

Da perda do mundo à natalidade como categoria central do pensamento político: a trajetória de Hannah Arendt

Álvaro Ribeiro Regiani¹

Interpreta-se neste artigo, como as experiências de desterramento, de perseguição pelos nazistas e de confinamento somaram na perspectiva da filósofa judia-alemã Hannah Arendt na compreensão da categoria de natividade. As considerações teóricas de Arendt partiram do esfacelamento do mundo comum e do sentido de orientação tradicional pela ruptura totalitária. Mas apesar dessa fragmentação, ela refletia sobre a possibilidade de novos começos.

Os homens em sua pluralidade, explica Hannah Arendt, exercem três atividades fundamentais: o trabalho, a obra e a ação que condicionam suas relações e, igualmente, são condicionados. Além de serem atividades existenciais, estas têm lugares concernentes na *mundaneidade*. O trabalho corresponde a conservação da vida biológica, tanto da individual quanto da espécie. A obra condiciona o artifício humano dando permanência e durabilidade ao mundo construído pelas mãos humanas. Por fim, a ação funda e preserva os corpos políticos. Essas distinções da *vita activa* soma-se a vida contemplativa e, juntas, são condições básicas aos quais a “vida foi dada ao homem na terra” (ARENDR, 2020, p. 9).

Essas conceitualizações e distinções são importantes para perceber o pano de fundo fenomenológico da *vita activa*, ou seja, a política como um fenômeno da condição humana. Deste modo, observou-se como foi elaborada uma crítica a ideia de natureza humana encontrada na metafísica tradicional que versava sobre uma essência política de homens e mulheres. Entretanto, ao interpretar as reflexões políticas de Hannah Arendt por meio da fenomenologia, a discussão foi conduzida para dois problemas: a sua autoidentificação e o que foi sua fenomenologia política.

Na entrevista concedida à Günter Gaus em 28 de outubro de 1964, ele inicia a conversa com Hannah Arendt ao dizer que ela foi a “primeira mulher a participar da série de entrevistas que vêm fazendo”. Mas faz uma ressalva dizendo que a filosofia seria uma “ocupação muito masculina” e pergunta sobre o papel incomum ou peculiar de Arendt no círculo de filósofos por ela ser mulher. Ela responde:

Infelizmente tenho de protestar. Não pertencço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos, como você tão gentilmente supõe. Mas, para falar da outra questão levantada em suas observações iniciais: você diz que a filosofia

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás e professor da Universidade Estadual de Goiás - Campus Nordeste, Brasil. Orcid: 0000-0003-0685-435X E-mail: alvaro.regiani@ueg.br

costuma ser vista como uma ocupação masculina. Não tem de continuar a ser uma ocupação masculina! É plenamente possível que um dia uma mulher seja filósofa (ARENDR, 2008c, p. 31-32).

“Eu a considero filósofa”, replicou Günter Gaus. Mas, em nova resposta, Hannah Arendt arremata a discussão: “Bom, não posso fazer nada, mas em minha opinião, eu me despedi da filosofia de uma vez por todas. Como você sabe, estudei filosofia, mas isso não significa que continuei com ela” (ARENDR, 2008c, p. 32). Embora se considere o que Arendt disse, isso foi uma meia-verdade. Em sua obra, como um todo, as perguntas, as aproximações, os diálogos e as conclusões sempre estiveram alinhadas com o pensamento filosófico, especialmente, com Sócrates, Platão, Aristóteles, Agostinho, Montesquieu, Nietzsche, Heidegger, Jaspers e Benjamin. Segundo o comentário de Fry, “Arendt jamais discutiu completamente seu método, mas ela reivindicava ser “certo tipo” de fenomenologia, mas diferente de G. W. F. Hegel ou Edmund Husserl”. Deste modo, ela “empregava um método que remontava o tópico de uma discussão a seu significado original, a fim de perceber como seu significado mudara e se houvera, em relação a ele, confusão intelectual que se acumulara ao longo dos séculos” (FRY, 2010, p. 17).

Esta definição metodológica, leva a uma segunda problemática que se abre em outras duas perguntas. A primeira: o que foi a sua fenomenologia política? A segunda: qual o sentido objetivado pela autora? Em resposta: a compreensão da ação (e da política) foi um meio encontrado por Hannah Arendt para reavaliar a tradição política e o pensamento político Ocidental. No livro *Entre o passado e o futuro* (2005), Arendt explicou que o pensamento “emerge da concretude dos acontecimentos políticos”, mas não se restringe ao evento em si, pois também capta os pensamentos que “emergem de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligados”. Neste duplo exercício de pensar em conjunto com a trama política e a esfera cotidiana, o aspecto existencial dos homens em sua reconciliação com o passado e a história “são os únicos marcos por onde pode obter orientação”. Desta forma, pensar a política nos termos de Arendt, seria se mover “entre o passado e o futuro” sem projetar qualquer “futuro utópico” ou deixar de criticar tanto o passado quanto os “conceitos tradicionais” (ARENDR, 2005, p. 41).

Após a constatação da ruptura totalitária como um acontecimento histórico sem precedentes e irreconciliável, Hannah Arendt viu a necessidade de reavaliar a tradição do pensamento político e a filosofia política por meio de novas bases. Por isso, o seu estudo sobre a *vita activa* refletia sobre o ocultamento da política pelo domínio social e a aposta da autora em pensar a política pela fenomenologia. A experiência do desterramento e a sua condição de

apátrida influenciaram na forma e no conteúdo do seu entendimento sobre a política, por isso ela elaborou um conjunto de reflexões sobre as condições da existência humana que são a vida (do nascimento à morte); a natalidade e a pluralidade; o mundo e a terra.

