflitos entre intenções e vontades que podem fazer com que a ação não atinja o seu objetivo.

A partir destas questões dividi meu trabalho em três partes. Na primeira parte eu apresento um resumo dos principais textos em que Arendt escreveu sobre as mulheres, que são: a resenha *On the emancipation of women*, sobre a obra de Alice Rühle-Gerstel presente na obra *Essays in understanding* (2005), o texto sobre Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen presentes da obra *Homens em tempos sombrios*(2008), e a obra *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na era do romantismo* (1994b).

Nestes textos, Arendt trabalha com uma perspectiva mais concreta e biográfica e aborda a história de vida de três dessas mulheres. A resposta para entender quem foram estas mulheres está ligada com a importância da “revelação de *quem* alguém é” (ARENDR, 2018, p. 221), da singularidade de cada ser humano, como cada ser tem a capacidade para agir de forma distinta, a partir da condição humana da natalidade colocada na teoria política de Arendt.

Para entender por que Arendt escolheu escrever sobre a vida dessas mulheres, e por que escolheu escrever e se posicionar acerca da afirmação das mulheres enquanto sujeitas políticas da forma que fez, entendo ser necessário compreender sua teoria política. E com este viés, a segunda parte deste trabalho apresenta o conceito de nascimento em Arendt, desde a sua utilização inicial, na tese de doutoramento em *O conceito de amor em Santo Agostinho*, até sua aplicação posterior, nas obras *A Condição Humana* (2018), *Entre o passado e o futuro* (2007) e *Origens do totalitarismo* (2012).

Na terceira parte do trabalho busco apresentar uma breve leitura contemporânea do posicionamento de Arendt acerca do nascimento político das mulheres, e as dificuldades implicadas neste nascimento que foram expostas no material apresentado nos dois capítulos anteriores. Meu intuito é destacar o que Arendt escreveu sobre as mulheres, apresentar tensões e conflitos teóricos em relação aos conceitos de nascimento e natalidade, e contribuir para o debate sobre a ação política das mulheres amplamente difundidos nas teorias políticas feministas contemporâneas.

Meu interesse por esse terceiro capítulo também parte do trabalho de dissertação que estou realizando no mestrado em Ciência Política na UFPA e que pretendo terminar em 2019 também. Neste trabalho, estudo as tensões presentes no debate teórico sobre a

representação política das mulheres. Assim, destacar a participação política das mulheres já era um interesse que eu vinha construindo ao longo da leitura das obras de Arendt.

E, por último, é importante ressaltar que este trabalho possui suas limitações. A primeira se dá pelo meu lugar de fala, de mulher branca do sul global, estudante de classe média urbana de uma universidade federal da região norte do Brasil. Esses adjetivos revelam um pouco sobre de onde parte, e quais são os limites da minha experiência e da minha escrita. Eu me reconheço enquanto latino-americana e amazônica, mas entendo que ainda estou no início de uma jornada de aprendizado sobre quem eu sou e sobre as teorias que posso utilizar enquanto ferramentas para esta aprendizagem.

1 O PLANO POLÍTICO E HISTORIOGRÁFICO: AS MULHERES SOBRE QUEM ARENDT ESCREVEU

Arendt é reconhecida por suas obras de cunho historiográfico, como *As origens do totalitarismo* e *Eichman em Jerusalém*, porém, neste trabalho apresentarei apenas as obras em que Arendt aborda a vida de mulheres. E um dos mitos que rondam a academia é de que Arendt, além de ser crítica e se colocar distante do movimento de mulheres e/ou feministas do seu tempo, não pensou ou escreveu sobre as mulheres³. Seus textos sobre a obra de Alice Rühle-Gerstel, Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen presentes em *Essays in understanding* (2005), *Homens em tempos sombrios* (2008), e a obra *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na era do romantismo* (1994b) são citados, mas não são abordados em profundidade, principalmente, as passagens onde Arendt fala sobre as dificuldades concretas que as mulheres enfrentavam em diversos aspectos de suas vidas e, mesmo, as adversidades enfrentadas para o acesso ao espaço político, como poderemos ver a seguir.

1.1 ALICE RÜHLE-GERSTEL, ROSA LUXEMBURGO E ISAK DINESEN

Para quem não espera uma produção de Arendt sobre a questão feminina, Arendt escreveu uma resenha para a revista *Die Gesellschaft*, em 1933, sobre o livro de Alice Rühle-Gerstel intitulado *Das Frauen problem der Gegenwart: eine Psychologische Bilanz*. Esta resenha encontra-se no livro *Essays in understanding* (2005) traduzido por Elisabeth Young-Bruel e editado por Jerome Kohn, quem compila uma série de textos de Arendt no período de 1930 e 1954.

On the emancipation of women é o título dessa pequena resenha de três páginas, na qual Arendt afirma logo no início que a emancipação das mulheres, “em certa medida, se tornou um fato” (ARENDR, 2005, p. 66, tradução nossa). A autora diz isso fundamentando-se no fato de que as mulheres já possuem acesso a quase todos os cargos laborais e possuem os mesmos direitos sociais e políticos que os homens. Porém, ainda

3 Como exemplo, Arendt “não emana quaisquer questionamentos ou preocupação em torno da identidade política feminina. Nestes textos encontram-se, sim, reflexões sobre a identidade judaica, a revolução e o significado político do acto de contar histórias” (MARTINS, 2005, p. 702).

era contrastante com essa “igualdade”, as restrições impostas às mulheres no casamento, como a necessidade de autorização do marido para trabalhar e adquirir propriedade, o que para Arendt são “restos inconsequentes de uma era anterior” (ibid., p. 66, tradução nossa).

Arendt (2005) discorre nessa resenha que a igualdade dos direitos que as mulheres vivem parece ser apenas “formal”, pois, as mesmas não são reconhecidas socialmente com a mesma carga valorativa que os homens, principalmente no aspecto laboral e econômico. E continua explicando como a situação da mulher contemporânea é complicada, por ter que aceitar menores salários e ainda “realizar tarefas sociais e biológicas incompatíveis com sua nova posição” (Ibid., p. 67, tradução nossa). E afirma que a liberdade da mulher parece implicar “ou uma forma de escravidão em seu próprio lar ou a dissolução de sua família” (ibid., p. 67, tradução nossa).

Outra passagem interessante é quando Arendt concorda com Rühle-Gerstel quando esta expõe que “o fator biológico da maternidade não é um simples *factum brutum* mas pode ser também modificado por mudanças sociais” (ibid., p. 67, tradução nossa), expressando assim, uma reflexão sobre a questão do nascimento no seu aspecto físico. A maternidade não é dada ou faz parte da essência do que é ser mulher. Veremos no segundo capítulo deste trabalho que Arendt, enquanto uma pensadora com fundamentos existencialistas, não parte da ideia de uma essência humana. Assim, a autora coloca aqui que o próprio fator biológico implicado na maternidade pode ser modificado por condições sociais.

Ademais, Arendt explica rapidamente o conteúdo do livro de Rühle-Gerstel, cita que ele busca analisar a sensação de ambiguidade a qual a mulher é colocada na sociedade, e que apresenta um método de pesquisa “baseado em uma psicologia individual e sua afirmação global de que todas as realizações humanas, positivas e negativas, são o resultado de uma supercompensação original” (ibid., p. 67, tradução nossa). Através dessa metodologia, a autora foi capaz de criar uma tipologia e modelos destas compensações, que são “a dona de casa, a princesa, a demoníaca; a compassiva, a infantil, a capaz, a astuta, a sobrecarregada” (ibid., p. 67, tradução nossa).

Alice Rühle-Gerstel, segundo Arendt (2005), aponta em seu trabalho que as mulheres estão em uma posição de ambiguidade e são duplamente atingidas, seja a mulher burguesa que é empregada do seu marido, seja a mulher trabalhadora que é vista socialmente como um empregado, uma posição em que não são reconhecidas as implicações específicas que atingem as vidas das mulheres. Essa ambivalência é também

observada no campo político, onde as mulheres estavam excluídas por ser considerado este um campo exclusivamente masculino. Mais ainda era a incerteza vivida, quando o movimento de mulheres adentra no campo político, e o faz enquanto um grupo “unificado, um todo indiferenciado, que nunca consegue articular objetivos concretos (além dos objetivos humanitários)” (ibid., p. 68, tradução nossa).

Parece este ser um ponto principal que Arendt concorda com Alice Rühle-Gerstel: que um movimento de mulheres que apenas serve à defesa dos interesses das mulheres é abstrato ou fechado em si mesmo. Não é capaz de dialogar com os seus pares e produzir objetivos concretos, e permanece na abstração dos seus ideais que alimentam a energia do seu próprio grupo. Quando um grupo se fecha em uma unidade, não produz pluralidade. Neste aspecto, Arendt (2005) se colocou abertamente contra um partido de mulheres⁴, que tal como um movimento de juventude, só pensa em sua própria causa.

Segundo Alice Rühle-Gerstel, nas palavras de Arendt, as mulheres deveriam buscar se inserir no movimento de trabalhadores, só assim sua ação política estaria respaldada na situação social, “apesar da constante luta por igualdade nesse mesmo campo” (ibid., p. 68, tradução nossa). Arendt parte para conclusão expondo que esta recomendação da autora é problemática, pois, mesmo que uma mulher consiga se identificar com sua posição de proletária, “a mulher na maioria dos casos é apanhada na unidade social a qual ela pertence” (ibid., p. 68, tradução nossa). Arendt entende que:

Identificar a dependência da mulher pelo homem com aquela do empregado pelo empregador procede de uma definição do proletário muito orientada para o individual. O indivíduo não deveria ser a unidade de análise, mas, sim, a família, que é tanto proletária quanto burguesa, independentemente se em um caso a mulher proletária é tratada como uma princesa e em outro caso a esposa burguesa é tratada como uma escrava (ARENDR, 2005, p. 68, tradução nossa).

Neste excerto, Arendt faz uma crítica ao posicionamento que entende ser a questão de classe o ponto de partida de análise da opressão das mulheres. Arendt parece pensar que o foco da análise não deveria recair sobre “o indivíduo” mulher, o que poderia prejudicar a luta proletária, ao direcioná-la muito para o individual. A família sobressai,

⁴“The vain attempt to found a women's political party reveals the problem of the movement very sharply. The problem is like that of the youth movement, which is a movement only for the sake of youth. A women's movement only for the sake of women is equally abstract” (ARENDR, 2005, p. 68).

assim, como unidade de análise para alcançar pautas que sejam comuns às mulheres, tanto burguesas quanto proletárias.

Neste mesmo sentido, Elisabeth Young-Bruel (1993) explica que a crítica que Arendt faz ao movimento de mulheres é também direcionada ao movimento sionista (e ao movimento negro)⁵ porque ambos confundem questões sociais e questões políticas, e a distinção entre os espaços público e privado. Arendt não defendia um movimento de mulheres, e no entender de Young-Bruel, a teórica achava que as mulheres deveriam buscar por “uma batalha política mais ampla”, ou seja, “objetivos políticos concretos – tal como uma legislação para legitimar a igualdade da oportunidade de emprego – que estivessem coordenados com objetivos de outros grupos políticos” (YOUNG-BRUEL, 1993, p. 140, tradução nossa).

Outro ponto colocado por Young-Bruel (1993) é que Arendt não se colocava como uma mulher excepcional, como era entendida por adentrar no campo filosófico estritamente masculino, porque também criticava a posição dos “judeus de exceção” que buscavam apagar sua singularidade e fugir da História, em busca de uma assimilação provisória. Arendt não queria ser essa mulher assimilada pelo *mainstream* do campo acadêmico, não queria ser uma “mulher de exceção” em busca de uma assimilação provisória em que ela seria colocada em pé de igualdade com os outros homens do campo filosófico.

Ocorre que Arendt analisou a questão da emancipação das mulheres a partir da obra de Alice Rühle-Gerstel, isto mostra que a pensadora não estava alheia a este problema, tanto que também escreveu um ensaio sobre Rosa Luxemburgo (1871-1919), presente no livro *Homens em tempos sombrios* (2008), publicado em 1968, em que aborda mais uma vez o movimento de emancipação feminina.

Ambas eram teóricas e judias, e nesse ensaio, Arendt se pergunta por qual razão o reconhecimento oficial de Rosa Luxemburgo não foi tão grande quanto o de seus colegas contemporâneos como “Plekhanov, Trotski, e Lênin, a Bebel e Kautsky, a Jaurès e Millerand” (ARENDR, 2008, p. 42). A teórica constata que Luxemburgo tornou-se uma figura marginalizada na história, por vezes vista como doce e sentimentalizada, e por vezes como a sanguinária ‘Rosa Vermelha’, ao lado de clichês que Arendt indica como

5 Sobre os movimentos da população negra nos Estados Unidos, Arendt escreve em *Crises da república*, que resistiam às tentativas de integração, e que “pouco se incomodam com as regras de não-violência da desobediência civil, e muitas vezes também não se incomodam com problemas gerais” (ARENDR, 2017, p. 82).

“mulher briguenta’, uma ‘romântica’ que não era nem ‘realista’ nem científica” (ibid., p. 46). Sem contar que suas obras foram recebidas com indiferença, e a corrente que buscava dar voz as suas ideias, o luxemburguismo, “era tratado como uma doença infantil inofensiva” (ibid., p. 46).

Além de Arendt se solidarizar com o esquecimento da produção de Rosa Luxemburgo, parece que também se identifica com o caráter não ortodoxo, crítico e preso à realidade que Luxemburgo apresentava em suas obras ao criticar vários posicionamentos do marxismo, e, com pesar, Arendt, ressalta que muito do que Luxemburgo “falou ou escreveu nada sobreviveu, exceto sua crítica surpreendentemente acurada à política bolchevique durante os estágios iniciais da Revolução Russa” (ibid., p. 46).

