



Blanche Marie Evin da Costa

**Hannah Arendt: experiência judaica e
consciência política (1906-1940)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História Social da Cultura do
Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Maurício Barreto Alvarez Parada

Rio de Janeiro
Setembro de 2017.



Blanche Marie Evin da Costa

**Hannah Arendt: experiência judaica e
consciência política (1906-1940)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais PUC-Rio. Aprovada pela comissão Examinadora abaixo assinada:

Prof. Mauricio Barreto Alvarez Parada

Orientador
Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Departamento de História - PUC-Rio

Prof^a Renata Torres Schittino

Departamento de História - UFF

Prof. Augusto Cesar Pinheiro da Silva

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de setembro de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Blanche Marie Evin da Costa

Graduou-se em licenciatura e bacharelado em História pela PUC-Rio em 2014, onde participou como bolsista da iniciação científica *Outro retrato do Brasil: História e política nas obras de Otto Maria Carpeaux*, sob a orientação do professor Maurício Parada. Teve como ênfase a área de História Contemporânea, apresentando o trabalho final *Da Áustria ao Brasil: os exílios de Stefan Zweig e Otto Maria Carpeaux*. Cursou o mestrado em História Social da Cultura pela PUC-Rio, especializando-se nas áreas de História Intelectual e Teoria da História, apresentando como dissertação o trabalho *Hannah Arendt: experiência judaica e consciência política (1906-1940)*.

Ficha Catalográfica

Costa. Blanche Marie Evin da,

Hannah Arendt : experiência judaica e consciência política (1906-1940) / Blanche Marie Evin da Costa ; orientador: Maurício Barreto Alvarez Parada. – 2017.

124 f. ; 30 cm

1. Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2017.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. Hannah Arendt. 3. Judaicidade. 4. Pária. 5. Consciência política. 6. Teoria política. I. Parada, Maurício. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Para Solange Leconte de Preville Evin

Agradecimentos

Agradeço à minha família, Francine Renee Evin e Solange Evin pelo enorme apoio e estímulo,

Ao meu orientador e professor Maurício Parada, pelos anos de orientação e apoio.

À todos os professores do Departamento de História da PUC-Rio, pela excelência acadêmica e inspiração.

Ao professor Marcelo Jasmin e os seus cursos de Teoria da História, que tive o privilégio de acompanhar ao longo da graduação e da pós graduação, e pela participação na minha banca de qualificação com suas críticas e sugestões, que foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Professor Henrique Estrada, que durante a banca de qualificação trouxe enormes contribuições para o desenvolvimento desse trabalho, sem as quais não poderia ter chegado a esse tema.

À Professora Denise Rollemberg, pela leitura cuidadosa, crítica e construtiva durante a banca de qualificação.

Aos meus colegas da PUC- Rio, pelas conversas e incentivos, dentre eles Ana Carolina Medeiros, Vitor Hugo Corrêa, Ruberval Silva, Gustavo Simi, Rodrigo Fampa, Júlia Manacorda, Fernanda Farelo, Bruno Garcia, Manuela Fantinato, Gleyce Heitor e Pablo Mattos.

A todos os funcionários do Departamento de História da PUC-Rio pelos anos de ajuda e simpatia, dentre eles, Edna Maria, Cleuza, Anair, Moisés Santaana e Claudio Santiago.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos.

À Sergio Lobianco, pelo imenso apoio ao longo dos anos.

Resumo

Costa, Blanche Mare Evin da; Parada, Mauricio Barreto Alvarez. **Hannah Arendt: experiência judaica e consciência política (1906-1940)**. Rio de Janeiro, 2017. 124p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Hannah Arendt, conhecida pela constatação da ruptura da tradição derivada dos acontecimentos sem precedentes, passou a formular pensamentos que exigiram um novo olhar. Afastando-se da filosofia política, Hannah Arendt passou a defender uma teoria política que tinha como capacidade confrontar-se com uma exterioridade radical, imprevisível e incalculável. Neste sentido, esta Dissertação tem como objetivo analisar o caminhar de Arendt, a partir do plano de sua trajetória pessoal, da filosofia para a teoria política, tentando compreender como que a experiência da judaicidade - e da consequente posição de minoria política, estigmatizada, refugiada durante o século XX - foi fundamental para a defesa de um mundo plural, pautado no diálogo entre os povos. A análise de parte de sua bagagem intelectual também é feita, chamando atenção para o vínculo da autora com a filosofia existencialista alemã e com o sionismo político, alemão e francês. O período analisado fica entre o nascimento da autora em 1906 e o ano de 1940, ano em que deixa o seu exílio na França.

Palavras-chave

Hannah Arendt; judaicidade; pária; consciência política; teoria política.

Abstract

Costa, Blanche Marie Evin da. Parada, Maurício Barreto Alvarez Parada (Advisor). **Hannah Arendt: Hannah Arendt: Jewish experience and political awareness (1906-1940)**. Rio e Janeiro, 2017. 124 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Hannah Arendt, known for the realization of the rupture of tradition by the unprecedented events, started developing thoughts that demanded a new point of view. Moving away from a political philosophy, Hannah Arendt started to defend a political theory that had capacity to confront a radical, unpredictable and incalculable exteriority. In this sense, this work aims to analyze the path of Hannah Arendt, from her personal trajectory, from philosophy to political theory, to understand how the experience of Judaicity – and the consequent position of political minority, stigmatized, refugee during the 20th century – was important for the defense of a plural world, based on the dialogue between different people. The analysis of part of her intellectual influences is also part of this work, focusing in the existential philosophy and the french and german political zionism. The period analyzed goes from the birth of the autor, in 1906, to 1940, the year that she leaves her french exile.

Keywords

Hannah Arendt; pariah; jewishness; political awareness; political theory.

“A verdade é que eu jamais fingi ser qualquer outra coisa ou ser qualquer outro modo além daquele que eu sou, e nunca sequer me senti tentada nesta direção. Isto seria como dizer que sou um homem e não uma mulher, o que é insano. Sei, evidentemente, que existe um “problema judaico” até mesmo neste nível, mas isto nunca foi meu problema – nem mesmo em minha infância. Ser uma judia pertence, para mim, aos fatos incontestáveis da minha vida e jamais tive o desejo de alterar ou renunciar aos fatos deste tipo. Existe algo como uma gratidão fundamental por tudo o que é como é; por tudo o que foi dado e não feito; por tudo o que é physei e não nomo.”

Hannah Arendt a Gershom Scholem, 1963 in ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos. Amarilys; São Paulo, 756.

Sumário

Introdução	10
1. Responder pelo o que se é: judeu.	22
1.1 O círculo familiar de Hannah Arendt	24
1.2 A formação filosófica alemã e o diálogo com a questão judaica	31
1.3 A filosofia da existência e sua relação com a questão judaica	44
2. Rahel Varnhagen, entre filosofia da existência e teoria política	53
2.1 O Romantismo alemão – o círculo de Rahel Levin	56
2.2 Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo	59
3. Rahel Varnhagen entre questão judaica e consciência política	70
3.1 A conscientização política	72
3.2 Atividade política e crítica histórica	76
3.3 A Primeira fase do Exílio: A França e o trabalho prático no meio sionista	80
3.4 Rahel Varnhagen – a conclusão em 1938	89
4. Pelo direito de ser judeu: A história não é mais um livro fechado e a política deixa de ser um privilégio dos gentios	94
4.1 Jaspers e Arendt: um debate sobre a biografia de Rahel Varnhagen	95
4.2 Experiência judaica e conscientização política a partir de Bernard Lazare	102
5.Considerações finais	114
6.Referências bibliográficas	123

Introdução

A obra de Hannah Arendt vem, desde sua publicação no Brasil, fazendo-se presente em uma série de cursos de graduação e pós-graduação ao longo do território nacional, especialmente na área das ciências humanas. A atualidade de seus escritos para compreender questões contemporâneas faz de Arendt uma das autoras mais lidas entre os cursos de filosofia, história, direito, educação e ciências sociais. Nos últimos anos, uma série de eventos ao longo do país, como seminários e simpósios, trouxeram como foco as obras da autora.

Hannah Arendt, alemã de nascença, se formou em filosofia, mas acabou, ao longo de sua vida, afirmando-se como teórica política. Ao analisarmos suas obras, podemos perceber que uma definição *strictu sensu* se torna inviável a uma pensadora tão complexa, devido à sua trajetória intelectual, que visitou uma série de áreas, como a filosofia, a história, a literatura, a teoria política etc. O certo é que Arendt, ao longo de sua vida, buscou compreender o que lhe incomodava e, para isso, não se limitou a apenas um campo de conhecimento. Visitou tudo que conseguia alcançar, assumindo uma postura consciente e crítica. Seus escritos apresentam ao leitor questões provocantes, ao mesmo tempo em que tentam chamar a atenção para a necessidade de uma postura ética frente ao mundo. Sobre a característica idiossincrática de Hannah Arendt, Celso Lafer, em um artigo escrito por ocasião do vigésimo quinto aniversário da morte da autora, escreveria:

Em síntese, não havia consenso [no contexto americano da década de 60] em torno da pertinência da sua obra para o entendimento do mundo contemporâneo, e prevalecia razoável desconforto em relação a uma pessoa que não se enquadrava nos cânones políticos usuais (esquerda/direita; liberal/conservadora etc.), nem era facilmente identificável no âmbito das disciplinas acadêmicas (filosofia, Teoria política, História, etc.). ‘I somehow don’t fit’, observou a própria Hannah Arendt em um importante colóquio sobre a sua obra realizado em novembro de 1972

(HILL, Melvyn A. (Ed.). Hannah Arendt: the Recovery of the public World. New York: st. Martin's Press, 1979. P.336).¹

Hannah Arendt se tornou referência para tentarmos compreender os eventos sem precedentes do século XX, ao mesmo tempo em que questionamos a postura do ser humano frente seu diferente. Como afirmado por Celso Lafer, Arendt têm se tornado uma espécie de “clássico do mundo contemporâneo”². Ela solidarizou-se com seus iguais ao botar no papel seu processo de pensamento, que oferece a possibilidade de tentar enxergar o mundo a partir de uma postura crítica, pautada no livre pensar. Nenhuma metodologia já conhecida, no entanto, é encontrada em seus trabalhos. Quando resolveu escrever uma biografia, fundou sua própria metodologia, ao tentar apresentar ao leitor os pensamentos de Rahel Varnhagen da “maneira que ela própria poderia ter feito”³. Ao escrever uma obra considerada histórica e política – *Origens do Totalitarismo*⁴ – não se baseou em nenhuma escola já existente, além de não usar nenhuma linha historiográfica reconhecida⁵. Na área da política, assim como Alexis de Tocqueville, defendia a necessidade da fundação de um novo começo, a partir de novas filosofias⁶.

A falta de amarras metodológicas já conhecidas pode ser ambígua para o leitor. Por um lado, os textos se tornam mais livres e realçam, por vezes, o processo de pensamento – como no caso de Arendt. Por outro, a certeza de estar estabelecendo uma boa leitura, sem associações equivocadas, se torna mais difícil. Para melhor compreendermos a obra de autores como Arendt, é necessário se preocupar com a análise contextual de seus escritos. Ao conhecer a trajetória da autora, enquanto buscam-se documentos, como as correspondências, podemos encontrar pistas que nos proporcionem uma leitura mais fiel de suas obras, realçando as verdadeiras preocupações da autora enquanto produzia seus textos. Ao analisarmos seus documentos, podemos encontrar algumas chaves de leitura essenciais para melhor compreendermos seus escritos.

¹ LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In MORAES, E.J.; BIGNOTTO, N. (orgs.). Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. p. 12.

² Ibid., p. 21.

³ ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen, 1994.

⁴ Id., *Origens do Totalitarismo*, 1989.

⁵ Id., Uma réplica a Eric Voegelin in ARENDT, Hannah. *Compreender: formação exílio e totalitarismo*.2008.

⁶ COURTINE-DENAMY, O cuidado com o mundo. 2004.

Nesse contexto, o ano de 2016 foi um marco para o pensamento Arendtiano no Brasil. O livro *Escritos judaicos*, publicado pela editora Amariyls⁷, trouxe, a partir da tradução do livro *The Jewish Writings*⁸, coeditado por Ron Feldman e Jerome Kohn, uma série de artigos da autora que nunca tinham sido traduzidos para o português. Como o nome da obra sugere, o livro, com quase 900 páginas, reúne escritos de Arendt que se relacionaram, de alguma maneira, com a questão judaica. Publicado tardiamente no Brasil, o livro *Escritos Judaicos* oferece ao leitor informações fundamentais que podem ser utilizadas para uma melhor compreensão de obras mais conhecidas da autora, como *Origens do Totalitarismo*, *Sobre a Revolução*, *a Condição Humana* e *Eichmann em Jerusalém*.

Ao lermos os artigos judaicos, publicados entre as décadas de 1930 e 1960, começamos a compreender que a questão judaica, como preocupação central da autora, recebeu menos atenção do que deveria ter recebido nos últimos anos. Acreditando na importância da questão judaica para o pensamento de Hannah Arendt, e longe de querer afirmar que essa questão é a única importante em seus escritos, esta dissertação pretende sugerir ao leitor arendtiano uma chave de leitura que não pode, em hipótese alguma, ser ignorada.

Hannah Arendt nasceu em 1906 em uma família de judeus assimilados na Alemanha. Como afirmou a filósofa Martine Leibovici em sua obra – *Hannah Arendt une juive* – a questão da *judaicidade* de Arendt só foi receber a devida atenção a partir da publicação da biografia escrita por Elizabeth Young-Bruehl – *Por amor ao mundo*⁹. Até a publicação de Young-Bruehl, em 1983, a *judaicidade* de Hannah Arendt era considerada apenas como mais um detalhe biográfico da autora, conhecida por suas teorias políticas. Ao analisarmos a vida de Hannah Arendt, assim como se analisarmos a formulação de seus escritos em relação à sua trajetória, podemos perceber que a *judaicidade* não foi apenas mais uma característica dentre várias em Arendt, mas uma questão inevitável para a autora, que passou a buscar na história respostas para o que vinha acontecendo com o seu povo.

Ao lermos a biografia escrita por Elizabeth Young-Bruehl, passamos a perceber o quanto a experiência de Arendt como judia durante o século XX foi

⁷ ARENDT, Hannah. *Hannah. Escritos Judaicos*. São Paulo, Amariyls, 2016

⁸ Id. *The Jewish Writings*. Nova York, Shocken Books, 2007.

⁹ YOUNG-BRUEHL. *Por amor ao mundo*. 1997.

determinante para a construção de seu pensamento. Arendt, que iniciou sua trajetória acadêmica na área da filosofia, passou, a partir do final da década de 20, a buscar na história informações sobre a experiência dos judeus alemães. A partir dos eventos conturbados da década de 30 na Alemanha, passou a se sentir responsável pelos acontecimentos, assumindo uma postura política frente ao mundo. Essa postura, de observadora participante, acaba refletida em seus escritos: há uma grande diferença na produção intelectual da autora entre os anos 20 e os anos 30, que nos permite afirmar que Arendt caminhou, ano após ano, de uma filosofia existencialista para a teoria política. A bagagem existencialista, no entanto, não seria deixada de lado: até o final de sua vida, Arendt se preocuparia com questões relacionadas à filosofia. Por outro lado, a inserção no campo da política seria cada vez mais inevitável: quanto mais o movimento antissemita na Europa crescia, mais Arendt se debruçava na tentativa de compreender o desencadeamento da história judaica, assumindo também uma postura política.

Celso Lafer iria ressaltar a importância da análise da vida de Arendt para a compreensão de seus escritos:

Em 1982, Elizabeth Young-Bruehl publicou uma admirável biografia de Hannah Arendt. Este livro, que pela qualidade da análise e a abrangência da pesquisa continua sendo fundamental na bibliografia arendtiana, mostra que existem pensadores cujo intelecto nos fascina mas cuja biografia suscita pouco interesse. É o caso de Kant, que Hannah Arendt tanto admirou. Existem personalidades cuja vida é tão fascinante quanto a obra, como é o caso de Malraux, que Hannah Arendt discutiu, ao examinar o seu romance *A Condição Humana*, no meu curso de Cornell sobre as experiências políticas do século XX. A biografia elaborada por Young-Bruehl revela que a vida de Hannah Arendt é não só interessante, mas fundamental para compreender a sua obra.¹⁰

A filósofa Martine Leibovici defende que a condição judaica de Arendt é uma das chaves fundamentais de sua obra, ao afirmar que a *judaicidade* teria sido uma verdadeira experiência que teria orientado a preocupação histórica e política da autora. O que não quer dizer, segundo Leibovici, que se apresentam, nas obras de Arendt, resquícios da tradição judaica – Arendt não foi criada em uma família religiosa. Para Leibovici “as questões políticas que ela foi conduzida a formular em uma linguagem filosófica-política não foram, de início, as questões que os filósofos faziam no interior do domínio filosófico, mas foram, antes, questões que

¹⁰ LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. p.23.

ela encontrou não como observadora desgarrada, mas como parte da experiência dos judeus europeus no século XX.”¹¹ A partir da compreensão de Leibovici, percebemos que a experiência singular pode refletir uma orientação do pensamento que proporciona o estabelecimento de significações universais. No caso de Arendt, a experiência de ter nascido judia durante o século XX, proporcionou a compreensão do mundo de um determinado ponto de vista, que levou em consideração a situação de minoria política. Assim, para Leibovici, a importância da singularidade deve ser assumida na compreensão dos escritos de Arendt.

O ponto de vista de Arendt, de minoria judia, no entanto, esteve sempre em diálogo com um segundo ponto de vista, o não judeu. Como nos lembra Leibovici, a preocupação da autora foi marcada pela necessidade do diálogo entre os diferentes: “Quando Arendt aborda a experiência judia, sua preocupação é sempre caracterizada por um movimento duplo: a experiência judia não é abordada nem somente do ponto de vista judaico, nem do ponto de vista não judaico, mas sempre na interseção dos dois.”¹² A interseção dos diferentes pontos de vista – no caso de Arendt, o judaico e o europeu – constituem para ela, como veremos mais a diante, o verdadeiro mundo.

Ao ressaltar a experiência singular, Leibovici assegura que a *judaicidade* de Arendt aparece como dimensão do quem. Ela singulariza uma experiência, uma abertura para o mundo, mas sem dar lugar a um pensamento especificamente judeu. Arendt reconheceria sua *judaicidade* como algo dado, algo que não foi escolhido. Isso não quer dizer que considerasse a *judaicidade* como uma característica de um tipo particular de ser humano, mas sim um presente político compartilhado por um grupo, que Leibovici define como “certas configurações do mundo que não têm nada a ver com uma determinação natural ou biológica”¹³. A *judaicidade* de Arendt estaria para Leibovici, portanto, relacionada a um contexto

¹¹ “les questions politiques qu’ elle fut conduite à formuler dans un langage philosophico-politique ne furent pas d’abord les questions que les philosophes posent à l’intérieur du domaine philosophique mais plutôt celles qu’elle recontra elle-même non pas observatrice détachée mais em tant que partie prenante de l’expérience de Juifs européens au XX^e siècle.” In: LEIBOVICI, Martine. Hannah Arendt, une juive, 1998. p.21.

¹² “Lorsque Arendt aborde l’expérience juive, sa préoccupation est toujours caractérisée par un double mouvement: l’expérience juive n’est abordée ni du seul point de vue juif, ni du seul point de vue non-juif, mais toujours à l’intersection des deux.” In Ibid. pg.23.

¹³ “certaine configuration du monde qui na rien à voir avec une détermination naturelle ou biologique” In: Ibid.p.73.

de um povo e de uma identidade cultural, e não de uma determinação interior. O que quer dizer que o dado estaria relacionado ao nascimento: nenhum ser humano escolheu nascer em um determinado momento ou entre uma determinada comunidade.

Martine Leibovici, no entanto, não foi a única a pensar a relação de Arendt com sua *judaicidade*. Jerome Kohn, no prefácio da obra *Escritos Judaicos*, ressaltou, por sua vez, que Arendt sempre teve respeito por sua *condição judaica*, e nunca quis alterá-la. Esse respeito, segundo ele, viria de todas as coisas que nos são dadas, ou seja, pelo que é *physei – da natureza* – que ocorrem naturalmente. Ser judia, afirmou Kohn, foi, portanto, uma condição dada de Arendt. A relação de Arendt com sua *judaicidade*, continuou Kohn, teve cinco fases. A primeira, vivenciada em solo alemão, se voltou à tentativa de compreender a história judaica. Nessa fase, Arendt formulou críticas ao ideal de emancipação do iluminismo, que promoveu aos judeus o status de povo emancipado e que teria como intuito igualar os indivíduos dentro do Estado. A emancipação civil dos judeus, para Arendt, teria resultado em um duplo movimento: o primeiro estaria relacionado à reclusão dos judeus no espaço do gueto, ou seja, seu total isolamento do mundo, e o segundo se relaciona à atitude assimilacionista, em que os judeus tentavam deixar sua tradição na tentativa de adentrar a sociedade reconhecida. Foi nessa fase que Arendt teria começado a escrever seu livro sobre Rahel Varnhagen¹⁴.

A segunda fase, para Kohn, seria marcada por um amadurecimento político de Arendt a partir da constatação da falência da assimilação social dos judeus alemães. Durante os anos de seu exílio em Paris, 1933 a 1940, Arendt se envolveria mais firmemente com o movimento sionista. Segundo ele, Arendt não concordava com a ideia da necessidade da fundação de um Estado judaico na Palestina, como o sionista Theodor Herzl, mas via no movimento sionista uma consciência política que era fundamental para o povo judeu. Nesse período, como nos assegura Jerome Kohn, a preocupação de Arendt se voltou a examinar os modos pelos quais o antissemitismo havia passado de um persistente preconceito social para uma visão de mundo ideológica¹⁵. Ainda segundo o autor, a busca pelo antissemitismo no seio da história alemã não trouxe a Arendt nenhum tipo de

¹⁴ ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen. 1994.

¹⁵ KOHN, Jerome. Uma vida judaica: 1906-1975. In ARENDT, Hannah. Escritos judaicos. 2016.

solução, mas, pelo contrário, a consciência de um problema político. Para Kohn, essa fase é marcada por três constatações de Arendt: os direitos humanos são colocados em risco despendendo da esfera social em que se vive, a necessidade da afirmação de um espaço plural pautado no diálogo entre os povos e, por último, que o destino e o futuro do povo judeu se tornaram um problema político.

A terceira e a quarta fases, segundo Kohn, se referem aos primeiros dez anos de exílio nos Estados Unidos, que se iniciou em 1941. Segundo o autor, esse é o período de maior produção escrita de Arendt sobre a questão judaica. Arendt, a partir de 1941 passou a escrever no jornal para imigrantes de fala alemã, o *Aufbau*. Ao longo dos inúmeros artigos, Arendt ressaltou a necessidade da formação de consciência no povo judeu, para que ele estivesse pronto para a luta política. A quarta fase, segundo Kohn, seria marcada pela diferenciação, feita por Arendt, entre um povo e uma nação: O Estado-Nação, para ela, deveria ser constituído por uma série de diferentes povos, e não apenas um, como a Alemanha nazista vinha tentando fazer ao criar uma nação ariana. A quantidade dos escritos judaicos de Arendt diminuiu por volta de 1950, quando a sua idealização de um Estado binacional na Palestina não se concretizou – Arendt se mostrou defensora de um Estado que atendesse as reivindicações dos judeus e dos árabes. Para ela, a construção do Estado de Israel, em 1948, poderia ter servido de exemplo para o mundo como uma organização política baseada no diálogo e na pluralidade dos povos.

A quinta fase, ainda segundo Kohn, veio uma década mais tarde, quando ela, enviada pelo jornal *The New Yorker*, relatou o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém¹⁶. Nas palavras de Kohn, Arendt experimentou “a rejeição, totalmente injustificada, de uma judia por seu próprio povo”. Arendt, a partir da experiência do julgamento do nazista Adolf Eichmann, formulou uma de suas teorias mais conhecidas: a banalidade do mal. Para Arendt, Eichmann, que não alimentava nenhum ódio pelo povo judeu, pôde, a partir da ausência de julgamento, orquestrar com sucesso um dos maiores genocídios da história da humanidade. Para Arendt, a ausência de pensamento e de questões morais, possibilitaria ao ser humano contribuir para o mal, mesmo por motivos banais. A publicação de Arendt, que ressaltou a coresponsabilidade do povo judeu no

¹⁶ Sobre o julgamento de Eichmann ver: ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. 1999.

extermínio nazista, recebeu uma série de críticas, vindas, especialmente, da comunidade judaica.

Baseando-nos nas diferenciações, feitas por Jerome Kohn, entre as fases de produção intelectual de Arendt sobre a questão judaica, podemos situar essa dissertação entre a primeira e a segunda fase – o desenvolvimento da questão judaica em Arendt até o exílio vivenciado na França e o desenrolar de sua consciência política. Preocupada em compreender o início do pensamento político de Arendt a partir de sua experiência como judia, este trabalho pretende reconstruir uma narrativa que torne possível ao leitor enxergar a relação de Arendt com sua *judaicidade* e a consequência dela para a construção dos pilares de sua teoria política. Ao analisarmos a trajetória da autora, ressaltando os eventos políticos conturbados do século XX, tentaremos compreender como a experiência singular de Arendt foi fundamental para a formulação de seus escritos. Assim, o período a ser analisado fica compreendido entre os anos de 1906, o nascimento da autora, e 1940, o último ano de Arendt na França.