A perda do mundo

Em 1941, Hannah Arendt esperava em Lisboa um navio rumo aos Estados Unidos quando esboçou o artigo *Nós, os refugiados* que seria publicado no *The Menorah Journal* em 1943. O texto foi escrito após ela e seu esposo, Heinrich Blücher, terem escapado da França colaboracionista e da notícia do suicídio do filósofo Walter Benjamin. O texto descrevia os efeitos do desterramento, da imigração, da assimilação e do espectro racista da burocracia nazista por uma abordagem filosófica. A “perda do mundo” e os “recém-chegados” esboçados em *Nós, os refugiados* seriam dois temas recorrentes na obra de Arendt, repensados por diversos ângulos ao longo de décadas, tornando-se centrais em sua fenomenologia política.

Escrito em espera, *Nós, os refugiados*, analisa a situação de milhares de judeus destituídos de sua nacionalidade, mas sem realizar uma apologia ao sionismo. Nas palavras da autora: “Tornamo-nos testemunhas e vítimas de terrores piores que a morte - sem termos sido capazes de descobrir um ideal maior que a vida” (ARENDDT, 2013, p. 10). O retrato dos refugiados também era o seu próprio. Anos antes, em 1933, Hannah Arendt foi detida por oito dias pela polícia de Berlim após investigar discursos antissemitas em publicações de clubes alemães. As ditas “propagandas do horror” dos nazistas foram descritas por ela como “o tipo de coisa que não ficam sabendo nos países estrangeiros”, mas “pelo menos eu tinha feito alguma coisa! Pelo menos não sou “inocente”. Ninguém poderia dizer isso de mim” (ARENDDT, 2008c, p. 35).

Na época de sua detenção em Berlim, os carcereiros não souberam do envolvimento de Hannah Arendt com a Organização Sionista Alemã e de sua ligação pessoal com um de seus líderes, Kurt Blumenfeld. Arendt não recorreu aos advogados da organização, o que poderia expor o movimento: “Dispensei esse advogado. Porque esse homem que me prendeu tinha uma cara tão aberta e decente... Confiei nele e achei que tinha ali muito mais chance do que com um advogado que, ele próprio, estava com medo”. (ARENDDT, 2008c, p.36). Depois desse episódio ela fugiu com sua mãe, Marta Arendt, a pé da Alemanha com centenas de outros judeus e militantes de esquerda: “Saí, mas tive de atravessar a fronteira clandestinamente... não tinham limpado minha ficha” (ARENDDT, 2008c, p. 36).

Hannah e Marta Arendt fogem primeiro para Praga, na Tchecoslováquia, depois para Genebra, na Suíça, e por fim para Paris, na França, para se encontrar com o filósofo Günter

Anders, o primeiro marido de Arendt. Mas, na cidade luz, conforme narra a biógrafa Laure Adler, os dois viviam miseravelmente, “rejeitados pelo grupo marxista-comunista da *intelligentsia*” e “designados como indesejáveis pelos franceses” (ADLER, 2014, p. 136).

Com Günter Anders, ela frequenta a Associação dos Escritores Alemães e outros espaços da cena intelectual da época. Neste período, Anders escreveu *A estranheza do homem no mundo* que Jean-Paul Sartre, décadas depois, disse ter sido uma fonte de inspiração para sua concepção de existencialismo. Mas, quando Anders procura publicar o seu romance *Pedagogia da mentira* é recusado pelo editor Manès Sperber como a justificativa de “não estar na linha do Partido [comunista]” (ADLER, 2014, p. 145).

O peso das dificuldades de se manter pelo seu trabalho se somam ao clima político de perseguição aos judeus emigrados na França. Meses depois, Günter Anders consegue um visto para os Estados Unidos. Anders e Hannah Arendt se separam naqueles dias. Sobre o divórcio ela escreve uma pequena linha ao filósofo Karl Jaspers, seu ex-orientador do doutorado: “Meu marido foi para a América há poucas semanas. Já eu, continuo na Europa por enquanto” (ADLER, 2014, p. 145).

Sozinha em Paris, Hannah Arendt se dedica ao socorro de refugiados através da organização Aliyah Hadasha que ajuda jovens e crianças a emigrarem para a Palestina e se alojarem nos *kibutz*. Em meados da década de 1930, 34 mil imigrantes chegaram à Palestina, mesmo com as restrições impostas pelas autoridades coloniais britânicas. Neste ínterim, além do trabalho, ela publica um artigo na *Judische Rundschau*, sobre a vida de Rahel Varnhagen, uma judia assimilada que viveu durante o romantismo alemão (ADLER, 2014, p. 149).

Em 1935, Hannah Arendt viaja para a Palestina acompanhada por um grupo de jovens e, segundo Laure Adler, “experimenta sua primeira desilusão de militante sionista”. Quando retorna, escreve ao amigo, o filósofo Gershon Scholem que “o sonho de uma nova civilização, fundada na mistura árabe-islâmica e da teologia judaica, parece já destruído perante a ascensão da violência no país” (ADLER, 2014, p. 152). Durante a militância sionista, ela conhece Heinrich Blücher, um proletário alemão, ligado ao Partido Comunista por intermédio do seu professor de hebraico, Chanan Klenbort. Na época, Blücher era casado e levava uma vida boêmia, como descreve Adler: “vive num clã de amigos poetas, compositores de canções e operetas, frequenta pintores, passa os dias no museu do Louvre, as noites nas reuniões do KPO, o partido comunista alemão de oposição” (ADLER, 2014, p. 156).

Logo os dois se apaixonam e, em agosto de 1936, Hannah Arendt e Heinrich Blücher já dividem um quarto de hotel em Paris. Alguns amigos como Anne e Eric Weil, Robert Gilbert,

Peter Huber e Walter Benjamin fazem companhia ao casal. Um mês depois, com a declaração de Guerra e, posteriormente, durante o governo colaboracionista de Vichy em 1940, a perseguição contra judeus-alemães e apátridas alemães se tornou insustentável:

Uma circular distribuída aos chefes de polícia proibiu a entrada de emigrantes alemães na França e chega a lhes pedir que procedam à expulsão de qualquer estrangeiro, cidadão alemão ou pessoas vindas da Alemanha. A direita se incita contra a presença de espões alemães no território e contra a política frouxa do governo de ainda deixar entrar muitos “elementos indesejáveis” (ADLER, 2014, p. 164).