E, surpreendentemente, no meio do ensaio, Arendt aborda a questão da condição feminina de Rosa Luxemburgo, ao expor que seu biógrafo John Nettl não conseguiu compreender as implicações que decorrem da vida de uma mulher tal como Luxemburgo, que se dizia “autoconscientemente uma mulher” e que possuía aversão “pelo movimento de emancipação feminina, pela qual todas as mulheres de sua geração e convicções políticas foram irresistivelmente atraídas” (ibid., p. 53). Arendt afirma ainda que Luxemburgo era, neste sentido, uma forasteira, por ser “uma judia polonesa num país que lhe desagradava e um partido que logo viria a desprezar, mas também *por ser mulher*” (ibid., p. 53, grifo nosso). Uma mulher que em sua autoavaliação “*nascera ‘para cuidar dos gansos’*” (ibid., p. 47, grifo nosso), mas que, segundo Arendt, as circunstâncias históricas levaram Luxemburgo a sair da sua zona de conforto para lutar pela justiça e liberdade.

Novamente a condição feminina é ressaltada por Arendt como um aspecto preponderante em sua análise, frisando que, uma mulher que esteja consciente desta condição não deve possuir, obrigatoriamente, e sempre, a mesma convicção política defendida pelo movimento da emancipação feminina ou pelo movimento marxista. É neste sentido que Arendt escreve que Luxemburgo esteve isolada em seus posicionamentos, principalmente, no que tange à sua defesa sobre “a absoluta necessidade de liberdade não só individual, mas pública, em todos (sic) as circunstâncias” (ibid., p. 61).

Seus posicionamentos acerca da acumulação primitiva do capital, do republicanismo frente a questão nacional, sua concepção sobre a natureza da ação

política, sua posição contrária às guerras, sua crítica ao colapso moral dos partidos, são citados por Arendt (2008) em seu ensaio como reflexões acertadas que Luxemburgo realizou, e conclui que, estranhamente continuam indiferentes para a educação dos cientistas políticos do Ocidente.

Mas a indiferença com que foi tratada não apaga o fato de que “a morte de Rosa Luxemburgo tornou-se o divisor de águas entre duas eras na Alemanha; e tornou-se o ponto sem retorno para a esquerda alemã” (ibid., p. 44). Nesta passagem, é importante ressaltar como Arendt não mede esforços para destacar a grandeza com que toma a vida de uma mulher, Rosa Luxemburgo, para a história moderna alemã.

No livro mencionado, Arendt também escreveu outro ensaio, este sobre Isak Dinesen, pseudônimo da escritora dinamarquesa Karen Blixen (1885-1963). E logo nos primeiros parágrafos, Arendt (2008) revela que uma das preocupações da escritora era a exposição de uma mulher enquanto uma figura pública, e mais uma vez Arendt destaca a presença da mulher na cultura, na vida pública e na política europeia. A teórica afirma que para Blixen “a armadilha era não tanto o escrever, profissionalmente ou não, mas antes o tomar-se a sério e identificar a mulher com a autora que tem sua identidade inelutavelmente confirmada em público” (ibid., p.106).

Aristocrata e bem-educada, mesmo com uma mãe que foi defensora do voto feminino na Dinamarca, a baronesa Karen Blixen talvez temesse a desvalorização da produção feminina no campo literário. Arendt busca fixar no início do ensaio a relação conflituosa de Blixen com uma identidade marcada, como a de escritora, ao escrever que a mesma descobriu “que a maior armadilha na vida é a identidade própria do indivíduo” (ibid., p. 105). Blixen não se reconhecia como uma “escritora nata”, ou como uma “artista criativa” (ibid., p. 105). A habilidade de contar histórias surgiu mais em conta de seus relacionamentos amorosos, também por conta de seu pai, do que por uma paixão mais originária em si mesma.

Neste ensaio, Arendt busca ressaltar como Blixen não tinha uma ambição inata para a escrita, por vir de uma condição econômica boa, a escrita aflorou tarde em sua vida, já aos quarenta anos, quando sua condição econômica piorou. Mas desde cedo Blixen era afeiçoada com a ideia de contar histórias. Arendt além de citar seus inúmeros contos, também critica a biografia feita sobre sua vida, encomendada pela própria Blixen antes de morrer, a qual considerou de uma “incompetência piegas” (ibid., p. 108).

O que fica mais marcado é a ênfase que Arendt dá às histórias e para o ato de contar histórias na vida dessa escritora dinamarquesa, e como apesar dos infortúnios de sua vida, seja em relação a sua família, aos seus relacionamentos amorosos, e até para o declínio de sua situação financeira, as histórias “salvaram seu amor, (...) salvaram sua vida (...). A história revela o sentido daquilo que, do contrário, permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos” (ibid., p. 115).

Ocorre que Blixen, segundo Arendt, de alguma forma mal compreendeu o papel das histórias ao longo de sua vida, e passou a viver como se sua própria vida fosse uma dessas histórias, como se fosse uma “idéia (sic) e [buscou] antecipar o destino de sua vida, tornando verdadeira uma velha história” (ibid., p. 116). Arendt conclui escrevendo que Blixen, no fim, aprendeu que “não se pode tornar a vida poética, vivendo-a como se fosse uma obra de arte (como fez Goethe)”, e que a habilidade de contar histórias de Blixen a fez sábia, fazendo com que na idade madura pudesse publicar várias obras literárias renomadas.

Mais uma mulher forasteira ou uma figura deslocada (ou desterritorializada) é abordada por Arendt em suas obras. Tanto Luxemburgo quanto Blixen não estavam confortáveis com identidades públicas predefinidas que de alguma forma as pudessem prender, limitar, que talvez, não permitissem a inovação de suas ações. Livres de definições subjetivas poderiam usufruir uma potencialidade que, não categorizada, faria surgir uma criatividade, uma imaginação, uma criticidade livre de desprendimentos.

1.2 RAHEL VARNHAGEN: A VIDA DE UMA MULHER QUE ERA JUDIA.

Arendt hesitou e pensou em desistir antes de publicar a obra *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo* (1994b). Segundo Courtine-Denamy (1994), Karl Jaspers, seu mentor, criticou este trabalho no sentido de que Arendt coloca um contexto que passa a sensação “de que um judeu, enquanto tal, não pode viver verdadeiramente” (1994, p. 43), e tal leitura seria um trunfo na mão dos antissemitas. Publicou pela “insistência de Blücher e Benjamin no verão de 1938” (ibid., p. 43).

Elisabeth Young-Bruehl, a grande biógrafa de Arendt, escreveu que a obra segue “uma rota complexa e com frequência obscura”, e que “existem nela escassas referências do contexto, assim como cronológicas, que orientem o leitor pela selva de citações da correspondência de Rahel” (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 128, tradução nossa), além de

grandes fissuras que pulam de um tema para o outro. Desta forma, a partir de certas dificuldades nasce publicamente a obra.

Rahel Varnhagen (1771-1833), aos olhos de Arendt, foi uma mulher que se destacou pela sua inteligência e pelo salão que manteve com seu carisma, onde recebia ilustres figuras da sociedade alemã do século XIX. E por outro lado, foi uma pessoa que padeceu a vida inteira por não aceitar a si mesma como judia e as condições sociais gerais que eram colocadas pela época.

O contexto da época remete-nos ao Rei da Prússia Frederico II, e aos ideais iluministas que vigoravam e influenciavam, através da ideia do triunfo da razão, o pensamento de que as pessoas marginalizadas na sociedade deveriam ser entendidas como seres humanos, pessoas do iluminismo. Cada indivíduo era valorizado pela sua virtude, cultivada pela razão e educação, e não mais apenas pelo sangue ou por um status específico.

A condição judaica deste contexto, retratada por Arendt, era de que os judeus buscavam escapar do judaísmo, através da emancipação e assimilação individual. O judaísmo era uma marca, um problema privado, uma “desgraça pessoal” (ARENDR, 1994b, p. 18). Arendt explica que ser judeu era um problema privado por não haver na época algo como uma “luta política por direitos iguais” (Ibid., p 18).

Existiam os judeus ricos que recebiam privilégios econômicos e políticos por fornecerem serviços e favores às figuras políticas, e os judeus pobres marginalizados, alvos fáceis para o preconceito antissemita. Enquanto os judeus ricos tentavam mostrar que eram exceções, para serem fundidos “com a próspera camada burguesa da sociedade” (Ibid., p. 150) e manter suas ricas relações com a nobreza, a massa de judeus pobres não possuíam a possibilidade do privilégio da assimilação, eram “objetos de filantropia, no máximo de esforços reformistas” (Ibid., p. 149).

O pensamento corrente dos judeus ricos, camada da qual Rahel fazia parte, era de que não deveria haver reformas no judaísmo como um todo, nenhuma melhora civil coletiva, “pois, somente assim, uns poucos indivíduos poderiam provar que eram exceções (...) declarados normais” (Ibid., p. 182).

Arendt ressalta que esta condição de assimilação dos judeus foi passageira, tratava-se nada mais que um contexto transicional pelo qual os judeus ricos ganharam amplo reconhecimento social da nobreza, e que após uma transformação econômica, o regulamento do crédito, acabaram por se tornar “supérfluos para a nobreza e as relações

peçoais perderam a sua razão” (Ibid., p. 150), criando uma situação extremamente desfavorável e de isolamento, dando vazão para expressão do antissemitismo por parte dos nobres e burgueses.

Arendt é persistente ao descrever como Rahel se sentia marcada desde o seu nascimento pela sua condição judaica. Nas palavras de Rahel, foi um “nascimento infame” confirmado em vida e que levou a um “sangramento até a morte”. (VARNHAGEN apud ARENDT, 1994b, p. 19). Uma vida marcada pela inferioridade, pelo medo da confirmação dessa inferioridade, seja por si mesma, seja pelos outros e outras. Um medo paralisante que impedia a ação, o amor, o envolvimento de Rahel com o mundo (ARENDT, 1994b). A vida de Rahel, segundo Arendt, foi determinada por uma completa renúncia a própria vida. E o nascimento de Rahel proveu essa “situação desfavorecida”, que produzia sofrimento e antecipava experiências que Rahel ainda não tinha nem vivido, experiências que sempre se impunham em todos os pequenos “detalhes, costumes, relacionamentos, convenções” (Ibid., p. 24).

Mas Rahel não sofreu apenas por sua condição judaica. Em várias passagens Arendt comenta sobre temas que nos remetem às intempéries que as mulheres passam em sociedades sexistas. A primeira delas é quanto à beleza, que segundo Arendt, Rahel não possuía, o que influenciou para que ela vivesse uma série de decepções amorosas que postergaram a possibilidade de obter um casamento bem-sucedido, o meio mais tradicional da época para garantir *status* e estabilidade econômica para as mulheres. E Rahel cedo perdeu seu pai, deixando-a dependente de familiares homens, o que fragilizou sua condição econômica, transformando as inseguranças que tinha com a sua condição judaica e, podemos afirmar também, com a sua condição feminina, ainda mais insuportáveis.

Outro ponto tocado por Arendt é a exclusão das mulheres da sociedade. Rahel, em sua juventude, “privada de qualquer relação social normal” (Ibid., p. 25), apelava para a escritura de cartas em ordem de “substituir a conversação” (Ibid., p. 25). Em outra passagem Arendt escreve que Rahel era uma mulher que possuía uma sensibilidade extrema, “constantemente aguçada pela repressão” (Ibid., p. 27). Nas cartas que Rahel enviou para seu amigo David Veit escreveu que “ele era livre para mostrar sua carta aos outros” (Ibid., p. 27), e que ela gostaria de *poder* se mostrar aberta às pessoas, gostaria de *poder* ser compreendida. Grande parte da vida de Rahel se dava por esse contato imaginário, que aumentava seu sofrimento e seu anseio por uma audiência. Rahel “vivia

da experiência dos outros para suplementar a sua própria (...). Quanto mais pessoas a compreendessem, tanto mais real se tornaria” (Ibid., p. 28).

A sociedade excluía Rahel e a fazia experimentar repetidamente “o sentimento de desvantagem” (Ibid., p. 30). “Nem rica, nem bonita e judia” (Ibid., p. 32) parecia ser o mantra que Rahel tinha para si e que atormentava seus pensamentos e sua vida.

Tudo o que restou para Rahel foi a influência do iluminismo da época, que no entender de Arendt, se traduz no pensar isolado, individual, alheio ao mundo. Arendt explica que a razão iluminista apenas permite uma liberdade individual, e que o indivíduo que procura tal liberdade, “porém, sempre colide com um mundo, uma sociedade cujo passado tem o poder na forma de ‘preconceitos’, onde é forçado a aprender que a realidade passada também é uma realidade” (Ibid., p. 20).

Outra influência de destaque na época foi o pensamento romântico alemão, que no entender de Arendt, produziu um fenômeno de desinibição e indiscrição, no qual “as intimidades são tornadas públicas e assuntos públicos podem ser experimentados e expressos apenas no reino do íntimo” (Ibid., p. 29). Diante de tal influência, Rahel expunha seus sofrimentos e suas intimidades em suas cartas e nas conversas dos salões⁶, e os assuntos públicos, políticos eram esquecidos em prol dessa exaltação do íntimo.

Arendt discorre que esse isolamento racional com vistas a apagar a particularidade histórica judaica de Rahel, de apagar os fatos, era uma luta de Rahel contra si mesma (Ibid.). Tratava-se nada mais do que “reformular a si próprio por meio de mentiras” (Ibid., p. 22). Arendt analisa que essa negação de si mesma, produz um ser flexível, que fica em “um estado inumado de alerta para não se trair” (Ibid., p. 23), um estado de dissimulação permanente.

A realidade da qual fala Arendt e da qual viveu Rahel era o “mundo dos socialmente reconhecidos” (Ibid., p. 148). Mundo do II Império Romano-Germânico, no qual a nobreza enfrentava constante ameaça pela ascensão burguesa. Esse mundo é formado pelos privilegiados e pelas pessoas que buscam *status*, dentre estas, estão os *parvenus* e os párias. Os *parvenus* são “aqueles de posição e nome que representavam algo existente e legítimo” (Ibid., p. 148) e os párias são “todos aqueles que precisam pela fraude penetrar numa sociedade, numa posição, numa classe a que não pertencem” (Ibid., p. 163).

6 Segundo Arendt (2005), a própria presença das mulheres nos salões era permitida por causa dessa veneração ao mundo privado, um campo que aparentava ser mais relacionado com as mulheres.