Jerome Kohn, ao analisar os escritos judaicos de Arendt, ressalta que eles podem ser considerados menos como exemplificações das ideias políticas de Arendt do que o terreno empírico no qual nasceram e se desenvolveram essas ideias. A partir dessa afirmação, podemos sugerir que a experiência de Arendt como judia foi essencial para a fundação de seu pensamento político. Para Kohn, a experiência judia de Arendt sustenta suas ideias mesmo quando a questão judaica não estava mais no centro do debate:

A experiência de Arendt como judia era por vezes a de uma testemunha ocular e por vezes a de um ator sobre quem os eventos recaem, ambos os quais correm o risco de parcialidade; mas também sempre foi a de um juiz, o que significa que ela olhava para esses eventos e, enquanto ela os vivenciava, para si mesma a partir de fora – uma proeza mental extraordinária. A mentalidade alargada necessária para um juiz normalmente reflete as experiências de outros, experiências que não são imediatamente suas, mas são tão generalizadas por sua capacidade de representá-las em sua imaginação que seu julgamento imparcial revela o significado delas. Como judia, Arendt representa suas próprias experiências, o que é o epítome da reflexividade no julgamento reflexivo, e no seu caso sugere que ser um juiz e uma pária consciente em meio a seu próprio povo são praticamente sinônimos.¹⁷

¹⁷ KOHN, Jerome. Uma vida judaica: 1906-1975. In: ARENDT, Hannah. Escritos judaicos, p.45.

Arendt, ao tentar estabelecer dois pontos de vista diferentes, o judeu e o não judeu, passou a julgar as ações a partir de um diálogo consciente entre eles. Baseada na posição ambígua de ator e observadora, Arendt desenvolveu suas teorias, mostrando, como afirmou Jerome Kohn, uma mentalidade alargada extraordinária. Ao julgar o povo judeu do ponto de vista de observadora e, ao mesmo tempo como integrante, Arendt compreendeu a importância de se posicionar conscientemente na esfera política. A análise dos escritos sobre a questão judaica, nesse caso, representa a possibilidade de compreender como a posição de judia de Arendt contribuiu enormemente para o duplo papel de expectadora e ator político. A negligência de seus escritos, em contraposição, resultaria em um vácuo, que traria como consequência a compreensão incompleta das obras.

Ron Feldman, coeditor da obra *Escritos Judaicos*, afirmou, em seu artigo *O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt (1906-1975)*¹⁸ que os escritos judaicos de Arendt, tinham sido negligenciados durante anos devida à uma “excomunhão moderna” da comunidade judaica a partir da publicação sobre *Eichmann em Jerusalém*. Para Feldman, essa negligência foi um infortúnio, já que havia desencadeado um entendimento incompleto tanto da sua teoria política quanto da sua visão de história judaica moderna. Feldman afirmou que existe uma ligação essencial entre a concepção da história judaica de Arendt e sua teoria política: a sua condição judaica moderna serviu, assegurou-o, como introdução à sua teoria política, assim como sua teoria política iluminou sua interpretação da história judaica.¹⁹ Os escritos judaicos de Arendt proporcionariam, portanto, uma compreensão sobre o que significa ser judeu no mundo moderno, e como que o pensamento, a partir desse ponto de vista, pôde se desenvolver.

Dentre as categorias utilizadas por Arendt para desenvolver uma narrativa que proporcionasse a compreensão da história dos judeus no mundo moderno, podemos ressaltar as de *pária consciente* e de *parvenu*, desenvolvidas primeiramente pelo escritor francês Bernard Lazare. O *pária consciente* representa a imagem do judeu que luta para a inserção na história e na política europeia, como judeu, trazendo consigo um caráter ético e moral. Os *parvenus*,

¹⁸ FELDMAN, Ron. O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt (1906-1975). In ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. 2016.

¹⁹ *Ibid.*, p.58

por sua vez, traduzem a imagem do judeu que “com os cotovelos” tentaram alcançar a sociedade, desgarrando-se de sua imagem de judeu do gueto. Para Feldman, Hannah Arendt, ao idealizar esses dois tipos humanos, passou a reivindicar para si a imagem de *pária consciente*.

A obra de Arendt se situa, para Feldman, assim como para Jerome Kohn, a partir de uma tensão dialética entre sua *judaicidade* e a experiência judaica moderna, e a experiência europeia na época moderna. Isso resultou, para o autor, em uma perspectiva singular em matérias judaicas e europeias, “nas quais as experiências especificamente judaicas e amplamente europeias constantemente informam umas às outras”²⁰. A obra *Origens do Totalitarismo*, publicada no ano de 1951, seria, para ele, o resultado dessa visão, na qual a história e questões, tanto judaicas quanto europeias, são intencionalmente entrelaçadas. Utilizando as duas experiências, Arendt formulou críticas a respeito do ponto de vista judaico e do ponto de vista europeu. Nas palavras de Feldman: “Arendt utiliza sua experiência como judia e sua perspectiva enquanto *pária consciente* colocando-se de fora da tendência dominante da sociedade ocidental para analisar e obter a compreensão desta sociedade.”²¹

O elemento judaico, como afirmou Ron Feldman, é crucial, mesmo que não seja o único a aparecer nas obras de Hannah Arendt. A responsabilidade pelo mundo está no centro da filosofia política de Arendt, e ela é derivada, segundo Feldman, da análise de Arendt a respeito da experiência judaica moderna. Ao desenvolver suas teorias políticas, Arendt estaria se baseando na experiência judaica, e foi a experiência de Arendt como refugiada e judia perseguida que proveu a ela a experiência fundamental a partir da qual extraiu a *mundanidade* como seu padrão de julgamento político.

O status do povo judeu de povo pária, marginalizado, promoveu, segundo Arendt, dois pontos contraditórios. Por um lado, a fraternidade entre o povo pária se tornou firme, como em nenhum outro povo. Quanto mais tempo como *pária*, mais a fraternidade entre os indivíduos se ressaltaria. Por outro lado, o isolamento desse povo frente aos outros povos encadearia no isolamento do mundo, na ausência de mundo. Para Arendt, essa ausência de *mundanidade* é, justamente,

²⁰ FELDMAN, Ron. O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt (1906-1975). In ARENDT, Hannah. Escritos judaicos. São Paulo, Amrilys, 2016.p.61

²¹ Ibid.

uma forma de barbarismo. O isolamento, constituído de um alto nível de fraternidade que, segundo Arendt, aniquilaria o espaço intermediário natural entre os seres humanos, promoveria o “encanto da atmosfera” privilegiada por não ter que arcar com as preocupações do mundo²².

Em uma palestra, conferida na ocasião de recebimento do prêmio Lessing na cidade de Hamburgo em 1955, Hannah Arendt afirmou que, por muitos anos, achou que a única resposta adequada à pergunta “quem é você?” fosse “um judeu”.²³ O reconhecimento pela importância dada a sua *judaicidade*, nos deixa ainda mais convencidos de que o terreno empírico do pertencimento judaico foi, de fato, fundamental para a construção de seus pensamentos e, conseqüentemente, de sua visão frente ao mundo, que desencadeou no desenvolvimento de suas teorias políticas. Assim, esta dissertação tem como objetivo compartilhar com o leitor as experiências de Arendt no mundo a partir de sua experiência judaica, atentando para o efeito que ela possa ter causado em seu pensamento. Arendt, como comentado anteriormente, iniciou seus estudos acadêmicos dentro da área de filosofia e, com o passar dos anos, direcionou-se cada vez mais para a área da teoria política.

O primeiro capítulo desta dissertação tenta trazer ao leitor, a partir da análise da trajetória da autora, uma narrativa que possibilite a compreensão do interesse de Arendt pela história judaica. A partir da leitura da biografia de Elizabeth Young-Bruehl, em conjunto com a análise de correspondência entre Arendt e seus professores, Karl Jaspers e Martin Heidegger e da análise de seus escritos durante as décadas de 20 e 30, podemos compreender como a trajetória de Arendt se direcionou cada vez mais para a área da política. Nesse sentido, a obra escrita sobre a figura de Rahel Varnhagen se apresenta como um marco. A biografia escrita por Arendt pode ser compreendida como um documento, que proporciona ao leitor a compreensão das preocupações políticas e existenciais da autora.

O segundo capítulo tem como objetivo analisar a escrita da obra sobre Rahel Varnhagen por Arendt, a partir de uma lógica dialética entre produção escrita e trajetória de vida. A primeira parte da obra sobre Rahel Varnhagen foi produzida em solo alemão, a partir de uma perspectiva filosófica existencialista, como

²² ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios, 2008.

²³ Ibid.

comprova as correspondências entre Hannah Arendt e Karl Jaspers. Nesse sentido, o segundo capítulo se direciona a compreender a primeira parte do livro de Arendt em diálogo com o contexto de sua escrita até o ano de 1933.

Já o terceiro capítulo é direcionado a compreender a última parte da obra, que foi produzida em 1938 durante o exílio de Arendt em Paris. A segunda parte da biografia sobre Rahel Varnhagen apresenta, como veremos, reflexos mais claros da crítica sionista frente à assimilação judaica e pode ser interpretada como resultado dos acontecimentos na vida da autora, assim como reflexo do início de sua conscientização política. A partir segunda parte da obra, podemos sugerir mais abertamente que o direcionamento de Arendt para uma conscientização política esteve relacionada à sua experiência como judia durante o século XX.

O quarto e último capítulo pretende mostrar ao leitor como após a escrita da obra sobre Rahel Varnhagen, e com a influência da crítica sionista, especialmente a de Bernard Lazare, Hannah Arendt iria desenvolver a base de sua teoria política, que levou em conta a necessidade de respeitar as diferenças entre os povos. Arendt, como veremos, sustentará a necessidade de conscientização do povo judeu sobre a sua história e sobre sua posição marginal, afirmando que a única maneira de escapar à perseguição é se impondo no cenário político como judeu e não como um ser humano em geral. Arendt se opôs à tendência de grupos judaicos de se isolar do resto do mundo, sendo em guetos, ou em outras terras. Para Arendt, é necessário que o povo judeu se torne um povo de *párias conscientes* e que, a partir do diálogo com outros povos, possa se autoafirmar, mesmo que para isso seja necessário lutar.

Esta dissertação tem como foco compreender como que a teoria política de Arendt foi se desenvolvendo a partir de sua experiência singular, e não analisar todos os escritos de Arendt sobre questões políticas. Em outras palavras, podemos dizer que nos interessa a formulação de seu pensamento a partir de suas experiências concretas, e um diálogo intelectual entre seus interlocutores, e não extinguir todo o seu pensamento político. Para isso, a presente dissertação se ocupa em compreender os escritos entre os anos de 1906-1940, antes de Arendt se estabelecer nos Estados Unidos.

1. Responder pelo o que se é: judeu.

A vida na Europa antes da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) era caracterizada pela enorme heterogeneidade das comunidades judaicas. Em 1933, como afirmado no site do *United States Holocaust Memorial Museum*²⁴, as maiores comunidades judaicas estavam concentradas no leste europeu, principalmente na Polônia, União Soviética, Hungria e na Romênia. Os judeus dessa parte da Europa viviam marginalizados das sociedades e muitos tinham como língua principal o iídiche – língua falada pelos judeus orientais que apresenta em sua base aspectos do alemão, dialetos modernos, como o eslavo, por exemplo, e o hebraico. Os judeus do ocidente, situados em países como a França, Alemanha, Bélgica, Itália e Holanda eram menos numerosos e tendiam a assimilar-se às culturas ocidentais com mais facilidade. Nesses países o iídiche era falado com menos frequência.

Durante séculos os judeus europeus não puderam desfrutar dos mesmos direitos que a população europeia. A participação política era proibida, assim como o acesso a determinadas profissões. O primeiro país a ceder a emancipação aos judeus, ou seja, a remover discriminações legais e a conceder direitos iguais, foi a França em 1791, logo após a Revolução Francesa em 1789. Nesse tempo, a França cedeu direito aos judeus que jurassem fidelidade ao Estado. Nos demais países europeus, a emancipação demorou a chegar, como por exemplo, na Grécia em 1830, na Grã-Bretanha em 1858, na Itália em 1870, na Alemanha em 1871 e na Noruega em 1891.

A emancipação dos judeus, ao contrário do que se pode imaginar, não foi bem-sucedida em acabar com as discriminações antisemitas no solo Europeu. Segundo Hannah Arendt, a emancipação na Alemanha, em conjunto com o

²⁴ United States Holocaust Museum:
[HTTPS://www.ushmm.org/outreach/ptbr/article.php?ModuleId=10007689](https://www.ushmm.org/outreach/ptbr/article.php?ModuleId=10007689)

processo de assimilação que se seguiu, foi responsável pelo aumento do antissemitismo na sociedade, devido à resistência encontrada em aceitar a expansão dos direitos aos judeus. Entre a comunidade judaica, por sua vez, a emancipação não teria sido aceita com tanta satisfação, pois teria acabado com o *status* de alguns judeus privilegiados que se diferiam de seus correligionários por portarem privilégios adquiridos a partir de favores concedidos ao Estado – como empréstimos financeiros. A complexidade das relações sociais entre os judeus europeus no período pré Segunda Guerra Mundial (1939) e o contexto do processo gradual da emancipação foram tratados por Hannah Arendt em seu livro *Origens do Totalitarismo*²⁵, publicado nos Estados Unidos em 1951.

A formulação do interesse pela história judaica por Arendt, no entanto, foi se desenvolver somente a partir da sua experiência como judia durante o século XX. Arendt, que na década de 50 publicou um livro que ajudaria na compreensão da história judaica, só passou a enxergar a necessidade de compreender o contexto em que estava inserida a partir do antissemitismo crescente ao seu redor. Em *Origens do Totalitarismo*, mais especificamente na primeira parte (*Antissemitismo*), Arendt constrói uma narrativa histórica que dá sentido à ascensão dos movimentos antissemitas no século XX. A preocupação em estudar a história do povo judeu e sua relação com o Estado-Nação europeu, no entanto, pode ser relacionada aos eventos políticos contemporâneos a ela, que acabaram jogando a questão judaica no centro de sua vida intelectual.

Arendt, como judia, teve que encontrar uma maneira para viabilizar a compreensão sobre a perseguição sofrida. Esse processo, no entanto, não foi fácil. De uma postura de indiferença com a questão judaica, Arendt passou a se debruçar em estudos sobre o tema, buscando personagens históricos que pudessem lhe transmitir algum tipo de experiência, como a judia alemã Rahel Varnhagen. O processo de conscientização individual sofrido em sua trajetória é fruto de uma série de eventos, ocorridos na esfera familiar-individual, acadêmica e até nacional. Por agora, e com ajuda da biografia escrita por Elizabeth Young-Bruehl, *Por Amor ao mundo*²⁶, nos voltaremos ao seu círculo familiar para que, em seguida, possamos analisar sua trajetória acadêmica – a partir da correspondência com seus professores Martin Heidegger e Karl Jaspers. O que

²⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, 1989.

²⁶ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por Amor ao mundo*, 1996.

norteia este capítulo é a intenção de compreender como a conscientização sobre a questão judaica foi se desenvolvendo em Hannah Arendt antes dela ocupar forte relevância em seus trabalhos.

1.1 O círculo familiar de Hannah Arendt

Hannah Arendt nasceu em Hannover em 1906, apesar de sua família, tanto por parte de pai quanto de mãe ter vindo de Königsberg – até então capital da Prússia Oriental, onde havia um número significativo de famílias judias. A família de Arendt por parte de mãe, de sobrenome Cohn, veio emigrada da Rússia em 1852, onde o Tsar Nicolau I tinha promulgado uma classificação entre judeus ricos e habilidosos, os “úteis”, e os judeus considerados “inúteis”. Os “inúteis” ficaram sujeitos ao recrutamento e, durante a Guerra da Criméia (1853-1856), muitos migravam para Königsberg ou então Berlim, a capital do iluminismo judaico no século XVIII. O avô de Arendt, Jacob Cohn, assumira em Königsberg a empresa de chás do pai, tornando-a a maior firma de Königsberg sob o nome de J.N. Cohn & Co. Jacob Cohn teve sete filhos, três com a primeira mulher e quatro com a segunda. A mãe de Hannah, Martha Arendt, foi a quinta. Quando Jacob Cohn faleceu – no mesmo ano em que Arendt nasceu – deixou uma grande herança para sua mulher, os filhos e os doze netos, o que proporcionou a Hannah Arendt uma vida razoavelmente confortável, até mesmo nos anos de inflação intensa do período entre guerras²⁷.

A família de Arendt se estabeleceu na Prússia em meio ao complexo contexto das relações entre judeus e o Estado²⁸. A família de Arendt não possuía

²⁷ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por Amor ao mundo, 1996.

²⁸ Segundo Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo*, Os judeus europeus obtiveram o direito à emancipação gradualmente a partir da concessão feita pelos Estados-nacionais baseados na lei francesa de 1792. Para Arendt, no entanto, existe uma contradição enorme no fato de que a emancipação política foi cedida por países que sempre fizeram da nacionalidade pré-requisito para a cidadania e que sempre almejavam uma sociedade homogênea. O ideal de igualdade francês proclamado após o colapso da ordem feudal percorreu os países vizinhos, especialmente a partir da expansão napoleônica do início do século XIX. Segundo a autora, no entanto, é necessário atentar para a ambiguidade existente no processo de emancipação política dos judeus europeus: se, por um lado, a emancipação foi pré-requisito para uma ordem renovada, que só funcionaria a partir da igualdade de direitos, por outro, ela foi fruto da extensão dos privilégios cedidos a alguns indivíduos e a judeus ricos para “atender às crescentes exigências dos negócios estatais”. Assim, a emancipação significaria duas coisas: igualdade e ao mesmo tempo privilégios. Igualdade pela destruição da antiga autonomia comunitária judaica e pela abolição de restrições e direitos

nenhum empreendimento bancário, nem emprestava dinheiro ao Estado Prussiano, o que excluía a possibilidade de ser inserida em meio aos judeus privilegiados. Sua família se encontrava no meio dos que eram reconhecidos como judeus liberais, que seguiam figuras como o rabino Hermann Vogelstein, exemplo cultural e político na comunidade judaica, já que apoiava o Partido Social-Democrático²⁹. Os pais de Arendt, Paul e Martha, também apresentavam posições políticas firmes. Segundo Young-Bruehl, eles se tornaram socialistas na juventude, quando o partido socialista ainda se encontrava na ilegalidade. A relação da família de Arendt com a religião judaica, por sua vez, não era tão bem definida. Sem seguir a linha ortodoxa, Paul e Martha Arendt enviavam Hannah à sinagoga liderada pelo rabino Vogelstein. Na escola primária, ela também encontrava o rabino, onde várias vezes por semana ele comparecia para dar aulas de instrução religiosa.

Além da influência judaica, Arendt comparecia à Escola Dominical Cristã, obrigatória para todos os alunos do jardim de infância. Elizabeth Young-Bruehl afirma que Arendt foi suficientemente influenciada pela escola cristã, assim como por uma jovem empregada cristã da família, Ada³⁰. A influência de diferentes religiões na jovem vida de Arendt pode ter sido a causa de um questionamento precoce e profundo acerca da existência de Deus. Segundo Young-Bruehl, as

especiais dos judeus e privilégio pela continuidade dos judeus como grupo separado da sociedade, mesmo com a extensão desses direitos a cada vez mais indivíduos. A nova sociedade nacional pós-revolucionária, segundo Arendt, não se dividia mais pelas restrições políticas. Agora, ela possuía uma nova forma de segregar seus indivíduos: as classes sociais, que reestruturaram uma nova hierarquia política. O sistema de classes desenvolvido no seio do Estado moderno define a condição dos indivíduos por sua associação com uma determinada classe social, e não pela relação do indivíduo com o Estado. Os judeus, por sua vez, eram os únicos que escapavam à regra, pois não formavam nenhuma classe específica nos diversos países em que moravam. Eram o único grupo bem definido que preservava sua identidade, mesmo quando adentravam a sociedade e se relacionavam com alguma classe – como a aristocracia e a burguesia. Para Arendt, a continuidade dos judeus como grupo especial se deu pelo interesse Estatal e também pelo interesse judaico em se diferir dos povos europeus. Segundo ela, a forte tendência moderna de igualar os seus cidadãos dentro das classes sociais só poderia ser evitada de acordo com uma dupla força: a tendência estatal de conservar um grupo à parte e a tendência desse grupo de se manter à margem da sociedade. Foi o que ela chamou de cooperação voluntária judaica. Segundo a autora, os judeus, diferentemente de todos os outros grupos e classes, eram definidos pelo sistema político, e como esse sistema político não encontrava uma base social sólida, eles ficavam “situados no vácuo hierárquico” dentro da sociedade. A situação dos judeus, ao invés de ser definida pelo status social, era marcada pela relação com o Estado: ou eram superprivilegiados, graças à superproteção recebida pelo Estado, ou eram subprivilegiados, sem nenhum direito e sem oportunidades. Ver: ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, 1989.

²⁹ Outros exemplos de participação judaica na política alemã surgiram na infância de Arendt. O mais conhecido é o de Kurt Blumenfeld, que se tornaria presidente da organização sionista alemã, amigo de Max Arendt, avô de Hannah.

³⁰ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por Amor ao mundo*, 1996. p.32 e 35.

diversas influências religiosas na vida de Arendt acabaram levando-a a sugerir ao rabino Vogelstein que era necessário oferecer orações a Cristo. Mais tarde, a jovem acabaria mudando de ideia ao afirmar que não acreditava mais em Deus³¹.

A indiferença demonstrada por Vogelstein em relação ao questionamento religioso de Arendt: “E quem lhe perguntou?”, acaba revelando um posicionamento específico sobre o judaísmo que se iniciara no início do século XX, como mostra a passagem abaixo, retirada de *Por amor ao Mundo*³²:

A opinião de Vogelstein de que as dúvidas e conflitos religiosos pessoais não estavam no centro de um sentido de identidade judaica – como compreendeu Hannah Arendt mais tarde – refletia uma mudança na consciência judaico-alemã durante os primeiros anos do século XX. Kurt Blumenfeld registrou essa mudança em suas memórias, citando um comentário que um amigo, o editor Salman Schocken, fizera em 1914: ‘Zur Zeit der Emancipation fragte man: was glaubst Du? Heute fragt man nur: Wer bist du? (No período da emancipação perguntava-se: em que você acredita? Hoje pergunta-se apenas: quem é você?)’ E a verdadeira resposta à nova pergunta era, para Blumenfeld e Arendt: independente de em que você acredita ou não, você nasceu judeu.³³

Tomada, ainda muito jovem, por um questionamento individual sobre a fé, Arendt aprendeu com o rabino Vogelstein que sua origem judaica não estava em debate. O próprio rabino, assim como o amigo da família, Kurt Blumenfeld, entendia que esse questionamento individual não era pré-requisito para uma identidade judaica. Se, anteriormente, no período da emancipação política dos judeus prussianos, a religião definia o seu lugar na sociedade, no século XX, pelo menos durante as primeiras décadas, os indivíduos gozavam de maior liberdade para se auto afirmarem. Sendo assim, a questão da identidade judaica não estava relacionada, necessariamente, à crença religiosa.

Após o período da emancipação e com os processos de assimilação social que se seguiram, muitos indivíduos não se consideravam judeus. Outros não tinham mais crença no Antigo Testamento, mas continuavam a afirmar a sua identidade judaica como uma questão política – como concordaria Hannah Arendt mais tarde, o pertencimento ao povo judeu seria uma questão mais política do que religiosa. O que podemos afirmar até agora, a partir da sua experiência familiar, é que ser judia para Arendt nunca foi estritamente relacionada à fé. Arendt

³¹ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por Amor ao mundo*. p. 32.

³² *Ibid.*, p.33.

³³ *Ibid.*, p.33.

compreendeu desde cedo, a partir dos exemplos que teve por perto (sua família, Kurt Blumenfeld, Vogelstein), que a crença religiosa não precisava estar no centro da identidade judaica, mas que ser judeu era uma característica irrefutável³⁴. Independente de em que se acreditava, a questão judaica estava associada ao nascimento e deveria estar relacionada a uma conscientização individual.

A mudança na concepção do judaísmo que permitiu a origem judaica ser interpretada independentemente da fé foi uma consequência da sua secularização. Em *Origens do Totalitarismo*, a própria Arendt ressaltaria, anos mais tarde, a mudança na conscientização judaica, no sentido de pertencer ao povo judeu, como mostra a seguinte passagem:

O judaísmo, e o fato de fazer parte do povo judeu, tornou-se entre os judeus assimilados mera questão de nascimento. Antes, a religião específica, a nacionalidade específica e a manutenção de tradições compartilhadas agrupavam os judeus ao redor de certas vantagens econômicas peculiares. A intelectualização e a assimilação dos judeus haviam secularizado de tal forma a consciência e a interpretação de si mesmos que nada restava das velhas lembranças e esperanças, senão um vago sentimento de pertencerem a um povo escolhido”.³⁵

Hannah Arendt pôde aprender, a partir da experiência da secularização do judaísmo e da assimilação dos judeus europeus, que fazer parte do povo judeu não estava, necessariamente, ligada à religião. O processo de assimilação social dos judeus teria desencadeado na perda da fé, de tradições e do sentimento nacional dos judeus em geral. Sendo assim, muitos judeus europeus passaram a fundar uma nova concepção de pertencimento ao judaísmo, enquanto outros tentavam se desvincular do judaísmo em geral. Disso resultou que a ligação com a religião não fosse mais obrigatória para fornecer um sentido de pertencimento. Para muitos indivíduos o sentimento de pertencimento ao povo judeu passou a ser atrelado ao nascimento e encarado mais como uma questão política do que uma questão religiosa.

Segundo Arendt, seu processo de reconhecimento como judia e a conscientização da importância de se afirmar como judia vieram, no entanto, em função dos ataques antissemitas que sofreu durante a infância. Ao que parece, tais

³⁴ Para uma maior clareza sobre o posicionamento de Hannah Arendt frente à questão judaica e sua relação com a política ler o capítulo 3 desta Dissertação.

³⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, 1989.p. 95

ataques, que eram pontuais, não a traumatizaram. Ao invés de se sentir inferior frente à sociedade alemã, Arendt aprendeu, graças a sua mãe, a defender-se³⁶.