Centenas foram presos e outros tantos foram forçados a repatriação, mesmo sem ter a nacionalidade alemã. Muitos escolhem o suicídio. Em 7 de setembro de 1938, ocorre a Noite de Cristal, uma declaração de guerra da Alemanha nazista à todos os judeus. Neste dia, centenas de casas e sinagogas são incendiadas. Muitos são assassinados e milhares são enviados aos campos de detenção. O governo francês permaneceu em silêncio. No dia 29 de setembro, o Acordo de Munique é assinado e Hitler toma posse de parte do território da Tchecoslováquia. Na França o direito ao asilo chega ao limite.

No início de 1939, Hannah Arendt perde o seu emprego na Aliyah, a organização se muda para o Reino Unido. Mas, o pior ocorreu em setembro com a declaração de Guerra da França e da Inglaterra. O governo francês declara que todos os exilados de origem germânica devem ser detidos. Heinrich Blücher é preso e enviado ao campo de Villemalard no dia 18 de setembro. Imediatamente, Arendt esforça-se para libertá-lo, solicita autorizações e pede às autoridades que intercedam pelo já adoecido Blücher. Ele fica preso por cinco meses.

Por inaptidão médica, em 15 de janeiro de 1940, Heinrich Blücher é liberado e no dia seguinte ele e Hannah Arendt se casam em Paris para obterem o certificado de casamento dos refugiados, um importante documento para conseguir um visto. Com a guerra em curso, em 5 de maio, o governo francês ordena que “todos os refugiados alemães de dezessete à cinquenta e cinco anos, homens e mulheres, originárias da Alemanha ou de Dantzig, se apresentem” (ADLER, 2014, p. 175). Blücher é novamente preso e Arendt é também detida. Ela fica uma semana presa no Velódromo e depois segue em direção ao campo de confinamento em Gurs.

Segundo Adler, quando Hannah Arendt esteve no campo de internamento ladeou “a morte todos os dias e pensou seriamente em se matar” (ADLER, 2014, p. 177). Durante a prisão, ela ficou meses sem qualquer notícia de Heinrich Blücher até perceber um entrave burocrático entre soldados alemães e franceses para conseguir fugir dali. A filósofa Karin Fry descreveu que “sua fuga do campo comportou boa dose de sorte”, ela aproveitou a “confusão quando os alemães invadiram a França” e liderou uma fuga de mulheres. Arendt “deixou o campo, embora

tivesse recebido ordens de permanecer junto dos oficiais franceses e esperar que os alemães ocupassem o campo” (FRY, 2010, p. 14).

Anos depois, Hannah Arendt soube que as mulheres que obedeceram e ficaram no campo de confinamento foram mandadas de trem para Auschwitz (FRY, 2010, p. 15). Quando se libertou de Gurs, ela foi para Marselha e, inesperadamente, reencontrou Heinrich Blücher que caminhava pela cidade. Ele havia sido solto há poucos dias. Lá, entraram em contato com a rede do jornalista norte-americano Varian Fry para obtenção de vistos para os Estados Unidos. Os dois viajaram até a fronteira franco-espanhola e, depois, de trem rumo a Lisboa até sua última fuga da Europa.

Na jornada que fez de pedidos de vistos, autorizações, documentações e passaportes para burocratas, policiais e agentes dos Estados, Hannah Arendt se deparou com a imensa burocracia espalhada pela Europa. As leis, decretos, diretrizes e regulamentações nazistas controlavam quem entrava e saía das fronteiras, bem como, quem vivia e morria. Na época, o racismo estava vinculado à burocracia e o arianismo foi utilizado como parâmetro pelos agentes do Terceiro Reich para a seleção e classificação das pessoas. O racismo, imposto como um atributo moral para as massas, foi um dos elementos primordiais da ideologia nazista e conforme explicou o historiador Raul Hilberg²: “Eles não precisavam convencer nem converter. Ao contrário da comunista, por exemplo, sua ideologia não era “missionária”, somente os alemães, os verdadeiros arianos, eram dignos de ser nazistas” (HILBERG, 1988, p. 6).

De acordo com o texto *Nós, os refugiados*, a ausência de garantias mínimas para os milhões de desterrados criou um “novo tipo de seres humanos”, “o tipo dos que são postos em campos de concentração pelos seus inimigos e nos campos de internamento pelos seus amigos”. Para Arendt, a escala do desterramento e os métodos nazistas foram fatores inéditos que acompanharam o aumento da campanha de eliminação dos judeus na França desde o Caso Dreyfus³, transformando o sentido do termo refugiado: “Agora refugiados são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comités de refugiados” (ARENDR, 2013, p. 9).

Com a erosão dos Estados-nações pela nazificação, milhões de pessoas perderam as proteções de suas nacionalidades expondo o delicado vínculo entre a garantia da vida e a

² As seguintes passagens foram retiradas da entrevista que Raul Hilberg fez a Luc Ferry e Sylvaine Pesquier para o jornal *L'Express* e traduzido pelo suplemento cultural do jornal *O Estado de São Paulo*, em 26 de novembro de 1988.

³ Sobre o Caso Dreyfus e o antisemitismo francês ver Richard Sennett. O declínio do homem público. Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt analisa de forma extensiva o antisemitismo francês e o Caso Dreyfus que, segundo a autora, “foi uma espécie de ensaio geral para o espetáculo do nosso próprio tempo” (ARENDR, 2009b, p. 30).

soberania estatal. Como o Estado nazista estava alicerçado na ideia de que apenas uma única nação poderia ocupar seus territórios, o método de produção dos apátridas foi feito em escala industrial. Todavia, não foi totalmente incompatível com o sistema legal internacional. Em nota, a filósofa Judith Butler aponta que:

O tratado de Vestfália (1648) compreendia que a soberania legal e política final é da competência dos Estados-nação, e que quaisquer conflitos entre eles devem ser resolvidos no nível social, e não jurídico. As reivindicações do direito internacional e dos direitos humanos tiveram que lutar contra a doutrina vestfaliana para ou estabelecer a soberania como um princípio não nacional (teoria proposta por Hans Kelsen na década de 1920), ou estabelecer reivindicações de direitos para quem não pertence a nenhum Estado-nação ou para quem tem suas reivindicações articuladas justamente contra o Estado-nação ao qual pertence (BUTLER, 2017, p. 104).