Os párias devem percorrer um caminho no qual são obrigados a aprender o “persistente esforço para amar” (Ibid., p. 165) os seus superiores, devem livrar-se do sentimento do ressentimento, “devem simular a apreciação voluntária; cedo devem evitar de se contentar com a obediência cega” (Ibid., p. 165). Nesse percurso de amor ao superior, todos os *pavernus* buscam apenas mudanças pessoais que resultem em seu favor, e não mudanças coletivas que possam favorecer o grupo como um todo. Ainda, Arendt escreve sobre os *parvenus*:

O “grande veneno de toda percepção e aparência” que o *pavernu* jamais podia admitir a si mesmo em quaisquer circunstâncias era isso: que ele na verdade era devorado por coisas que nem sequer desejava realmente, mas que não podia suportar que lhe fossem recusadas; que tinha de adaptar seus gostos, sua vida, seus desejos a essas coisas; que em nada e nem por um único minuto ousava ser ele mesmo por mais tempo. Tinha que ser alguma coisa, qualquer outra coisa, tinha de desejar alcançar tudo, tinha heroicamente de ‘tolerar’ o que ‘não [havia] feito’ e mesmo ‘desprezado’ (Ibid., p. 169)

Tanto os judeus quanto os burgueses buscavam ser *pavernus*, buscavam a ascensão social com demonstrações de poder para a nobreza. Arendt coloca que August Varnhagen, com quem Rahel se casou, conseguiu ao longo de sua vida alcançar “uma considerável influência social, um grau de reconhecimento notável para sua posição e seus talentos, e entrada livre em todas as esferas sociais” (Ibid., p. 165), mas Rahel não. Mesmo depois de trocar seu sobrenome, de se batizar, de se casar, de morar no exterior, ainda se achava na “margem da sociedade”, sem “lugar” e sem “função”, no “vazio” (VARNHAGEN apud ARENDT, 1994b, p. 170). Rahel não era capaz de infringir as regras sociais, de “pecar e mentir” (ibid., p. 170), e com isso manchar sua reputação. Acreditava que deveria ser aceita pelo que era, sem esforços, queria “ser uma pessoa normal”, possuir “igualdade social” (ARENDT, 1994b, p. 167).

Rahel tinha uma amiga chamada Pauline Wiesel, com quem se correspondia e compartilhava seus sofrimentos. Pauline, segundo Arendt, “era considerada pessoa da pior reputação” por ter sido “amante do príncipe Louis Ferdinand” e “passado por diversos homens” (ARENDT, 1994b, p. 170). Rahel considerava Pauline sua companheira da marginalidade social, pois, Pauline havia ofendido a sociedade, mas havia vivido tudo com coragem. Nas palavras de Arendt, “Pauline exercia absoluta liberdade ao colocar-se fora do regaço da sociedade respeitável porque sua natureza

temperamental e indomável não se submeteria a quaisquer convenções” (ibid., p. 172). Enquanto que Rahel, se postava como oposto de Pauline, não agia, apenas pensava nas situações, sem sorte e sem coragem para quebrar as convenções. Mas ambas estavam “à margem da sociedade humana. (...) [onde] não existe nenhum lugar, nenhuma função, nenhum título vão!” (VARNHAGEN apud ARENDT, 1994b, p. 196).

Arendt discorre mais fundo sobre os sentimentos que envolvem a figura do pária e do *pavernu* aos quais Rahel demonstrava em suas cartas. Escreve que para ser *pavernu* uma pessoa deve reprimir todo seu impulso natural, toda sua paixão, e converter esse recalque em um “meio de ascensão social” (ARENDT, 1994b, p. 172). Para tanto, não há necessidade de coragem. A coragem incidiria de forma contrária, levando a pessoa a agir por meio dos impulsos naturais. E ainda, Arendt afirma que “uma mulher, além do mais, podia demonstrar coragem social apenas se fosse bonita e não tivesse sido humilhada. Assim era possível ter coragem como um grau mais elevado de compreensão e racionalidade” (ibid., p. 172). Nesta frase da autora, a beleza e a reputação parecem ser pré-requisitos para qualquer mulher ter reconhecida sua própria racionalidade.

Segundo Arendt, beleza Rahel não tinha, e reputação tão pouco, pois era judia, logo, sofreu por não ter seus talentos reconhecidos. Os sentimentos do pária traduzem uma perspectiva de ambiguidade do ser humano frente a seus pares, daquele que não é e busca ser algo que não sabe se é para si mesmo ou para o outro.

Rahel nunca conseguiu apaziguar-se com sua ânsia por reconhecimento social. Arendt escreve que ela, com o tempo, poderia ter criado a capacidade do autoengano, se iludido com sua condição, mas não, Rahel tornou-se uma rebelde, inconformada “com o *status* comprado tão caro, tão dolorosamente” (ARENDT, 1994b, p. 173). Quando pensava que seria reconhecida, deveria se comportar, em suas palavras, como se “fosse nada mais que meu marido” (VARNHAGEN apud ARENDT, 1994b, p. 173).

Rahel, depois de casada, passou a ser tolerada na sociedade apenas quando estava junto de August Varnhagen, “tornando-se cada vez menos conhecida como Rahel” (ARENDT, 1994b, p. 175). Arendt escreve que Rahel tomou consciência de que “sua ascensão era apenas uma aparência, [e] que um pária permanecia, na sociedade verdadeiramente boa, nada mais que um *pavernu*” (ibid., p. 173).

Rahel escreveu que “certamente uma pessoa não é livre quando tem que representar algo na sociedade burguesa, uma mulher casada, a esposa de um funcionário etc.” (VARNHAGEN apud ARENDT, 1994b, p. 175). Quem ousava exercer sua

liberdade, como Pauline Wiesel, acabava em “situações desventuradas” (ibid., p. 175). Isso retirava suas forças para quebrar as regras, e ao mesmo tempo, alimentava sua frustração por não ser reconhecida.

Ainda, em *Berlin Salon*, na obra *Essays in understanding* (2005) Arendt aborda o contexto em que tais salões ocorreram, e termina esse ensaio dizendo que a relação com Pauline Wiesel foi a única coisa que restou para Rahel dos bons tempos do seu salão, pois era a única coisa que “sempre existiu *fora da sociedade*” (id., 2005, p. 64, tradução nossa, grifo nosso). Além de discorrer sobre outro ponto interessante, de que com o fim dos salões enquanto espaços neutros que incorporavam várias camadas da sociedade, como burgueses, judeus, mulheres, artistas, intelectuais, Rahel nunca mais conseguiu *representar nada mais do que ela mesma*⁷, diferente de quando ela era o ponto central da representação daquele círculo social.

Somente em seu leito de morte, Arendt coloca que Rahel compreendeu que não havia como escapar da história, que já havia definido antes dela nascer as suas condições sociais gerais. Rahel não poderia assimilar-se, pois, segundo Arendt, “só é possível assimilar-se assimilando-se o anti-semitismo (sic)” (ARENDR, 1994b, p. 185). Cabia a ela depositar suas esperanças em seu amigo Heinrich Heine⁸, que era entusiasta da causa da emancipação judia, e quem prometeu agir, diferente de Rahel que não conseguiu agir sua vida inteira.

Temos que a obra Rahel Varnhagen trata de um trabalho exemplar na trajetória de Arendt, que construiu uma personagem a partir da vida real de uma mulher e que aborda, em diversos aspectos, várias condições das vidas das mulheres em geral. Assim, podemos tomar como sintomática a publicação da obra, na qual aparecem a manipulação singular e profunda de diversos conceitos caros ao pensamento arendtiano, a partir da perspectiva de uma mulher judia.

Podemos perceber, a partir destes ensaios e da obra de Rahel, que ao contrário do que poderia ser pensado, Arendt escreveu e tocou em questões que abordam a condição das mulheres em nossa sociedade, apontando, por exemplo, no ensaio *On the*

7 “Rahel never again succeeded in being the focal point of a representative circle without representing something other than herself” (ARENDR, 2005, p. 62).

8 Christian Johann Heinrich Heine foi um poeta romântico alemão, nascido em família judia, que se converteu do judaísmo ao cristianismo luterano, buscando escapar das restrições impostas aos judeus, ser “admitido na cultura europeia”, viveu em Paris, onde intensificou o seu engajamento político, e encontrou tanto maior liberdade de expressão quanto melhor recepção da sua obra. Sua literatura é marcada por ironia, sarcasmo e crítica de viés político, com os objetivos de protestar contra o conservadorismo (especialmente na arte e na política) e denunciar a exploração humana.

emancipation of women que a emancipação das mulheres é um fato histórico, sem deixar de apontar que traz consigo problemas e contradições. No ensaio sobre Rosa Luxemburgo e Isak Dinesen, Arendt exprime que ambas não viram a necessidade de se firmar, especificamente, como mulheres no espaço público, e que apresentavam comportamentos que destoavam da regra, seja Luxemburgo por seus posicionamentos críticos e amplo envolvimento com questões políticas, seja Blixen pelo fato de que contar histórias trouxeram sentido para a sua vida e fizeram dela uma escritora distinta. Em Rahel percebemos uma complexa gama de questões que envolvem as dificuldades de uma mulher judia burguesa do século XIX, que revelam, principalmente, o sentimento de frustração por uma vida vivida desde o nascimento marcada por desigualdades.

Julia Kristeva, em *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette* (2002) ao falar da realização singular de cada mulher que é irredutível ao grupo do qual participa, diz que tal realização é possível quando suas histórias são contadas. Kristeva entende, a partir da teoria de Arendt, que quando reconhecemos as histórias extraordinárias das mulheres que superaram a si mesmas e que se tornaram exemplo para outras, temos um antídoto contra as “diversas massificações, sejam elas generosamente libertárias ou prudentemente reformistas” (KRISTEVA, 2002, p. 11).

A exposição das vidas de Luxemburgo e Blixen parecem ter sido utilizadas desta perspectiva de superação, seja por meio da ação, seja por meio da história, mas já a vida de Rahel Varnhagen pode ser entendida como uma história contada como exemplo do que não deveríamos fazer, ao ressaltar que o isolamento ou a assimilação transitória podem ser prejudiciais. Cabe frisar que outras situações da vida de Rahel poderiam também servir de exemplo a não ser seguido, especificamente para mulheres, como uma vida inteira voltada em busca de um casamento bem-sucedido ou a utilização de uma rara inteligência apenas para a manutenção de relacionamentos pessoais e privados. Sobre esta questão, Kristeva coloca que Arendt, através de Rahel, atravessou “a *histeria de uma mulher*: não para abandoná-la, nem mesmo para analisá-la, mas para transformá-la em ‘viver bem’ (*eu dzèn*), segundo o ideal de Aristóteles, que ela gosta de citar” (ibid., p. 73).

De acordo com o apresentado, não posso deixar de comentar que as mulheres sobre quem Arendt escreveu trazem questões que possuem um significado especial para a autora, como o judaísmo, a história, a memória, a política, a natalidade. Entretanto, são mulheres que possuem raça, classe, nacionalidades aproximadas. Não encontramos em

Arendt histórias sobre mulheres negras, indígenas, latino-americanas, pobres, mas de mulheres com condições e posições, como disse, aproximadas de Arendt. Portanto, existe uma limitação importante das histórias e da pluralidade de mulheres que Arendt apresenta, que precisa ser evidenciada e que pode trazer um distanciamento do público formado por mulheres e feministas que pensam questões culturais e políticas na contemporaneidade.

Mesmo com esta limitação, entretanto, podemos perceber algumas dificuldades políticas que as subjetividades destas mulheres enfrentaram na realidade em que viveram. Por diversas maneiras suas formas de expressão foram marginalizadas, como por exemplo, o trabalho teórico de Luxemburgo, a dificuldade do reconhecimento de uma mulher no campo da literatura em Blixen, e a condição feminina e judaica de Rahel.

A partir deste conteúdo historiográfico, podemos nos perguntar por que Arendt não se coloca favorável a uma afirmação pública de um sujeito enquanto mulher, de um partido de mulheres, de um movimento de mulheres? Por que Arendt disse que Luxemburgo era autoconsciente uma mulher que prezava mais pela liberdade pública do que pela liberdade privada? Por que a autora coloca no ensaio de Blixen que uma identidade marcada é a maior armadilha na vida? E em Rahel, por que Arendt faz questão de expressar que ela teve um nascimento infame confirmado em vida e que levou a um sangramento até a morte? E que, depois do fim dos salões socialmente neutros, Rahel nunca mais conseguiu representar nada mais que ela mesma? A partir destas questões, busco no próximo capítulo entender a teoria política de Arendt, em específico, os conceitos de nascimento e de natalidade que impulsionam a existência humana, para, no terceiro capítulo relacionar tais conceitos com o que a autora escreveu sobre as mulheres.

2 O PLANO EXISTENCIALISTA: O NASCIMENTO E A NATALIDADE COMO CONDIÇÃO HUMANA

Acredito que para entender o que Arendt escreveu sobre as mulheres e seus juízos efetuados acerca destas histórias, temos que compreender um pouco sobre a teoria política da autora. Portanto, começo esta segunda parte do trabalho abordando os conceitos de nascimento e de natalidade, e suas influências, principalmente o prestígio que Santo Agostinho tem para Arendt em relação a este tema.

E após me aproximo do pensamento político de Arendt, a partir da obra *A condição humana* (2018) e seu diagnóstico sobre a sociedade moderna. Abordo também algumas passagens nas quais Arendt apresenta o conceito de natalidade, nas obras *Entre o passado e o futuro* (2007) e *Origens do Totalitarismo* (2012). Entendo que tratar somente a natalidade, sem adentrar em alguns aspectos da teoria política da autora, como a divisão do domínio público e privado, a distinção entre trabalho, obra e ação, dentre outras concepções, não supriria o objetivo deste trabalho, que é refletir e relacionar os conceitos de nascimento e natalidade e a escrita de Arendt sobre as mulheres.

2.1 OS CONCEITOS DE NASCIMENTO E DE NATALIDADE

Talvez Arendt seja a primeira autora que transformou o significado do nascimento e da natalidade em algo mais do que um processo biológico próprio do sexo feminino, carregando seu sentido ao utilizá-lo como uma categoria filosófica e política. Entretanto, outros autores, de acordo com Fernando Bárcena (2006), teorizaram o nascimento de alguma forma. É o caso de Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty e Hans Saner. Mesmo havendo outros autores, a natalidade para Arendt segue como um conceito de importância primordial, tanto que Bárcena observa nas obras de Arendt uma filosofia da natalidade, uma filosofia da vida.