A sua relação inicial com o antissemitismo pode ser encontrada na famosa entrevista cedida a Gunter Gauss em 1964, que foi transcrita e traduzida no livro *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*³⁷. Nessa entrevista Arendt afirmou o seguinte:

Eu venho de uma antiga família de Königsberg. Mesmo assim, a palavra “judeu” nunca apareceu quando eu era pequena. A primeira vez que topei com ela em observações anti-semitas – não vale a pena repeti-las – foi com crianças na rua. Depois daquilo, fiquei, por assim dizer, “informada”.³⁸

Um pouco antes, ela havia nos informado que: “Quanto à minha lembrança pessoal, não foi através de minha família que eu soube que era judia. Minha mãe era totalmente a-religiosa.”³⁹. Günter Gauss, ao perguntar sobre a relação de Martha Arendt com a questão judaica, pôde ouvir a seguinte resposta:

Minha mãe era uma pessoa muito teórica. Não creio que ela tivesse alguma ideia especial a respeito. Ela vinha do movimento socialdemocrata, do círculo da Sozialistische Monatshefte [mensário Socialista: famoso periódico alemão da época], como meu pai. A questão não tinha importância para ela. Claro que era uma judia. Nunca me batizaria! Acho que teria me dado uns tapas no ouvido se algum dia soubesse que eu havia negado ser judia. Era impensável, por assim dizer. Fora de questão! Mas o problema naturalmente era muito mais importante nos anos 1920, quando eu era moça, do que tinha sido para minha mãe. E quando eu era adulta, foi muito mais importante para minha mãe do que tinha sido antes. Mas isso se deve a circunstâncias externas.⁴⁰

O judaísmo não era uma questão importante para Arendt, nem para sua família, até o antissemitismo aparecer como algo perturbador. Quando foi

³⁶ Se fôssemos nos estender sobre a educação que Arendt recebera de sua mãe teríamos que ressaltar o ideal seguido por Martha que se fazia presente no meio alemão: normale entwicklung (desenvolvimento normal). Um ideal alemão baseado nas obras de Goethe – “o mentor alemão em assuntos de Bildung, a formação e modelação consciente de corpo, mente e espírito”. Martha anotava em seu caderno todos os sinais da jovem Arendt. Tal relato estava de acordo com as práticas mais progressistas da época, baseadas no crescimento da observação científica do desenvolvimento infantil que surgira na Alemanha no final do século XIX. Ver: YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por amor ao mundo.

³⁷ ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a língua: uma conversa com Günter Gaus in *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios), 2008.

³⁸ Ibid., p. 36.

³⁹ Ibid., p.36.

⁴⁰ Ibid., p.37.

confrontada sobre sua *judaicidade* nas ruas alemães, Arendt aprendeu com a posição de Martha: o judaísmo era irrefutável e, por isso, o batismo não deveria ser, nunca, uma opção. Quando as coisas andavam tranquilas, ou seja, sem a presença de movimentos antissemitas, ser judeu não parecia algo relevante no meio familiar. A partir dos ataques sofridos na rua, no entanto, essa postura indiferente mudaria: ao defender-se era necessário reconhecer algo de sua identidade que, até então, não precisou ser levantado. Era necessário se reconhecer como judeu e afirmar-se como judeu.

A partir dos trechos acima retirados da entrevista com Gauss podemos apontar três pontos importantes que nos ajudarão a perceber a relação de Arendt com sua *judaicidade*. O primeiro diz respeito ao antissemitismo como afirmador da identidade judaica, como ressaltado acima. Arendt, pelo que nos sugere a entrevista, deixa claro que a questão judaica na sua família não ocupava um papel central. Ser judeu não estava em debate e nem entre as preocupações da família até o antissemitismo começar a mostrar sua face. Após os ataques antissemitas sofridos na juventude, Arendt parece tomar consciência de sua identidade judaica, reforçando-a, diferentemente dos judeus que tentavam esconder o judaísmo a fim escapar ao processo de marginalização social do grupo⁴¹. Esse posicionamento de reforço da identidade frente ao preconceito pode ser vislumbrado na maneira com que Martha Arendt lidava com o judaísmo, como citado nas passagens da entrevista.

O segundo ponto, de extrema relevância, é a dissociação entre crença religiosa e *judaicidade* estabelecida no início do século XX. Distinguindo a *judaicidade* como algo que é dado, uma condição existencial da qual não se pode escapar, do judaísmo, um sistema de crenças que pode ser aceito ou rejeitado, podemos afirmar que a judaicidade fazia parte de seu *ser*. Se a religião era uma forma de manter o povo judeu unido no período anterior à emancipação política, no século XX, e a partir da assimilação, os indivíduos se tornaram mais livres para se reconhecerem como judeus sem necessitar seguir as crenças religiosas. Em uma sociedade que sofreu um processo de assimilação social dos judeus, a maneira de se descrever era suficiente para a afirmação da identidade.

⁴¹ Sobre os indivíduos que não faziam questão de afirmarem sua descendência judaica e se situavam como *parvenus*, ver o capítulo 3 desta Dissertação.

O terceiro e último ponto se refere à análise de como a participação política na casa de Arendt sempre foi firme. Seus pais, desde jovens, se preocupavam com os posicionamentos políticos, assim como o avô de Arendt e seu amigo, Kurt Blumenfeld. O posicionamento político na comunidade judaica, no entanto, não era tão comum – mais tarde, Arendt iria criticar a ausência de postura política na história dos judeus europeus⁴². Assim, o que nos interessa pensar é que a postura rígida, de afirmação ao judaísmo frente aos ataques antissemitas pode ser relacionada à atividade política da família e de Kurt Blumenfeld, independente de não existir uma crença religiosa.

Ainda sobre o posicionamento de defesa da família de Arendt frente aos ataques antissemitas expostos na entrevista a Gunter Gauss, podemos ressaltar a seguinte passagem:

E para voltar de novo ao que havia de especial na casa de minha família: todas as crianças judias topavam com o anti-semitismo. E isso envenenava a alma de muitas delas. Conosco, a diferença era que minha mãe sempre achava que a pessoa não devia se deixar afetar. Tinha de se defender! Quando meus professores faziam comentários anti-semitas – geralmente não sobre mim, mas sobre outras meninas judias, alunas judias orientais, sobretudo –, eu devia me levantar na mesma hora, sair da sala de aula, ir para casa e contar tudo tintim por tintim. Então minha mãe escrevia uma de suas muitas cartas registradas, e para mim a coisa estava totalmente resolvida. Tinha um dia de folga da escola, e aquilo era maravilhoso! Mas, quando os comentários eram de crianças, não devia falar disso em casa. Aquilo não contava. A gente mesmo se defendia contra o que vinha de outras

⁴²Uma das grandes críticas da autora em *Origens do Totalitarismo* se refere à ausência de consciência política dos judeus ao longo da história. Segundo ela, quando os senhores feudais foram substituídos por representações políticas mais centralizadas, como príncipes e reis, os judeus não perceberam que sua ligação com o poder tinha proporcionado uma melhora da sua posição. O desinteresse pelas mudanças políticas teria desencadeado na falta de conscientização crítica quando os judeus finalmente se tornaram questão política. Segundo Arendt, para os judeus a lealdade financeira teria sido sempre uma questão pessoal, independente do representante político. A lealdade significava honestidade e não demandava a tomada de partido nos conflitos, nem exigia que permanecessem fiéis frente às questões políticas. Segundo Arendt, por mais que os judeus participassem dos negócios estatais, nunca participavam dos conflitos nem das guerras, mantendo-se sempre alheios às causas nacionais. Os judeus teriam sempre buscado refúgio sob as autoridades, o que lhes tinha dado a impressão errada que os governos eram sempre confiáveis, ao mesmo tempo em que se desenvolvia o preconceito histórico entre eles de que as massas eram perigosas. Para Arendt, os judeus nunca almejavam exercer nada além de “suaves pressões para fins subalternos de autodefesa em níveis individuais, mesmo quando possuíam a moeda de troca favorável com o Estado”. A essa postura, Arendt relacionou a falta de ambição em conjunto com a inocência histórica. Como não perceberam a tensão entre estado e sociedade também não puderam perceber as causas que os arrastava para o centro do conflito, como ressalta Arendt na passagem abaixo: “Nunca, portanto, souberam avaliar o anti-semitismo, nunca chegaram a reconhecer o momento em que a discriminação se transformava em argumento político. Durante mais de cem anos o anti-semitismo havia, lenta e gradualmente, penetrado em quase todas as camadas sociais em quase todos os países europeus, até emergir como a única questão que podia unir a opinião pública.” Ver: ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, 1989, p. 45.

crianças. Assim, essas questões nunca foram um problema para mim. Havia regras de conduta com as quais eu mantinha minha dignidade, por assim dizer, e estava protegida, absolutamente protegida, em casa.⁴³

Arendt nos fala sobre as regras de conduta em sua casa que a protegiam e que a faziam “manter sua dignidade”⁴⁴. Essa postura defensiva de Arendt se restringia ao seu dia a dia e aos ataques que pudesse sofrer individualmente. Durante a década de 20, no entanto, Arendt ainda não compartilhava de imersão nos debates políticos, como aconteceu anos mais tarde.

Após a sua infância e a formação educacional básica, Arendt optou por entrar em contato com o círculo filosófico alemão – indispensável na construção de sua bagagem intelectual. A relação de Arendt com o círculo filosófico alemão seria ressaltado por ela até os últimos anos de sua vida⁴⁵. Além de molda-la intelectualmente, a filosofia alemã, em especial a filosofia existencialista, acabaria fornecendo certos conceitos e questões para Arendt continuar pensando sua relação com o judaísmo, como veremos a seguir.

1.2 A formação filosófica alemã e o diálogo com a questão judaica.

O antissemitismo apareceu como meio para realçar a identidade judaica a partir dos eventos sofridos na Alemanha. A sua trajetória intelectual, no entanto, acabaria proporcionando instrumentos para o questionamento da sua identidade. Ligada a uma filosofia da existência, Arendt passaria a interpretar seu judaísmo com outras ferramentas. Elizabeth Young-Bruehl contextualiza a jovem Hannah Arendt como pertencente a um grupo de talentosos jovens de tradicionais famílias judias alemãs. Esses jovens, que portavam algum tipo de dom intelectual, saíam de suas cidades em direção às universidades do Oeste da Alemanha e, nas férias, voltavam para casa com histórias sobre seus mestres e os cursos que tinham assistido – foi assim que Arendt ficou sabendo da existência do professor Martin

⁴³ ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a língua: uma conversa com Günter Gaus. p. 38.

⁴⁴ Uma das nossas hipóteses é de que essas regras de conduta acabariam por moldar a postura de Arendt frente aos desdobramentos políticos do século XX, assim como ajudariam a moldar algumas de suas teorias políticas – que se direcionam a enfatizar a importância do diálogo e da defesa dos diferentes grupos no mundo⁴⁴ – como veremos mais tarde ao longo do terceiro capítulo.

⁴⁵ Em uma carta enviada a Gershom Scholem em 1963, Arendt afirmaria: “Se é possível afirmar que eu venho de algum lugar, venho da filosofia alemã”. Ver ARENDT, Hannah. A Controvérsia Eichmann. Uma carta a Gershom Scholem In: ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos, 2016.

Heidegger, que mais tarde se tornaria tão importante em sua vida⁴⁶. Arendt, pelo que nos afirma Young-Bruehl, era marcada por uma força intelectual que impressionava:

Ela havia, como lembrou Anne Mendelssohn [grande amiga de Arendt], ‘lido tudo’. Esse ‘tudo’ incluía filosofia, poesia – particularmente Goethe –, muitos e muitos romances, alemães e franceses, e aqueles romances modernos considerados impróprios para jovens pelas autoridades pedagógicas, inclusive os de Thomas Mann.⁴⁷

A precocidade intelectual e a postura rígida frente aos ataques antissemitas fizeram Arendt assumir a liderança de um boicote a um professor – conhecido por sua falta de respeito – da *Luiseschule*. Esse episódio acabou direcionando Hannah Arendt à expulsão da escola. Tal fato se tornou importante na sua vida, pois acabou direcionando seus estudos a outro caminho: Martha Arendt conseguira que sua filha iniciasse seus estudos na Universidade de Berlim.

Quando Hannah Arendt estava em Berlim assistindo às classes de Guardini, conheceu, a partir de indicações no salão de palestras, a obra do filósofo e teólogo Kierkegaard. Segundo Young-Bruehl, Arendt ficara impressionada com seu trabalho a ponto de optar por teologia na faculdade⁴⁸, mesmo sendo crítica de qualquer forma de teologia dogmática. Essa nova fase de Arendt foi marcada por independência, principalmente na hora de escolher os cursos que lhe interessavam. Frequentava os cursos de grego e latim e as palestras de teologia cristã de Romano Guardini, membro da escola dos existencialistas cristãos. Após a expulsão pôde voltar para prestar o exame final (o *Abitur*, passaporte para a entrada na universidade regular) na *Luiseschule* de forma independente e com orientação de um amigo de Martha Arendt, o professor Adolf Postelmann. Hannah Arendt foi aprovada em 1924, um ano antes dos colegas de sua antiga classe.

Em 1924, Arendt entrou na Universidade de Marburg, onde se viu no meio de uma revolução liderada por Martin Heidegger, como nos relata Young-Bruehl. Foi durante essa época que as dúvidas e preocupações existenciais de Arendt começavam a encontrar os conceitos filosóficos. Arendt, que já havia expressado

⁴⁶ YOUNG-BRUEL, Elizabeth. Por Amor ao mundo. p.49.

⁴⁷ Ibid., p.49.

⁴⁸ Ibid., p.52.

suas incertezas e desconfianças em alguns poemas escritos durante a juventude⁴⁹, viu na filosofia uma maneira de dar forma a esses sentimentos, além de oferecer a ela um lugar no reino do pensar. Hannah Arendt ficou na universidade entre 1924 e 1929 – anos de grande instabilidade financeira na Alemanha⁵⁰. Nesse tempo, ela continuou não se envolvendo no campo político e nem com os temas políticos gerais da época. Sua postura defensiva ainda se limitava aos ataques do dia a dia. Segundo a sua própria constatação: Era “alheia ao mundo” – algo que iria mudar dramaticamente a partir de 1933⁵¹. Durante os anos universitários, Arendt se dedicou ao campo da teologia e da filosofia, o que a permitiu concretizar uma sólida base intelectual. A consciência dessa base pode ser observada em uma carta escrita anos depois, em 1963, a Gershom Scholem, onde ela afirma “Se é possível dizer que ‘venho de algum lugar’, venho da filosofia alemã.”⁵²

A revolução apolítica que Arendt presenciara na universidade, mais especificamente dentro da área filosófica alemã, teve como líderes Karl Jaspers e Martin Heidegger, seus professores. Elizabeth Young-Bruehl nos explica que, na década de 1920, a filosofia acadêmica alemã era dominada por grupos e indivíduos que desejavam estabilizar a moeda da filosofia, ou seja, “substituir uma coleção heterogênea de ismos inflados por um grande e certo *Ganzes*, um todo, um ismo abrangente.”⁵³ Jaspers e Heidegger se opunham às duas espécies de ismos filosóficos: os cientificismos – materialismo, empirismo, psicologismo, positivismo – e os neo-kantismos ou formalismos, em particular os neo-kantismos das escolas de Baden e Marburg. Ainda segundo Young-Bruehl, se desenvolveu um anseio, dentro e fora dessas escolas, por valores absolutos, por um retorno ao conhecimento sistemático e certo – o chamado renascimento da metafísica. Se, por um lado, havia uma tendência sintetizadora, ambiciosa e pouco original, por outro, se encontrava outra vertente, que se opunha à “nostalgia acadêmica de uma

⁴⁹ Os poemas de Arendt estão publicados no original na biografia “Por amor ao mundo”, de Elizabeth Young-Bruehl.

⁵⁰ Nessa época, a mãe de Arendt já havia casado novamente e a estabilidade financeira da família não andava tão bem quanto antes. Sobre a grande inflação alemã e os efeitos nas instituições universitárias Young-Bruehl afirma: “A população universitária em meados da década de 1920 era o dobro do que fora antes da guerra, enquanto o número de universidades e *Technische Hochschulen* permanecia mais ou menos o mesmo – trinta. Um dramático crescimento ocorrera entre o fim da guerra e o ano da grande inflação, 1923, quando havia 125.000 estudantes; na época da estabilização o número havia voltado a cair para 89.000. A inflação amputou a carreira de cerca de um terço deles.” Ver YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por amor ao mundo. p.58.

⁵¹ Ver: ARENDT, Hannah. O que resta? Resta a língua: uma conversa com Günter Gaus.

⁵² Id.,. Escritos Judaicos, 2016. p.756.

⁵³ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por amor ao mundo, 1997. p59.

unidade perdida na metafísica”⁵⁴. Ao descrever, anos depois, o período instável da filosofia europeia que viveu, Arendt afirmou que: “a filosofia, naquele momento, ou era derivativa ou uma rebelião de filósofos contra a filosofia em geral, rebelião contra ela ou dúvida sobre sua identidade”⁵⁵. Arendt foi contra o caminho tradicional baseado no renascimento da metafísica e acabou seguindo o caminho dos rebeldes revolucionários.

Foi em Marburg que Arendt encontrou algo que lhe chamasse atenção, a fenomenologia de Edmund Husserl⁵⁶ e, principalmente, a filosofia encarnada no professor Martin Heidegger⁵⁷. Para ela, Heidegger era alguém que havia, após a quebra da tradição, descoberto novamente o passado. Com Heidegger, o pensar veio à vida novamente: se apresentou como uma atividade pura, viva. Foi com ele que Arendt entendeu o pensar como uma paixão que não só orienta e oprime todas as capacidades e talentos, como os ordena e prevalece sobre eles. É a esse pensar apaixonado que Hannah Arendt ficaria fiel por toda a sua vida.

A riqueza intelectual da geração de filósofos alemães do início do século XX acabou por moldar o desenvolvimento pessoal e intelectual de Arendt. A complexidade dos pensamentos que passaram pela sua vida acadêmica acabou inflando uma predominância intelectual que já ocorria nela. Se o momento ainda não era de teoria política e posicionamento político, o que predominou na formação universitária de Arendt foi uma formação filosófica que agiu na maneira como se dirigia o pensar. Podemos ter uma clareza maior sobre a riqueza intelectual de sua vida universitária ao lermos a seguinte passagem extraída de *Por Amor ao Mundo*:

Hannah Arendt havia iniciado seus estudos universitários com Martin Heidegger no momento em que ele iniciava sua obra-prima, *Ser e tempo*. Chegou a Heidelberg exatamente quando Jaspers começava a reunir notas e palestras para esboçar sua obra-prima filosófica, a *Filosofia*, em três volumes. A deusa frequentemente invocada por ela, Fortuna, foi duplamente gentil: não apenas

⁵⁴ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por Amor ao mundo*. p.59

⁵⁵ *Ibid.*, p. 60-61.

⁵⁶ Sobre a importância da filosofia de Husserl, Arendt escreve em *O que é filosofia da existência?*: “Visto que o foco de Husserl sobre ‘as coisas mesmas’ eliminava esse tipo de especulação ociosa [especulações que enxergavam o homem como meras ‘formigas’ frente a um destino predestinado] e insistia na separação entre o conteúdo fenomenicamente verificável e a gênese de um evento, ele exerceu uma influência libertadora no sentido de que o próprio homem, não o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico em que estava envolvido, voltou a ser a principal preocupação da filosofia.” Ver: *O que é filosofia da existência?* In *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios), 2008.

⁵⁷ Arendt foi estudar um trimestre em Heidelberg com Husserl após ser enviada por Heidegger.

estudou com os dois maiores filósofos alemães da geração que alcançou a maturidade filosófica entre as duas guerras mundiais, como também pôde participar, com ambos, das aulas e discussões que moldaram suas melhores obras.⁵⁸

A riqueza intelectual da geração dos filósofos alemães, a qual Arendt teve a oportunidade de conviver, marcou profundamente sua formação. O que nos interessa pensar é como a filosofia da existência, trabalhada tanto por Martin Heidegger quanto por Karl Jaspers, pôde servir a Arendt para que ela pensasse suas questões pessoais. Como vimos anteriormente, a questão judaica para ela começava a aparecer, principalmente, a partir do crescimento do antissemitismo alemão. As dúvidas religiosas e as questões existencialistas passaram, a partir do contato com a filosofia, a aparecer envoltas de conceitos filosóficos já compartilhados no meio acadêmico. Em um determinado momento de sua formação, especialmente a partir dos diálogos exercidos com Karl Jaspers, Arendt buscará unir os conceitos filosóficos existencialistas para pensar a sua condição judaica.

Para que possamos nos familiarizar com o contexto intelectual que permitiu um questionamento refinado acerca de sua existência, nos voltaremos rapidamente à filosofia existencialista de Martin Heidegger e Karl Jaspers, tal como apresentada pela própria Hannah Arendt em seu artigo *O que é filosofia da existência?*, publicado em 1946 na *Partisan Review*. Nele, Arendt escreveu sobre os caminhos da filosofia da existência, ressaltando a participação tanto de Martin Heidegger quanto de Karl Jaspers.

Segundo Hannah Arendt, Heidegger, que ganhou a fama de um filósofo revolucionário, levou mudanças fundamentais à terminologia filosófica tradicional por tentar instaurar uma ontologia contra e apesar de Kant – a partir da reversão da destruição do seu conceito de *Ser*. No entanto, para Arendt, Heidegger nunca foi bem sucedido na sua intenção, já que o segundo volume de sua famosa obra, *Ser e tempo*, nunca existiu:

Para a questão do sentido do Ser, ele deu a resposta provisória e intrinsecamente ininteligível de que a temporalidade é o sentido do Ser. Isso implica – e é

⁵⁸ YOUNG-BRUEL, Elizabeth. Por amor ao mundo, 1997. p.73.

explicitado em sua análise do *Dasein* (isto é, o ser do homem) condicionado pela morte – que o sentido do Ser é o nada.⁵⁹

Para ela, como o segundo volume, em que Heidegger teria prometido uma análise do Ser do homem para elucidar o sentido do Ser como tal, nunca existiu, ele nunca pôde propor novos fundamentos para a metafísica. O que veio, ainda segundo Arendt, foi “um livrinho fino” em que Heidegger “com coerência razoável” mostra que o Ser numa acepção heideggeriana é o *Nada*. Por outro lado, Arendt afirma que a ideia de *Ser* como Nada tem um valor inestimável no contexto da revolta da filosofia contra a filosofia como mera contemplação, pois pode ser compreendida como uma tentativa de “nos tornar senhores do Ser” – o que permitiria propor questões filosóficas que nos habilitariam a avançar diretamente para a ação. A concepção de Heidegger do *Ser* também se voltaria contra a ideia do *Ser* como algo dado, o que tornaria possível encarar as ações humanas como potências de criação, assim como o mundo foi criado por Deus.

O mais importante nas pesquisas de Heidegger, segundo Arendt, foi que ele retomou a questão da existência e da essência. Heidegger afirmou ter encontrado um *Ser* no qual a essência e a existência são iguais, e que esse *Ser* é o homem, assim ele parecia ter achado uma nova resposta para a ideia do *Ser* em geral. Para Arendt, a afirmação de Heidegger comparava o homem a Deus segundo a metafísica tradicional, pois até então era em Deus que o pensamento e ação se faziam iguais, assim como a existência e a essência⁶⁰.

A apreensão da existência pessoal, para Heidegger, constituiria, segundo Arendt, o próprio ato filosófico, sendo a filosofia o modo existencial do *Dasein* (ser do homem) por excelência. Na ontologia⁶¹ de Heidegger, o *Dasein* está em

⁵⁹ ARENDT, Hannah. O que é filosofia da existência? In *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios), 2008. p.205.

⁶⁰ Para Heidegger, se o homem consiste no fato de existir ele não é mais do que seus modos de Ser ou funções no mundo. Sendo assim, o homem funcionaria ainda melhor em um mundo preordenado, já que estaria livre da espontaneidade – como afirmou Arendt sobre Heidegger.

⁶¹ Compreende-se por ontologia: “Termo introduzido pelo filósofo alemão Rudolph Goclenius, professor na Universidade de Marburg, em seu *Lexicon Philosophicum* (1613), designando o estudo da questão mais geral da metafísica, a do ‘ser enquanto ser’, isto é, do ser considerado independente de suas determinações particulares e naquilo que constitui sua inteligibilidade própria. Teoria do ser em geral, da essência do real. O termo ‘ontologia’ aparece no vocabulário filosófico por vezes como sinônimo de metafísica: ‘Os seres, tanto espirituais quanto materiais, têm propriedades gerais como a existência, a possibilidade, a duração; o exame dessas propriedades forma esse ramo da filosofia que chamamos de ontologia, ou ciência do ser ou metafísica geral’ (D’Alembert, Enciclopédia).” Trecho retirado de JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D., 2006. p.206-207.

constante relação com a existência – que é ameaçada graças ao caráter finito do homem. Outra característica de sua filosofia seria o caráter inflexivelmente terreno, sendo o elemento crucial do seu *Ser* o “ser-no-mundo”⁶². A sobrevivência seria o pré-requisito para o homem se sentir no mundo e já que isso não seria possível eternamente, seu modo básico de estar no mundo seria de alienação, sentida como ansiedade e estranhamento, tornando-se o não-estar-no-mundo.

O *Dasein* de Heidegger, como afirma Arendt, explora a relação do *Ser* com o mundo, já que é somente com a morte que o *Ser* se volta para si mesmo⁶³. Arendt afirma que essa idealização do eu, que o separa da vida conjunta, é uma idealização do homem como Deus, presente na ontologia mais antiga.

Na filosofia de Heidegger, como afirmou Arendt, existe o nada, um espaço entre o ser “lançado no mundo” e a projeção da morte – suprema possibilidade do *Ser*. Sendo assim, Heidegger determina o caráter do homem justamente pelo que ele não é: pelo nada. A única coisa a se fazer, segundo ele, seria escutar a consciência de seu *Ser*, entregando-se. Dessa forma, o *Eu* se constituiria. Segundo Arendt, a experiência do nada cansado, em oposição ao imperativo categórico de Kant, se define pela destruição de qualquer presença de humanidade no *Ser*: “O Eu sob forma de consciência assumiu o lugar da humanidade, e ser-um *Eu* tomou o lugar do ser humano”⁶⁴.