Da perspectiva da legislação internacional da época, o apátrida era considerado um “não-sujeito”, sem acesso às garantias fundamentais do Estado-nação. Em tese, a designação de um “não-cidadão” isentava os governos de serem responsáveis por possíveis crimes infligidos aos apátridas. Pois, o Estado seria responsável apenas pela proteção de seus cidadãos (REIS, 2007, p. 210).

Como na época as instâncias supranacionais não possibilitaram uma efetiva seguridade aos apátridas, vários judeus, inclusive Hannah Arendt estavam diante de uma política racista que produziu o desterramento em massa, guetos e campos de morte: “Perdemos a nossa ocupação”, redigiu Arendt em Lisboa, “o que significa a confiança de que tínhamos algum uso neste mundo” (ARENDR, 2013, p. 8). Como ela salientou, os métodos nazistas não se limitaram a expulsão de indivíduos de suas nacionalidades e/ou da retirada dos direitos de participação política, mas a destituição do pertencimento a humanidade:

Se tivéssemos que começar por dizer a verdade que não somos nada para além de judeus, tal significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, não protegidos por qualquer lei ou convenção política específica, não são mais do que seres humanos (ARENDR, 2013, pp. 18-19).

Hannah Arendt viveu muitos anos em Paris e nesse período foi comum entre alguns franceses chamarem os judeus alemães de “*boches*” (termo pejorativo francês que associava um alemão a um huno): “Disseram-nos mesmo que tínhamos que aceitar esta designação se fôssemos realmente contra as teorias raciais de Hitler”. Para fugir às ‘designações’ as estratégias de sobrevivência como a assimilação passaram a “esconder fatos e representar papéis” (ARENDR, 2013, p. 14).

O pensamento racial existia antes do nazismo e a assimilação também disseminava o racismo. Mas, com as manipulações feitas pelos ideólogos nazistas sobre as ideias de natureza

e história foram cristalizados elementos para o projeto de desterramento, expropriação e extermínio. A suposta superioridade ariana fundada nas concepções de evolução e de história somadas à burocracia estatal converteu a Alemanha e os países invadidos em um regime concentracionário que simultaneamente eliminava e apagava da história os judeus. Como argumentou Arendt, “embora nunca publicamente admitidas, tinham uma grande força na opinião pública” (ARENDR, 2013, p. 15).

O filósofo Giorgio Agamben, em diálogo com Hannah Arendt, fez uma importante reflexão sobre o Estado de Exceção alemão. Em sua análise, apesar do aumento da burocracia e da força de lei que os decretos de Hitler tinham, a Constituição de Weimar não foi dissolvida durante o nazismo. O Estado alemão manteve suas leis e, legalmente, a ditadura hitlerista foi permitida pelo dispositivo constitucional de decretar o Estado de sítio em caso de guerra (AGAMBEN, 2008, p. 31).

Nos termos empregados por Hannah Arendt essa legalidade burocrática implodiu o espaço público e substituiu a ação política pela administração, transformando o racismo como fonte originária dos “direitos”. Para ela, uma visão do inferno seria a burocracia nazista, o “governo de ninguém” como ela resumiu anos depois (ARENDR, 2010, p. 150). Mas, mesmo nus da proteção das leis e dos Estados, milhões de pessoas ainda dependiam da burocracia:

Difícilmente consigo imaginar uma atitude mais perigosa, desde que vivemos realmente num mundo no qual seres humanos enquanto tais deixaram de existir há já algum tempo; desde que a sociedade descobriu a discriminação como a maior arma social através da qual pode-se matar um homem sem derramar sangue; desde que passaportes ou certificados de nascimento e algumas vezes até recibos de impostos, não são mais papéis formais, mas factos de distinção social (ARENDR, 2013, p. 19).

Já nos Estados Unidos, em 1949, Hannah Arendt (2009b) começou a elaboração de *Origens do totalitarismo* que seria publicado em 1951. Ainda sob o impacto dos campos de morte e da experiência do desterramento, ela ponderou sobre a necessidade “que a dignidade humana precisa de uma nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade” (2009b, p. 13). A necessidade definida por Arendt, não era uma condição de sobrevivência ou de refundação da metafísica na política. Mas, de fundir a política com a liberdade na constituição de um mundo em comum por meio do “direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade”, “garantido pela própria humanidade” em um “direito de ter direitos” (2009b, p. 332).

Na leitura que Judith Butler (2017) fez sobre a fenomenologia de Hannah Arendt: “A questão é que podemos extrair do genocídio nazista alguns princípios de justiça social” (2017, p. 124) e assim estabelecer “condições políticas de igualdade” (2017, p. 126). Nesses princípios,

Arendt defendia a instituição de um direito sobre os demais direitos como premissa política para que a humanidade estabelecesse salvaguardas e, assim, limitar as arbitrariedades da soberania estatal. Os efeitos esperados desse conceito transcendia a esfera jurídica e impunha um limite inclusive para a política, conforme interpretou Butler: “A pluralidade de todas e quaisquer populações constituiu a precondição da vida política, e qualquer Estado político, política pública ou decisão que vise eliminar ou limitar a pluralidade é racista, quiçá genocida” (BUTLER, 2017, p. 104).

O direito a ter direitos possibilitaria uma compreensão de que mesmo desterrado, os apátridas ainda pertenceriam à História e à humanidade. A igualdade no direito precederia as identidades nacionais e representaria todos os que vivem e os que viverão. Nas páginas de *Nós, os refugiados*, havia uma importante reflexão: “um homem que se quer perder a si próprio, descobre as possibilidades da existência humana, que são infinitas, tão infinita quanto é a criação”. Esta última frase, afirma as dificuldades da emigração em meio às novas nacionalidades, costumes e idiomas, tal qual ela ponderou: “A descoberta de uma nova personalidade é tão difícil - e tão desesperançada - como uma nova criação do mundo” (ARENDR, 2013, p. 16).