Como perguntaram Scott e Stark (1996), seria Arendt, como muitos pensam, apenas uma antifeminista que utiliza um conceito que pode ser caro às mulheres como a natalidade? Ou teriam outras influências por detrás das reflexões filosóficas da autora que não estariam tão aparentes para o público feminista contemporâneo?

Como colocado mais acima, a mortalidade tem no campo da filosofia uma recorrência maior. Sobre a mortalidade, Karin Fry explica que Arendt realiza um contraponto a Heidegger⁹, na medida em que este defende “a expectativa da morte como unificadora da existência humana”, e Arendt propõe a “lembrança da origem” para trazer “unidade e totalidade à existência humana” (FRY, 2014, p. 27, tradução nossa).

A morte na tradição filosófica, principalmente em Platão, foi tomada como aspecto que revelava transcendência da mundanidade e da necessidade, permitindo liberdade das aparências até o mundo das essências. Patricia Bowen-Moore aponta de forma perspicaz que a morte era considerada nada mais do que “uma forma de nascimento, um nascimento que só pode ser atingido ao deixar esse mundo através do ato do filosofar” (1989, p. 4, tradução nossa).

Arendt foi influenciada para cunhar sua reflexão acerca do nascimento, de acordo com Patricia Bowen-Moore (1989), por seus professores Martin Heidegger e Karl Jaspers, por sua própria reflexão em seu trabalho de doutoramento sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, e na sua experiência enquanto judia no contexto da Alemanha Nazista.

De Heidegger, Arendt considerou a importância do nascimento para determinação da existência (*Existenz*), porém, a pensadora foi mais longe ao realizar a interconexão entre os conceitos de nascimento, o começo e o passado (BOWEN-MOORE, 1989). De Jaspers, Arendt utilizou a ideia de que a filosofia tem a função de comunicação realizada entre pares, e que “a filosofia em si não é o mais alto modo existencial da humanidade, mas a preparação para a realidade de si mesmo e do mundo” (ibid., p.8, tradução nossa).

O contexto do nazismo pelo qual Arendt viveu também incidiu nesta reflexão, segundo Elisabeth Young-Bruel (1993) e Kary Fry (2014), a pensadora apresenta sempre em seus escritos as consequências de como o esquecimento da política para o enaltecimento de bases ideológicas ou intelectuais podem ser perigosos, principalmente, se essas bases não se interessam pelas coisas do mundo e apenas pela sua visão ideal.

9 Entendo que este trabalho não tem por objetivo explorar este contraponto de Arendt com Heidegger, mas sobre este aspecto, Fry (2014) discorre que apesar de Heidegger mencionar a possibilidade do *Mitsein* (ser-com-o-outro) autêntico, esta discussão não é abordada pelo autor tão quanto “a relação problemática e usual com os outros e que acaba por produzir o comportamento inautêntico baseado na distração ou na negação total do tempo limitado que o ser tem na Terra” (FRY, 2014, p. 24, tradução nossa). Fry também expõe que Frederick A. Olafson defende uma ética heideggeriana a partir do conceito de *Mitsein*.

Quanto a Santo Agostinho, Karin Fry expõe que a tese de Arendt *Der Liebesbegriff bei Augustin: versuch einer philosophischen interpretation* (1929), foi revisada pela mesma e publicada em inglês, e que tal revisão incluiu o termo “natalidade”, o que indica que o seu estudo das obras de Santo Agostinho pode ter sido a inspiração para a formação desse conceito” (FRY, 2014, p. 23, tradução nossa). Esse termo passou a contribuir para as concepções de começo e fim que a autora já trazia antes da revisão¹⁰.

Carolina dos Santos em sua dissertação *Natalidade e política: Hannah Arendt leitora de Agostinho* (2015), expõe que o conceito de “natalidade” acrescentado por Arendt não tem o mesmo significado do que o conceito de nascimento previamente exposto no texto. Na versão original da sua dissertação sobre o conceito de amor em Agostinho, Arendt utiliza apenas os conceitos de “nascimento” e “começo”, para depois dar ênfase na importância política dos “novos começos” acrescentando o conceito de “natalidade”.

Com base no trabalho de Joanna Scott e Judith Stark (1996), que revisaram os manuscritos de Arendt e publicaram a edição norte americana de 1996, *Love and Saint Augustine*, as autoras explanam que as alterações que foram feitas no manuscrito por Arendt não alteraram a qualidade da dissertação, mas “não aumentaram sua acessibilidade” (SCOTT, STARK, 1996, p. x, *preface*, tradução nossa). A escrita ilegível de Arendt e suas notas de rodapé quando realizou suas revisões, as referências gregas e em latim, erros de citação, omissões, entre outros problemas da tradução para o inglês de E. B. Ashton, foram as dificuldades encontradas por estas autoras¹¹.

É interessante destacar que Scott e Stark (1996) apontam que a importância do amor ao próximo, e de uma filosofia que ao mesmo tempo é e não é engajada no mundo, ou seja, as influências de Santo Agostinho trazem para a abordagem de Arendt o existencialismo cristão junto da fenomenologia alemã.

Podemos entender, em vista disso, que existem autoras e autores que enxergam a influência de Agostinho nas obras posteriores de Arendt como uma continuidade entre

10 Ao revisar o manuscrito de sua dissertação por volta das décadas de 1950 e 1960, Arendt, desde logo, havia discutido a importância da natalidade em outras obras publicadas, dentre elas, *Origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Sobre a Revolução* (1963), *Entre o Passado e o Futuro* (1968).

11 Scott e Stark (1996) trabalham com três fases da dissertação de Arendt: a primeira tradução da dissertação do alemão para inglês realizada por E. B. Ashton; a segunda, com revisões de Arendt, a qual denominam de “Cópia A”; e a terceira, com revisões posteriores de Arendt, denominada de “Cópia B”. Estas últimas revisões possuem datas imprecisas e não confirmadas.

a dissertação sobre Agostinho e suas obras políticas e historiográficas, como afirmam Scott e Stark (1996). E autoras e autores como Carolina dos Santos (2015), Margaret Canovan (1992) e George Mckenna¹² (1997) que entendem não haver tamanha continuidade, na medida em que na época da escrita da sua dissertação, Arendt não estava preocupada com questões políticas, e que a necessidade de fazer revisões no texto para acrescentar o conceito de natalidade demonstra o esforço posterior realizado pela pensadora para dar uma coesão entre suas obras.

Entendo ser importante evidenciar que tais autoras não destacaram que entre a dissertação em Agostinho de 1929 e os trabalhos políticos e historiográficos posteriores de Arendt encontra-se o manuscrito do livro Rahel Varnhagen, que estava incompleto sem os dois últimos capítulos em 1933, mas já apresentava onze capítulos consistentes. Tal obra traz uma contribuição considerável para pensarmos nesta continuidade acerca do tema do nascimento e da natalidade nas obras de Arendt. Julia Kristeva percebe a importância deste trabalho e destaca que o tema do nascimento modulado a respeito da vida de Rahel não se encerra num dado biológico, mas “na aparição de uma *novidade* no seio de uma *pluralidade*” (KRISTEVA, 2002, p. 72).

A obra *O conceito de amor em Santo Agostinho* de Arendt apresenta uma análise fenomenológica dos conceitos de amor do supracitado autor: o amor enquanto desejo (*appetitus*), o amor entre criatura e Criador (*caritas*), e o amor ao próximo. Apresentarei resumidamente a seguir as ideias principais que deram o contorno desta obra, para entendermos a questão do nascimento e da natalidade em Arendt.

Partindo do pressuposto das reflexões agostinianas de que amar é desejar algo ou sentir falta de algo, e que o desejo por coisas mundanas (*cupiditas*), temporais e perecíveis nos leva ao medo e à incerteza da perda destes objetos, a felicidade é definida como a posse do bem e a segurança de que este bem não será perdido.

Logo, o amor dirigido para deus (*caritas*), que é eterno, é colocado sob um aspecto positivo a ser desejado. A ideia de felicidade aparece para o ser humano na consciência, e mais especificamente, é guardada na memória. Ao procurar a ideia de felicidade, o ser humano relembra do seu criador, pois, o desejo de ser feliz vai além da

12 Mckenna (1997), que entrevistou Arendt em 1964 e resenhou o livro de Scott e Stark, defende que não existe tamanha continuidade, e que Arendt modifica o sentido original dos “novos começos” em Agostinho, e força uma compreensão do conceito de amor mais voltado ao mundo. Segundo o autor, Agostinho não abordava a capacidade dos homens para criar algo novo no universo, mas sim de deus.

existência terrena, está ligada a uma ideia que precede a existência humana, que é a ideia do criador, como fonte imortal da existência dos seres humanos.

Porém, amar a deus significa negar a si mesmo e o desejo para com o mundo. Significa um distanciamento de si e do mundo e um voltar-se à origem: o deus criador. Aqui surge o problema que Arendt busca apresentar e aprofundar: como a criatura que ama deus e está isolada do mundo, pois está na presença de deus, pode estar preocupada com o próximo, com os outros seres humanos e com o mundo a sua volta?

Na terceira parte da obra, Arendt muda a direção da sua escrita e vai da metafísica para a história, e explica que existem duas experiências que formam a comunidade terrena: a primeira é o plano de deus para a salvação da humanidade com a redenção de Cristo, e a descendência da humanidade de Adão. Esta última possui uma importância expressiva para Arendt, pois a descendência se dá pelo *nascimento* e pelas futuras gerações que provêm de Adão. Ambas traçam a igualdade entre os seres humanos, pois, provocam a união através da situação geradora fundada e fixada historicamente para todos.

A vida social, a vida em comum é definida pela interdependência e na confiança mútua que os seres humanos possuem uns com os outros. Esta interdependência provém do amor que o ser humano tem por deus e por todas as criaturas que ele criou, e este amor ao próximo poderia ser pensado como um *caritas* social. O ser humano ama a essência divina presente em todas as coisas, e a essência divina representa a *origem comum* de todos os seres humanos.

A vida em comum é perpetuada pela crença (*credere*), e não pelo entendimento (*intelligere*). A crença é baseada na confiança na autoridade de uma lei exterior ao ser humano que funda a comunidade, ela nasce na relação do ser humano com a sua origem, na situação fundadora. A crença em deus permite também a crença em um organismo que transcende o humano, o organismo social.

Arendt estava particularmente interessada no que poderia absorver das concepções pré-teológicas de Agostinho, de suas noções filosóficas, e principalmente, na definição de Agostinho do ser humano enquanto um ser social e político, que se importa com os outros seres humanos, que deseja viver para si e para os outros e não apenas entre os outros. É interessante colocar que Arendt escreveu em *A condição humana* (2018) que a resposta para a questão da natureza humana é uma questão teológica, que só pode ser resolvida “dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (ARENDDT, 2018,

p. 13). Parece que esta estrutura divinamente revelada foi previamente pensada, e teve amplas influências desta obra de Arendt fundada nas reflexões em Santo Agostinho.

Também é interessante notar como as concepções que Arendt traz em sua dissertação fazem contraponto a uma “fenomenologia solipsista da auto-reflexão (sic)” (SCOTT e STARK, 1996, p. 122, tradução nossa). O contraponto advém da temporalidade que os conceitos de natalidade e memória constroem e que serão utilizados por Arendt em seus futuros trabalhos.

Este tempo arendtiano está fundado na noção cristã de que o cosmos foi criado por deus, enquanto metáfora da origem comum que é temporalmente ilimitado. A noção de natalidade fecunda a temporalidade e permite transcendê-la, pois, é a natalidade que fundamenta a possibilidade dos novos começos e origens. Já a memória se projeta para o passado, em busca da origem da existência, mas também retorna ao mundo para a reconstituição da comunidade. É a memória que permite transitar no tempo e traz unidade à existência humana, pois, permite lembrar da conexão entre os seres humanos e a sua origem.

A origem humana dada pelo nascimento reflete na questão da natalidade em Arendt, na medida em que ambos estão ligados, “ao senso de identidade comunal, quer dizer, ligada ao senso de pertencimento e a maneira de se comportar em um mundo habitado por e compartilhado com os outros” (BOWEN-MOORE, 1989, p. 9, tradução nossa). Para além da originalidade, Fry aponta que a importância da natalidade em Arendt se dá pelo “fato de que os seres humanos nascem com o potencial para as distinções individuais” (FRY, 2014, p. 29).

A seguir temos uma passagem que foi reformulada por Arendt na Parte II de *Love and Saint Augustine* (1996) que trata do amor da criatura com o criador e da lembrança do passado:

Em outras palavras, o fato decisivo que determina o homem como ser consciente e de memória é o nascimento ou a “natalidade”, isto é, o fato de termos entrado no mundo por meio do nascimento. O fato decisivo que determina o homem como um ser desejante era a morte ou a mortalidade, o fato de que deixaremos o mundo na morte. O medo da morte e a inadequação da vida são as fontes do desejo. Em contraste, a gratidão pela vida ter sido dada é a fonte da recordação (...) (ARENDRT apud SCOTT e STARK 1996, p. 51-52, tradução nossa, grifos nossos).

Além dessa passagem em que Arendt modificou essa parte da sua dissertação por volta da década de 1960 para acrescentar o termo “natalidade”, Scott e Stark (1996) apontam para outro excerto¹³ em que a pensadora alterou para frisar o tema da experiência de vida, da estória do indivíduo ligada à natalidade como *initium*¹⁴. Assim, o conceito de natalidade parece entrar na dissertação de Arendt para trazer mais sentido a esta relação do ser humano com o passado e a gratidão por todas as coisas no mundo.