Edgar Lyra, em seu artigo *Arendt e Heidegger pensamento e juízo*, ressaltaria a crítica que Arendt faria, anos mais tarde, à filosofia de Heidegger. Segundo o autor:

Muito tempo seria necessário para buscar um substrato capaz de diferenciar justificadamente os dois autores mas, de pronto, pode-se dizer que a centralidade da figura do ‘outro’, o fato do homem ser no mundo primeiramente junto com os seus pares seriam ‘fundamentos’ aos quais, segundo Arendt, o esforço heideggeriano jamais teria feito jus. A opção radical de Heidegger pelo pensamento seria de alguma forma irreconciliável com a mutualidade, trazendo uma espécie de distanciamento incontornável em relação à ação, distanciamento o qual, ainda que partindo ela mesma do pensamento, Arendt teria tentado superar durante toda a sua obra. Aliás, não foi ela a única a pensar Heidegger, em sua ocupação primeira e radical com o pensamento do *Ser*, como alheio aos assuntos humanos.⁶⁵

⁶² ARENDT, Hannah. Compreender: formação, exílio e totalitarismo. p.208.

⁶³ É importante frisar que o suicídio, como afirma Arendt, não possui um lugar na obra de Heidegger.

⁶⁴ ARENDT, Hannah., op. cit., p.210.

⁶⁵ MORAES, Eduardo Jardim. BIGNOTTO, Newton (orgs). Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias, 2001.p. 98.

A crítica formulada por Arendt à filosofia de Martin Heidegger seria, em grande parte, fruto do posicionamento oposto deles durante o século XX. Heidegger, para ela, segundo Edgar Lyra, teria adotado uma postura não suficientemente atenta ao problema político, cravando uma postura isolada frente aos outros, ainda que formidavelmente forte no reino do pensar. O obstáculo encarado por Arendt para enxergar Heidegger como possível caminho para pensar a política em bases não autoritárias, como veremos mais enfaticamente no terceiro capítulo desta dissertação, estaria na crença de Arendt em afirmar a pluralidade humana como ponto central da política.

Já a novidade trazida pela filosofia de Karl Jaspers, como nos explicou Arendt, se direcionou para outro lado. Para a autora, sua filosofia seria mais moderna, já que continuava a inserir incentivos ao pensamento filosófico contemporâneo. Diferentemente de Heidegger, como afirmou Arendt, que já tinha esgotado sua contribuição para a filosofia, Jaspers teria estabelecido uma linha a ser constantemente desenvolvida a partir da ruptura com a filosofia tradicional. Para ela, Jaspers, em sua obra *Psychologie der Weltanschauungen*, encarou os sistemas filosóficos como mitologizadores, aos quais os homens recorreriam em busca de proteção contra as verdadeiras questões da existência:

Para Jaspers, as concepções de mundo que alegam ter captado o sentido da vida e os sistemas que se apresentam como ‘teorias coerentes da Totalidade’ são meras ‘cascas’ vazias, que interferem na vivência das ‘situações-limite’ e oferecem uma falsa paz de espírito que é intrinsecamente não filosófica.⁶⁶

A filosofia de Jaspers, para Arendt, ao invés de querer instruir, seria baseada em fundar uma nova forma de filosofar a partir das *situações limite* como ponto de partida, voltando-se ao “apelo perpétuo à força da vida em si e nos outros”⁶⁷. Ao transformar a filosofia em filosofar, Jaspers teria tornado a comunicabilidade no ponto central dessa filosofia, já que a comunicação seria, para ele, a “forma por excelência da participação filosófica”, além de ter o poder de iluminar a existência. A comunicação mudaria, para ele, o papel do filósofo, que se moveria

⁶⁶ ARENDT, Hannah. O que é filosofia da existência? Em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)* – São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p.211.

⁶⁷ *Ibid.*, p.212.

entre os demais homens perdendo a sua exclusividade, o que resultaria na saída da filosofia da área científica e acadêmica. Segundo Arendt:

À medida que Jaspers comunica resultados, eles são expressos sob a forma de uma ‘metafísica lúdica’, apresentando certos processos do pensamento de maneira sempre experimental, nunca rigidamente estabelecida, e ao mesmo tempo como *sugestões* que estimulam os outros a se juntar a ele no pensar, a filosofar junto com ele⁶⁸.

Para Jaspers, o *Ser*, como para Heidegger, não é algo meramente dado, a importância da ação e da liberdade se torna central na sua filosofia, como afirmado por Arendt:

a existência não é uma forma do *Ser*, mas uma forma da liberdade humana, a forma em que ‘o homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado’. A existência não é o ser do homem como dado e enquanto tal: pelo contrário, ‘o homem é, no Dasein, uma existência possível’. A palavra ‘existência’, aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e ‘se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros.’⁶⁹

A autora afirma que para Jaspers o *Ser* não é algo dado, para ele, há um fator de liberdade fundamental pautado na espontaneidade que norteia a existência. Já a realidade em Jaspers não pode ser interpretada como puro pensamento. Segundo ele, adquirimos consciência do *Ser* transcendendo, ou seja, alcançando a barreira do meramente imaginável, e seu filosofar seria justamente a nomeação ordenada e sequencial desses movimentos autotranscendentes do pensamento.

Segundo Arendt, o fundamental em Jaspers é que o homem não se reduz a esse movimento de pensamento, ou seja, o filosofar não é o modo existencial mais elevado do *Ser* do homem, mas apenas uma preparação para enfrentar a realidade de *mim* e do mundo. O filosofar em Jaspers cria uma arena de ação ilimitada ao invocar a transcendência e ao entrar em um estado de suspensão de apelo à liberdade. Essa ação entra no mundo por meio da comunicação e teria origem nas chamadas situações limite. É por meio da ação que o filosofar cria a liberdade do homem no mundo e, assim, se torna “a semente, mesmo pequena, da criação do

⁶⁸ Ibid., p.212.

⁶⁹ Ibid., p.212.

mundo.”⁷⁰ Segundo Arendt, para Jaspers, qualquer ontologia que pretende dizer o que é de fato o *Ser* escorrega para uma absolutização das categorias individuais do *Ser*, o que seria o equivalente a roubar a liberdade do homem – que é mantida somente quando não há certeza sobre o que é o *Ser*.

Segundo Arendt, em Jaspers a tarefa da filosofia seria libertar o homem do mundo ilusório do que é apenas pensável e deixá-lo encontrar seu caminho para a realidade, a realidade que é irreduzível ao pensamento.

Um dos pontos cruciais do filosofar jasperiano, segundo Arendt, é que a existência, por sua vez, nunca é isolada, ela só existe na comunicação e na consciência da existência de outros seres, diferentemente da filosofia de Heidegger. Em Jaspers, a comunicabilidade é a premissa para a existência do homem, além de ser um novo conceito de humanidade. Assim, Jaspers afirmaria, segundo Arendt, que, ao viver entre os homens, os seres humanos não perseguem o “fantasma do Ser” e nem vivem “na ilusão arrogante de constituírem o próprio ser”⁷¹.

Este trabalho não pretende adentrar mais profundamente as filosofias existencialistas de Martin Heidegger e Karl Jaspers. No entanto, uma breve retomada de suas filosofias, que superaram o reino da tradição, principalmente como exposta em *O que é filosofia da existência?*, se torna importante para podermos compreender uma parte da formação acadêmica de Hannah Arendt. A filosofia alemã, único lugar que Arendt assegurou ter vindo⁷², formou a sua base intelectual durante os anos universitários e passou a assumir um papel de extrema relevância em sua vida.

*Em Martin Heidegger faz oitenta anos*⁷³, Arendt explicou a importância do papel de ambos, Jaspers e Heidegger, na construção de uma nova maneira de filosofar. Segundo ela, após a Primeira Guerra Mundial uma insatisfação geral com a atividade discente e docente tinha tomado conta da Alemanha. Na área da filosofia, as universidades ofereciam as escolas – neokantismos, neo-hegelianos, neoplatônicos, etc. – ou a velha disciplina escolar que era dividida em compartimentos – teoria do conhecimento, estética, a lógica, etc. – e que aos seus olhos se apresentava como “vazia de substância por um tédio sem fim”.

⁷⁰ ARENDT, Hannah. Compreender: formação, exílio e totalitarismo.,p.213.

⁷¹ Ibid., p.215.

⁷² ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos, 2016. p.756.

⁷³ Id.,Homens em Tempos sombrios, 2008.p.278

Segundo Arendt, o caminho dos rebeldes começou a aparecer com Husserl, e a tentativa de estabelecer a filosofia como uma ciência rigorosa que conseguisse ser admitida ao lado das outras disciplinas acadêmicas. Foi a crença de Husserl na filosofia como uma matéria científica que fez com que Heidegger pudesse reivindicar seu posicionamento. O posicionamento de Heidegger interessou a Karl Jaspers, que vinha de outra tradição – a psiquiatria – pela rebeldia em ir contra ao “falatório acadêmico sobre a filosofia” e por, finalmente, propor algo radicalmente filosófico.

O que estava acontecendo a esse grupo revoltoso, segundo Arendt, era saber distinguir entre o objeto de erudição e a coisa pensada. Para Heidegger, o que importava era a preocupação do homem pensante desde sempre, e não meros assuntos acadêmicos, justamente porque rompeu com o fio tradicional da filosofia alemã que conseguiu redescobrir o passado. Arendt nos explica que

O decisivo no método era que, por exemplo, não se falava sobre Platão e não se expunha sua doutrina das ideias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea. Hoje em dia, isso sem dúvida nos parece totalmente familiar: agora muitos procedem assim; antes de Heidegger, ninguém o fazia.⁷⁴

A relação de Arendt com Martin Heidegger, no entanto, acabou ultrapassando a relação tradicional de aluno-professor. Heidegger assumiu na vida de Arendt um lugar de extrema importância⁷⁵. Independente de qual tipo de vínculo foi construído entre eles, o que nos interessa analisar é a maneira como Arendt passou a usar o filosofar de Heidegger para pensar sua própria existência.

Em um texto confessional, escrito em 1925, intitulado *As Sombras (Die Schatten)*, Arendt relata a Heidegger suas angústias. Narrado na terceira pessoa do singular, o autorretrato estabelecido por Hannah Arendt é marcado por um estado de espírito conturbado. Arendt afirma sofrer com o peso da existência, além de demonstrar uma forte introspecção dividida pelo que ela chama de “the double nature of her being”⁷⁶, a dupla natureza do seu ser. Nele, ela se queixa de se prevenir de autoproteção devida a sua natureza radical, que tornava impossível uma vida menos intensa, já que até as coisas simples eram encaradas como

⁷⁴ ARENDT, Hannah. Homens em Tempos sombrios, p. 279.

⁷⁵ Ver: ETTINGER, Elzbieta. Hannah Arendt- Martin Heidegger, 2009.

⁷⁶ ARENDT, H; HEIDEGGER, M. Letters 1925-1975., p.14.

amedrontadoras. Mesmo a realidade aparecia como algo aterrorizante: “O que poderia aparecer ainda mais assustador, mais incompreensível para ela que sua própria realidade?”⁷⁷. A existência era como uma prisão que a amedrontava, e o dia a dia, por vezes, parecia como desprovido de sentido.

Talvez sua juventude lute para se livrar do feitiço, talvez sua alma irá realizar o que é falar abertamente e estar livre sob um diferente céu, e assim superar a doença e confusão aprendendo a paciência e a simplicidade e liberdade do crescimento orgânico. Mas provavelmente ela continuará a perseguir a vida em experimentos ociosos e com uma curiosidade sem lei ou fundação, até que finalmente o longo e ansiosamente esperado fim pegue-a desprevenida, colocando um arbitrário final a sua atividade inútil.⁷⁸

A autoimagem construída em seu texto revela alguém que sofria com um autorregulamento, de maneira que escondia e bloqueava o acesso a si mesmo a partir de uma “tirania violenta e destrutiva”. Arendt, como nos explica Elizabeth Young-Bruehl, sentira o peso da existência como Heidegger a chamava: “angústia em relação à existência em geral”⁷⁹ – *Angst vor dem Dasein überhaupt*. Essa angústia sentida foi denominada por ela como uma tentação ao desespero.

Os eventos que teriam desencadeado esse estado de espírito não são revelados no texto, mas, segundo Young-Bruehl, Arendt teria oferecido duas sugestões para a condição que denominou de estranhamento, ou alienação. A primeira seria relacionada ao divisor de águas invocado no poema, causado pelo fim de sua juventude: “ela estava acostumada a dividir sua vida em um aqui-e-agora e um então-e-ali”. A segunda seria relacionada à característica de encontrar algo de notável até no mais banal: para Hannah Arendt, nada era insignificante, tudo tinha um peso inimaginável.⁸⁰

O que fica claro para o leitor é que o peso da existência foi sentido cedo por Arendt. O poema nos revela um estado de desespero e frustração com a vida em

⁷⁷“But what could appear even more horrifying, more incomprehensible to her than her own reality?” In: ARENDT, H; HEIDEGGER, M. *Letters 1925-1975*. p.14.

⁷⁸ “Perhaps her youth will struggle free of the spell, perhaps her soul will realize what it is to speak out and to be released under a different sky, and thus overcome sickness and confusion and learn patience and the simplicity and freedom of organic growth. But more likely she will continue to pursue her life in idle experiments and a curiosity without rights or foundation, until finally the long and eagerly awaited end takes her unawares, putting an arbitrary stop to her useless activity.” In: *Ibid.*, p.16.

⁷⁹ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*, p.65.

⁸⁰ *Ibid.*, p.64

geral, por mais que os motivos para seu estado de espírito não fossem claros. Vimos que o antissemitismo já se fazia presente em sua vida, mas não podemos afirmar que ele foi o causador de seu estranhamento, nem que estava entre os principais motivos, já que Arendt não nos revela isso em nenhum documento.

A partir da leitura da biografia escrita por Young-Bruehl, tomamos conhecimento de uma infância sofrida pela perda de seu pai e, logo em seguida, pela perda de seu avô, Max Arendt, o que nos faz desconfiar de uma possível ansiedade frente aos traumas vivenciados. Além de perdas significativas de familiares, podemos ressaltar a passagem da Primeira Guerra Mundial, que não só pode ter sido traumática para Arendt, mas para gerações inteiras no período pós-guerra. Assim, o que podemos afirmar até agora é que a filosofia existencialista foi vivenciada por ela em um momento de espírito conturbado, sejam quais fossem suas causas.

Elzbieta Ettinger em seu livro *Hannah Arendt e Martin Heidegger*, sugere romanticamente que Arendt encontrara na filosofia alemã um substituto para a religião judaica, assim como encontrara na imagem dos filósofos a personificação do espírito e a essência dos alemães. Segundo Ettinger:

Heidegger tinha um atractivo adicional: incorporando e dando novo alento aos filósofos gregos no pensamento alemão contemporâneo, oferecia aos seus alunos uma maneira de escapar a dilemas culturais. Também este traço terá apelado a Arendt, cujo desejo de ter Heidegger como protector da sua alma era exarcebado pela necessidade de ser cultural e intelectualmente aceito.⁸¹

Se fôssemos seguir o argumento de Ettinger, poderíamos compreender a angústia de Arendt a partir dos dilemas culturais e por não ser aceita culturalmente e intelectualmente – algo estritamente relacionada ao seu judaísmo. Por enquanto, nos afastaremos de seu argumento pela falta de documentação que comprove sua hipótese. Não podemos assegurar que Heidegger assumia para Arendt uma imagem de protetor frente aos dilemas culturais, nem podemos sugerir que esses dilemas culturais, que teriam sido supostamente causados pela *judaicidade*, tivessem “solução”. Por outro lado, podemos frisar que a filosofia da existência, apresentada principalmente pelas figuras de Heidegger e a de Jaspers, proporcionou a Arendt instrumentos para pensar sua existência em geral.

Independente dos motivos que teriam a levado a sentir a existência como um peso, podemos afirmar que a filosofia forneceu conceitos e um lugar para o livre pensar. Assim, ao acostumar-se com o pensamento filosófico, Arendt pode ter começado a interpretar a questão frente ao judaísmo de uma maneira diferente da qual enfrentara na infância: a partir de um plano existencialista. Para analisarmos a relação entre a filosofia da existência e a aproximação do tema da questão judaica a partir de um ponto de vista individual, nos voltaremos às correspondências de Arendt com seu orientador e mentor, Karl Jaspers.

1.3 A filosofia da existência e sua relação com a questão judaica.

A correspondência de ambos, Arendt e Jaspers, foi publicada como livro sob o título de *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, pela editora Harvest⁸¹. Em sua introdução, Lotte Kohler e Hans Saner chamam atenção para o debate existente entre Arendt e Jaspers sobre a “essência alemã”, trabalhada mais enfaticamente por Karl Jaspers.

Segundo Young-Bruehl, Jaspers havia se inspirado no nacionalismo alemão de Max Weber, que seria “desprovido da vontade de poder para imperar”, já que era dedicado à realização de uma existência moral-intelectual que se mantém pelo poder, mas sujeita esse mesmo poder a seus próprios termos. Ainda segundo Young-Bruehl, Jaspers não compartilhava do sentido de grandeza prussiana de Weber, ou de seu espírito militar, tendo reconhecido, após a morte deste, que esses pontos seriam de extremo perigo para a Alemanha. Para Young-Bruehl “O germanismo de Jaspers sempre fora ‘uma questão de idioma, lar e formação’, a ‘grande tradição intelectual’ com a qual ele se sentira conectado desde a mais tenra idade.”⁸² Já Hannah Arendt, muito influenciada pelo sionista alemão Kurt Blumenfeld, se recusava a aceitar a existência da chamada “essência alemã”. Se a análise da discussão sobre o nacionalismo alemão, liderada por Jaspers, não se torna tão importante para esse trabalho, a resposta cedida por Hannah Arendt a seu orientador a respeito dessa questão nos fornece indícios importantes para analisarmos sua relação com o judaísmo, como veremos adiante.

⁸¹ ARENDT, H; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*, 1993.

⁸² YOUNG-BRUEL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*. p.79.

Jaspers escreveu sobre o nacionalismo alemão de Weber em *The German Essence in political Thought, in Scholarship, and in Philosophy*. Segundo Lotte Kohler e Hans Saner, ao receber a cópia da obra, Arendt teria demorado tempos para agradecer Jaspers e ao fazê-lo teria revelado que ela, como judia, não poderia concordar ou discordar do posicionamento nacionalista de Weber. Para ela, como afirmado em 1 de Janeiro de 1933, a Alemanha significava outra coisa: Para mim, A Alemanha significa minha língua materna, filosofia e literatura”⁸³ ⁸⁴. Para Jaspers, essa definição não era suficientemente concreta, o que o fez demandar por uma definição com destino político e histórico próprio. Isso teria parecido impossível a Arendt, já que sua experiência com o antissemitismo teria fornecido uma interpretação sobre a Alemanha bem diferente.

Em uma carta, datada de 17 de dezembro de 1946, anos mais tarde, Arendt ainda sustentava a sua posição em relação à Alemanha. Questionada por Jaspers sobre ser alemã ou judia, responde: “Eu nunca me senti, espontaneamente ou na minha própria insistência, uma alemã. O que fica é a língua, e o quanto importante isso é você aprende somente quando, mais *nolens* do que *volens*, você fala e escreve outra língua. Isso não basta?”⁸⁵

O debate sobre o nacionalismo alemão trazido por Karl Jaspers teria proporcionado a Arendt uma reflexão sobre sua própria existência e pertencimento, que é interessante para este trabalho. Se, por um lado, ela não se via como alemã, por outro, ela argumentava que isso se devia pela herança judaica, como a passagem abaixo, retirada da carta escrita em 1 de janeiro de 1933, demonstra:

Não me incomoda que você enquadre Max Weber como o ótimo alemão, mas que no lugar você ache a ‘essência alemã’ nele e identifica essa essência com

⁸³ “For me, Germany means my mother tongue, philosophy, and literature” In: ARENDT, Hannah. *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*. p.16.

⁸⁴ Em um dos raros momentos de aparição pública, Arendt concede uma entrevista a Günter Gaus para a televisão alemã em 1964. Trinta e um anos depois, da primeira carta enviada a Jaspers, a importância e a impossível substituição da sua língua materna ainda é ressaltada. Questionada se a permanência do alemão significava muito para ela, Arendt afirma: “Muito. Sempre me recusei conscientemente a perder minha língua materna. Sempre mantive certa distância do francês, que eu falava muito bem, e do inglês, em que hoje escrevo.” Ver: Id, *Comprender: formação, exílio, totalitarismo*, p.42.

⁸⁵ “I never felt myself, either spontaneously or at my own insistence, to ‘be a german’. What remains is the language, and how important this is one learns only when, more *nolens* than *volens*, one speaks and writes other languages. Isn’t that enough?”.

‘racionalidade e humanidade originadas na paixão’. Eu tenha a mesma dificuldade com isso do que eu tenho com o próprio patriotismo imposto por Max Weber. Você vai entender que eu, como judia, não posso dizer nem sim nem não e que minha concordância nesse ponto seria tão inapropriada quanto um argumento contra isso.⁸⁷

Para Young-Bruehl, a filosofia existencialista teria despertado e fomentado o sentido de identidade judaica em Hannah Arendt, levando-a a renovação da consciência judaica. O debate sobre o nacionalismo alemão liderado por Weber não nos fornece chaves para interpretar a relação de Arendt com o judaísmo, mas a renúncia de Arendt em participar de tal debate nos leva a compreender um ponto essencial em sua identidade: por ser judia, Arendt via que uma posição sobre a “essência alemã” parecia extremamente inapropriada. Tal afirmação nos leva a considerar que o fato de ser judia, para ela, anulava a possibilidade de ser alemã, pelo menos no sentido nacionalista exposto por Weber. Como afirmado, a Alemanha significava para ela outra coisa: a língua, a filosofia e literatura. Se Arendt não se encaixava na descrição de “essência alemã” de Weber, o que nos resta compreender é como que sua relação com o pertencimento judaico, principalmente após o estudo sobre a filosofia existencialista, se deu.

Para Jaspers, a questão sobre o que significa ser judeu era quase tão importante quanto a questão sobre o que significava ser alemão. O interesse de Jaspers pela questão judaica, segundo Lotte Kohler e Hans Saner, não se deu somente pela herança judaica de Arendt e de sua mulher, Gerthurd, mas pelo destino dos judeus sob o regime nazista e, principalmente, pela significância do judaísmo na cultura ocidental desde o “período axial”⁸⁶. Essa significância era vista por ele em virtude de três motivos principais: a religião de ambos, Antigo e Novo Testamento; a concepção monoteísta de um Deus não marcada por uma imagem gravada; e a ideia de um pacto entre um povo e sua transcendência infinitamente distante. A grandiosidade dos judeus, para ele, estaria no fato de terem permanecido firmes diante de todo o sofrimento mesmo sendo despossuídos de nacionalidade e de estarem espalhados por diversas nações. Para Jaspers, diferentemente de Arendt, os judeus poderiam e deveriam assimilar-se politicamente – independente de qual nação estivessem – sem perder a noção judaica, no sentido religioso-metafísico.

⁸⁶ Período axial: definição feita por Karl Jaspers que abriga os anos entre 800 a.C e 200 a.C

Jaspers tentava aprender com Hannah Arendt como que ela tinha recebido e transformado sua herança judaica. Arendt, por sua vez, enfatizava humildemente que sua experiência familiar, como vimos, havia tornado-a inocente nesse sentido e que, por vezes, achou a questão judaica chata⁸⁷. Mais à frente, quando interessada, teria trabalhado a questão judaica com pouca dificuldade e sua apropriação teria ficado limitada pela questão política e histórica. Arendt escreve a Jaspers que teria sido influenciada, a partir de Kurt Blumenfeld, por uma visão crítica da assimilação pelo sionismo, totalmente independente da questão religiosa do judaísmo, o que a fazia diferir drasticamente da posição favorável de Jaspers sobre a assimilação judaica política.

A primeira vez que Arendt teria trabalhado sua crítica à assimilação judaica, no entanto, teria sido em uma biografia sobre Rahel Varnhagen, uma importante mulher judia da sociedade berlinense que viveu na virada do século XVIII para o XIX. A biografia escrita sobre Rahel Varnhagen, influenciada pela bagagem filosófica existencialista, pode ser considerada um trabalho marcante na trajetória acadêmica de Arendt, já que ela teria terminado de escrevê-la na passagem de 1932-1933 – com exceção dos dois últimos capítulos que foram escritos em solo francês em 1938. O interesse de Arendt sobre a vida de Rahel Varnhagen teria surgido no final da década de 20⁸⁹, quando a questão judaica começava aparecer, a partir dos eventos políticos, como algo que requeria um pouco mais de atenção. Lotte Kohler e Hans Saner deixam claro a importância do estudo sobre Rahel Varnhagen no que diz respeito à tomada de consciência de Arendt sobre o problema da assimilação judaica na Europa:

Em seus estudos com Heidegger e Jaspers, Arendt teve como experiência a filosofia existencial alemã em *statu nascendi*; e ela foi atraída para pensamentos existencialistas com propensão para o concreto existencialmente. Uma

⁸⁷ “I found the so-called Jewish question boring. The person Who opened my eyes in this area was Kurt Blumenfeld, Who the became a close friend and still is” ver: ARENDT, H; JASPERS, K. Correspondence 1926-1969, p. 197.

⁸⁹ Segundo Elizabeth Young Bruehl, Hannah Arendt teria iniciado a se interessar pelo romantismo alemão ainda na década de 20: “Em companhia de Brenno von Wiese e seus amigos, e frequentando as palestras de Gundolf, os laços de Hannah Arendt com o romantismo alemão e seu interesse pelos salões judaicos onde os românticos alemães se haviam reunido na virada do século XVIII tornaram-se mais profundos e mais informados. Ela pensou em escrever um extenso estudo do romantismo alemão ao terminar sua tese de doutorado, e tal plano, que a lançou numa enorme campanha de leitura, levou-a, finalmente, ao interesse específico pelo salão berlinense de Rahel Varnhagen. O interesse não era acadêmico. Arendt tornou-se, como lembram seu primo Ernst Fuerst e sua esposa, uma versão moderna da judia Rahel Varnhagen entre seus amigos cristãos altamente cultos e aristocráticos”.

consequência natural disso foi seu estudo estendido sobre a judia assimilada Rahel Varnhagen, um projeto que a conscientizou que ela mesma não era politicamente assimilada.⁹⁰

Assim, podemos afirmar que a obra sobre Rahel Varnhagen apresentou questões relacionadas à filosofia da existência e também da realidade da própria Arendt. Além da inegável influência da filosofia existencialista, a obra sobre Rahel Varnhagen pode ser considerada uma consequência, como afirmou Young-Bruehl e Elzbieta Ettinger, de seus estudos sobre Santo Agostinho – Arendt completou sua tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho em 1928 sob supervisão de Karl Jaspers.