Apesar da denúncia em *Nós, os refugiados*, Hannah Arendt também encontrou uma saída, a refundação do mundo pela política. Sob a instabilidade desta dupla condição de re-criação individual e de mundo foi que ela deu início a uma profunda reflexão entre a política e a fenomenologia, como condição humana em um mundo humano. Conforme escreveu: “Não gostamos de ser chamados [de] ‘refugiado’. Chamamo-nos uns aos outros “recém-chegados” (ARENDR, 2013, p.7).

Assim como muitos recém-chegados, quando Hannah Arendt aportou nos Estados Unidos, ela não tinha condições de se manter economicamente e como havia perdido os documentos e os certificados universitários, não conseguiu a ajuda de associações de ensino superior norte-americanas como fizeram outros intelectuais emigrados. Arendt e o marido receberam apoio financeiro de organizações sionistas nos vinte anos que levou “para recuperar o seu dossiê alemão”. Quando sua mãe chegou de Lisboa, Arendt precisou sustentar Martha e Heinrich Blucher em Nova Iorque. Nos primeiros anos ele se recusava a trabalhar e aprender inglês, ele ainda zombava dela por querer. Por intermédio de uma organização sionista, Arendt conseguiu seu primeiro emprego como acompanhante de um casal de idosos (ADLER, 2014, pp. 193-195).

A natalidade

Em 1941, Hannah Arendt assinou o seu primeiro ensaio para um jornal de emigrantes judeus, o *Aufbau*. A partir daí, ela começou o seu trabalho como jornalista e, depois, de editora, mas sempre deu palestras e cursos em várias universidades até a assumir a cátedra na *New School for Research* em 1967. Entre 1941 e 1950, Arendt foi uma ‘recém-chegada’ nos Estados Unidos e dividia suas atividades entre o jornalismo e a colaboração política em organizações sionistas até 1952, mesmo após a obtenção da cidadania estadunidense em 1951. Sua atuação como diretora da Reconstrução Cultural Judaica entre 1949 e 1952 foi importante para devolver às comunidades judaicas as heranças culturais roubadas pelos nazistas (ADLER, 2014, p. 201).

Hannah Arendt e seu marido aos poucos começaram a circular na comunidade de intelectuais nova iorquinos, composta por escritores, ensaístas, poetas, historiadores e filósofos como Randall Jarrell, Alfred Kazin, Dwight Macdonald, Philip Rahv, Robert Lowell, Harold Rosenberg e Mary McCarthy (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 14). Muitos deles, assim como ela, também eram recém-chegados e tiveram que aprender a língua, os costumes e os percalços que acompanham os imigrantes. Outros eram judeus norte-americanos, como o crítico literário Alfred Kazin que fez um breve retrato biográfico sobre a vida de Arendt e descreveu o seu primeiro encontro com ela em 1946 num jantar oferecido ao rabino Leo Baeck por Elliot Cohen que era o editor da revista *Commentary* (KAZIN, 1983, p. 12).

No artigo, *Hannah Arendt: o amor e a solidão* (1983)⁴, Alfred Kazin, escreveu que as interlocuções que ela fazia de Kafka, Nietzsche, Kant e Platão, assim como Duns Scott eram admiráveis e ainda narrava que os “12 anos do regime nazista, dominava de tal forma todas as conversas com eles”, concluindo que “as reverberações da experiência nazista nunca mais cessariam”. Kazin era assertivo quando dizia que Arendt “era indiferente ao judaísmo” por aquilo que “ela se consagrara durante toda a vida: a filosofia como uma atividade diária” (KAZIN, 1983, p. 12).

Embora não negasse a importância de aspectos políticos do sionismo ou do judaísmo, a específica circunstância de apatridia-judia condicionou certos elementos da fenomenologia de Hannah Arendt, como a negação da identidade nacional e religiosa como finalidade política. A biógrafa e ex-aluna de Hannah Arendt, Elizabeth Young-Bruehl corrobora a leitura de Alfred Kazin ao interpretar que as novas bases teóricas do pensamento político da autora surgiram de sua “consciência de pária” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286). Conforme relatou Kazin:

A própria Hannah, seguindo Bernard Lazare, o crítico francês do *establishment* judaico, acreditava ser um “pária” mais que uma “recém-chegada”. É claro que era mais fácil para ela considerar-se um “pária” (totalmente independente) numa época em que seu

⁴ O texto de Alfred Kazin foi originalmente escrito para a *N.Y. Review of Book* e a tradução brasileira foi feita pelo jornal *O Estado de São Paulo*, em 1983.

nome ressoava nos meios intelectuais norte-americanos do que considerar-se “pária” em Treblinka (KAZIN, 1983, p. 14).

Esta específica condição de ‘pária’ feita por Alfred Kazin e por Elizabeth Young-Bruehl, indica a perspectiva de quem não tem mais um mundo em comum por meio da interposição do diálogo, da memória e da história. Por isso, um dos aspectos da fenomenologia de Hannah Arendt era a reconstrução do espaço público como condição para o surgimento da política *entre* os homens para assim alcançarem a liberdade. Contudo, como afirma a autora, os seres humanos não são naturalmente políticos, a política *pode* surgir *entre* os homens. Esse sentido transitório em sua escrita, exemplificado no uso da preposição *entre* (*between*) ao lado da noção de recém-chegados, explicaria a condição de entrada e a saída do mundo como experiências históricas concretas que conferem no tempo e no espaço um encadeamento. Importante destacar, porém, que não expressam uma continuidade, pois o “inesperado”, como um efeito desencadeado pela ação humana, produzem a novidade.