Scott e Stark colocam que, em Arendt, encontramos um *caritas* que não é mais baseado na morte, mas sim, na natalidade e na memória. E que a “fundação de novas comunidades no renovado amor ao próximo é a problemática central da dissertação de 1929” (SCOTT e STARK, 1996, p. 123, tradução nossa). Agostinho se revela como um autor fulcral na produção teórica de Arendt, pois, permite a reconciliação entre “o discurso confessional da jornada individual para o criador com a obrigação para com o próximo na comunidade humana” (ibid., p. 124, tradução nossa), o que faz a autora ir além do conflito entre um desejo voltado para a expectativa da morte e da transcendência de uma contemplação desengajada do mundo (ibid.).

Desta natalidade presente em sua dissertação aparecem outras mais. Destacamos aqui algumas, que serão abordadas a partir da obra *A condição Humana* (2018), no ensaio *O que é liberdade?* presente no livro *Entre o passado e o futuro* (2005), e uma passagem de *Origens do Totalitarismo* (2012). Entretanto, estas concepções de natalidade já são diferentes, pois, fundamentam não mais a comunidade, mas o espaço/domínio público onde se encontram, não apenas os seres humanos, mas os cidadãos e cidadãs. Ou seja, é uma natalidade que se distancia das reflexões existencialistas cristãs, para fundamentar a teoria política de Arendt e a importância que a mesma atribui para a ação política no mundo.

13 “In the Beginning God created the heavens and the earth” (Gen. 1:1). However, *initium* refers to the beginning of “souls,” that is, not just of living creatures but of men. Augustine writes that “this beginning did in no way ever exist before. In order that there be such a beginning man was created before whom nobody was. (...) Hence, it was for the sake of *novitas* (...) that man was created. Since man can know, be conscious of, and remember his “beginning” or his origin, he is able to act as a beginner and enact the story of mankind. Everything that has a beginning, in the sense that a new story begins with it (*initium* and not *principium*), must also have an end. (B:033 19°)” (ARENDT apud SCOTT e STARK 1996, p. 133).

14 Agostinho utiliza a palavra *Principium* para se referir ao começo do universo, e *Initium* para os começos humanos.

2.2 OS CONCEITOS DE NASCIMENTO E DE NATALIDADE DEPOIS DE SANTO AGOSTINHO

Como exposto na seção anterior, temos uma natalidade que apareceu nas revisões de Arendt da sua dissertação para enfatizar a reflexão acerca do nascimento e da origem comunal dos seres humanos, a partir do amor ao próximo em Santo Agostinho. Nesta seção, veremos o conceito de natalidade arendtiano amplamente articulado na sua teoria política desenvolvida posteriormente ao longo de sua carreira, enquanto condição para existência da humanidade e da própria política.

No âmbito da teoria política, a pensadora foi influenciada pelas teorias de Søren Kierkegaard, Friedrich Schelling, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Friedrich Nietzsche entre outros. Mas é a partir de Kant que Arendt assume a divisão entre essência e existência, de modo que o ser não é mais pensado como universal ou absoluto, como se possuísse uma essência.

Consoante esta ruptura, a teoria política de Arendt está fundada na ideia de que o sentido do ser deve advir de uma reflexão da condição humana em seu tempo e espaço específicos. O ser humano está imerso na história e articulado através de uma rede de sentidos, e, portanto, esse mundo ao qual faz parte é plural, e não é acessível pela essência.

Pelo caminho que a pensadora procede em *A condição humana* (2018), onde aborda o problema da “natureza humana” e se posiciona no sentido de que “nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm” (ARENDR, 2018, p. 13), a única coisa que podemos definir é que os seres humanos “são sempre seres condicionados” (ibid., p. 12). Nesta obra, Arendt procura fazer um balanço da condição humana frente aos temores do mundo moderno.

Como foi dito, Arendt (2018) define que a existência humana só pode ser entendida a partir de uma existência condicionada, que só é possível pelas coisas as quais o ser humano se relaciona. E mesmo as condições humanas como “a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra” (ibid., p.14), não são capazes de explicar o que são os seres humanos em absoluto. Isto, porque, os seres humanos podem determinar as coisas que estão ao seu redor, mas são incapazes de definir sua própria natureza humana, um feito que só um ser superior ao humano poderia conseguir.

Isto ocorre, segundo a autora, porque responder quem somos (ser humano), é diferente de responder o que somos (natureza humana). Arendt (2018) define que a questão da natureza humana é teológica, assim como a questão da natureza de Deus, tanto que tentar definir a natureza humana é quase sempre indicar uma deidade. O trabalho de Arendt, portanto, acaba por “desmascarar tais conceitos filosóficos do divino como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas” (ibid., p. 14), e partir em busca do que condiciona os seres humanos. De início, a pensadora distingue três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação.

O trabalho é a atividade relacionada com o aspecto biológico do corpo humano, suas necessidades vitais, seu nascimento, desenvolvimento e morte. Estes aspectos geram a necessidade da atividade do trabalho na vida humana, e Arendt define que “a condição humana do trabalho é a própria vida” (ibid., p. 9). Quando Arendt fala sobre os homens que trabalham, utiliza o termo “*animal laborans*”. São eles que estão presos a um movimento cíclico da natureza, e também às atividades repetitivas próprias dos processos biológicos, sem início e fim.

A obra, diferente do trabalho, é a atividade que produz o mundo artificial da existência humana, a “não-naturalidade” (ibid., p. 9), e não está ligado mais ao determinismo natural do qual o trabalho surge. Arendt define que “dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas” (ibid., p. 9). E que “a condição humana do trabalho é a mundanidade” (ibid., p. 9). Para tratar dos homens trabalhadores, Arendt utiliza o termo “*homo faber*”, cuja atividade de fabricação tem começo e fim definidos e previsíveis. Já quanto à ação, Arendt caracteriza como:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (...) A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá (ibid., 2018, p. 9-10)

Para falar dos homens no conceito de ação Arendt utiliza o termo “homem de ação”, cuja atividade possui um começo definido, mas o fim é imprevisível e irreversível. A existência humana, assim, é formada pela “condição humana da natalidade” (ibid., p. 221). Esta condição se dá em dois sentidos. O primeiro é da igualdade, em que todos os seres humanos são iguais em sua condição humana. Arendt coloca que a igualdade vem da possibilidade de compreensão que existe entre os seres humanos, e daqueles e daquelas que vieram antes da geração atual, além de poderem planejar e prever as necessidades das pessoas que virão depois. E a segunda é da distinção, em que cada ser humano é singular e único, distinto do outro, em suas ações e em seus discursos. A igualdade e a singularidade fazem surgir, assim, uma “paradoxal pluralidade de seres únicos” (ibid., p. 218).

Arendt escreveu que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como *um segundo nascimento*, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do *nosso aparecimento físico original*” (ibid., p. 219, grifo nosso). Nesta obra, a pensadora distingue, portanto, dois tipos de nascimentos, o nascimento propriamente no espaço público, do “aparecimento físico original” no espaço privado. Este último é marcado pela necessidade do trabalho e do ciclo biológico humano, enquanto que o nascimento no domínio público se dá por meio das palavras e atos.

As palavras, discursos e atos são frutos das ações humanas, e são caracterizadas pela teórica como “impulsos” que surgem desde o nosso nascimento, e que nos fazem ter uma iniciativa própria. Como cada ser humano é diferente do outro, nossas ações e pensamentos também são, assim, os seres humanos são caracterizados por Arendt como “iniciadores”, pois, carregam em si “o próprio princípio do começar” (ibid., p. 220). Neste sentido, Arendt (2018) estabelece que a natalidade deve lembrar aos seres humanos que, embora tenham que morrer, os humanos não nascem para morrer, mas para começar. E este começar é marcado pela diferença, já que, como veremos adiante, pode surpreender e inovar.

Arendt explica que o trabalho, a obra e a ação possuem relação íntima com o nascimento e a morte humana, com a natalidade e a mortalidade, pois o trabalho assegura a sobrevivência e a vida da nossa espécie, a obra e suas produções, os artefatos humanos trazem durabilidade à vida humana, e a ação “na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (ibid., p. 11).

Mais ainda, o trabalho, a obra e a ação estão profundamente relacionados com o nascimento e a natalidade, porque servem para “prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevêê-los e levá-los em conta” (ibid., p. 11). Arendt (2018) coloca que todas as atividades humanas, por nos compelirem a agir, a tomar iniciativa, estão ligadas ao *nascimento*, e, portanto, a categoria central do pensamento político deveria ser a *natalidade*, em contraposição à mortalidade e ao pensamento metafísico.

Das três atividades humanas elencadas por Arendt, a ação é a que está mais vinculada com o nascimento, na medida em que cada nascimento representa um novo começo que pode ser sentido no mundo e cada “recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, agir” (ibid., p. 11). A novidade que traz cada recém-nascido é a condição humana da pluralidade, pois, cada ser humano é único, e pode, a partir de sua singularidade, realizar coisas diferentes. Ainda, indo nesse sentido, a pensadora identifica as ações com a herança greco-romana que as via como “a capacidade de realizar coisas imortais” (ibid., p. 24), como os grandes feitos e discursos que deixavam os vestígios imortais dos homens na terra, e fazia com que os mesmos superassem os prazeres da natureza.

Temos que o tema da natalidade e da ação está estritamente ligado com a crítica que Arendt faz à tradição filosófica¹⁵ que prioriza a *vida contemplativa* e o pensar sobre as coisas eternas e abstratas, em detrimento da *vida activa* e a sua relação com as coisas que ocorrem na Terra, a mundanidade, a ação, e por conseguinte, o engajamento ativo, a ação política, o movimento entre seres humanos

Mas, ao mesmo tempo em que Arendt critica os filósofos antigos, a autora bebe de suas fontes, e ressalta a importância da experiência política grega e romana, que traduziu o que era o viver para a política. Arendt escreveu que “ser político, viver em uma polis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão e não força e violência” (ibid., p. 32). O uso da violência e da força eram modos de agir provenientes de fora da polis, dos estrangeiros (bárbaros) ou no modo de viver do espaço privado.

Quanto ao uso da violência no espaço privado, Arendt (2018) resgata e comenta a importância da separação entre o espaço público e o privado do pensamento grego, em

15 A tradição que privilegiou a *vita contemplativa* pode ser encontrada desde Platão, Aristóteles, no próprio Santo Agostinho, posteriormente na tradição cristã, e até na modernidade com as produções teóricas de Marx, Nietzsche e Heidegger, os quais Arendt (2018) acredita que ainda não estão totalmente livres dessa crítica.

que no espaço privado, definido como o espaço dos desiguais, os chefes de família usufruíam um poder despótico sobre seus filhos e filhas, sua mulher e escravos. Essa distinção significava uma violência justificada, um ato pré-político com vistas a vencer as necessidades biológicas para conquistar e usufruir a liberdade no espaço público. Neste outro espaço, a igualdade se firmava entre aqueles que venciam tais necessidades, e utilizavam do discurso e da ação para construir o mundo comum.

A partir destas noções gregas e romanas¹⁶, Arendt (2018) define na sua teoria política que o espaço público ou domínio público¹⁷ é o espaço comum ou “*espaço-entre*” (ibid., p. 226), que ao mesmo tempo que aproxima, separa os seres humanos. Esse *espaço-entre* que é construído e destruído pelas ações dos seres humanos ao se reunirem, conforma a aparência da realidade objetiva do mundo, cunhada pela pluralidade de perspectivas dos sujeitos. Nesta aparência, o público significa poder ser visto e ouvido por todos. Retomo o postulado de que é neste espaço público, segundo a pensadora, que o ser humano revela sua singularidade pelas suas palavras e ações. A pergunta pelo *quem alguém é* se dá neste domínio. Segundo esses apontamentos, é possível perceber que existe uma dinamicidade que Arendt atribui à revelação da singularidade do sujeito no domínio público.

Arendt (2018) entende que o mero aparecimento do corpo, sem o discurso, não permite a revelação ativa da identidade única de um ser humano. Uma ação sem discurso ou palavra acaba por perder seu sentido, seu caráter revelador, porque, segundo a autora, se torna humanamente incompreensível e distante da revelação. O corpo sem o discurso, diz Arendt, “não transcende a mera vida produtiva” (ibid., p. 224). Nesta condição de conjugação da ação e do discurso o sujeito é um ator, um agente, e não um mero robô mudo e passivo.

Neste aspecto, cabe ressaltar a distinção que Arendt (2018) traz acerca dos agentes no domínio público, em que define este como “ator” e não como “autor”. O agente é um ator porque a sua revelação não é algo totalmente deliberado por si mesmo, esta

16 Arendt (2018) também deriva de tais influências sua concepção de poder, que não é uma propriedade individual, nem mera força física, do contrário, é gerado a partir da ação em conjunto, da cooperação entre sujeitos distintos. Frazer (2014) explica que o objetivo do poder arendtiano não é dominar ou subjugar, mas serve ao mundo, para a manutenção do espaço comum pelo qual os seres humanos se relacionam.

17 Cabe distinguir que o domínio público do qual Arendt fala não indica, necessariamente, as instituições formais que conhecemos, mas um “espaço da aparência [que] passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo” (ARENDR, 2018, p. 247).

revelação comporta riscos inerentes que provêm das características de imprevisibilidade e irreversibilidade do discurso e da ação. De modo contrário, se o agente fosse um autor poderia escrever e determinar o seu “destino” e suas ações.

Essa mesma condição revela o caráter histórico da vida dos sujeitos, pois suas vidas só possuem a maior parte dos seus sentidos revelados após a morte. Segundo Arendt, o sujeito, quando nasce no mundo, se insere em uma “teia de relações humanas” (ibid., p. 227), que são também relações históricas, e ao mesmo tempo que sua singularidade é capaz de criar novos sentidos e realidades nessa teia, e ajudar a transformar o “espaço entre” ou “espaço comum” que liga os sujeitos no domínio público, o sujeito padece pelos sentidos já estabelecidos na história em que se insere.

Quanto à história concreta, acerca do mundo moderno, Arendt elabora um diagnóstico para as suas mazelas, a pensadora discorre sobre o que considera ser o fenômeno da eclosão da esfera social, mais especificamente, a partir do desenvolvimento do Estado-nação. A esfera social aparece na era moderna para confundir e diminuir as separações existentes entre o domínio público e privado e as suas respectivas atividades, além de modificar o significado do privado e do político e “a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (ibid., p. 46).