Em sua obra *O Conceito de amor em Santo Agostinho*⁹¹, Hannah Arendt tentou demonstrar, segundo Elizabeth Young-Bruehl, que o pensar não se limita às situações cotidianas, ou seja, que o pensamento não vive exclusivamente em prol da ação. A ideia de “amor ao próximo” agostiniana serviu como exemplo para demonstrar uma forma de pensamento transcendente, “nem ancorado numa situação atual nem subserviente à ação no mundo”⁹². Ainda em 1930, Arendt, que buscava documentos para seu estudo sobre o romantismo alemão, escreveu um artigo na *Frankfurter Zeitung* com o nome de *Augustinho e o Protestantismo*. A partir da comemoração de 1500 anos da morte de Santo Agostinho, Arendt traçou a importância das *Confissões* do autor para a relação inovadora protestante entre o crente e a consciência própria, sem regulação institucional. A partir das confissões de Agostinho, Arendt afirma:

No momento da conversão, Agostinho foi redimido por Deus – não o mundo todo, mas apenas ele, Agostinho, que se pôs diante de Deus. Foi redimido de sua vida pecaminosa, e o fato de se confessar para essa redenção resulta na glória de Deus e é um testemunho humano do poder divino. Nessa confissão, ele deve lembrar toda a vida anterior, e na verdade cada pedacinho de sua vida anterior, porque todos os momentos dessa vida foram pecaminosos e, portanto, cada um deles engrandece o poder e o milagre da redenção. Por meio dessa confissão, a vida da pessoa adquire uma continuidade unificada e significativa: torna-se o caminho para a redenção. A memória revela essa vida a nós; apenas na memória o passado

⁹⁰ Tradução Livre de ARENDT, H; JASPERS, K. Correspondence 1926-1969, p.17. “In her studies with Heidegger and Jaspers, Arendt experienced German existential philosophy in *statu nascendi*; and she was drawn to existential thought’s penchant for the existentially concrete. A natural consequence of this was her extended study of the assimilated Jew Rahel Varnhagen, a project that made her aware that she was not politically assimilated herself.”

⁹¹ Id.. O conceito de amor em Santo Agostinho.

⁹² YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por amor ao mundo. p.90.

adquire um significado duradouro; apenas na memória o passado é, ao mesmo tempo, cancelado e preservado para sempre.⁹³

A partir da confissão, como afirmou Arendt, Agostinho inaugurou o império da vida interior, que tornou a narrativa pessoal fundamental para a redenção frente a Deus.⁹⁴ A revelação da vida individual de Agostinho seria merecedora de atenção pelo seu caráter de exemplaridade, ou seja, pelo seu caráter de aplicação geral, devido à imersão da graça de Deus. Ainda segundo Arendt, essa rememoração da vida individual teria, na tradição europeia, tomado dois rumos distintos: o confessional católico e a consciência protestante, tendo o confessional distorcido a ideia principal de se relacionar diretamente com Deus – já que a mediação da igreja apareceria entre a alma e Deus. Para Arendt, Agostinho seria a inspiração de Lutero para o conceito de crente, cuja consciência se põe em relação direta com Deus. Ao final do artigo, a autora sugere que Agostinho não só foi inspirador para a reforma luterana, mas que é o pai fundador do romance autobiográfico psicológico moderno. Com o passar dos anos, segundo Arendt, e com o decorrer da secularização, a autorreflexão religiosa perdeu seu significado devido à ausência de uma autoridade à qual se pudesse fazer confissões, transformando-se apenas em autorreflexão. Assim sendo, a autoridade religiosa foi substituída pela reflexão sobre a vida pessoal, o que teria gerado, segundo Arendt, como consequência, o romance moderno⁹⁵.

A ligação entre Agostinho e a biografia sobre Rahel Varnhagen escrita por Arendt, por sua vez, estaria justamente na herança da imagem autoconsciente de Agostinho, como nos explica Young-Bruehl:

Quando Hannah Arendt escreveu a biografia de Rahel Varnhagen, a dimensão de Agostinho que havia deixado em segundo plano em sua tese – o Agostinho confessional, pessoal, individual – emergiu num retrato dos herdeiros modernos de sua consciência, os românticos que seguiam Goethe. A ‘autotransformação autônoma’ foi o tema do trabalho de Arendt, embora sua pergunta fosse: ‘o que pode isso significar para um judeu?’⁹⁶

⁹³ ARENDT, Hannah. Compreender formação exílio e totalitarismo, p.56.

⁹⁴ Arendt chamou atenção, em seu artigo, para a ideia de representação, diferindo-a da de realidade ingênua, ao afirmar sua importância para preservação do passado junto com a memória – essência da vida interior.

⁹⁵ Segundo Arendt, O Primeiro romance na Alemanha a exemplificar esse aspecto teria sido de Karl Philip Moritz, *Anton Reiser*. Nele, o conceito de graça cedeu lugar ao conceito de autodesenvolvimento autônomo. Já Goethe seria o ponto culminante dessa mudança, por conceber a história pessoal como uma imagem moldada em constante e viva transformação.

⁹⁶ YOUNG-BRUEHL, E., Por amor ao mundo, p.88

Com a crescente secularização, a reflexão sobre as atitudes, feita até então frente a Deus, se tornou apenas reflexão sobre a vida individual, e os românticos berlinenses, que se apoiavam em obras de Goethe, acabaram incorporando o papel da reflexão individual. Segundo Arendt, o conceito de graça havia se transformado no conceito de autotransformação autônoma, e a história de vida individual apareceu, primeiramente em Goethe, como forma impressa que “vivendo muda a si mesma”.⁹⁷ Rahel Varhagen, como veremos no segundo capítulo, foi uma representante dos ensinamentos de Goethe em Berlim. Ela mesma produzia confissões autobiográficas, que foram usadas como fontes por Arendt em sua biografia. Assim, podemos supor que a vida de Rahel, como narrada por Arendt, seria justamente um exemplo do desenvolvimento da autotransformação autônoma, presente em Agostinho.

A partir de uma metodologia incomum, Arendt buscou realçar os pensamentos de Rahel como ela mesma faria, realçando seus dilemas frente à questão judaica. O tema central do livro é a questão judaica e como que Rahel carregou-a durante os diferentes momentos. Já a metodologia não usual, que realça os pensamentos de Rahel, pode ser atrelada à filosofia existencialista, no qual o questionamento interior é o ponto central. A metodologia que Arendt escolhe para realçar os questionamentos interiores humanos, no entanto, não pode ser relacionada somente à filosofia alemã. Inspirada por autoconfissões, Arendt tentou achar uma maneira mais fácil de exprimir seus próprios dilemas de vida, como defendeu em uma carta a Karl Jaspers em 1930:

Parece que algumas pessoas estão tão expostas em suas vidas (somente nas suas vidas, não como pessoas!) que se transformam, por assim dizer, em pontos de junção e objetificação concreta da vida. Subjacente à minha objetificação de Rahel há uma auto-objetificação que não é reflexiva ou retrospectiva, mas, desde do começo, um modo de ‘experimentar’, de aprender, apropriado para ela. O que isso realmente acrescenta – destino, estar exposto, o que a vida significa – eu realmente não posso falar no abstrato (e me dei conta disso ao tentar escrever sobre isso aqui). Talvez tudo o que eu possa tentar fazer é ilustrar isso com exemplos. E é precisamente por isso que eu quero escrever uma biografia. Nesse caso, a interpretação tem que tomar o caminho da repetição.⁹⁸

⁹⁷ YOUNG-BRUEHL, E., Por amor ao mundo, p.88

⁹⁸ “It seems as if certain people are so exposed in their own lives (and only in their lives, not as persons!) that they become, as it were, junction points and concrete objectifications of ‘life’. Underlying my objectification of Rahel is a self-objectification that is not a reflective or

Arendt escolheu a forma biográfica como uma forma de exemplificar a vida de Rahel Varnhagen. O sentido da vida, os dilemas existenciais e as dificuldades apresentadas só poderiam ser demonstrados, segundo a autora, a partir da exemplaridade da vida de alguém. Rahel Varnhagen, no entanto, não era qualquer pessoa. Sua figura romântica, como nos demonstra o livro, foi marcada por um dilema de identidade profundo. Rahel, que viveu no início dos processos de assimilação na Prússia, arrastou a sua *judaicidade* como fardo durante toda a vida, tentando-se livrar dela a qualquer custo. Nos últimos anos de vida, no entanto, ela finalmente acabou aceitando sua *judaicidade*.

Para nós, o livro escrito por Arendt, além de representar uma obra séria a respeito dos processos de assimilação prussianos, mostra como que a autora deu importância à questão judaica a partir de dilemas existenciais, mesmo que esses fossem traduzidos a partir de uma segunda pessoa, no caso Rahel Varnhagen. Sendo assim, a análise da biografia se torna imprescindível para uma melhor compreensão da relação da própria Hannah Arendt com a questão judaica, além de mostrar como sua crítica ao processo de assimilação foi sendo desenvolvida. A obra escrita sobre Rahel Varnhagen é marcada por uma forte bagagem existencialista, devido sua formação intelectual, ao mesmo tempo em que acaba transparecendo algumas questões que incomodava a própria autora em seu contexto contemporâneo. Como afirmou Celso Lafer, em um artigo escrito por ocasião dos vinte e cinco anos da morte de Hannah Arendt:

O método de Hannah Arendt é o que ela absorveu na universidade alemã, onde, no contexto da efervescência e da criatividade da República de Weimar, foi aluna de Heidegger e Jaspers. Em síntese a sua formação filosófica, calcada no complexo fenomenologia/existencialismo, é uma parte importante da sua maneira de ver o mundo. É a sua tradição, pois conforme ela diz, numa polêmica e conhecida carta de 24 de julho de 1963 a Gershom Scholem, a propósito do controverso livro sobre Eichmann: ‘If I can be Said to ‘have come from anywere’, it is from the tradition of German Philosophy’. A correspondência em alemão de Hannah Arendt com Jaspers, publicada postumamente (1985), e que se estende de 1926 a 1969,

retrospective one but, rather, from the very outset a mode of ‘experiencing’, of learning, appropriate to her. What this all really adds up to – fate, being exposed, what life means – I can’t really say in the abstract (and I realize that in trying to write about it here). Perhaps all I can try to do is illustrate it with examples. And that is precisely why I want to write a biography. In this case, interpretation has to take the path of repetition.” In: ARENDT, H; JASPERS, K. Correspondence 1926-1969.,p.11-12.

ano da morte de Jaspers, assim como a correspondência com Heidegger, recém-publicada em 1999, e que cobre o período 1925-1975, ano da morte de Hannah Arendt, tem como dimensão subjacente o fio continuidade de sua tradição. Ela retomou explicitamente esta tradição no final da vida e da experiência de sua travessia intelectual, em livro postumamente publicado, no qual, ao cuidar das diferenças entre o pensar, o querer e o julgar, afirmou o pluralismo de *The life of the Mind* (1978-1979).

No próximo capítulo tentaremos compreender melhor como que a escrita da obra sobre Rahel Varnhagen foi sendo feita ao longo da década de 30, enquanto tentamos compreender a relação entre pensamento como reflexo da realidade e produção escrita em Hannah Arendt. A escrita da obra, nesse sentido, acaba sendo reflexo da transição intelectual de Arendt, entre a filosofia existencialista e uma teoria política pautada na experiência da *judaicidade* no mundo moderno, como veremos a seguir.

2. Rahel Varnhagen, entre filosofia da existência e teoria política.

Segundo Elizabeth Young-Bruehl, em 1930 e antes de se mudar para Berlim, Hannah Arendt já havia resolvido concentrar sua atenção na pesquisa sobre a vida de Rahel Varnhagen. Para isso, ela não usou apenas a correspondência de Rahel⁹⁹, já publicada, mas também inéditos materiais da Biblioteca Estadual da Prússia¹⁰⁰. A biografia, como afirma Young-Bruehl, não se dispõe a narrar a vida de Rahel a partir de um ponto de vista exterior. Como afirmado no primeiro capítulo deste trabalho, a maneira que Arendt escolheu para retratar Rahel Varnhagen se baseou exclusivamente nos “próprios pensamentos” desta. Arendt traçou o pensamento de Rahel ao longo de sua vida, procurando compreender o seu raciocínio inicial, que evitava a compreensão de seu judaísmo, até o momento final, uma autocompreensão consciente sobre o judaísmo e sua aceitação. Ainda segundo Young-Bruehl, a biografia escrita por Arendt toma uma rota complexa, com frequência obscura, sem referências contextuais nem cronológicas para a orientação do leitor. O que existe é uma sequência longa de citações que dão, propositalmente, a impressão de que quem está contando a

⁹⁹ Sobre as correspondências de Rahel: Arendt ao longo de sua obra afirma que o marido de Rahel, August Varnhagen von Ense, censurou e modificou algumas cartas trocadas por Rahel em vida. Segundo Arendt, o motivo para essa censura teria sido a tentativa de reduzir a importância do círculo judaico na vida de Rahel. Varnhagen teria modificado alguns nomes judeus, e até mesmo censurado algumas cartas que envolvessem assuntos judaicos, como demonstra a citação abaixo retirada da obra de Hannah Arendt: “A grande arbitrariedade de Varnhagen na publicação ou preparação dos documentos de Rahel é suficientemente conhecida, não se tendo furtado em alguns casos, não numerosos, de fazer também interpolações, mutilações e adulterações, corrigindo por atacado, extirpando porções essenciais e cifrando nomes de tal maneira que o leitor era deliberadamente induzido ao erro. Isso não conseguiu evitar que a concepção de Varnhagen em relação a Rahel, o fato de estereotipar e embelezar seu retrato, e as deliberadas falsificações de sua vida se manifestassem quase sem contestação. O mais importante para nós a respeito desses últimos fatos é que quase todas as suas omissões e cifragens enganosas de nomes tinham a intenção de tornar as associações e o círculo de amigos de Rahel menos judaicos e mais aristocráticos, e mostrar a própria Rahel sob uma luz mais convencional, mais coerente com o gosto da época.” Ver: ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen.*, p. 10.

¹⁰⁰ YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo*, p. 91.

história é a própria Rahel. Ao ler o livro, o leitor tem a sensação de estar perdido. Como afirmou Young-Bruehl: “A biografia é um estado de livre flutuação, não embarçado por descrições de tempos e lugares, e restringido apenas por comentários sobre os processos de pensamento que deram origem às citações”.¹⁰¹ Menos interessada em contextualizar a época do romantismo alemão do que enfatizar um processo de pensamento, Arendt buscou refletir sobre o processo de assimilação judaica na Prússia a partir de um ponto de vista individual. A própria autora, em um prefácio da obra escrito posteriormente em 1958, explicou que

Nunca foi a minha intenção escrever um livro sobre Rahel, sobre sua personalidade, que se poderia emprestar a várias interpretações de acordo com os padrões e categorias psicológicos adotados pelo autor; nem sobre sua posição no romantismo e o efeito do culto a Goethe em Berlim, do qual ela foi verdadeiramente a iniciadora; nem sobre as significações de seu salão para a história social do período; nem sobre suas ideias e sua concepção de mundo, na medida em que possam ser reconstruídas a partir de suas cartas. O que me interessava unicamente era narrar a história da vida de Rahel como ela própria poderia ter feito.¹⁰²

A partir da correspondência de Rahel, Arendt tenta formular uma narrativa pautada no dilema existencial, independente de quão conturbado e ambíguo ele pudesse ser. O conflito interno de Rahel é realçado ao longo do livro, o que dá a impressão ao leitor de estar compreendendo o que ela sentia. Através de uma série de citações, Arendt narra o estado de ânimo de Rahel, lembrando bastante a forma com que o filósofo Walter Benjamin escrevia seus textos – ao “arrancar citações de seus contextos e arranja-las novamente”¹⁰³. O método biográfico incomum de Arendt consistiu em priorizar o ponto de vista individual, dando voz aos pensamentos e inquietações do biografado a partir das correspondências deixadas. As cartas deixadas por Rahel são ricas em expressão sentimental e mostram um esforço enorme da autora para definir suas conturbações. Assim, podemos relacionar a metodologia da biografia com a bagagem intelectual que Arendt teve ao longo da década de 20 - especialmente com filosofia da existência que se preocupava com questões a respeito da individualidade. A questão judaica, assim como outras questões pessoais de Rahel retratadas na obra, é sempre exposta a partir do ponto de vista da própria Rahel, como nos garante Hannah Arendt:

¹⁰¹ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p. 92.

¹⁰² ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen. p. 11.

¹⁰³ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth., op. cit., p.91.

O retrato, portanto, segue o mais de perto possível o curso das reflexões de Rahel sobre si mesma, embora seja naturalmente vazado em linguagem diferente e não consista somente em variações sobre citações. Ele não se aventura para além dessa moldura mesmo quando Rahel, aparentemente, está sendo criticamente examinada. A crítica corresponde à autocrítica de Rahel, e posto que ela, não carregada de modernos sentimentos de inferioridade, podia dizer corretamente de si mesma que não buscava vaidosamente aplausos ‘que não daria a mim mesma’, e também que não precisava prestar visitas adulatórias a mim mesma’. Naturalmente, é apenas de minhas intenções que posso falar aqui; posso nem sempre realizá-las com sucesso e, nessas ocasiões, posso parecer estar julgando Rahel a partir de um ponto de observação mais alto; nesse caso simplesmente terei falhado no que me propus a fazer. O mesmo é verdade para as várias pessoas discutidas e a literatura do período. Esta é vista inteiramente do ponto de vista dela; dificilmente é mencionado algum escritor a quem Rahel não conhecesse com certeza, ou muito provavelmente, e cujos escritos não fossem de importância para suas próprias reflexões. O mesmo princípio foi aplicado, embora aqui com maiores dificuldades, à questão judaica, que, na própria opinião de Rahel, exerceu uma crucial influência sobre seu destino. Pois nesse caso sua conduta e suas reações tornaram-se determinantes para a conduta e a mentalidade de uma parte dos judeus cultos da Alemanha, adquirindo assim uma limitada importância histórica, da qual, entretanto, este livro não trata.¹⁰⁴

Com a intenção de tratar de um dos focos do processo de assimilação judaica: a assimilação à vida intelectual e social do meio a partir da perspectiva de um indivíduo e a conseqüente formação de um destino, Hannah Arendt se volta à vida de Rahel Levin, mais tarde Rahel Varnhagen. Sua obra se direciona, principalmente, à luta de Rahel com sua identidade judaica. Rahel que era completamente introspectiva, passa a assumir posteriormente, a partir das diferentes experiências de vida, uma postura mais crítica frente os acontecimentos.

Elizabeth Young-Bruehl em sua obra *Por amor ao Mundo* ressalta, no entanto, que há uma grande diferença entre os onze primeiros capítulos da obra, escritos até 1933, e os dois últimos capítulos, escritos em 1938. Os dois últimos trazem um ponto de vista político, atrelado à crítica sionista da assimilação judaica, que não se fazia presente tão enfaticamente na primeira parte. Segundo Young-Bruehl, Arendt teria escrito os dois últimos capítulos por pressão de seu segundo marido, Heinrich Blücher, e de seu amigo Walter Benjamin¹⁰⁵, que teriam insistido para que a obra fosse concluída. A diferença de postura na escrita dos capítulos pode ser interpretada como um amadurecimento político por parte

¹⁰⁴ ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen, p. 12.

¹⁰⁵ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p. 96.

de Arendt: se durante a sua juventude ela chegou a achar a questão judaica “chata”¹⁰⁶, com o decorrer dos anos ela teria visto a necessidade de se preocupar e assumir responsabilidade frente a ela¹⁰⁷.

Para que possamos compreender a mudança de tom entre a primeira parte do livro e a segunda parte, separadas por quase cinco anos, nos voltaremos a vida Arendt entre 1933 e 1938. Sua relação com o movimento sionista alemão, a experiência do exílio na França, a mudança do ciclo de amigos e os diferentes trabalhos exercidos no exílio, acabaram direcionando a conclusão do livro para uma constatação frente à identidade judaica que nunca seria abandonada por Arendt: não se escapa ao judaísmo. O estudo de Arendt sobre a figura de Rahel Varnhagen, portanto, nos revela um interesse da autora a respeito da questão judaica e, principalmente, a respeito dos processos de assimilação na Prússia.

2.1 O Romantismo alemão – o círculo de Rahel Levin.

O círculo social que permitiu a exposição da interioridade se deu em meio à passagem do século XVIII ao XIX e foi marcado pela ascensão dos salões literários. Segundo Arendt, o Salão berlinense teve uma rápida duração: surgiu a partir da Revolução Francesa e teve seu fim com a guerra de invasão napoleônica à Prússia em 1806. Surgido do contexto iluminista alemão, o salão berlinense era marcado por uma neutralidade social sem precedentes. Incluía a classe nobre e a dos artistas, e era acessível aos judeus de posição indeterminada que vinham se adaptando à sociedade. Por serem marginalizados socialmente, os judeus não precisavam se liberar de nenhum laço social preexistente, assim os lares judeus passaram a se tornar pontos de encontro do mundo intelectual¹⁰⁸, especialmente os

¹⁰⁶ Em uma carta escrita em 7 de setembro de 1952, Arendt escreveu a Jaspers: “I found the so-called Jewish question boring.” In: ARENDT, H; JASPERS, K. Correspondence. 1993.

¹⁰⁷ Teremos a oportunidade de dar mais atenção à questão política no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁰⁸ Hannah Arendt nos explica que: “Os salões judeus em Berlim proporcionavam uma área social fora da sociedade e o quarto de sótão de Rahel, por sua vez, mantinha-se fora das convenções e costumes até mesmo dos salões judeus. Os judeus excepcionais de Berlim, em busca de cultura e riqueza, tiveram boa sorte por três décadas. O salão judeu, o idílio recorrente sonhado de uma sociedade mista, era o produto de uma constelação casual em uma era de transição social. Os judeus tornaram-se tapa-buracos entre um grupo social em declínio e outro ainda não estabilizado: a nobreza e os atores; ambos encontravam-se fora da sociedade burguesa - como os judeus - e ambos estavam acostumados a desempenhar um papel, a representar alguma coisa, a expressar-se,

lares femininos, já que as mulheres eram, desde que emancipadas, “livres de todas as convenções sociais.”¹⁰⁹ O círculo de Rahel Levin, que mais tarde se tornaria Rahel Varnhagen, foi, segundo Arendt, o primeiro a se “separar do iluminismo”¹¹⁰. Embebido do espírito de Goethe, seu salão era extremamente requisitado. Segundo Arendt, pessoas das mais variadas classes e personalidades se reuniam ali, formando um círculo cujo ingresso era disputado com ardor por príncipes da realeza, embaixadores estrangeiros, artistas, homens de estudos, homens de negócios de todos os níveis, condessas, atrizes, etc. No salão, cada pessoa atingia o seu valor de acordo com sua personalidade cultivada e não com sua posição social pré-determinada. A partir da desestruturação das tradições sociais, decorrentes da Revolução Francesa (1789), o auto-aprimoramento se tornava essencial. Outra característica da época foi a crise social identitária, presente em nobres que tinham sido educados por professores burgueses de perfil iluminista e judeus recém-emancipados que não tinham formado ainda uma nova tradição. A falta de um lugar bem definido em meio as classes sociais fazia com que muitas pessoas dependessem exclusivamente de suas próprias vidas, o que ressaltava a capacidade de focar nos sentimentos interiores.

No contexto de uma supervalorização da individualidade e, sobretudo, da intimidade, a narrativa sequencial de acontecimentos pessoais moldava a esfera da vida. Desse posicionamento individualista surge, como defendido por Arendt, a “historicidade pessoal” que converte a vida individual numa sequência de fatos objetivos, quaisquer que eles possam ser. Rahel chamava essa sequência de fatos de destino e se esforçava para se expor à vida da maneira que esta lhe atingia – ela “se expunha à vida como estivesse sob uma tempestade sem guarda-chuva”, escolhendo não agir, pois o agir era uma forma de antecipar a vida e de falsificar o puro acontecer. O que restava era tornar-se narradora do acontecido, dando relevância aos sentimentos mais profundos. Os acontecimentos e os sentimentos consequentes eram comunicados aos outros membros do salão em forma de narrativa e confissão. Se por um lado a confissão servia para comprovar a

a exibir ‘o que eles tinham’ como Goethe exprimiu em *Wilhelm Meister*; nas casas judias os intelectuais de classe média sem lar encontravam terreno sólido e um eco que não podiam esperar encontrar em nenhum lugar. No arcabouço afrouxado das convenções desse período os judeus eram socialmente aceitáveis do mesmo modo que os atores: a nobreza reassegurava a ambos que eram tolerados socialmente de forma razoável.” Ver: ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994. P.55-56.

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. *Compreender: formação exílio e totalitarismo*.

¹¹⁰ *ibid.*.

existência do ser, a testemunha da confissão era alguém solidário com a vida do outro. Testemunhar acontecimentos nas mais diversas vidas era, segundo Arendt, justamente o centro dessa sociedade de salão berlinense.

Em 1790, a curiosidade acerca da vida íntima se generalizava. Tudo que apresentava um caráter íntimo se tornava público e tudo que era público se tornava íntimo – uma das consequências da maneira introspectiva que muitos indivíduos encaravam o mundo. No salão de Rahel podia-se, segundo Arendt, ser indiscreto porque a vida privada não tinha intimidade, porque a própria vida adquiria uma natureza pública, objetiva. A característica de Rahel de expressar os sentimentos mais profundos, por sua vez, pode ser atrelada à sua relação com Goethe. Segundo Arendt, em seu artigo *O Salão de Berlim*, publicado em 1932 no *Deutscher Almanach*¹¹¹, Rahel teria sido quem instituiu o culto a Goethe em Berlim – o que teria proporcionado a sua geração encontrar seu modo de expressão na reverência ao autor. No círculo do salão berlinense de Rahel, o papel de Goethe era de simplesmente expressar o que todos sentiam. Em outras palavras, Goethe era uma espécie de porta-voz, diferentemente dos círculos românticos iluministas, que não davam espaço para o subjetivo.