Outro aspecto biografado por Alfred Kazin era que “apesar de seu desprezo por obras feministas como *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, duvido que ela tivesse mais interesse pelo feminismo, pró ou contra que Emmanuel Kant” (KAZIN, 1983, p. 12). No entender de Hannah Arendt os movimentos feministas não conduziram os homens e mulheres para a igualdade ou para a liberdade. Conforme interpretou Elizabeth Young-Bruehl, “ela ficava pouco à vontade sempre que via o “problema da mulher” gerar um movimento político separado dos outros ou uma concentração exclusiva em problemas psicológicos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 251).

Mesmo tendo redigido a biografia de Rahel Varnhagen e se inspirado na ação política de Rosa Luxemburgo para elaborar o seu conceito de revolução, Hannah Arendt não considerou as condições de subalternização dessas duas mulheres. Sobre Varnhagen considerou os aspectos danosos da assimilação judaica na Alemanha romântica e sobre Luxemburgo o aspecto político da espontaneidade. Onde a *vita activa* acontecia era a condição mais importante para Arendt, lá homens e mulheres em sua pluralidade se reconheciam como iguais em fala e escuta.

Entretanto, isso não infere que ela não tenha sofrido machismo ou que não tenha se posicionado ao lado de pautas dos movimentos feministas. Dos perdões às traições de seu esposo até os constantes galanteios, mesmo de amigos próximos, como Leo Strauss, W. H. Auden, Hans Morgenthau e Herman Broch que causaram certos desconfortos. O próprio artigo de Kazin é um exemplo das imposições de gênero, embora tenha feito uma apologia à Hannah Arendt, ele vinculou sua capacidade intelectual à sua feminilidade: “Ela se tornou a primeira mulher a lecionar em Princeton e uma forte presença em Chicago, Berkeley, etc. Sua

impressionante expressividade ao expor seu pensamento já era inseparável de seu charme como mulher” (KAZIN, 1983, pp. 12-13). Foi nesse espaço entre ‘a primeira mulher’ do ‘como mulher’ que incomodava Hannah Arendt. Segundo transcreveu Elisabeth Young-Bruehl, quando questionada por ser a primeira mulher a palestrar em Princeton ela teria dito: “Eu não estou, em absoluto, perturbada por ser uma mulher professora, porque estou bastante acostumada a ser uma mulher” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 251).

Em outro momento, ainda segundo Alfred Kazin, ela teria dito em uma plateia na Alemanha: “Eu sou uma judia alemã expulsa por Hitler” (KAZIN, 1983, p. 12). As imposições de gênero, religião e identidade sintetizadas na frase acima, expõe os motivos pelos quais ela defendia a reconstrução do espaço político e do mundo em comum, avesso à uma política fundada em identidades rígidas. Apesar de escrever em língua inglesa a maioria de seus textos, conservou várias tradições linguísticas para elaborar sua fenomenologia. Conforme relatou Elizabeth Young-Bruehl, o que restou das línguas sempre foram os mundos habitados por ela:

Num comentário que ela me fez quando eu era sua aluna de doutorado na *New School* há um consolo para essa conversão do idioma da sua pátria filosófica e poética, o alemão, do idioma de seu primeiro exílio, o francês, do idioma de sua segunda cidadania, o inglês-com-sotaque-alemão, e dos idiomas de seus antepassados políticos, o latim e o grego (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 21).

Ela foi enfática ao dizer sobre o que restou da Alemanha: “O que resta? Resta a língua” (ARENDR, 2008c, p. 42). A ação política, essencialmente comunicativa como observou o filósofo Jürgen Habermas, necessitaria de um espaço igualmente dialógico que preexistia antes da “chegada” e permaneceria após a saída definitiva dos homens. Neste espaço ocorreria “a formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco” (HABERMAS, 1993, p. 101). Esta dialogia foi o que Hannah Arendt buscou no âmbito pré-político do pensamento ocidental, a experiência clássica da ação.

A política entre os gregos e os romanos fundava-se no nascimento, como exemplificado nos léxicos eupátridas (os bem-nascidos) e patrícios (os que têm pátria), mas na leitura de Hannah Arendt, os gregos separaram a vida (*bios*) da natureza e a política (*politikos*) da esfera privada. Para ela, foi essa distinção da atividade política que foi obscurecida com a perda dos referenciais tradicionais e pela interposição da esfera social na vida política e privada. Conforme a explicação dada pelo filósofo Adriano Correia: “Arendt julga que na modernidade desapareceu o abismo que os antigos tinham de cruzar diariamente para suplantar a limitada esfera do lar e alcançar a esfera política”, pois:

O que caracteriza a atitude moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas

da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se possa falar de fato de tal interesse como sendo político (CORREIA, 2007, p. 46-47).

A indiferenciação entre as esferas teve efeitos diretos na despolíticação, na perda do mundo comum e na vitória do *animal laborans*. Na compreensão de Hannah Arendt estes aspectos estavam contidos nas duas principais correntes políticas do século XX, o liberalismo e o socialismo. Na curta biografia que fez dela, Alfred Kazin ilustrou o desconforto da autora em relação a essas ideologias:

Não tendo jamais sido uma esquerdista, ela ignorava a necessidade de ter uma “linha”. Acreditava em conselhos revolucionários, apoiava entusiasticamente as denúncias de Churchill contra a “cortina de ferro”, adorava Rosa Luxemburgo com um superior desinteresse pelo marxismo revolucionário de Rosa, não dava atenção às pequenas tiranias de seu adorado John Adams. “Liberdade e justiça” eram tudo para ela (KAZIN, 1983, p. 16).

Enquanto Hannah Arendt escrevia *Origens do totalitarismo*, o Estado de Israel foi fundado, em maio de 1948. Sua fundação envolveu vários elementos, dentre alguns, a reparação aos horrores da solução final nazista e da questão dos desterrados após a guerra. Mesmo mediado pela Organização das Nações Unidas, esse processo não atendeu as demandas do povo palestino, o que gerou milhares refugiados e a intensificação dos conflitos entre palestinos e judeus desde 1948⁵.