Arendt caracteriza esse fenômeno a medida que o Estado-nação é entendido como uma única família sobre-humana, que possui apenas um único interesse ou opinião, e os assuntos tratados no âmbito da política são assuntos da administração doméstica, da economia nacional. O advento do social trouxe o enriquecimento do espaço privado “por meio do moderno individualismo” (ibid., p. 47), além de colocar o espaço privado com uma relação estreita e oposta da esfera social, e não mais como oposição ao espaço público.

Segundo a pensadora, a partir desse fato que podemos constatar, de forma escancarada, na sociedade moderna ou na sociedade de massas a desvalorização da ação no espaço público. Ou seja, a esfera pública não é mais um espaço para a liberdade e diferenciação gerada pela singularidade dos discursos e ações dos atores, ao contrário, é possível observar que o comportamento uniformizado substituiu a ação, e a ação é preterida pelas atividades do trabalho e do labor. Podemos notar os sintomas, diz Arendt (2018), quando os produtos fabricados são consumidos cada vez mais rápido, e o principal objetivo do ser humano e da coletividade passa ser a própria sobrevivência, a satisfação das necessidades privadas e a acumulação de riqueza.

Em contraste com as tendências modernas, Arendt (2018) propõe nesta obra, que o espaço público, pautado na natalidade, seja um espaço comum em que haja condição para ação, e que comporte a diferenciação (em contraponto com a uniformidade) que advém da pluralidade dos atores e de suas perspectivas, e a tensão que tais agentes provocam ao recomeçar, renovar os sentidos das ações e discursos. Além disso, deve ser condição para lembrar da história, ou seja, dos feitos públicos e dos sentidos atribuídos às vidas dos atores que agiram. E ademais, é um espaço que serve para fundar e preservar os corpos políticos, deve privilegiar o interesse comum, que se traduz também na preservação e durabilidade do mundo para as futuras gerações.

Na obra *Entre o passado e o futuro* (2007), publicada pela primeira vez em 1961, mais especificamente no capítulo *Que é liberdade?*, Arendt discorre sobre como a questão da liberdade humana está intrinsecamente relacionada com o nascimento. Arendt aborda a questão da liberdade ao comentar a imprevisibilidade prática dos assuntos humanos, na medida em que os motivos e causas que geraram uma ação são ocultos a todos os observadores. Acerca desta questão, a pensadora se coloca contrária a uma liberdade entendida como problema do domínio interno do sujeito, como se fosse um ato da vontade, ou enquanto livre arbítrio.

Essa liberdade interior não tem para a autora um significado político, pois, está a parte de manifestações externas e da condição mundana. A liberdade, em Arendt, se dá com o nosso relacionamento com os outros, e, portanto, deve ser um “fato demonstrável” (ARENDR, 2007, p. 195). Essa mesma liberdade é a razão da política e é vivida através da ação. Nestes termos, o ser humano só é livre enquanto age no âmbito político, e sua ação só é livre quando independente de motivos ou fins. Liberdade, ação e política se entrelaçam em Arendt e trazem influências do conceito de *virtú* de Maquiavel, que relaciona a perfeição da virtuosidade com a arte da realização e o desempenho da ação.

Arendt também aproxima sua noção de liberdade da liberdade romana. A autora explica que em Roma, os fundadores da cidade transmitiam aos cidadãos o legado do “início”, “que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham que gerir, com cujas consequências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria ‘engrandecer’” (ibid., p. 215). Existe, portanto, neste aspecto, uma ligação entre ser livre e iniciar ou fundar¹⁸ um novo organismo político. Como exposto,

18 Esta relação está melhor exposta no capítulo *Que é autoridade?* presente na mesma obra, mas que não será abordado neste trabalho. Resumidamente, Arendt discorre sobre “o declínio da trindade romana de

a liberdade não é possuída no interior do sujeito, mas o ser humano pode conduzir ou proporcionar a aparição da liberdade no mundo. Sobre a liberdade, Arendt expõe:

(...) o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade (ARENDR, 2007, p. 216).

Este é um excerto central desta obra em que Arendt relaciona a liberdade com o nascimento, ao expor que a existência humana no mundo se dá com o nascimento. A chegada de novos seres humanos através do nascimento é a reafirmação do novo, e Arendt coloca, assim, que o ser humano é o começo e que possui a capacidade para começar o novo.

Neste mesmo texto, Arendt cita Agostinho e revela que neste autor podemos encontrar, paradoxalmente, a “ideia política antiga da liberdade” (ibid., p. 216), mesmo com “as fortes tendências antipolíticas do Cristianismo” (ibid., p. 216). E isto se deve ao fato de Arendt considerar que além de cristão, Agostinho era um romano que conseguiu formular “a experiência política central da Antiguidade romana, ou seja, que a liberdade *qua* começo se torna manifesta no ato da fundação” (ibid., p. 2016).

E, finalmente, já na última página de *Origens do Totalitarismo* (2012), publicado pela primeira vez em 1951, Arendt escreveu:

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós (ARENDR, 2012, p. 639).

religião, tradição e autoridade” (ARENDR, 2007, p. 185), e como este fenômeno incide na fundação e no fracasso de novos organismos políticos em nossa sociedade. A autoridade é resgatada no sentido da experiência da fundação de Roma. Os seres humanos dotados de autoridade são aqueles/as que constantemente preservam ou aumentam a própria fundação.

Minha pretensão, após citar este excerto, não é explicar todo o conteúdo desta obra fascinante, mas apresentar mais uma passagem em que a presença de Agostinho e a importância de novos começos aparecem nas obras da autora. Aqui, Arendt ressalta novamente que o começo é também promessa, e politicamente, começar é a suprema capacidade do ser humano. A pensadora destaca também os dois sentidos do nascimento, o novo que advém do nascimento dos seres humanos, e o novo que advém da possibilidade de novas ações e começos. Frente ao terror da negação da vida humana nos totalitarismos, que utilizam como instrumento político principal a morte do outro para o domínio global, e minam tanto a ação no espaço público, quanto a intimidade no espaço privado, talvez esta seja a mensagem mais radical que Arendt pudesse deixar.

Karin Fry (2014) coloca que o conceito de natalidade de Arendt traz uma perspectiva otimista para a teoria política da autora, que coloca a vida política como uma “atividade esperançosa na qual podemos realmente exibir aspectos do próprio self para o mundo de maneira significativa” (FRY, 2014, p. 23). Entendo também que a expressão positiva¹⁹ advém quando Arendt, ao ressaltar a categoria da natalidade, evidencia que a própria condição humana possui um aspecto ilimitado, de liberdade, com respeito à ação humana e a possibilidade de recomeços, mesmo diante do fim, da morte, da violência e de toda destruição. O enaltecimento da vida humana é exposto contra a própria experiência do medo da perda da vida, e da não liberdade. Mas não se trata apenas de uma exaltação da vida humana em geral, mas da vida política²⁰. Esta exaltação traz confiança para agir no mundo que vem a partir da consciência da origem ou da fundação do espaço político comum. Assim, a vida política se dá no mundo e não em um campo ideal transcendente. Ignorar a vida comum e o mundo, em Arendt, seria ignorar a ação e a política. Portanto, segundo Bárcena (2006), diferente do nascimento, a natalidade não se refere a um significado biológico, mas à faculdade de começar e de agir politicamente, própria dos seres humanos.

19 Mas cabe também apontar o contrário contido no significado dessa liberdade, que é a abertura para a ação imprevisível e irreversível. E apontar que aceitar a instabilidade da nossa origem, a tensão fundante, nem sempre é fácil. Tanto que o próprio reconhecimento do conteúdo ético da teoria política de Arendt é questionado. Sobre esse aspecto, Bethania Assy discorre que a teoria arendtiana nos convida a “não acomodação a um *habitus* regulatório” (ASSY, 2015, p. 101).

20 Fry (2010) e Young-Bruel (1982) citam que a obra *A condição humana* iria se chamar *Amor Mundi*, (amor pelo mundo) porque Arendt buscava evidenciar a relação da ação política com o mundo e o próximo.

Vimos ao longo deste tópico a vinculação da natalidade com vários propósitos da teoria política arendtiana: o sentido de que a natalidade revela o impulso para ação dos seres humanos, a sua capacidade para (re)começar; a natalidade como condição para lembrança da historialidade do mundo público e dos feitos dos seus agentes; assim como, a natalidade ligada à fundação e preservação de corpos políticos, além de preservar o mundo para as futuras gerações; e ademais, a natalidade como condição para a liberdade humana construída no espaço comum entre os sujeitos plurais.

Entretanto, as definições do conceito de nascimento e natalidade podem ser criticadas, Diane Lamoureux (2014) aponta que os conceitos podem ser manipulados em sentidos diversos onde:

Em alguns textos, ela [Arendt] refere-se à natalidade sobre o modo quase natural da produção do ser vivo e a limita, então, ao espaço privado, enquanto em outros momentos de sua reflexão, ela relaciona a vida biológica e a vida biográfica, aquela que pode ser contada e que possui uma certa exemplaridade. Do mesmo modo, a natalidade pode ser ancorada em uma ordem privada dominada pela violência e pelas hierarquias, enquanto em outros momentos ela é fonte de pluralidade e de singularidade (LAMOUREUX, 2014, p. 541).

No mesmo sentido de Lamoureux, entendo que é possível pensar que os conceitos de nascimento e de natalidade podem ser apreendidos em sentidos variados na teoria de Arendt. A pensadora utiliza dois termos para refletir sobre a importância da questão da origem e da fundação, porém, não discorre em pormenores se haveriam diferenças semânticas entre os dois.

Primeiro que, mesmo que Arendt tome a natalidade como categoria central do seu pensamento político, pois ela nos traz como condição para a liberdade e para a política, não existe uma obra ou texto da autora que trabalhe extensivamente sobre essa categoria. Ao contrário, a natalidade em questão aparece em momentos muito pontuais em suas obras. Além de apresentar, ao longo dos anos, um movimento de adição e aperfeiçoamento de ideias em seus trabalhos, como pudemos observar com a obra de Scott e Stark (1996).

Não estou pontuando aqui uma descontinuidade ou continuidade sobre o conceito de natalidade, mas uma abertura semântica que pode dar margem a

interpretações²¹ acerca dos sentidos destes conceitos. Resta apontar que, ao que parece, o nascimento está mais ligado à questão de Santo Agostinho com relação ao *Initium* e uma reflexão sobre a metafísica no existencialismo cristão, enquanto que a natalidade é utilizada para confrontar à relação humana com a mortalidade e a tradição do pensamento filosófico que se distancia do mundo, da política e da ação.

Apesar das possíveis distinções entre os sentidos, como foi exposto neste capítulo, procurei mostrar que o nascimento em Arendt pode ser entendido, a partir da obra *A condição humana* (2018), com uma primeira conotação do aparecimento físico que se dá no espaço privado através do trabalho biológico, em que novos recém-chegados são lançados no mundo, e no aspecto político, o nascimento e a natalidade possuem não apenas importância para a ação neste mundo, mas também para a distinção individual dos seres humanos, na medida em que cada ser humano que nasce tem a capacidade para começar algo novo. Resta agora pensar se e como podemos relacionar o que Arendt escreveu sobre as mulheres e sua projeção no domínio público com os conceitos de nascimento e natalidade, que fundam a teoria política da pensadora.

21 Patricia Bowen-Moore (1989), por exemplo, apresenta três sentidos do conceito de natalidade: a natalidade primária como suprema capacidade humana; a natalidade política a partir do discurso e da ação pública; a natalidade teórica que manifesta o caráter nascente da vida da mente.

3 O NASCIMENTO POLÍTICO DAS MULHERES: UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DE ARENDT

No primeiro capítulo apresentei os textos em que Arendt abordou a vida de algumas mulheres como Rosa Luxemburgo, Karen Blixen, Rahel Vanrhagen, e a obra de Alice Rühle-Gerstel. Além disso, retomei algumas opiniões da pensadora acerca dos movimentos de mulheres e a questão da emancipação feminina.

Já no segundo capítulo, expliquei alguns fundamentos dos conceitos de nascimento e de natalidade na teoria política de Arendt, e como tais conceitos são centrais para o seu pensamento político. O nascimento apresenta dois sentidos principais²², tanto como aparecimento físico do sujeito e da sujeita no mundo, a partir do trabalho biológico, principalmente, da mulher, quanto o nascimento público no domínio político que se dá através de discursos, feitos e ações e que revela o sujeito ou a sujeita por meio de sua aparência, e que também traz a possibilidade de novas ações e começos. Além do nascimento, temos a natalidade como categoria central do pensamento político arendtiano, em contraposição à mortalidade.

Agora, pretendo abordar estes temas expostos para pensar as mulheres enquanto sujeitas políticas, a partir do material apresentado nesses primeiros dois capítulos. Se trata de uma breve leitura contemporânea do pensamento político de Hannah Arendt, que almeja reafirmar o que a autora, de fato, abordou em suas obras, apontar os conflitos que podem estar presentes nesta abordagem, correndo o risco de ficar aquém ou ir além do que Arendt se propôs ao escrever sobre o tema.

Primeiro, versarei sobre pontos interessantes que aparecem quando Arendt discorre sobre as vidas ou obras das mulheres que escreveu, começando pela resenha da obra de Alice Rühle-Gerstel. Esta resenha tem um valor muito importante para o tema sobre o qual proponho escrever, pois, é quando Arendt defronta o problema que denomina de “emancipação feminina”. Inicialmente cabe destacar a estranheza do termo “emancipação feminina”, pois, contemporaneamente, não é um vocábulo muito

utilizado²³ para falar sobre os problemas de opressão, exploração e discriminação pelos quais as diferentes mulheres vivem.

A luta pela emancipação feminina, tensionada nos séculos XVIII e XIX, estava ligada à incapacidade civil e política pelas quais as mulheres eram limitadas, ou seja, elas não eram sujeitas de direitos, eram consideradas a partir da condição da menoridade, não possuíam autonomia, sendo tuteladas pelos pais, maridos ou familiares. Nesse contexto, as mulheres viviam em situação de dependência dos outros, sem liberdade para o exercício da educação, dos direitos políticos, entre outros direitos assegurados aos homens brancos pelas influências iluministas e liberais do Estado moderno.