Rahel Levin foi, por um tempo, reconhecida em meio aos salões berlinenses, e sua personalidade cultivada lhe rendeu fama na sociedade prussiana. No entanto, após a invasão napoleônica em 1806, a estrutura dos salões mudou devido à reorganização da sociedade e a volta das antigas divisões de classes. A consequência disso foi que a presença dos judeus não era mais tolerada nos salões: os salões continuaram a existir, mas se formaram em torno de outras pessoas, dessa vez com nomes e posições sociais mais elevadas. Sofrendo as consequências dos acontecimentos históricos, Rahel Levin foi jogada para fora da sociedade dos salões e foi obrigada a se reinventar, como nos explica Hannah Arendt:

A catástrofe de 1806 foi uma catástrofe também para essa sociedade. Os acontecimentos públicos, as dimensões da desgraça geral, já não podiam ser absorvidos no âmbito privado. O íntimo se separou novamente do público e aquela parcela do íntimo que continuava conhecida se tornou mexerico. Perdeu-se a possibilidade de viver sem posição social, de viver como ‘pessoa romântica imaginária à qual poderia ser concebido o verdadeiro *goût*’. Rahel nunca mais

¹¹¹ ARENDT, Hannah. *Compreender: formação exílio e totalitarismo*, 2008. p.86

conseguiu ser o ponto central de um círculo representativo sem representar outra coisa além de si mesma.¹¹²

Rahel, a partir da desintegração de seu salão, foi “jogada na solidão”. Deparou-se com ela mesma, despida de qualquer reconhecimento social e teve que encarar novamente a questão que lhe assombrara durante a vida inteira: seu judaísmo. A idade do romantismo berlinense chegava ao fim, e junto com ele a independência e reconhecimento de Rahel Levin na sociedade. Se, por um lado, o status social de Rahel tinha afundado em conjunto com seu salão, por outro, seu dilema sobre a *judaicidade* continuou lhe acompanhando por toda a vida. É justamente o dilema de Rahel, apresentado por Arendt, que nos permitirá pensar, posteriormente, a formação da conscientização de Arendt a respeito da questão judaica. Assim, nos voltaremos aos primeiros onze capítulos da obra, escritos entre os anos de 1930 e 1933.

2.2 Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo.

Como escreve Arendt, Rahel Levin nasceu em uma família de ricos negociantes de pedras preciosas na Berlim de 1771. Após a morte do pai, os filhos assumiram os negócios e estabeleceram uma pensão para a mãe, além de tentarem casar rapidamente as duas irmãs. O plano foi vitorioso com a irmã mais nova, mas não com Rahel, que passou a depender da generosidade da mãe. Após a morte de sua mãe, Rahel se encontrou na pobreza e passou a depender da boa vontade dúbia dos irmãos para sobreviver. Em uma sociedade sem autoconsciência, costumes e julgamentos próprios, a pobreza podia, segundo Arendt, “tornar-se uma condenação para permanecer no judaísmo”¹¹³. Na passagem do século XVIII para o XIX, e a partir do forte antissemitismo, muitos indivíduos tentavam abandonar o judaísmo individualmente na tentativa de conseguir uma posição na sociedade. Para Rahel, isso se tornou extremamente difícil. Desprovida de beleza, cultura e riqueza, ela ficou “praticamente sem armas com que iniciar a grande luta pelo reconhecimento na sociedade, pela existência social, por um pedacinho de

¹¹² ARENDT, Hannah. Compreender: formação exílio e totalitarismo, p. 91.

¹¹³ Ibid. p.16.

felicidade, por segurança e uma posição estabelecida no mundo burguês”¹¹⁴. Segundo Arendt, ao invés de dar lugar a uma luta por direitos iguais, os judeus dessa geração buscavam ser emancipados individualmente: “sua urgência estava em resolver secreta e silenciosamente o que para eles parecia um problema, uma desgraça pessoal”¹¹⁵.

Com o iluminismo, os judeus, excluídos por séculos da História e da cultura das terras em que viviam e vistos como pertencentes a uma civilização inferior, foram, segundo Arendt, emancipados e colocados de volta “no seio da humanidade”¹¹⁶. Segundo Arendt, os judeus tinham se assimilado às teorias de emancipação iluministas, e poucos indivíduos ainda se agarravam à tradição judaica em uma sociedade que a revelava como “sórdido produto do gueto”¹¹⁷. Para Rahel, no entanto, o judaísmo não fazia parte do passado. Ele vivia constantemente no seu pensamento, incomodando-a, o que a fez lutar internamente contra os fatos, especialmente contra o fato de ter nascido judia. Lutava contra si mesma, tentando reformular sua identidade e, sobretudo, recusando o consentimento a respeito do judaísmo. Segundo Arendt, ela precisou “reformular a si própria por meio de mentiras”¹¹⁸, e passou a estar disposta a ser qualquer coisa que não fosse ela mesma.

Rahel se considerava desfavorecida desde o nascimento e, por isso, mantinha a certeza, interna, de ter nascido para ser infeliz. A conversa com alguém próximo e a realidade subjetiva, trazida por um processo de autoconhecimento, proporcionavam a Rahel retraindo-se da sociedade que a havia excluído – o que Arendt iria chamar de introspecção. A valorização dos sentimentos, a partir da memorização, trazia uma realidade pessoal a Rahel e a todos aqueles que se voltavam para a interioridade¹¹⁹. O judaísmo lhe seguia internamente como uma sombra, mesmo quando ela tentava negar-lhe. - A introspecção inicial de Rahel foi fortemente criticada por Arendt como sendo um obstáculo à consciência política. Como nos afirmou Elizabeth Young-Bruehl, a

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. Compreender: formação exílio e totalitarismo, p. 18.

¹¹⁵ Ibid., p.18

¹¹⁶ Ibid.,p.18.

¹¹⁷ Ibid., p.18

¹¹⁸ Ibid., p.23.

¹¹⁹ Id., Rahel Varnhagen. p.32.

introspecção era “na visão de Hannah Arendt, o seu próprio erro juvenil”¹²⁰ e, em 1931, Arendt chegara à conclusão que deveria repará-lo.

Para a geração de Rahel, no entanto, a luta por direitos iguais era completamente desconhecida. Sequer desejavam ser emancipados como um todo e os representantes judeus até mesmo se ofereciam a receber o batismo em massa, como o caso do publicista David Friedländer. Preferiam escapar ao judaísmo como indivíduos: a urgência pedia para que resolvessem secreta e silenciosamente o que para eles parecia um problema. A felicidade parecia pedir como pré-requisito a assimilação por completo e a imersão na sociedade. Para Rahel, isso não foi diferente. Sua primeira tentativa de assimilação e de aceitação social foi feita através do casamento. Rahel ficou noiva do conde Karl von Finckenstein, filho do ministro prussiano. Segundo Arendt, Rahel

Disse sim imediatamente, agarrou a oportunidade como se apenas estivesse esperando por tal evento e nunca por qualquer pessoa. Como se ansiasse apenas ser levada embora, apenas o casamento. Uma vez que se tornasse condessa suas desvantagens poderiam ser esquecidas de um dia para outro; nada permaneceria do judaísmo senão uma solidariedade natural com todos aqueles que igualmente dele desejavam escapar.¹²¹

Ser noiva do conde Finckenstein trazia a Rahel a esperança de poder negar sua *judaicidade*, de livrar-se dela, de assimilar-se por completo. Rahel conhecera o conde Finckenstein em seu salão. Lá ele, despido do título de nobreza, não apresentava nenhum valor frente aos amigos dela. Nas palavras de Arendt, o conde Finckenstein era exposto no meio de Rahel “em toda sua nulidade”, enquanto ela se apresentava como superior. Ao ver evaporar seu título herdado, Finckenstein se viu pressionado a achar algo dentro de si. Amedrontado, fugiu de volta a sua família e a certeza de seu título. Abandonou Rahel, e no final negou seu amor. Com sua fuga, Rahel encarou a rejeição. Ficou novamente de cara com a ausência de lugar na sociedade, além de possuir cada vez mais certeza que não nascera para ser feliz. Nessa época, segundo Arendt, Rahel se relacionava com o mundo através de Finckenstein e, quando ele partiu, ficou apenas com a dor – que pelo menos lhe dava garantia da existência. Rahel se mudou para Paris para superar o fim do seu relacionamento. Passou a querer recriar, inovar, viver o

¹²⁰ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p.93.

¹²¹ ARENDT, H., Rahel Varnhagen, p.33.

inesperado. Decidira que, em sua vida, nada teria a última palavra, nem mesmo a infelicidade. No exterior, e dona de si mesma por não conhecer ninguém, Rahel passou a amar a vida. No estrangeiro, a infelicidade não estava refletida em todos os espelhos e a superação se tornou possível para Rahel – era mais fácil ser reconhecida como cidadã prussiana em um país estrangeiro do que na Prússia. Ao voltar a Berlim, estava mais segura de si.

Foi o tempo em que, como nos assegura Arendt, uma onda decisiva de antissemitismo espalhou-se pelas províncias prussianas. Enquanto as teorias iluministas estavam no auge, a assimilação judaica pela razão se tornava possível sem que fosse preciso abandonar a tradição¹²², no entanto, a partir da década de 1790, a situação piorara e, segundo Arendt, a elevação social individual passou a ser necessária para a concretização do processo de assimilação dos judeus. Com o primeiro decreto de emancipação, em 1812, ao contrário do que se poderia esperar, a tolerância aos judeus ficou enfraquecida, já que os privilégios cedidos aos judeus acarretaram no desconforto de parte da sociedade¹²³. Panfletos disseminando ódio circulavam, especialmente em Berlim. Rahel continuou tentando se legitimar individualmente, dessa vez não através do casamento, “mas do amor”¹²⁴. Pensou que pudesse seduzir a vida e seu nascimento, considerado infame, amando. Como nos relata Arendt, Rahel conheceu novos homens, e no relacionamento com um espanhol chamado Raphael d’Urquijo, encontrou-se perdidamente apaixonada. Para ele, Rahel não era uma judia, mas uma estrangeira. Nesse relacionamento, não havia necessidade de justificativa, o que lhe deu falsas esperanças de que ele poderia oferecer o refúgio ansiado: Rahel buscava um asilo humano. Novamente foi frustrada, pois d’Urquijo não estava disposto a amá-la e nem podia suportar o amor ilimitado e imoderado de Rahel. Quando ele partiu, Rahel se viu novamente amaldiçoada pela dor, pela ausência e pela solidão. Para superar novamente a dor da rejeição se viu obrigada, dessa vez, a construir uma “História contável”. Com essa história, e não consigo mesma,

¹²² Para essa afirmação, Hannah Arendt ressalta o exemplo de Moses Mendelssohn, que conseguiu assimilar-se ao ambiente estranho sem abandonar seu judaísmo. Mendelssohn foi incluído como uma das figuras representativas do iluminismo alemão, ao lado de nomes como Rammler, Nikolai e Lessing, mesmo todos sabendo que era judeu.

¹²³ Sobre a intensificação dos movimentos antissemitas após a emancipação ver ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989.

¹²⁴ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*.

voltou-se para o mundo exterior tentando encontrar companheiros de destino¹²⁵. Para Arendt, foi através de sua narrativa que Rahel tentou se comunicar com o mundo.

Arendt defende que Rahel aprendera, finalmente, que a pessoa não pertencia só ao futuro, mas que também poderia agir sobre ele. Passou a querer integrar-se no mundo a partir de sua história, tentando evitar a repetição. Todo passo adiante, a partir de agora, estava obscurecido pela sombra do que tinha passado. Mesmo o futuro teria uma relação, mesmo que fantasmagórica, com a experiência. Arendt argumenta que foi através da sua própria história que Rahel passou a existir historicamente, já que no plano de sua própria vida estava a garantia de uma narrativa e de uma experiência. Segundo Arendt, ela devia isso a Goethe. Sem ele, “teria visto sua vida apenas de fora, em seus contornos fantasmagóricos. Nunca teria sido capaz de estabelecer uma conexão entre sua vida e o mundo ao qual tinha de narrá-la.”¹²⁶ Goethe, como nos assegura Arendt, trouxe a Rahel a possibilidade de buscar o objetivo com finalidade.

Rahel escolheu continuar vivendo, e para isso tinha de expor-se, tinha de desaprender a aceitar como algo final: “a nudez e imprecisão de sua existência externa”¹²⁷. Convencida da potencialidade da ação, Rahel entendeu que continuar sendo judia era apenas obstinação e orgulho de um mundo interior, como nos relata Hannah Arendt:

Para ‘tornar-se outra pessoa externamente’, Rahel teria de cobrir a nudez do judaísmo como com uma roupa – ‘assim não esqueço essa vergonha por um único segundo. Bebo-a na água, bebo-a no vinho, bebo-a com o ar; isto é, a cada respiração... O judeu deve ser extirpado de nós, esta é a verdade sagrada, mesmo se a vida fosse junto.’ Cheia de ilusões acerca das possibilidades do mundo exterior, ela julgava disfarces, camuflagens, mudanças de nome, capazes de uma imensa força transformadora.¹²⁸

Decidida a tentar tornar a vida mais fácil, a agir no mundo exterior, Rahel seguiu o exemplo dos seus irmãos e batizou-se em 1814. Mudou seu sobrenome para Robert e seu nome para Friederike, esperando, finalmente, “tornar-se um ser humano entre outros”. A Era dos salões havia desabado a partir da invasão

¹²⁵ ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen, p.94.

¹²⁶ Ibid., p.99.

¹²⁷ Ibid., p.104.

¹²⁸ Ibid. p.104.

napoleônica de 1806, como comentado anteriormente. A Era de Frederico II, e da política de liberdade aos judeus, havia terminado. Com a destruição de seu salão, Rahel percebeu que sua vida também era afetada por mudanças políticas. Como explica Arendt: “Os eventos atingiram-na apenas quando percebeu que através deles também estava sendo destruído seu pequeno mundo pessoal, onde ainda havia conseguido, apesar de tudo, viver”.¹²⁹ Os eventos políticos destruíram a possibilidade de viver sem posição social determinada e como uma pessoa romântica imaginária. Os salões passaram a se formar em torno da nobreza, que, por sua vez, passou a alimentar o ódio aos judeus após o decreto de emancipação de 1812, como já comentado. Os preconceitos sociais foram retomados e intensificados. Se por um lado a invasão napoleônica trouxe os ideais de igualdade que culminaram nos decretos de emancipação do povo judeu resultando na fortificação do antissemitismo, por outro, ela trouxe, para muitos judeus, a esperança de uma Europa unida que pudesse representar uma pátria. Para Rahel, segundo Arendt: “Sua pátria nunca fora a Prússia, mas antes a proteção e os pontos de vista esclarecidos de Frederico II”.

Não foi somente o salão literário que desmoronou para Rahel a partir da invasão de Napoleão. A sua compreensão da História e da vida também havia mudado drasticamente, especialmente após a leitura dos *Discursos para a Nação Alemã* de Fichte. Nessa obra, segundo Arendt, Fichte – que estava escrevendo aos alemães contra a invasão napoleônica – asseguraria que o homem tinha o poder de alcançar a realidade de seus pensamentos, de remodelar o mundo de acordo com planos e de criar algo historicamente novo.¹³⁰ O autor ressaltaria, ainda segundo Arendt, que a raça humana não evoluiria a partir de leis misteriosas da natureza, para ele, o homem seria capaz de inserir o inteiramente novo no tempo. Em oposição a um mundo dado, apareceria a esfera humana, que tem seu valor, ou sua falta de valor, determinada a partir da compreensão exercida sobre o mundo. Assim, segundo Arendt, Rahel aprendera com Fichte que “aquele que acredita num ser fixo, persistente e morto, acredita nele apenas porque está morto em si mesmo”.

Rahel, que havia nascido excluída do mundo, criou outro mundo, seu salão, no qual podia estar desvinculada de sua posição marginal. O mundo antigo havia

¹²⁹ ARENDT, H. Rahel Varnhagen, p.105.

¹³⁰ Ibid. p.110.

ruído com a Revolução Francesa e Fichte apareceu para muitos, inclusive para Rahel, segundo Arendt, como esperança, já que estava disposto a excluir toda a tradição na construção do mundo novo. Se, para Fichte, a comunidade nova dependia da aniquilação da personalidade individual em prol de uma generalidade absorvida pela ideia, Rahel deveria, para pertencer a essa nova comunidade, aniquilar a si mesma e aniquilar sua origem. Ao extirpar o judaísmo, ela receberia de presente uma História, cujo passado pudesse ser percebido *a priori* e cujo futuro pudesse ser moldado pelo puro pensamento.

Para Arendt, através de Fichte, Rahel estava se assimilando à sociedade nova. Para pertencer à nova comunidade, Rahel necessitava penas aniquilar a sua origem, o que por muitas razões estivera tentando fazer há muito tempo. Como Rahel havia escrito a seu irmão: “o judeu deve ser extirpado de nós; essa é a verdade sagrada, e isso deve ser feito mesmo que a vida o seja junto”¹³¹.

A tentativa de estabelecer novos laços sociais não foi fácil. Enquanto sua inclinação à assimilação “permanecia inteiramente suspensa em um vácuo não povoado, ela era incapaz de se tornar um ser humano entre outros”¹³². Todos os esforços que fazia durante o dia, para ser brava e negar a carga externa do contexto, eram jogados fora quando a noite chegava e, junto com ela, os sonhos. Em um capítulo intitulado *Dia e Noite*, Hannah Arendt nos deixa claro a angustia e a insegurança de Rahel através dos relatos de seus sonhos¹³³. Por meio dos relatos que Rahel deixou sobre os pesadelos que lhe acompanhavam durante mais de quinze anos, podemos perceber a ansiedade gerada pela dificuldade em ser aceita socialmente. Arendt, assim, escreve:

De que servia ser brava e taciturna, negar a carga extrema e a mais profunda infelicidade, ser orgulhosa, orgulhosa demais para permitir mesmo a si própria partilhar o segredo, se a noite revelava tudo; se a noite se recusava a manter silêncio e proporcionar apenas um fundo escuro e indescritível para a alma exausta; se a noite absorvia em sua escuridão o que era escondido pelo dia, o que era no dia meramente um sombrear e obscurecer, transformando-os em razão e mudando-os mentirosamente em pátria.¹³⁴

¹³¹ ARENDT, H. Rahel Varnhagen. p.112.

¹³² Ibid., p.113.

¹³³ Sobre a utilização de relatos de sonhos como fontes históricas ler: KOSELLECK, Reinhart. Terror e sonho: anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich In: KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio,2006.

¹³⁴ ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen, p.119.

A noite trazia a verdade. Trazia o que a mente consciente estava tentando esquecer, ignorar. Arendt afirma que o peso da rejeição não foi facilmente relevado por Rahel, pelo contrário, lhe acompanhava nas mais íntimas camadas e se mostrava totalmente presente quando o dia se ausentava. Os relatos dos sonhos de Rahel deixam claro que ela se sentia desgraçada pela vida. Neles, ela sempre tentava adentrar um lugar que não pertencia. Seu fracasso era comprovado e sua tristeza também, mesmo que durante o dia ela lutasse pela consolação. Arendt nos ajuda a compreender a clara relação entre a angústia de Rahel e sua rejeição social causada pela sua herança judaica, como a passagem a seguir demonstra: “a noite e o sonho confirmavam e reproduziam o que o dia falseava ou escondia; o sonho não recuava diante de nada, expunha os fenômenos nus e não se importava com sua incompreensibilidade”.¹³⁵

A vida de Rahel só iria mudar, segundo Arendt, quando conheceu seu futuro marido: August Varnhagen. Catorze anos mais novo e estudante de medicina, nunca iria completar seus estudos. Em uma autodescrição, Varnhagen tinha se apresentado como um mendigo junto ao caminho por “estar sempre aberto”, esperando que “algo lhe acontecesse”. Segundo Arendt, Varnhagen não esperava nada da vida e, quando Rahel apareceu, deixou que ela se tornasse sua própria vida, seu centro. Como as palavras da autora descrevem: “Nunca mais esqueceu um único detalhe, tornou-a sua própria”.¹³⁶ Rahel apareceu como grande oportunidade a quem não esperava, e não possuía nada. Ele viu em Rahel a oportunidade de finalmente vivenciar alguma coisa a partir do compartilhamento de seus segredos. Já para ela, como defende Arendt, a vida havia se tornado mais humana, porque tinha agora um efeito pedagógico sobre outro ser humano. Pela primeira vez, o outro e sua estranheza não constituíam mais um destino imutável do qual apenas se aprende algo. Agora, a razão passou a ser outra maneira de se encontrar a dignidade humana além do puro acontecer.

Além de Varnhagen, Alexander Von der Marwitz – um nobre prussiano que apresentou à realidade da alta sociedade a Rahel – também a fez encarar a vida de um modo diferente. Foi Marwitz, amigo de Rahel, que lhe fez abrir os olhos para o valor das pessoas, afastando-a de sua ingenuidade. Ele lhe apresentou a ordem

¹³⁵ ARENDT, H. Rahel Varnhagen, p.121.

¹³⁶ Ibid., p.125.

social que fazia parte, decifrando à Rahel as diferenças de posições e de níveis. Também lhe ensinara o desprezo por essa sociedade, justificando-o pela indignidade dos tão ansiados círculos mais elevados. Segundo Arendt:

Por seu desprezo legítimo esse nobre e conservador adepto da História ensinou à judia iluminista que a realidade não era meramente o acaso que atinge as pessoas, mas que a sociedade a que ela não pertencia e que lhe causava repugnância conhecia outro tipo de realidade, desenvolvida já há muito tempo, reconhecida desde o início, confirmada repetidamente pela sucessão de gerações. Ensinou-lhe que existiam linhas a partir do conhecido ao gradativamente mais desconhecido, do próximo ao distante, do presente ao passado; que se compreende como a realidade histórica apenas por esses encadeamentos e ligações sempre mais tênues, sempre mais invisíveis. Mas ensinou-lhe apenas as doutrinas de um mundo em declínio, que se tornou claro para ela através de suas lamentações sobre a ‘desconexão e tumulto’ do presente, sobre a falta de continuidade e coesão. Ela conheceu algo que, no final, não podia tolerar nem utilizar em seu próprio benefício. Pois o declínio intelectual desse mundo no Iluminismo era a condição para que eles pudessem, sequer, se reunir, para que Rahel igualmente, sequer, existisse, para que o *Junker* e a judia pudessem alcançar uma tão estranha aliança de amizade contra o mundo.¹³⁷

Foi Marwitz quem abriu os olhos de Rahel para a alta sociedade, mostrando que suas projeções antigas estavam equivocadas. Além de lhe apresentar o desprezo pelos valores deturpados da alta sociedade, Marwitz, segundo Arendt, lhe ensinou que a falência dessa sociedade era pré-requisito para sua dignidade e para que eles pudessem, como iguais, estabelecer relações. Rahel, que desejava assimilar-se por completo, passou a compreender que era necessário desenvolver certa resistência a essa sociedade, que nunca lhe havia concedido, por sua própria iniciativa, o mínimo mais elementar: direitos iguais.¹³⁸ Rahel também mudou sua própria concepção: não mais acreditou ser “fruto de um destino incompreensível e abstrato que poderia ser compreendido apenas em uma generalidade categorizada – a vida, o mundo”¹³⁹, agora possuía o mínimo de consciência histórica.

Para Hannah Arendt, foi Marwitz trouxe a Rahel o contexto que lhe assegurou compreender seu nascimento como pertencente a um mundo já pré-condenado: aos quarenta anos, Rahel se encontrava presa ao judaísmo e desconfiada da alta sociedade. Durante toda a sua vida, Rahel havia entendido como realidade e mundo a sociedade, ou seja, o que era socialmente reconhecido:

¹³⁷ ARENDT, H. Rahel Varnhagen p.137.

¹³⁸ Ibid., p.137.

¹³⁹ Ibid., p.137.

os *Parvenus*¹⁴⁰ – aqueles de posição e nome que representavam algo autêntico e legítimo. Como afirma Arendt, Rahel nunca considerou

Seu destino de judia como algo mais que má sorte inteiramente pessoal, nem de relacionar sua infelicidade privada aos entrelaçamentos sociais gerais, nem a uma crítica da sociedade e nem mesmo à solidariedade com aqueles que por outras razões eram também excluídos das fileiras dos privilegiados.¹⁴¹

Teria sido Marwitz, para Arendt, o responsável por uma visão menos introspectiva, que pudesse alargar seus olhos para as diferentes camadas da vida. Foi com ele que ela pôde perceber a sua situação marginal como resultado de um desdobramento histórico injusto, e não como má sorte inteiramente pessoal. Compreendera também que não estava sozinha, que além dela existia toda uma sociedade de *párias* judeus que sofriam exatamente com a mesma “falta de sorte”.

Para Hannah Arendt, a falta de solidariedade inicial de Rahel com seus correligionários é difícil de compreender quando comparada às gerações de judeus posteriores, como as de Henrich Heine e Ludwig Börne, que mantinham o espírito solidário entre os despossuídos. A geração de Rahel, segundo a autora, ainda se encontrava vinculada ao princípio iluminista, de progresso lento, mas certo, que levaria a uma gradual reforma da sociedade. Para essa geração, qualquer forma de luta era descartada. O que contava era entrar para a sociedade, na qual, teoricamente, o progresso se manifestava na sua mais pura forma, marcando a eficácia histórica. Até a perda da pensão de sua mãe, e até a amizade de Marwitz, Rahel sempre permaneceu voltada para a sociedade dos *parvenus*, a única que, para ela, possuía manifestações dos acontecimentos históricos.