A partir de 1944, com a publicação do artigo “O sionismo reconsiderado” publicado um anos depois no *Menorah Journal*, Hannah Arendt defende a criação de um Estado binacional, como uma federação, onde coexistiriam autonomamente judeus e palestinos. Na época, Arendt recebeu o apoio da importante liderança sionista Judah Magnes. Ela, assim como muitos outros nomes da comunidade judaica internacional, em especial aquela estadunidense, entendiam que o Estado-nação produzia refugiados para manter a sua hegemonia nacional. De acordo com a filósofa Judith Butler: “para Arendt, qualquer Estado que não tivesse o apoio popular de todos os seus habitantes e que definisse a cidadania com base no pertencimento religioso ou nacional seria obrigado a produzir uma classe permanente de refugiados” (BUTLER, 2017, p. 125).

O posicionamento de parte da comunidade internacional do pós-guerra, tal qual encabeçado pelo liberal Hans Kelsen, tinha a tendência de aceitar que as leis internas de um Estado-nação que, em tese, remetiam a uma universalidade e objetividade, favoreceriam o

⁵ Ressalta-se que a questão entre Israel e Palestina é muito mais abrangente e não cabe no escopo deste trabalho.

ordenamento internacional. Kelsen acreditava que a organização da humanidade fundada em uma ética universalista e liberal seriam suficientes para resolver os conflitos gerados pelas desigualdades entre atores internacionais e nas relações entre indivíduos frente ao Estado (HARDT; NEGRI, 2005, p. 25).

Entretanto, como se viu na primeira resolução da ONU com a criação do Estado de Israel, a ausência da autonomia política do povo palestino intensificou a escalada de conflitos. A postura liberal sustentada por Kelsen não conseguiu apaziguar a rivalidade árabe-palestina. Hannah Arendt, em contrapartida, acreditava na possibilidade de cooperação judaico-árabe, como uma superação do problema do racismo e do imperialismo. Segundo interpretou Elizabeth Young-Bruehl, Arendt ansiava por uma “emancipação política” através da coabitação:

Na pátria dos judeus, Hannah Arendt desejava ver todos os elementos que formavam os fundamentos de sua teoria política: novas formas sociais, conselhos políticos locais, uma federação e cooperação internacional. Era estimulante para ela pensar que seu próprio povo, vítima de um regime totalitarista, pudesse oferecer ao mundo modelos para instituições que poderiam prevenir outro aparecimento do totalitarismo. Como sempre, as derrotas de suas maiores expectativas e do desejo profundo de que seu povo fosse heroico (YOUNG-BRUEHL, 1997, pp. 216-217).

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt defende que a federação de Estados, “cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas” para uma garantia internacional de direitos individuais como expressão da pluralidade humana (ARENDR, 2009b, p. 13). O direito à existência e a coabitação contidas na expressão do direito a ter direitos limitava a soberania estatal. Ao interpretar o posicionamento de Arendt frente a criação de Israel e das propostas de fundação de um Estado binacional, judeu e palestino, Judith Butler compreende duas importantes reflexões sobre sua fenomenologia:

A primeira é que qualquer Estado fundado na ideia homogênea de nação está fadado a expulsar quem não pertence à nação e, assim, reproduzir a relação estrutural entre Estado-nação e a produção de pessoas apátridas. A segunda é que, para ter legitimidade, todo Estado tem de aceitar e proteger a heterogeneidade de sua população, o que ela chamou de pluralidade (BUTLER, 2017, p. 104).

Por meio dessa oposição entre a produção de apátridas pelos Estados e a garantia de um direito sobre os demais para o pertencimento à história e a humanidade foi que Hannah Arendt definiu a pluralidade humana e o mundo em comum como expressões políticas surgidas na tensão entre o direito individual e o direito de todos:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não

pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais (ARENDR, 2020, p. 67).

No ínterim, entre *Nós, os refugiados* e a *A condição humana*, Hannah Arendt substancializou o conceito de natalidade, deixando de ser uma designação apenas para os imigrantes, e sim uma condição de “chegada” e “partida” de toda a humanidade. O uso fenomenológico da natalidade distante do elemento biológico ou da função reprodutiva da espécie, era o segundo nascimento dos homens, a *bios politikos* na introdução dos homens no mundo comum:

Esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo (ARENDR, 2020, p. 68).

“Conviver no mundo”, ponderava Hannah Arendt, “significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor” (ARENDR, 2020, p. 64). A ação de ser visto e ouvido por outros seres humanos permitiria a convivência e a coexistência entre os diferentes. Assim, no espaço público as diferenças os tornariam iguais em escuta e fala. O ‘caráter público’ do espaço entre os homens permitia, segundo a autora, “ser visto e ouvido por outros” e, principalmente, “que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDR, 2020, p. 70).

Conforme descrito em *A condição Humana*, a natalidade seria a capacidade dos homens em sua pluralidade de “iniciarem” algo e de serem impelidos a atuarem e agirem no espaço público. Embora Arendt tenha distinguido as atividades humanas, o trabalho, a obra e a ação, todos tinham suas raízes na natalidade. A tarefa do trabalho seria a preservação individual e da espécie, a obra conservaria o artifício humano e a ação fundaria e preservaria os corpos políticos: “Neste sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade” (ARENDR, 2020, p. 11).

Entretanto, a natalidade para Hannah Arendt (2020) não era uma redução à atividade do trabalho, pois “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (2020, p. 11). Essa capacidade de iniciar nunca é feita na solidão, mas sempre na companhia dos outros ou na pluralidade 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” (ARENDR, 2020, p.10).

Tanto a natalidade quanto a pluralidade humana são condições fenomênicas do aparecimento e relativas às atividades políticas. Nesta delimitação, a ação política tal qual Hannah Arendt refletiu “pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao metafísico”. Desta forma, a *vita activa* consiste na potência criadora de fundar mundos, onde “tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (ARENDR, 2020, p. 12).