Se trata de uma luta associada com a atuação das sufragistas, e pela campanha pelo direito ao voto das mulheres, intensificada a partir dos anos de 1920 em vários países, e que possibilitou a conquista deste direito no Brasil em 1932. Entendo que é a partir desse contexto que Arendt aborda a obra de Alice Rühle-Gerstel e a questão da emancipação feminina. A pensadora discute as barreiras concretas que as mulheres viviam naquele tempo, ao qual Arendt (2008) se refere como “restos inconsequentes de uma era anterior”, e como estas dificuldades afetavam a igualdade formal de direitos entre mulheres e homens.

A partir desse contexto, o exercício da liberdade política das mulheres apresenta custos onerosos e que geram diferenças de acesso ao espaço político pelas mesmas. Se a natalidade é o princípio que permite o recomeço e a construção do comum pelos seres humanos, para as mulheres tal possibilidade parece ser mais complicada.

Antes de percorrer sobre uma resolução para o problema, Arendt ainda aborda outra questão importante para os debates teóricos feministas, uma discussão que mesmo antiga, por outro lado, ainda continua muito atual. Se trata do questionamento da naturalização de fatores biológicos ligados às mulheres, como a maternidade, e que

23 A partir de críticas a visões paternalistas e imperialistas da cultura, o termo “emancipação feminina” não é muito utilizado nos debates contemporâneos da teoria política feminista. Para falar sobre as desigualdades, explorações e opressões são utilizados mais termos associados ao capitalismo, imperialismo, colonialismo, racismo, patriarcado, dominação masculina, crítica ao Estado, à democracia representativa liberal, buscando ainda não apagar a possibilidade de agência das mulheres, ou seja, a necessidade de “emancipação” não se mostra mais como um projeto. É necessário apontar também que o termo “emancipação” foi muito utilizado, além do feminismo liberal, por teorias feministas radicais e socialistas. Nesse aspecto, é interessante apontar outros termos utilizados por Arendt que parecem distantes das teorias feministas contemporâneas, que segundo Phillips, aparece quando Arendt “define a política em termos de busca pela felicidade pública ou o gosto pela liberdade pública, ela está utilizando uma terminologia quase oposta àquela adotada pelo movimento de mulheres contemporâneo” (PHILLIPS, 1991, p. 113 apud DIETZ, 1995, p. 18, tradução nossa).

corroborar a raiz existencialista da filosofia de Arendt e sua crítica às subjetividades essencializadas.

Ao mesmo tempo em que a subjetividade das mulheres não deve ser tomada a partir de fatores ahistóricos e essenciais, Arendt se mostra ciente da posição social ambígua das mulheres, inseridas em uma condição histórica de inferioridade a partir, entre outros fatores, da atribuição exclusiva as mesmas de tarefas domésticas e de cuidado. Agora, quando discute sobre uma possível solução que Alice Rühle-Gerstel estabelece para o enfrentamento do problema, qual seja, a inserção das mulheres em movimentos, como dos trabalhadores, e a cogitação sobre um partido de mulheres, Arendt se mostra contrária a tais propostas.

A pensadora demonstra uma postura crítica, como já abordado neste trabalho, a movimentos e partidos que sejam “fechados em sua própria causa”, ou seja, que não atendam ao ideal republicano dos interesses gerais ao defender demandas particulares de um grupo específico²⁴. Essa é uma das questões mais complexas de analisar a partir do pensamento político de Arendt, pois toca em distinções que a pensadora defende entre o espaço público e privado, e as questões sociais e as políticas, distinções essas que aparecem tensionadas na teoria da pensadora e que são objeto de intenso debate acadêmico (HONIG, 1992; BENHABIB, 1993; PITKIN, 1981; LAMOUREUX, 2014; COLLIN, 1986a; LANE, 1982).

Essa mesma questão surge também quando Arendt (2008) aborda a vida de Rosa Luxemburgo, na qual além de lamentar a falta de reconhecimento público do trabalho desta autora, os estereótipos direcionados a ela ligados a sua condição de mulher, as críticas injustas e o desprezo por suas ideias, mesmo dentro do movimento de esquerda, Arendt mostra apreço pelo exemplo de mulheres, como Luxemburgo²⁵, que apresentam opiniões críticas como forma de expressão do exercício da liberdade pública.

Como foi exposto anteriormente neste trabalho, Arendt critica uma concepção de liberdade experimentada no interior do sujeito, e entende tal princípio a partir do domínio público, da construção do espaço comum entre os agentes. Assim, no ensaio

24 Nesse sentido, um movimento pode ser considerado uma expressão da sociedade de massas ou uma ideologia, quando é tomado por um subjetivismo radical, impermeável às diferenças e críticas (CUTTING-GRAY, 1993).

25 Além disso, a criação de um partido de mulheres se confrontava com o diagnóstico de Arendt acerca da modernidade de massas e a limitação da representatividade por meio dos partidos e da política institucionalizada. Esse diagnóstico dialoga com a posição crítica de Rosa Luxemburgo acerca do direcionamento dos partidos e sua defesa do espontaneísmo revolucionário.

sobre Luxemburgo, parece que a pensadora defende que a possibilidade do exercício da liberdade pública parece implicar numa rejeição de identidades que não sirvam para questionar o espaço público. Da mesma forma Arendt se expressa ao discorrer sobre as armadilhas das identidades marcadas, a partir da vida de Karen Blixen.

Essa mesma questão possui ligação com a definição da pensadora de que a ação política não é determinada pela categoria de meios e fins. De que a ação política é aquela que se desprende de interesses imediatos, da vida biológica, do corpo mudo, e que vai contra a uniformidade, a apatia, a burocratização, ao comportamento das massas. Disso decorre uma crítica de Arendt ao atrelamento das ações aos fins particulares, e da mesma forma, às identidades estáticas e essencializadas.

Tanto a colocação da ação enquanto busca da construção do comum, quanto a cautela com a confirmação de identidades no espaço público pode representar um desafio para a demanda de grupos sociais excluídos pelo reconhecimento de suas subjetividades, direitos e pelo exercício pleno da cidadania. Essa demanda que, na contemporaneidade, é tema fulcral em teorias democráticas, de representação política, de justiça, nas quais a presença da identidade (ou de outros conceitos utilizados para denominar a identidade, como “perspectiva social” ou “status”) das pessoas excluídas social e politicamente são tomadas como justificativas para novos princípios normativos e arranjos institucionais (FRASER, 2013; YOUNG, 2000; PHILLIPS, 1995; MANSBRIDGE, 1999).

Nessas teorias, assim como nas obras de Arendt, é latente o choque entre a liberdade e a necessidade, o universal e o particular, a pluralidade e a singularidade. Averiguamos isso quando Arendt apresenta o diagnóstico da atrofia da esfera pública e política nas sociedades modernas, com a desvalorização da ação e do sentido da política enquanto liberdade, que ocorre em conjunto com o enaltecimento das questões sociais, dos problemas privados, das necessidades da vida biológica e da acumulação da propriedade. Na modernidade, a concepção de política se dá de forma conflituosa ao resgate que a pensadora busca fazer da política inspirada na antiguidade.

Arendt consegue nos mostrar as complicações que temos, na contemporaneidade, para pensar em um novo sistema político em que liberdade e participação política sejam sinônimos. Diferente de definir que a participação política seja limitada apenas ao manejo dos meios de força do Estado, ou para o controle do exercício do poder, ou ainda que seja limitada a uma prerrogativa de políticos profissionais e da representação indireta do sistema partidário (ARENDR, 2016a).

De outro modo, segundo a pensadora, se trata de construir um sistema político que garanta, para todos e todas, “a liberdade de agir e de ser politicamente ativo” (ARENDDT, 2016, p. 201). Ou seja, parece pretender que os corpos das cidadãs e dos cidadãos estejam presentes na construção de uma esfera pública que seja duradoura, confiável e receptiva à ação e ao discurso dos/as diversos/as agentes políticos.

Ao que Arendt nos mostra, a política moderna perdeu o seu sentido, que seria a liberdade pública. E as respostas e saídas para lidar com o esvaziamento dos arranjos formais são um desafio. A autora (2016a) chega a apontar que a emancipação das mulheres e da classe trabalhadora é expressão do caráter igualitário das modernas formas de governo e da liberdade pública. Mas quando aborda essa “emancipação”, Arendt parece se mostrar mais preocupada com mudanças que parecem ser difíceis de administrar, como a saída da força dos chefes de família na esfera privada para o monopólio da força pelo Estado moderno, e o desenvolvimento de meios de destruição em massa, além da definição da sobrevivência humana como a principal causa da política. Tais preocupações podem ser associadas, segundo Bárcena, com a busca de Arendt em salientar “como elementos típicos da modernidade se localizam nos elementos que definem o totalitarismo” (BÁRCENA, 2006, p. 128, tradução nossa).

Nesse ínterim, em que Arendt chega a citar a situação da subordinação feminina e da escravidão na antiguidade, e adiciono aqui também a passagem sobre a diferença sexual²⁶ entre os seres humanos, entendo em acordo com Bodziak (2014), que apesar das relações de gênero não fossem a preocupação central da teoria política arendtiana, esse tipo de posicionamento da autora pode fazer emergir uma frustração quanto a sua abordagem acerca dessas questões, que não sublinha as tensões provenientes da relação das esferas pública e privada com a “unicidade do corpo” (BODZIAK, 2014, p. 93) das mulheres, ou seja, de um corpo ligado ao sentido do trabalho doméstico e do cuidado na esfera privada.

Esta relação é amplamente citada nas teorias feministas²⁷ como fator que auxilia a produção de obstáculos para a expressão da “pluralidade do Eu” (ibid., p. 93), em que

26 ARENDT, 2018, p. 10.

27 Sobre essa questão, considero importante citar a passagem de Kristeva: “Nosso breve parêntese a propósito da *economia* e do *ícone* só visava evidenciar o limite do libelo arendtiano contra uma sociedade invadida pela economia e a devorar a liberdade da *polis*. Ainda outros limites despertam em seu tratamento do corpo, assim como em sua subestimação da vida psíquica e da intimidade, encaradas como restos bastardos do subjetivismo e da perda da transcendência. Empolgada por seu projeto de liberdade política e por seu modelo grego, a politóloga chega a negligenciar economias plurais e possíveis da liberdade *pré-política* que revela o “social”, e que são essas mesmas que nos interessam hoje. Não se revela, de fato, que

pode ser pensada a singularidade humana por meio de ações e discursos, pois, gera uma alocação desigual de recursos, como tempo, renda e rede de contatos (BIROLI, 2018). Tais dificuldades acabam por implicar na viabilidade de participação política das mulheres, e acrescento aqui, de outros grupos sociais excluídos que têm em seus corpos as marcas da diferença²⁸.

Tensões como essas chegaram a gerar um esgarçamento entre a teoria política de Arendt com algumas produções teóricas feministas, quando, na década de 1980, Arendt foi colocada como uma autora que perpetuou argumentos falocêntricos. Essa conclusão foi delineada, segundo autoras como Adrienne Rich, Mary O'Brien e Wendy Brown, por uma suposta supervalorização efetuada por Arendt da distinção entre os domínios público e privado, além de tomar a ação política como masculina e heroica, o que acabou por gerar um pensamento masculinista e que apresenta uma hierarquia entre os sexos (HONIG, 1995).

Mas esse esgarçamento não durou por muito tempo, na medida em que houve um movimento de novas apropriações das reflexões de Arendt pela teoria feminista, como em Mary Dietz, Morris B. Kaplan, Linda M. G. Zerilli, Joan Cocks, Lisa J. Disch e Melissa A. Orlie, que viram na defesa da pluralidade humana e no não-essencialismo das identidades uma perspectiva valorosa para desenvolver um pensamento político voltado para a participação política das mulheres (ibid.).

Contudo, é na obra *Rahel Varnhagen* (1994b) que algumas questões aparecem mais expostas, como por exemplo, as diversas marcas da exclusão social e política das mulheres e dos judeus. Joanne Cutting-Gray coloca que com a exposição da vida de Rahel, a relação entre “diferença, identidade e comunidade política” (1993, p. 36, tradução nossa) são expressivas. Especificamente sobre as mulheres, como já comentado, Arendt discorre sobre o impacto dos padrões de beleza, a dependência econômica das mulheres, as limitações da socialização, a instituição do casamento, entre outras. Tais

o desmantelamento do “todo-político”, o desenvolvimento das liberdades associativas e da liberdade civil são parte integrante desse “desmantelamento da metafísica”, para o qual Arendt contribui? A esse respeito, o “social” fustigado pela filósofa talvez ainda não tenha soltado todas as suas latências libertárias” (KRISTEVA, 2002, p. 150-151).

²⁸ Sobre essa questão, é importante ressaltar perspectivas que vislumbram as dificuldades do exercício da ação política, do acesso ao espaço público, e da dificuldade de performar modos de ativismos tradicionais por partes dos grupos sociais excluídos (LORDE, 1984; COLLINS, 1996; MOHANTY, 2006).

problemas associados ao “mundo feminino” são tomados como marcas que são constantemente ressaltadas de uma pessoa que nasceu em uma situação desfavorecida.

Nesta obra, o nascimento é exposto como um ponto que marca a diferença na história, seja ele ou não um nascimento infame. Kristeva (2002) ressalta que o nascimento de Rahel não foi tomado por Arendt apenas como um fato biológico, mas como uma novidade. Uma subjetividade singular que, no final da vida, com o fim dos salões “inclusivos”, só conseguia *representar o seu sexo* e nada mais.

Com a história de Rahel, Arendt pretende mostrar que mesmo em situação desfavorecida, como as mulheres em sociedades sexistas, racistas e neocoloniais, quem nasce não pode esquecer que colide com o mundo e com a História. E que a prática política para superação das marcas da exclusão que impactam nas vidas dos/das párias, por nossa vida existencial ser marcada pela natalidade, se dá pela ação em busca do comum, pelo contínuo recomeço e pela luta coletiva.