Hannah Arendt assegura que Rahel Levin não possuía consciência da extensão da sociedade judaica europeia. Sua visão teria sido delimitada pelos judeus prussianos – que eram enormemente favorecidos se comparados aos judeus da Europa oriental. Ainda segundo Arendt, o isolamento de Rahel da miséria judaica se deu em função das políticas do governo da Prússia, que apenas toleravam judeus bastante prósperos e puniam a miséria com a deportação – o que

¹⁴⁰ Teremos a oportunidade de dar maior importância ao conceito de *Parvenu*, em oposição ao conceito de *Pária* no terceiro capítulo desta dissertação.

¹⁴¹ ARENDT, H. Rahel Varnhagen, p.148.

acabava evitando o aumento populacional judeu¹⁴². A questão judaica em Berlim, assim como na Prússia, era restrita aos judeus mais favorecidos economicamente, e essa era a razão do desconhecimento de Rahel sobre a verdadeira situação do povo judeu, segundo a autora.

Quando sua mãe faleceu e sua situação financeira passou a se degradar, Rahel tentou agarrar a última possibilidade de assimilação que a vida estava lhe conferindo: August Varnhagen. Mesmo com a visão crítica trazida por Marwitz, segundo Arendt, ela nunca tinha se desvinculado da ideia de ser assimilada à sociedade dos *parvenus*. O que aconteceu foi uma mudança de plano: “em vez de procurar ser erguida por alguém que já estava no topo, tentou agora deixar-se carregar por alguém que ainda estava embaixo”.¹⁴³ Varnhagen, que largou os estudos de medicina, foi subindo socialmente a partir da Carrera militar e levou Rahel junto. Assim, ela, que estava presa financeiramente ao seu círculo familiar, pôde, finalmente, romper as ligações – o que a deixou livre para se inserir na sociedade europeia ao lado de seu marido.

Os primeiros onze capítulos escritos por Arendt terminam com a união de Rahel e August Varnhagen. Arendt deixa entendido que com a união, Rahel, finalmente, teria encontrado um lugar na sociedade: seu lugar era ao lado de Varnhagen. Ao longo dos primeiros capítulos a evolução sobre a compreensão de mundo de Rahel foi narrada, assim como o desenvolvimento de suas angústias pessoais. O que marcou a personagem, como vimos, foi a luta angustiante para fazer parte da sociedade dos *parvenus* e a dificuldade que encontrou para tal fim.

Os primeiros capítulos, no entanto, não comportam uma crítica explícita à assimilação judaica por parte de Arendt, essa crítica seria desenvolvida, como comentado inicialmente, a partir do seu amadurecimento político, influenciado, principalmente, pela figura sionista de Kurt Blumenfeld. O intervalo de cinco anos entre a escrita das duas partes deve ser analisado, para que possamos compreender a evolução da posição de Arendt frente à questão judaica. Os anos entre 1933 e 1938 são marcados por acontecimentos políticos conturbadores e por mudanças drásticas na vida de Arendt. Antes de analisarmos a última parte do livro sobre Rahel, nos voltaremos a esses anos na tentativa de interpretar melhor os seus escritos.

¹⁴² Ver: ARENDT, Hannah. Rahel Varnhagen, p.149-150.

¹⁴³ Ibid., p.151.

3. Rahel Varnhagen entre questão judaica e consciência política.

Em um artigo publicado em 1933 no jornal *Kölnische Zeitung*¹⁴⁴, para o centenário da morte de Rahel Varnhagen, Hannah Arendt traçou um panorama de comparação entre a sua Alemanha contemporânea (1933) e a Prússia de Rahel (passagem do século XVIII para o XIX). Segundo a autora, a época da assimilação judaica na Alemanha, que havia se iniciado na geração de Rahel e que garantira a entrada dos judeus no mundo histórico europeu, tinha chegado ao fim a partir da ascensão de Hitler ao poder. Na geração de Rahel Varnhagen, como vimos, o problema da assimilação se tornara uma questão individual. A assimilação, que para Arendt sempre “significou assimilação ao iluminismo”, deveria decretar no século XX a sua falência. Nesse artigo, já conseguimos identificar críticas por parte de Arendt à postura de Rahel, especialmente em relação à questão judaica.

Segundo Arendt, a trajetória de Rahel e sua luta por assimilação acabaram se tornando exemplos para as novas gerações de judeus que passavam pelo mesmo dilema. Ainda segundo a autora, não é possível afirmar se Rahel conseguira se assimilar por completo, o certo é que Rahel nunca conseguiu extirpar suas origens, mesmo tendo feito as mais duras críticas a respeito de sua *judaicidade*. Para Arendt, Rahel havia interpretado sua vida de uma maneira impressionantemente ingênua, sem nenhum tipo de cultura ou tradição: ela encarava o mundo como algo dado. Não via sentido no esforço para compreender a história de seu povo e até a história social da Europa. Rahel, como afirma Arendt, quis permanecer na ignorância e era dependente do ineditismo.¹⁴⁵ Ainda segundo a autora, Rahel chegou a se portar “como o primeiro ser humano”: sem

¹⁴⁴ ARENDT, H. Escritos Judaicos. 2016.

¹⁴⁵ Ibid., p.141.

nenhuma consciência histórica para contextualizar sua existência, ficou completamente despreparada:

Como Rahel insistia em sua ignorância, ela realmente documentava a generosidade e indeterminação de um mundo em particular, historicamente dado; esta foi a fonte de sua maneira impressionante de descrever as coisas, pessoas, situações. Tudo de apresentava a ela como que pela primeira vez. Ela nunca tinha fórmula memorizada e pronta. Sua perspicácia, que já era temida quando ela era uma garotinha, não era nada além dessa forma totalmente desonerada de ver. Ela não vivia em nenhuma ordem particular do mundo e recusava-se a estudar qualquer ordem do mundo; sua perspicácia podia unir as coisas mais incongruentes e discernir incongruências nas coisas mais intimamente unificadas.¹⁴⁶

Rahel, que era livre de qualquer tipo de tradição, rendia-se ao acaso: o indeterminado a satisfazia, pois era assim que via o mundo. Sua falta de tradição lhe possibilitou desenvolver uma forma completamente original de enxergar as coisas, que lhe tornou possível unificar incongruências. Arendt liga essa postura independente à sua falta de posição social, como afirmado na seguinte passagem: “não tendo uma posição social que oferecia uma orientação auto-evidente, a única possibilidade de Rahel encontrar o mundo era em sua própria vida”. Para ingressar na história alheia, ou seja, na percepção de mundo alheio, Rahel deveria “ser capaz de comunicar suas experiências e a si mesma”, algo que ela não fazia. Rahel compreendia o mundo a partir de sua própria experiência, e sua visão sobre a história era limitada a si mesmo: era totalmente desprovida de consciência histórica. A questão judaica retratada por Rahel também se passou em nível individual, a partir de sua postura introspectiva. E a assimilação deveria acontecer, para ela, também, a partir de uma iniciativa individual.

Como afirmado por Arendt, Rahel não possuía conhecimento a respeito da diversidade das comunidades judaicas europeias. Seu contexto era limitado à sua própria experiência, ou seja, a experiência dos judeus prussianos, que eram mais favorecidos se comparados aos judeus da Europa oriental. Sendo assim, Rahel estava longe de enxergar a questão judaica como uma questão política, como uma questão de minorias, como faria Arendt mais tarde. Ela simplesmente a via como uma falta de sorte. Em 1933, após a escrita da primeira parte da obra, Hannah Arendt, como explicitado no artigo *Assimilação Original: um epílogo para o centenário da morte de Rahel Varnhagen*, já apresentava certa crítica à postura de

¹⁴⁶ ARENDT, H., *Escritos Judaicos.*, 2016. p.141.

Rahel. Como afirmado anteriormente, não havia ainda uma crítica explícita ao processo de assimilação sofrido pelos judeus europeus – essa postura iria se desenvolver com mais força a partir de 1933, com a relação estabelecida entre os integrantes do movimento sionista alemão. O que podemos perceber a partir da leitura dos textos escritos até o ano de 1933, portanto, é que uma consciência histórica que envolvesse os judeus alemães estava se desenvolvendo em Arendt – em contraposição à postura introspectiva de Rahel, ou até mesmo a própria postura introspectiva da autora, vivenciada em sua juventude. Arendt, que saíra do meio acadêmico filosófico, estava cada vez mais preocupada com questões relacionadas à história judaica, que desencadearia, mais tarde, em uma conscientização política.

3.1 A conscientização política

Como analisado anteriormente – no primeiro capítulo desta Dissertação – a *judaicidade* não tinha sido uma questão para a família de Arendt. Sua preocupação a respeito da questão judaica se desenvolveu a partir dos ataques sofridos por ela no seu dia a dia. O antissemitismo, por sua vez, ao invés de resultar no crescimento de uma postura de assimilação, fez Arendt afirmar a sua identidade judaica. Assumida a sua identidade, Arendt continuou vivenciando uma experiência marcante: foi observadora participante dos acontecimentos sem precedentes da primeira metade do século XX. A escrita do livro sobre Rahel, e o foco dado ao processo de assimilação judaico na Prússia, pode ser, portanto, relacionado à uma preocupação da autora em tentar compreender os eventos contemporâneos à sua existência: como o crescimento dos movimentos antissemitas. Dito isso, podemos afirmar que, entre os anos de 1930 e 1933, Arendt já se voltava, mesmo que lentamente, a essa tentativa de compreensão. Diferentemente de Rahel Varnhagen, que marcou grande parte de sua vida com um posicionamento introspectivo, Arendt voltou-se aos poucos a compreender o mundo através da história. Os ataques antissemitas se tornaram cada vez mais comuns na Alemanha pós-ascensão do partido nazista e Arendt, que foi testemunha ocular desse processo de perseguição aos judeus alemães, passou a sofrer diretamente com as decisões políticas - o que tornou sua postura anterior de

espectadora inadequada. A partir de um determinado evento, ocorrido em fevereiro de 1933, Arendt rompe com sua posição, passando a assumir uma postura mais ativa no plano político, como mencionado na famosa entrevista a Günter Gaus:

Gaus: Há algum fato definido em sua memória marcando sua guinada para o político?

Arendt: Eu diria 27 de fevereiro de 1933, o incêndio do Reichstag e as prisões ilegais que se seguiram na mesma noite. A chamada prisão preventiva. Como você sabe, as pessoas foram levadas para porões da Gestapo ou para campos de concentração. O que aconteceu então foi monstruoso, mas agora ficou obscurecido por coisas que vieram depois. Foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante eu me senti responsável. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador.¹⁴⁷

O incêndio do parlamento alemão, em fevereiro de 1933, levou os nazistas a exercerem medidas de abuso de poder, como as prisões completamente arbitrárias que seriam ligadas injustamente ao evento. Muitos opositores políticos foram presos por acusações sem fundamentos. Essas prisões assustaram grande parte da população alemã, como Arendt, que passou a sentir certa responsabilidade pela sua postura frente aos acontecimentos. Após o incêndio do *Reichstag*, a violência e opressão por parte do governo só aumentaram. As perseguições, no entanto, não se dirigiam apenas a opositores políticos. Em paralelo às perseguições políticas, iniciava-se uma série de leis com caráter racista, muitas delas referentes à população judaica alemã, como veremos a seguir.

O historiador Robert Gellately, em seu artigo *Os marginais sociais e a consolidação da ditadura de Hitler 1933-1939*¹⁴⁸, esclarece o início dessas leis racistas do governo nazista. Segundo o autor – que nesse ponto concorda com Hannah Arendt –, a emancipação completa dos judeus (1871) no plano social, político e cultural, acabou por desencadear, ao longo do século XIX e início do século XX, movimentos antisemitas fortes por parte da população prussiana.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) havia trazido um conjunto de efeitos colaterais sociopsicológicos entre a sociedade que acabaram por ressaltar o caráter antisemita alemão – os judeus foram encarados, durante e após a guerra,

¹⁴⁷ ARENDT, Hannah. Compreender: Formação, exílio e totalitarismo.p. 34-35.

¹⁴⁸ GELLATELY, Robert. Os marginais sociais e a consolidação da ditadura de Hitler, 1933-1939. In ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz. (orgs) A Construção Social dos Regimes Autoritários: Legitimidade, consenso e consentimento no século XIX 2010.p. 210-242.

como estrangeiros e até inimigos do Estado. Quando Hitler e seu partido assumiram o governo em 1933, os discursos antissemitas se tornaram cada vez mais populares. Segundo Gellately, entre os anos de 1933 e 1934, a grande maioria, dentre os cerca de 525.000 judeus presentes na Alemanha, não entraram em pânico com as declarações do governo nem saíram do país. Para ele, o início da perseguição aos judeus se deu de forma sutil, com a chamada “discriminação legal”.

Em uma lei de 7 de abril de 1933, após o incêndio do Reichstag, judeus foram expurgados do serviço público. Essa lei ficou conhecida, como nos conta Gellately, como a “Lei da Recuperação do Serviço Público Profissional”. Ela tinha como intuito reverter o alto índice de desemprego atingido na Alemanha no período entre guerras (que chegou a 40% da população)¹⁴⁹, e se aplicava a todo o funcionalismo público – até o nível das aldeias – incluindo juízes, policiais, professores universitários e professores de escolas. A lei, que foi na contradição do processo de emancipação, trouxe a legitimação do antissemitismo em nível governamental. Ela, no entanto, não foi a única a marcar o caráter oficial do antissemitismo. Muitas outras se seguiram no espaço entre 1933 e 1945. Gellately, em seu artigo, continua citando algumas delas como a “Lei para a proteção do Sangue e da Honra Alemães”, que tornou ilegal os casamentos entre judeus e não judeus e proibiu relações sexuais extraconjugais entre eles (além de proibir a contratação de criadas alemães não judias, com idade inferior a 45 anos, por famílias judias, e de proibir que judeus hasteassem a bandeira alemã).¹⁵⁰ Segundo Gellately, em meados da década de 1930, e mesmo depois, grande parte da população não apoiava os excessos ilegais contra os judeus, mas mesmo assim a violência continuava a crescer ao longo do país. Entre as leis mais marcantes decretadas pelo partido, podemos citar a “Lei para a Prevenção de filhos com Doenças Hereditárias”, de 14 de julho de 1933, que possibilitou a esterilização compulsória dos indivíduos que pudessem apresentar problemas físicos ou mentais. Ainda segundo Gellately, cerca de quatrocentas mil pessoas foram submetidas à esterilização forçada, e cerca de cinco mil morreram em função de problemas decorrentes da cirurgia. Muitos indivíduos também foram forçados a se

¹⁴⁹ GELLATELY, Robert. Os marginais sociais e a consolidação da ditadura de Hitler, 1933-1939. p. 214.

¹⁵⁰ Ibid., p.215.

submeter a tal processo por apresentar, aos olhos do programa, defeitos sociais, como o alcoolismo, desobediência e até mesmo por terem mudado de parceiros sexuais com demasiada frequência¹⁵¹.

O espaço democrático se encontrava cada vez mais atrofiado. Ainda em 1933 foi feito um decreto – em 13 de novembro – e uma lei federal – em 24 de novembro – que se dirigia aos chamados “criminosos perigosos contumazes”. A partir de seu estabelecimento, a polícia ficava autorizada a pôr qualquer pessoa em custódia preventiva, caso cometesse crimes ou contravenções premeditadas e tivesse sido condenada a pelo menos seis meses de prisão em três ocasiões diferentes. A natureza autoritária do regime se mostrava desde cedo e com o passar do tempo ela foi se fortalecendo ainda mais, como nos explica Gellately: “Logo a polícia podia prender quem nunca tivesse sido condenado se tivesse razões para concluir que tal pessoa tinha ‘vontade criminosa’ e poderia, no futuro, pôr em risco a segurança.”¹⁵² Assim foi feito, e entre os anos de 1934 e 1939, os juízes, autorizados pelo governo, encarceraram 26.346 pessoas sem julgamento.

Robert Gellately, após narrar as medidas tomadas pelo governo totalitário frente aos considerados “marginais sociais”, incluindo nessa categoria os judeus, conclui que, por mais que muitas pessoas não concordassem com as políticas violentas do governo, preferiram, na maioria dos casos, silenciar-se frente a elas. Poucos foram aqueles que continuaram resistentes ao governo. A maioria preferiu sair do país. Segundo o autor, as políticas racistas do governo foram aceitas pela população pelo aspecto de segurança que traziam: ao remover da esfera social os chamados “marginais sociais” – como as prostitutas, pedintes, desempregados, homossexuais, judeus, ciganos etc. – ao mesmo tempo em que a economia nacional voltava a crescer, o governo trouxe a falsa impressão de segurança. Nas palavras de Gellately, “o terror era, principalmente, o que acontecia com os ‘outros’. Portanto, o terror não era aleatório, mas bastante previsível” para grande parte da população.

Ao traçar algumas leis aplicadas durante o início do governo nazista, e de ressaltar o apoio da população alemã, Gellately nos fornece instrumentos para pensarmos o contexto social em que Hannah Arendt se viu inserida. Em 1933,

¹⁵¹ GELLATELY, Robert. Os marginais sociais e a consolidação da ditadura de Hitler, 1933-1939. p.217.

¹⁵² Ibid., p.218.

como pudemos observar, as políticas discriminatórias já estavam em pleno andamento. Arendt, a partir do incêndio do *Reichstag*, percebeu que o clima político alemão parecia irreversível. Compreendeu que não só se tornara impossível permanecer em sua posição de expectadora como era impossível continuar vivendo em meio àquela discriminação social, ainda mais sendo judia. Assim podemos considerar o ano de 1933 como um ano de ruptura na vida de Arendt: o ano em que ela abandonou sua postura de expectadora para se lançar cada vez mais na atividade política. Tais mudanças iriam ser refletidas diretamente nos textos escritos pela autora, como a segunda parte do texto de Rahel Varnhagen. Por agora, nos voltaremos a compreender o desenvolvimento da postura política ativa de Arendt.

3.2 Atividade política e crítica histórica

Como vimos anteriormente, a antiga estudante de filosofia e teologia, Hannah Arendt, se viu confrontada a posicionar-se frente aos acontecimentos políticos do século XX. Podemos observar, ao seguir a trajetória de Arendt, que essa mudança teve como influência o movimento sionista alemão e todas as críticas que este pôde fazer ao processo de assimilação dos judeus europeus. O sionismo entrou na vida de Arendt, principalmente, a partir da influência de Kurt Blumenfeld, amigo de seu avô, Max Arendt. Seu avô, que era notável na comunidade judaica e membro do *Centralverein deutscher Staatsbürger Jüdischen Glauben* (CV, associação central de cidadãos alemães de confissão judaica) – que visava à promoção da igualdade dos judeus dentro do quadro do Estado alemão em meio à ascensão do antissemitismo¹⁵³ –, no entanto, se opunha ao movimento sionista. Para ele, o movimento colocava em risco a posição de judeu alemão que tanto prezava: “je tiens pour criminel celui qui conteste ma germanité”¹⁵⁴. Mesmo com posições políticas divergentes, Kurt Blumenfeld, aos 25 anos de idade, passou a frequentar a casa de Max Arendt.

¹⁵³ LEIBOVICI, M. Honorer l’amitié. In: ARENDT, H. BLUMENFELD, K. Correspondence 1933-1963. 1998.

¹⁵⁴ “Tenho por criminoso aquele que contesta minha ‘germanidade’” in LEIBOVICI, Martine. Honorer l’amitié. In Ibid., p.8.

Após a morte de Max Arendt, Hannah Arendt e Blumenfeld iriam ficar anos sem se ver - o reencontro só ocorreria em 1926 em uma palestra de Blumenfeld como presidente do grupo sionista alemão, ZVfD (*Zionistischen Vereinigung für Deutschland*), para os estudantes do grupo sionista de Heidelberg. Arendt, que na ocasião ainda não fazia parte do grupo sionista, estava acompanhando um colega. O reencontro entre eles foi fundamental. A partir desse momento, um passou a influenciar a vida do outro, como nos conta Elizabeth Young-Bruehl em sua obra *Por amor ao Mundo*¹⁵⁵. Para Arendt, a consciência política cedida por Blumenfeld foi fundamental: foi por intermédio dele que a política passou a tomar vida para ela. Como nos explica Martine Leibovici, em seu texto *Honorer l'amitié*¹⁵⁶, o sionismo já se fazia presente no momento em que Hannah Arendt decidira agir no plano político, pois era o único movimento judeu unido contra a ascensão de um partido – nazista – que atacava os judeus. O sionismo teria aparecido para Arendt como a primeira tentativa judaica que, depois de anos, tentou se estabelecer em termos políticos. O que Martine Leibovici nos faz entender, no entanto, é que o sionismo liderado por Blumenfeld tinha características específicas do sionismo alemão. Segundo a autora, antes de ser um movimento de reconstituição de uma nacionalidade judaica, o sionismo foi, para os judeus alemães, um movimento de restauração de orgulho judaico.

Segundo Leibovici, o ZVfD tinha diagnosticado uma falha no processo de emancipação e assimilação: o processo de assimilação tinha fracassado em resolver a questão judaica objetiva sendo incapaz de proteger verdadeiramente os judeus. A assimilação não só não protegia contra o crescimento do antissemitismo, como obrigava aos judeus a portarem “certificados de boas condutas” e a considerar o judaísmo como uma identidade fadada ao apagamento.¹⁵⁷ O Partido sionista alemão, considerado por Blumenfeld como pós assimilacionista, ia contra a tendência contemporânea de separar os judeus da nacionalidade alemã: ele defendia o direito aos judeus de preservarem sua identidade nacional no quadro de uma cidadania leal e não impedia os judeus de manifestarem sua ligação à Alemanha e a sua cultura. O sionismo incorporado em Blumenfeld, segundo Leibovici, também se voltava contra as primeiras gerações

¹⁵⁵ YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo*.

¹⁵⁶ LEIBOVICI, M. *Honorer l'amitié*. 1998. p.10.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.11.

de sionistas alemães, que defendiam que a migração era para as camadas de judeus menos favorecidos economicamente, e não para os judeus prussianos. Para Blumenfeld a migração para a palestina deveria ser um problema de todo sionista.

Blumenfeld defendia a volta ao judaísmo no período pós assimilacionista, insistindo no caráter existencialista e pessoal do sionismo para os judeus assimilados. O sionismo alemão defendido por Blumenfeld, como garante Leibovici, possibilitava uma identificação judaica nova, adequada à situação real dos judeus alemães: impregnados de cultura alemã e marginalizados dessa mesma sociedade. Esse sionismo, no entanto, não defendia uma volta à tradição religiosa – o próprio Blumenfeld não era religioso: “Como eu não tenho nenhuma relação com a religião, é só no sionismo que eu posso mostrar quem eu sou”¹⁵⁸. O sionismo de Blumenfeld apareceu para milhares de indivíduos como alternativa de reconciliação com a identidade em uma Alemanha fadada à marginalização social dos judeus. Como o judaísmo alemão se via cada vez menos ligado à questão religiosa, especialmente a partir da secularização do judaísmo, como vimos no primeiro capítulo, o sionismo desvinculado da crença religiosa apareceu como alternativa para reconciliação dos judeus alemães com a sua *judaicidade*, especialmente pelo fato de não privar os judeus de se identificarem com a tradição alemã.

A ligação desse movimento sionista com a tradição alemã é incontestável. Blumenfeld assegurava que tinha se tornado sionista pela graça de Goethe. Como nos explica Martine Leibovici, o despertar sionista do indivíduo teve sua fonte na própria cultura alemã: foi a leitura de obras como as de Goethe, Fichte e Keller que levou os judeus alemães a procurarem sua personalidade moral. A procura da autenticidade moral desencadeou na refutação da assimilação como posição ética por parte dos sionistas. A partir de uma visão autocrítica, o sionismo buscava questionar o que os judeus tinham se tornado dentro da sociedade ocidental – não se esquecendo de questionar a própria sociedade e os perigos que ela trazia. Assim, o sionismo alemão se configurava a partir de uma posição política duplamente crítica: primeiro em relação à ideologia judaica anterior, que se tornou incapaz de perceber, principalmente após a Primeira Guerra, o perigo da centralização do Estado a partir do impulso das massas que buscavam o

¹⁵⁸“Comme je n’ai aucune relation à la religion, ce n’est que dans la forme du sionisme que je peux montrer qui je suis” in LEIBOVICI, M. Honorer l’amitié. 1998., p.13.

nacionalismo exacerbado, e também em relação à maioria dos judeus alemães assimilados nessa ideologia, que enxergavam durante a República de Weimar o antissemitismo como resquício histórico da Idade Média, fadado a desaparecer com o progresso e a ascensão do partido nazista como fenômeno passageiro¹⁵⁹.

Para Arendt, o valor do sionismo estaria, justamente, na capacidade de exercer uma autocrítica sobre o povo judeu, fazendo com que os judeus levassem a sério o surgimento dos movimentos antissemitas. É justamente essa autocrítica, voltada ao processo histórico da assimilação europeia, que se faz presente com força nos últimos capítulos de sua obra sobre Rahel Varnhagen escritos em 1938. Entre os anos de 1932-1933, no entanto, quando ainda estava escrevendo a primeira parte do livro, Arendt já pensava em sair da Alemanha.

Segundo Elizabeth Young-Bruehl, Arendt teria confessado a sua amiga Anne Mendelssohn, em 1932, que o crescimento da hostilidade contra os judeus estava tornando a perspectiva de continuar na Alemanha insensata¹⁶⁰. Ainda segundo Young-Bruehl, a tolerância de Arendt com intelectuais que não conseguiam compreender a situação política cada vez mais intensa diminuiu ao mesmo tempo em que sua aliança com a crítica aos sionistas se tornou mais profunda¹⁶¹. Seu círculo social nessa época se resumia a integrantes do movimento, como Blumenfeld.