Considerações finais

Em 1972, o filósofo Hans Jonas perguntou à Hannah Arendt (2010) no Congresso “A obra de Hannah Arendt” realizado pela Universidade de York e pelo Canadian Council: “O que é um lar adequado para o homem?” (ARENDR, 2010, p. 134). Em resposta, ela disse que: “não teríamos de nos preocupar com todo esse assunto se a metafísica e toda essa questão de valores não tivesse ruído” (ARENDR, 2010, p. 137). O fim da metafísica na política e o fim da tradição com o advento da modernidade, somados à ruptura da tradição pelo totalitarismo, ocultaram a *vita activa*.

O fim da tradição e a ruptura da tradição são duas reflexões distintas na obra de Hannah Arendt, mas convergem para sua explicação sobre o fim da metafísica na política e da possibilidade de pensar a política sem esses essencialismos. Apesar do esfacelamento da tradição pelos totalitarismos, Arendt compreendeu que nesta lacuna haveria um sentido político de “começar a pensar como se ninguém o tivesse feito antes” (ARENDR, 2010, p.160).

Por isso, ela também definia que a ação deveria ser voltada para a preservação do mundo em que vivemos. De acordo com Hannah Arendt, a conservação do mundo não seria uma obrigação ética ou política e sim um ato de *amor mundi*. Como exemplificado em sua fala final no congresso canadense sobre a amizade e o amor: “O que era tão grandioso nessas conversas com Jaspers” foi que “a confiança na amizade é tão grande que você sabe que nada pode magoar” (ARENDR, 2010, p. 162).

Foi sob a orientação de Karl Jaspers que Hannah Arendt defendeu o seu doutorado sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. Karl e Gertrud Jaspers permaneceram na Alemanha nazificada, ele era alemão e ela era judia. Após a guerra, Arendt descobriu que eles estavam vivos e foi ao encontro deles, a partir daí estreitaram laços de amizade pelo intenso debate filosófico. Para ela, estar com Karl e Gertrud, “era como se chegasse em casa” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 14). O amor na fenomenologia de Hannah Arendt não é uma instância política, é extramundano, porém é um meio para conservar o mundo e talvez possa criar um lar adequado aos homens.

Neste diálogo que surge na filosofia e vai até a política, Hannah Arendt procurou fugir dos essencialismos para precisar nos exercícios do pensamento um sentido para a política. Entre Agostinho e Kant, Arendt pressupõe um exercício do pensamento político fundado, existencialmente, na natalidade com um sentido radicado na liberdade, como explicou Ana Mírian Wuensch (WUENSCH, 2010, p. 22). A política, deste modo, torna-se fenomenologia quando é “inseparável da condição humana”:

Todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido; se Agostinho tivesse levado essas especulações às suas consequências, teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como “natais”, e teria definido a liberdade da Vontade não como o *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como a liberdade sobre a qual fala Kant na *Crítica da razão pura*. [...] E se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Agostinho provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens nascerem - continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a vontade (ARENDDT, 2000, p. 374).

Ler as reflexões de Hannah Arendt sobre estar no mundo em companhia dos outros possibilita se reconhecer nos outros para assim refletirmos sobre o que é a política em seu sentido mais elementar, a liberdade.

Referências

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13^o ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottman; organização Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008c.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARENDDT, Hannah. *Nós, os refugiados*. Tradução Ricardo Santos. Covilhã: Lusosofia press, 2013.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.
- ARENDDT, Hannah. “Sobre Hannah Arendt”. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, n^o2, ago/dez-2010.
- BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes; 2010.

HABERMAS, Jürgen. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In. FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). *Habermas*. Tradução Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Ática, 1993.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Tradução de Alcira Bixio. México: Paidós, 2005.

HILBERG, Raul. “Israel é uma reação ao holocausto”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 26 nov. 1988.

KAZIN, Alfred. “Hannah Arendt: o amor e a solidão”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 de set. 1983.

REIS, Rossana Rocha. “Migrações internacionais, desenvolvimento e justiça global”. In. BRANDÃO, Gildo Marçal; LIMA, Marcos Costa; REIS, Rossana Rocha (Orgs.). *Regionalismos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Humanitas, 2007.

WUENSCH, Ana Mírian. “Sentidos da natalidade em Hannah Arendt”. In. NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido em 14 de junho de 2022.

Aprovado em 16 de janeiro de 2023.

Resumo/Abstract

Da perda do mundo à natalidade como categoria central do pensamento político: a trajetória de Hannah Arendt.

Álvaro Ribeiro Regiani

Objetiva-se neste artigo interpretar os percursos da filósofa Hannah Arendt na elaboração da categoria política de natalidade, relacionando-os com sua experiência de apatridia, prisão, fuga e exílio nos Estados Unidos entre 1930-1940. Em Lisboa, após a notícia da morte do filósofo Walter Benjamin, Hannah Arendt escreve o texto “Nós os refugiados” (1943) para descrever a situação dos “recém-chegados”. Anos depois, no livro *A condição humana* (1958), ela substancializa este conceito como natalidade, tornando-o uma categoria central em seu pensamento político. Ler Hannah Arendt nos dias atuais possibilita transmitir a importância do *amor mundi* e das condições existenciais que permitem ao mundo acolher os recém-chegados.

Palavras-chave: Hannah Arendt, apátrida, natalidade.

From the world loss to natality as a central category of political thought: Hannah Arendt's trajectory

Álvaro Ribeiro Regiani

The aim of this article is to interpret the paths of the philosopher Hannah Arendt in the elaboration of the political category of nativity and relating them to her experience of statelessness, imprisonment, escape and exile in the United States between 1930-1940. In Lisbon, after the news of the death of the philosopher Walter Benjamin, Hannah Arendt wrote the text “We the refugees” (1943) to describe the situation of the “newcomers”. Years later, in the book *The Human Condition* (1958), she substantiates this concept as natality, making it a central category in her political thought. Reading Hannah Arendt nowadays makes it possible to convey the importance of *amor mundi* and the existential conditions that allow the world to welcome newcomers.

Keywords: Hannah Arendt, stateless person, natality.