Françoise Collin (1986) traz uma leitura renovada na teoria política arendtiana ao escrever que o drama vivido pelo pária, que experimenta uma posição social ambígua, é trazer *a função do real*²⁹ a partir da identidade coletiva dos oprimidos. A função do real serve para romper com o “dado” do nascimento, a história, e marcar a lei da diferença carregada por aqueles/as que pertencem a uma comunidade humana que não é reconhecida. Neste sentido, entendo que a natalidade enquanto categoria política central é uma importante afirmação de que a construção da identidade é um processo político, mas que a política enquanto liberdade, não deve se firmar em uma única identidade.

Com essas ideias, Arendt traz muitos desafios para as teorias e lutas feministas contemporâneas, seja pela orientação para superação contínua de pontos de vistas individuais e instigação ao constante posicionamento no domínio público (ASSY, 2015); ou pela resistência às determinações categóricas das identidades (LAMOREUX, 2014); pelo reconhecimento da necessidade de distinção entre os espaços público e privado para os movimentos sociais (LANE, 1983), ou pela sua contestação (HONIG, 1992); pela necessidade de questionamento da ausência de direitos no Estado de direito (COLLIN, 1986a); pela emergência de transformação de questões sociais em políticas (PITKIN,

²⁹ “Le drame des parias est dans ce va-et-vient entre une identité collective d'opprimés - fonction du réel qu'ils ne peuvent désavouer - et une absence d'identité. Le paria est le déterritorialisé par excellence, celui, celle qui, même lors qu'il appartient à une communauté, appartient à une communauté qui ne crée pas de monde et qui le laisse homme, femme, de nulle part” (COLLIN, 1986, p. 60).

1981); ou para pensarmos em um conceito positivo de privacidade (BENHABIB, 1993), entre outras provocações.

Além do já exposto, a teoria política de Arendt propõe uma reflexão para além do reconhecimento das políticas estatais. Se trata de uma política voltada tanto para o nível micro quanto para o macro. Traz uma reflexão que pode abranger tanto os debates acerca da representação das mulheres em espaços de poder institucionalizados, quanto a política realizada no cotidiano, mais ligada às relações comunitárias e aos movimentos sociais.

Mas não são só as reflexões teóricas de Arendt que trazem tensões às teorias feministas, as reflexões feministas contemporâneas também trazem tensões ao pensamento político arendtiano. Assim, outra perspectiva interessante de pensar sobre o nascimento é a partir de uma série de trabalhos (O'BRIEN, 1983; KRISTEVA, 2002; DIPROSE e ZIAREK, 2018) que questionam a teoria de Arendt e a sua abordagem (ou ausência de abordagem) sobre o trabalho reprodutivo das mulheres, e as relações dos corpos das mulheres, a diferença sexual, com o nascimento enquanto aparecimento físico no espaço privado.

Na contemporaneidade, a questão do trabalho reprodutivo das mulheres traz reflexões de suma importância, como a legalização do aborto, a industrialização do parto (ou a desumanização do parto), a violência obstétrica, o controle da natalidade, a esterilização forçada como política de Estado, as tecnologias de procriação, o desenvolvimento de gestações em úteros artificiais³⁰, e uma série de outros problemas relacionados com o corpo, e como este corpo acaba por influenciar no posicionamento de certos grupos sociais em nossa sociedade³¹.

Entendo que refletir sobre o que estamos fazendo, e nossas atividades potencialmente destrutivas em relação à humanidade, como Arendt propõe, perpassa por tais questões, que podem modificar sobremaneira, não só as condições de vida das mulheres, mas as próprias relações humanas, principalmente no que tange às inclinações eugênicas e às consequências éticas das tecnologias reprodutivas. Segundo Kharkhordin

30 Sobre este tema, interessante a resenha e discussão de Débora Diniz sobre a obra *O útero artificial* de Henri Atlan, que reflete sobre o impacto social da ectogênese, que “resume o conjunto de técnicas necessárias para produzir bebês fora do corpo da mulher” (DINIZ, 2007, P. 1241).

31 Arendt chega a citar que, desde os primórdios da história, a parte corporal da existência humana foi escondida no mundo privado, e que mulheres e trabalhadores se emanciparam na era moderna quase no mesmo momento histórico. Tal modernidade apresenta um sintoma para a autora, de que a modernidade não acredita “que as funções corporais e as preocupações materiais devam ser escondidas” (ARENDR, 2018, p. 90).

(2001), o desenvolvimento das tecnologias reprodutivas pode subverter a própria noção de natalidade, no sentido do nascimento a partir do mundo ligado à natureza e aos processos biológicos, e borrar os limites do nascimento físico e do nascimento político.

A partir dessas considerações, é possível vislumbrar um pouco melhor o posicionamento de Arendt acerca dos problemas que afligem a condição das mulheres e espaço político, posicionamento este, marcado por uma historialidade do contexto no qual Arendt viveu, e que provoca tensões quando aproximamos dos problemas teóricos feministas mais antigos e/ou mais contemporâneos. Marcado também pela relação dos conceitos arendtianos contagiados com influências antigas com os problemas políticos do presente. Longe de apresentar juízos definitivos sobre essas relações e tensões, Arendt enriquece uma leitura contemporânea sobre o entrelaçamento da política e da liberdade com a atuação política das mulheres, importante abordagem para dar fôlego para as teorias políticas atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar sobre o que Arendt escreveu sobre a vida das mulheres e sobre os conceitos de nascimento e de natalidade, me permitiu escrever alguns comentários colocados como uma breve leitura contemporânea da teoria da pensadora acerca do nascimento político das mulheres. Apesar de ser um assunto muito instigante, esta não foi uma escrita simples de ser realizada.

Não foi fácil me deparar com um posicionamento tão singular e crítico, que é característico de Hannah Arendt. Nesse encontro, me defrontei com dificuldades para refletir sobre as relações que a teoria política arendtiana poderia ter com as teorias feministas. Mas basicamente, posso remeter ao tema que é muito profundo e extenso, e que demandou um esforço para não deixar a escrita abrangente e para não perder o foco.

Meu trabalho acabou se estendendo mais no percurso histórico e teórico que permite criar um suporte para analisar a temática proposta, do que na leitura contemporânea sobre a questão. Mas o objetivo principal, basicamente, foi alcançado, ao abordar as histórias de vida de Luxemburgo, Blixen, Varnhagen e o ensaio sobre a obra de Rühle-Gerstel, percebi que Arendt não estava alheia à questão da identidade política das mulheres na sua época, ao contrário do que poderíamos pensar por suas declarações polêmicas sobre não querer o reconhecimento enquanto mulher e filósofa pioneira.

Ressalto a importância de considerar o contexto histórico em que Arendt viveu, para pensar com quais tipos de movimentos de mulheres ela teve contato, e lembrar de que para ela não apenas estes movimentos, mas outros que também se limitavam a pensar unicamente sobre suas causas particulares, não dialogam com a construção do comum e com a humanidade em seu sentido universal, ou seja, esta ponderação da autora não significa que as demandas de alguns grupos não sejam importantes, mas que deve ser repensada a forma como elas são articuladas.

Entendo que Arendt apresentou uma ligação entre a história e a política, principalmente no que tange às mulheres, que pode ser considerado embrionária, e que influenciou diversas teorias contemporâneas acerca do reconhecimento de direitos para minorias políticas e defesa da pluralidade das formas de vidas (BUTLER, 2018; AGAMBEM, 2007), pois, a autora defende um campo político fundado na natalidade e aberto às diferenças, sem apresentar previamente uma regra normativa sobre como tais

grupos devem agir, mas apenas fomentando a ação. Ou seja, suas considerações são importantes não apenas para as mulheres, mas para qualquer grupo que busca atuar no mundo político.

Por outro lado, não posso deixar de comentar as críticas existentes que servem para observar os pontos que podem ser considerados lacunosos na teoria arendtiana, que parece estar mais desenvolvida no que tange aos sentidos relacionados ao princípio da política enquanto liberdade, do que nas reflexões sobre as demandas políticas contemporâneas e sua ligação com a estrutura do domínio público e o espaço privado. Mas essa mesma tensão da teoria de Arendt indica que esse seja um tema que pode e deve ser aprofundado nas teorias feministas.

Portanto, a pensadora apresenta várias considerações que podem ser utilizadas para analisar os problemas contemporâneos que as mulheres vivem, e ainda que estas reflexões possam vir com vários ruídos das condições históricas que a mesma estava inserida, trazem no bojo da sua teoria política princípios e fundamentos filosóficos, como a natalidade, que oferecem muitos desafios para o enfrentamento de questões atuais, o que torna importante os estudos que abordem e relacionem a filosofia política de Arendt e os estudos feministas e de gênero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer** – o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique. Belo Horizonte: UFGM, 2007

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Trad. de Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia. – Rio de Janeiro: Forense, 2018.

_____. **Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969**. –Nova York: Harcourt Brace. 1994a.

_____. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1994b.

_____. **Eichman em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. – São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. **Essays in understanding**. – New York: Schocken books, 2005.

_____. **Entre o passado e o futuro**. – São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Origens do totalitarismo**. – São Paulo: Companhia das letras. 2012.

_____. **A promessa da política**. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2016a.

_____. **A Vida do Espírito**. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

_____. **Crises da República**. – São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **O que é política?** – Rio de Janeiro: Bertarnd Brasil, 2017b.

ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. – São Paulo: perspectiva, 2015.

ASSIS, Mariana Prandini Fraga. **Uma apreciação feminista da teoria arendtiana**. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 3 n. 1 (1), agosto-dezembro/2006, p. 1-17

BÁRCENA, F. **Hannah Arendt**: una filosofía de la natalidad. – Barcelona: Herder, 2006.

BENHABIB, S. **Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space**. History of human sciences. Vol.. 6. N. 2. P. 97-114, 1993.

BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility.** – Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BIROLI, F. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil.** – São Paulo: Boitempo, 2018.

BODZIAK, P. **A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre o político e o social.** Cadernos de filosofia alemã. Jan-jun, 2014. Vol. 19. N. 1. p. 85-104.

_____. **Rahel e a questão Judaica: Seyla Benhabib e a genealogia da modernidade em Arendt.** Kínesis. Vol. V, n. 10, dezembro 2013, p. 244-260.

BOWEN-MOORE, P. **Hannah Arendt's philosophy of natality.** – London, Macmillan Press, 1989.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia.** – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANOVAN, M. **The political thought of Hannah Arendt.** – New York. Harcourt Brace Jovanovzch. 1974.

COLLIN, Françoise. Du privé et du public. In: **Les Cahiers du GRIF**, n°33, 1986. Hannah Arendt. pp. 47-68.

_____. Introduction: Actualité de Hannah Arendt. In: **Les Cahiers du GRIF**, n°33, 1986a. Hannah Arendt. pp. 5-7.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro.** Soc. estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, Apr. 2016

CORREIA, A.(org.) **Hannah Arendt e a condição humana.** – Salvador. Quarteto, 2006.

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

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt.** – Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. **O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.** – Belo Horizonte: editora UFMG, 2004.

_____. **Arendt e o imperativo de estar presente.** Entrevista IHU On-line. 2006. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/624-sylvie-courtine-denamy>> Acesso em: 22 janeiro 2019.

CUTTING-GRAY, J. **Hannah Arendt, feminism and the politics of alterity**: “What will we lose if we win?”. *Hypatia* vol. 8, no. 1, Winter, 1993.

DIETZ, Mary. **Feminist receptions of Hannah Arendt**. In: HONIG, Bonnie (org.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

DIPROSE, R, ZIAREK, E.P. **Arendt, natality and biopolitics**: toward democratic plurality and democratic justice. – Edinburgh University Press, 2018.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 275-276.

FRAZER, E. **Power and violence**. In: HAYDEN, P (edit). *Hannah Arendt: Key Concepts*. – New York, Routledge, 2014.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. – Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

FRY, Karin. **Natality**. In: HAYDEN, Patrick (edit). *Hannah Arendt: key concepts*.- New York: Routledge, 2014.

GINES, K. T. **Hannah Arendt and the negro question**. – Bloomington: Indiana university press, 2014.

HONIG, Bonnie (org.). **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

KHARKHORDIN, O. **Nation, nature and natality**: new dimensions of political action. *European journal of social theory* 4(4): p. 459-478, 2001.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino**: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette. Tradução de Eduardo Francisco Alves. – Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAMOUREUX, Diane. **Hannah Arendt: agir o dado**. In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle (et al.) (Orgs). *O gênero nas ciências sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour*. Tradução Lineimar Pereira Martins. – Brasília: Universidade de Brasília, 2014.

LANE, A. M. **The feminism of Hannah Arendt**. *Democracy Journal*, p. 108-117, 1983.

LORDE, A. **Sister outsider**. – New York: The Crossing Press, 1984.

MARTINS, Carla. **Arendt**: uma perspectiva feminine do espaço público. *Livro de Actas – 4 SOPCOM*. P. 701-711, 2005.

O'BRIEN, M. **The politics of reproduction**. – Boston: Routledge, 1983.

PITKIN, H. **Justice**: on Relating Private and Public. In: Political Theory. Vol 9, N°3, 1981. pp. 327-352

RAPCHAN, Eliane S. **Hannah Arendt** – Rahel Levin: duas biografias, sujeito e espelho. Cadernos pagu (22) 2004: p. 291-327.

RING, Jennifer. **The political consequences of thinking**: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt. - State University of New York Press, Albany, 1998.

SANTOS, Carolina Bertassoni dos. **Natalidade e política**: Hannah Arendt leitora de Agostinho / Carolina Bertassoni dos Santos; orientador: Henrique Estrada Rodrigues – Rio de Janeiro: Puc-Rio, Departamento de História, 2015.

SCOTT, Joanna Vecchiarelli, STARK, Judith Chelius. **Rediscovering Hannah Arendt**. IN: ARENDT, Hannah. Love and Saint Augustine. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

TOTSCHNIG, Wolfhart. “**Arendt’s Notion of Natality**. An Attempt at Clarification.” Ideas y Valores 66, n.º 165: 327-346, 2017.

YOUNG-BRUEL, Elisabeth. **Hannah Arendt**. Traducción de Manuel Lloris Valdés. – España: Valencia, 1993.

_____. **Por amor ao mundo**: A vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1997. ZUR PERSON. Hannah Arendt: imgesprachmit Günter Gaus. 1964. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>> Acesso em: 22 janeiro 2019.