Após o incêndio do Reichstag em fevereiro 1933, o primeiro marido de Arendt, Gunter Stern, decidiu emigrar para Paris com medo das prisões arbitrárias sofridas pelos comunistas. Hannah Arendt, no entanto, resolvera permanecer em Berlim. No período entre o incêndio e a migração de Arendt a Paris as atividades no movimento sionista intensificaram-se, principalmente a partir das medidas anti-judaicas. Young-Bruehl nos relata que, durante esse tempo, Arendt disponibilizou seu apartamento para receber fugitivos políticos do governo. Segundo a autora, “ajudar figuras políticas em fuga satisfazia sua necessidade de agir, de resistir, de declarar-se em oposição ao regime e a todas as pessoas que, de várias maneiras, colaboravam com ele”.¹⁶² Para Young-Bruehl, Arendt interpretou o trabalho que fazia em Berlim como um teste de caráter e, ao longo de sua vida,

¹⁵⁹ LEIBOVICI, M. Honorer l'amitié, p.14.

¹⁶⁰ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo. p.101

¹⁶¹ Sobre a interpretação da ascensão do partido nazista na Alemanha pelos intelectuais ver: PALMIER, Michel. Weimer in Exile. New York: Verso, 2006.

¹⁶² YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo. p.105.

manteve afeição por aqueles que haviam participado, de alguma maneira, da resistência ao nazismo.

Na primavera de 1933, a pedido de Kurt Blumenfeld, Arendt, que estava determinada a agir politicamente, dirigiu-se a coletar documentos da Biblioteca do Estado Prussiano que pudessem comprovar ações antissemitas em organizações não governamentais – como círculos privados, associações comerciais e sociedades profissionais. O intuito era fornecer provas que comprovassem o fracasso da resolução da questão judaica a partir da assimilação para serem apresentadas no 18º Congresso Sionista em Praga. Arendt teria sido escolhida para a função por não ter seu vínculo ao sionismo oficializado, o que reduzia as chances de ser reconhecida. Por semanas, seu trabalho deu certo até que foi presa e dirigida à delegacia de polícia da Alexanderplatz. Após oito dias presa, e sem nenhuma prova de sua vinculação ao movimento sionista, Arendt foi solta. A prisão fez com que suas últimas esperanças em relação à Alemanha desaparecessem. Com um intervalo de uma noite, Arendt preparou-se para uma nova etapa em sua vida: o exílio.

Para que possamos entrar na análise da segunda parte da obra sobre Rahel Varnhagen, um cuidado especial deve ser dirigido à trajetória de Arendt e a seus difíceis anos como exilada na França. A análise do contexto da vida da autora na França em conjunto com a análise de suas atividades políticas se torna importante para compreendermos a escrita dos dois últimos capítulos sobre Rahel. Além do mais, Arendt nunca abandonaria a crítica política que desenvolveu durante esses anos frente à situação judaica na Europa.

3.3 A Primeira fase do Exílio: A França e o trabalho prático no meio sionista

Segundo o historiador italiano Bruno Groppo, em seu artigo *Os exílios Europeus no século XX*¹⁶³, a França ocupou um lugar fundamental como país de acolhida na geografia dos exílios durante todo o século. Entre as causas citadas pelo autor que nos possibilitam compreender a França como lugar de destino dos exilados alemães a partir da década de 30, podemos enfatizar: a proximidade geográfica com a Alemanha, a atração exercida pelo mito da França como pátria

¹⁶³ GROPPPO, Bruno. Os exílios Europeus no século XX in Diálogos, DHI/UEM, v.6 p.69-100, 2002.

dos direitos humanos e da Revolução Francesa e a continuidade do regime democrático até 1940. Arendt, ao escolher a França como país de destino, viu-se no meio de um fluxo intenso marcado por intelectuais, marginalizados sociais (entre eles os judeus) e opositores políticos do governo alemão. Entre os exilados alemães na França que fizeram parte, em algum momento, do círculo social de Arendt, podemos citar o filósofo Walter Benjamin, o dramaturgo Bertolt Brecht e o comunista Henrich Blücher – que seria o segundo marido de Arendt.

Antes de 1945, a França foi marcada por uma onda de imigrantes intraeuropeus, que buscavam se estabelecer em países próximos àqueles que tinham deixado. Quando a Segunda Guerra Mundial eclodiu em 1939, a França se tornou o principal país de acolhida dos refugiados políticos na Europa. Com a invasão em 1940 pelas tropas nazistas e com a instalação do governo colaboracionista em Vichy, no entanto, muitos exilados foram obrigados a deixar o país, dirigindo-se então para países mais distantes. A França, que, em 1933, apresentava o caráter acolhedor, se transformou em uma prisão a partir de 1940, de onde os refugiados políticos antifascistas precisavam escapar se quisessem salvar suas vidas¹⁶⁴. Uma parte desses exilados conseguiu salvar-se, encontrando refúgio nos Estados Unidos: Foi justamente esse o caso de Hannah Arendt.

Izabela Maria Kestler, em seu artigo *A Literatura em Língua Alemã e o período do exílio (1933-1945): a produção literária, a experiência do exílio e a presença de exilados de fala alemã no Brasil*¹⁶⁵, ressalta que foram cerca de 500.000 indivíduos de fala alemã que buscaram o caminho do exílio entre 1933 e 1945. Ainda segundo Kestler, a história do exílio ligada à ascensão do Nacional Socialismo pode ser dividida em três partes – que fazem todo o sentido ao analisarmos a trajetória de Arendt. A Primeira, intitulada “exílio na sala de espera”, se volta ao período entre 1933 e 1938. Esse período é marcado pela ascensão do partido nazista em 1933 e pela anexação da Áustria à Alemanha em 1938. Segundo Kestler, o exílio na sala de espera se caracterizou pela busca por refúgio em países próximos à Alemanha, como a França, Tchecoslováquia, Áustria, Suíça, Holanda, União Soviética e Inglaterra. Os países que mais receberam exilados foram os dois primeiros citados anteriormente. A escolha por

¹⁶⁴ GROPPPO, Bruno. Os exílios Europeus no século XX , p.89.

¹⁶⁵ KESTLER, Izabela Maria Furtado. *A Literatura em Língua Alemã e o período do exílio (1933-1945): a produção literária, a experiência do exílio e a presença de exilados de fala alemã no Brasil*. Itinerários, Araraquara, 23, 115-135, 2005.

países próximos pode ser atrelada ao senso geral da época, que acreditava que o nazismo teria uma curta duração no poder- muitos exilados saíram do país com a intenção de esperar a queda do partido para voltar ao seu país de origem. Durante os primeiros anos de exílio, jornais e revistas antifascistas foram criadas com a intenção de divulgar o caráter do nazismo, como nos relata Kestler:

Nestes países de asilo, escritores e intelectuais juntamente com grupos políticos desenvolveram sobretudo atividades políticas de denúncia do nacional-socialismo. Jornais foram criados e editoras dos países de asilo se dispuseram a publicar obras do exílio. É importante mencionar neste contexto, entre outros, os jornais literário-políticos *Die Sammlung*, editado por Klaus Mann na Holanda, Mass und Wert, sob a direção de Thomas Mann na Suíça, assim como o *Pariser Tagszeitung*. A editora mais importante desta primeira fase foi a Querido-Verlag de Emmanuel Querido, um judeu holandês de origem portuguesa, que publicou em Amsterdam escritores renomados, como Leon Feuchtwanger, Ernst Toller, Alfred Döblin e Heinrich Mann.¹⁶⁶

Essa primeira fase elucidada por Kestler teria sido marcada por uma politização forte dos intelectuais exilados. Heinrich Mann, por exemplo, teria dirigido a criação da Biblioteca da Liberdade Alemã em Paris, contendo uma série de livros proibidos e queimados sob o comando do partido nazista. A produção intelectual também seria mais frutífera nessa primeira fase do exílio, antes da condição de vida da população europeia cair drasticamente – especialmente durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). O fim da fase do exílio na sala de espera ocorreria com a anexação da Áustria em 1938 e com um aumento significativo no número de exilados.

O segundo período apresentado por Kestler compreenderia os anos de 1938 e 1940, período em que grande parte dos exilados se dirigiram a países fora do continente europeu. Essa fase é marcada por uma onda de invasões a países europeus por parte do governo nazista: Tchecoslováquia e Polônia em 1939 e Holanda, Bélgica, Luxemburgo e França em 1940. A invasão à França é marcada pela colaboração do governo francês que, sob o comando do Marechal Pétain, concorda não só em entregar à Alemanha os exilados alemães como enviar os judeus franceses para serem mortos pelo governo nazista. Quando a invasão à França ocorreu, a maioria de exilados se encontrava no sul do país, tentando obter vistos para países mais distantes. O governo francês, por sua vez, dificultava a

¹⁶⁶ KESTLER. I.M.F, *A Literatura em Língua Alemã e o período do exílio*, p.119.

entrega de vistos para a saída dos exilados – é comum relatos de pessoas que conseguiam vistos de entrada para outros países estrangeiros, mas que continuavam a depender de vistos de saída da França. A terceira e última fase é marcada pela dispersão dos exilados em todos os outros continentes entre os anos de 1940 e 1945. O país que mais recebeu exilados durante a Segunda Guerra foi os Estados Unidos, enquanto a América Latina recebeu cerca de 86.000 e o Brasil cerca de 16.000¹⁶⁷.

Quando Hannah Arendt decidiu imigrar em 1933, ela o fez juntamente com milhares de pessoas que compreenderam que a situação política alemã se tornara insustentável. Como vimos anteriormente, Arendt acabou marcada pelos acontecimentos do ano de 1933, especialmente a partir do incêndio do Reichstag e das prisões arbitrárias que se seguiram. Na entrevista cedida a Günter Gauss em 1964, no entanto, Arendt acabou revelando outra questão que a fez escolher o caminho do exílio: a decepção com o meio intelectual alemão. Ela, que havia saído de uma formação puramente acadêmica, se viu completamente desiludida com o meio intelectual, especialmente a partir da onda da *Gleichschaltung*¹⁶⁸. Segundo Arendt, no meio intelectual alemão da década de 30 a *Gleichschaltung* era a regra, mesmo sendo voluntária. O grau de entrega no meio intelectual era alto, se comparada a outros meios sociais, e isso chocou Hannah Arendt, que chegou a prometer que nunca mais se envolveria com atividades intelectuais, especialmente por desacreditar na ética profissional da categoria. Segundo seu relato:

O pior é que alguns realmente acreditavam no nazismo! Por curto tempo, e muitos por um curtíssimo tempo. Mas isso significa que eles inventaram ideias sobre Hitler, em parte coisas de um interesse extraordinário! Coisas completamente fantásticas, interessantes e complicadas! Coisas muito acima do nível normal! Eu achava aquilo grotesco. Hoje eu diria que eles caíram na cilada de suas próprias ideias. Foi o que aconteceu. Mas naquela época eu não via isso com tanta clareza.

¹⁶⁷ Sobre as leis de imigração brasileiras durante a Era Vargas (1930-1945) ver KOIFFMAN, Fabio. *O Imigrante Ideal*, 2012.

¹⁶⁸ “coordenação política que se refere ao processo generalizado, no começo da era nazista, de aceitar ceder ao novo clima político a fim de assegurar posições pessoais ou conseguir emprego. Além disso, designa a política nazista de converter organizações tradicionais – grupos de jovens e todas as espécies de clubes e associações – em organizações especificamente nazistas”. Definição em ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, p. 40.

Impressionada com o apoio de seus conhecidos ao partido nazista¹⁶⁹, Arendt se viu completamente decepcionada com o meio acadêmico. Tal decepção a fez voltar-se a atividades consideradas opostas às intelectuais: as de natureza prática. A prática foi achada em meio ao movimento sionista e seus projetos para enviar jovens à Palestina. Essa postura voltada às atividades práticas, por sua vez, veio acompanhada de uma reflexão consciente sobre a sua própria identidade: Arendt estava cada vez mais certa do caráter irrefutável de sua identidade judaica. Para ela, a questão política sobre o judaísmo, trazida à tona pela ascensão do antissemitismo, deveria ser cada vez mais afastada da solução assimilacionista, e cada vez mais ligada à afirmação da identidade judaica pela prática política, como relata a Gunter Gauss:

O lado positivo é o seguinte. Entendi o que eu sempre dizia na época: se alguém é atacado como judeu, tem de se defender como judeu. Não como alemão, não como cidadão do mundo, não como defensor dos direitos humanos, ou seja o que for. Mas: o que posso fazer especificamente como judeu? Segundo, agora eu tinha a clara intenção de trabalhar com uma organização. Pela primeira vez. Trabalhar com os sionistas. Eram os únicos que estavam preparados. Teria sido inútil me juntar aos assimilados. Além do mais, nunca tive de fato nada a ver com eles.¹⁷⁰

O primeiro passo de Arendt frente à questão judaica, feito durante os primeiros três anos da década de trinta e antes de imigrar à França, foi o de tentar compreender a situação histórica dos judeus alemães. Como relatou a Gauss, sua obra sobre Rahel Varnhagen surgiu inicialmente com o intuito de contextualizar a sua própria existência na sociedade alemã. Era o que Arendt chamava de compreender. O segundo passo, já relacionado aos eventos contemporâneos, era o de afirmar a sua participação ao povo judeu a partir de uma resposta política. Quando Arendt escreveu os primeiros capítulos sobre Rahel, não estava interessada em se posicionar frente à questão judaica a partir de seu ponto de vista, mas sim em compreender como os judeus alemães vinham tentando se adaptar à sociedade – Rahel lhe parecia um exemplo a ser analisado. A partir de 1933, no entanto, ela passou a encarar a questão judaica como algo pessoal. Passou a se posicionar frente aos acontecimentos, escolhendo a melhor forma para encarar os eventos. A partir da decepção com o meio acadêmico alemão, Arendt

¹⁶⁹ Uma das grandes decepções de Arendt foi saber que seu professor, Martin Heidegger, com quem mantinha contato pessoal, estava entre os apoiadores do partido.

¹⁷⁰ ARENDT, H., Compreender: formação, exílio e totalitarismo .p.41

encarou o sionismo como exemplo de luta prática, como exemplo de resistência frente uma sociedade que se voltava em peso contra os judeus, mesmo tendo críticas ao movimento, como relata a Gauss:

Mesmo antes dessa época [exílio], eu me preocupava com a questão judaica. Quando saí da Alemanha, já tinha terminado o livro sobre Rahel Varnhagen. O problema dos judeus tem um papel nisso. Escrevi o livro pensando: “quero compreender”. Não estava discutindo meus problemas pessoais na condição de judia. Mas agora pertencer ao judaísmo passava a ser também problema meu, e meu problema era político. Apenas político! Eu queria partir para o trabalho prático, trabalho única e exclusivamente judaico. Com isso em mente, então fui procurar trabalho na França.¹⁷¹

A fim de encarar aos eventos e dar uma resposta política, Arendt deixou a Alemanha com sua mãe, Martha Arendt. Elas fugiram através da floresta das montanhas Erzgebirge – conhecida como a fronteira verde¹⁷² - direcionando-se a Praga. Cruzaram a fronteira à noite, pois estavam sem documentos e vistos. Segundo Elizabeth Young-Bruehl:

Sua fuga foi muito simples: uma família alemã simpatizante possuía uma casa com porta da frente na Alemanha e a dos fundos na Tchecoslováquia; eles recebiam as ‘visitas’ durante o dia, proporcionavam-lhes um jantar e depois faziam-nas sair pelos fundos sob a proteção da escuridão.¹⁷³

Após terem passado por Praga, ficaram alguns meses em Genebra, onde Arendt chegou a trabalhar no *Bureau International du Travail*. Depois, Arendt seguiu sozinha para Paris, enquanto sua mãe retornou a Königsberg. Arendt conseguiu seu primeiro emprego na França como secretária numa organização chamada *Agriculture et Artisanat*, presidida pelo diretor da agência France-Palestine, que contribuía para o desenvolvimento da Palestina. O *Agriculture et Artisanat* tinha como função oferecer treinamento em agricultura e ofícios a jovens imigrantes, preparando-os para um futuro na Palestina¹⁷⁴. Arendt, com a ajuda dos sionistas, conseguiu estabelecer-se minimamente bem em Paris – o que era um privilégio por não ser a realidade da maioria dos exilados, muito menos a

¹⁷¹ ARENDT, H., Compreender: formação, exílio e totalitarismo ,p.41-42.

¹⁷² YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p.107.

¹⁷³ Ibid., p.108.

¹⁷⁴ Ibid., p.129.

realidade dos judeus exilados. Elizabeth Young-Bruehl ressalta as dificuldades vividas pelos exilados europeus na França:

Centenas de refugiados alemães vagueavam por Paris, mudando-se de um hotel para outro, buscando qualquer tipo de trabalho. Muitos eram apanhados pelo círculo vicioso tão conhecido dos refugiados de hoje: não se tinha trabalho sem os papéis adequados, e sem trabalho os papéis não podiam ser obtidos. À medida que ondas de europeus orientais se juntavam aos alemães refugiados a situação tornava-se cada vez mais grave. Slogans como ‘La France aux français’ e ‘Abas lês métèques’ enchiam os jornais e eram ouvidos nas manifestações de rua – pois mais de meio milhão de franceses estavam tão desesperados por um emprego quanto os refugiados.¹⁷⁵

A partir da sua experiência na França, Arendt pôde perceber a complexidade das relações entre os judeus europeus. Aprendeu que a comunidade judaica local rapidamente se diferenciava dos judeus imigrantes como explicou mais tarde em um artigo escrito na década de 40, *Nós, Refugiados*¹⁷⁶: “o mero fato de ser um judeu refugiado impediu que nos misturássemos com a sociedade judaica nativa, com algumas exceções só comprovando a regra”¹⁷⁷. Assim, pôde perceber a falta de solidariedade dos judeus ocidentais em relação aos judeus orientais. A experiência do exílio francês iria ajudá-la a continuar formulando a sua crítica à organização dos judeus europeus e a hierarquia presente entre eles.

Alguns meses depois de se desligar da *Agriculture et Artisanat*, Arendt começou a trabalhar como secretária geral para a *Aliyah da Juventude*, uma organização internacional com base em Paris. Seu trabalho consistia em organizar a viagem de jovens judeus para a Palestina, e em 1935 teve a oportunidade de visitar o local e as comunidades de colonos judeus lá estabelecidos. Muitos pais chegavam a *Aliyah* com esperanças que pudessem enviar seus filhos para um local mais seguro. Elizabeth Young-Bruehl nos conta sobre as dificuldades enfrentadas por Arendt ao lidar com crianças que tinham sido expostas ao antissemitismo em seus países de origem. Segundo ela, Arendt esforçava-se para reverter o que chamou de “complexo judaico”, um complexo apresentado em indivíduos que sofreram agressões preconceituosas. Era tarefa da *Aliyah da Juventude* proporcionar às crianças um ambiente mais agradável e prazeroso, ensinando as

¹⁷⁵ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p. 129.

¹⁷⁶ ARENDT, H. Escritos Judaicos, 2016.

¹⁷⁷ ARENDT, H. Escritos Judaicos. Barueri, p. 487.

crianças como se defenderem no ambiente francês, e ajudar elas na transição entre o círculo dos pais e o do programa. O trabalho de Arendt era extremamente difícil, pois nunca havia vistos suficiente para todas as crianças, e quanto mais próximo da guerra, mais o governo britânico – que deteve o controle do território palestino até a criação do Estado judaico em 1948 – segurava a onda de migração.

Em 1936, quando já estava separada de Gunter Stern, conheceu Heinrich Blücher, um proletário comunista alemão que havia deixado seu país em 1934. Blücher, nas palavras de Elizabeth Young-Bruehl, não era universitário, “não era teórico mas homem de ação, não era judeu mas alguém para quem o pensamento era uma espécie de religião – foi o novo mundo de Arendt”. Foi Blücher quem teria atribuído a Arendt o pensamento político e visão histórica. Os dois ficaram juntos até a morte dele em 1968, e foi a ele que Arendt dedicou sua obra *Origens do Totalitarismo* em 1951.

Durante os anos de 1937 e 1938 os mais de quinze mil refugiados na França observaram o fim do governo da Frente Popular e o declínio do grupo de apoio, a Frente Popular judaica. Com a anexação da Áustria à Alemanha, em 1938, a cenário para os refugiados franceses só piorou – devido às políticas repressivas do governo frente ao aumento do número de refugiados no país. O governo promulgou decretos em 1938 que restringiam o número de judeus em certas profissões, que proibiam a abertura de negócios e que exigiam o repatriamento dos que não estavam registrados legalmente. Segundo Elizabeth Young-Bruehl, centenas de judeus foram presos por não terem condições de custear as repatriações ou por estas serem impossíveis – como no caso dos judeus alemães. Após a conferência de Evian¹⁷⁸, em junho do mesmo ano, as trinta e duas nações participantes não ofereceram nenhuma solução, oferecendo uma quantidade ínfima de vistos aos refugiados. Os pedidos de ações judaicas para ajuda foram, na sua maioria, ignorados¹⁷⁹.

Arendt chegou a se posicionar a favor de uma organização judaica contra as atitudes do governo alemão e do governo francês. Suas esperanças, no entanto, foram frustradas pela posição dos líderes judeus franceses que assumiram uma

¹⁷⁸ Conferência realizada entre 6 e 15 de julho de 1938 na região francesa de Evian – les - Bains, onde 32 países discutiram, ao longo de nove dias, o futuro dos refugiados europeus. Muitos países, como os Estados Unidos e a Inglaterra, não aumentaram a cota para imigrantes, recusando-se a ajudar a problemática dos refugiados.

¹⁷⁹ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p.151.

postura passiva contra manifestações com medo de retaliações. Segundo Arendt, a segregação dos líderes judeus não fazia o menor sentido, já que o governo alemão havia declarado guerra a todos os judeus europeus, e não apenas aos alemães. A falta de solidariedade da comunidade judaica francesa em relação aos judeus imigrados seria alvo de crítica por parte de Hannah Arendt alguns anos mais tarde, além de contribuir para o desenvolvimento de suas críticas à organização judaica. Em meio às políticas antissemitas do governo francês, surgiram propostas que tinham como intuito frear o andamento das perseguições. Foi o caso do movimento de retorno ao gueto, que defendia o autoconhecimento dos judeus e a reafirmação de sua identidade. Segundo Arendt, movimentos como esse eram infelizes em perceber que a volta ao gueto, no contexto atual, fracassaria em se opor aos movimentos antissemitas que vinham tomando força. Para ela, o movimento do retorno ao gueto se apresentava insuficiente frente aos inimigos, que se tornavam cada vez mais poderosos. Para Arendt, o movimento era baseado na ilusão de que a história e a tradição poderiam ser construídas em um vácuo, ao invés de serem reconstruídas no diálogo político: na luta direta contra as forças que estavam ameaçando o judaísmo. Segundo Arendt, a única chance de assegurar a existência judaica na Europa era o enfrentamento político direto, ou seja, a participação dos judeus no contexto político europeu¹⁸⁰.

Durante os cinco anos de intervalo entre a escrita da primeira parte da obra sobre Rahel Varnhagen e a segunda parte, Hannah Arendt vivenciou traumas profundos, como a fuga de seu país de origem, a ascensão de movimentos antissemitas europeus, o exílio na França, a percepção da falta de consciência política da comunidade judaica europeia e a percepção da hierarquia existente entre os judeus europeus. Quando Arendt resolveu escrever a segunda parte de sua obra, influenciada por Heinrich Blücher e Walter Benjamin, novas questões lhe acompanhavam. Agora, a escrita sobre Rahel não servia apenas como um olhar retrospectivo que buscava compreender o processo de assimilação prussiano. A partir de 1938, a questão judaica foi trabalhada por ela de um ponto de vista individual – por quem sofreu na pele os traumas do antissemitismo moderno. As críticas de Arendt, que vinham se formulando no decorrer dos anos – como sua crítica frente à assimilação judaica e a sua crítica frente à inocência histórica dos

¹⁸⁰ Sobre a posição de Arendt referente à necessidade de participação política ver o capítulo três desta Dissertação.

judeus europeus – acabaram refletidas nos dois últimos capítulos da obra sobre Rahel Varnhagen, como veremos a seguir.

3.4 Rahel Varnhagen – a conclusão em 1938.

O penúltimo capítulo da obra é intitulado *Entre Pária e Parvenu*. Nele, Hannah Arendt utiliza as categorias emprestadas – de Pária e Parvenu – do sionista francês Bernard Lazare para diferenciar os judeus que seguiam marginalizados socialmente dos judeus que conseguiam ascender socialmente adentrando um meio ao qual não pertenciam¹⁸¹. Os *parvenus* eram aqueles que se lançavam à difícil missão de ascender, dependendo principalmente do sucesso financeiro. Os *párias*, por sua vez, mantinham-se marginalizados.

Como relatou Arendt em seu décimo segundo capítulo, August Varnhagen havia se tornado um *parvenu* através de Rahel Levin: “derivou dela a intolerável familiaridade de seu ‘amor’ por seus superiores”¹⁸². Até conhecer Rahel, não possuía ambição suficiente para ascender socialmente, enquanto ela o teria utilizado como meio para atingir a sociedade prussiana. Segundo Arendt, Rahel, “como todos os *parvenus*, jamais sonhava com uma alteração das más condições, mas antes com uma mudança de pessoas que resultaria em seu favor, de modo que tudo melhorasse como pelo toque de uma varinha mágica”. Através do marido, ela buscava alcançar individualmente o tão ansiado lugar na sociedade e, nesse ponto, podia se enquadrar em uma das críticas desenvolvidas por Arendt, no que diz respeito à falta de consciência política da comunidade judaica: Rahel, que não desejava mudar a estrutura injusta da sociedade, satisfazia-se em resolver o problema da marginalização social dos judeus individualmente. Com o tempo, no entanto, iria descobrir que sua ascensão social era limitada e que qualquer erro poderia lhe lançar de volta na situação marginal:

A partir do tremendo esforço e da tensão de todas as forças e talentos que o parvenu devia empenhar para no máximo conseguir subir apenas uns poucos degraus da escala social, derivou sua superestima, que com frequência parecia realmente louca; ao menor sucesso, tão trabalhosamente conquistado, tinha que

¹⁸¹ Sobre a diferenciação feita por Bernard Lazare e sua apropriação por Hannah Arendt ver o capítulo três desta Dissertação.

¹⁸² ARENDT, H. Rahel Varnhagen, p.167.

fingir que ‘tudo é possível’; a menor das falhas envia-o instantaneamente de voltas às profundezas de sua nulidade social, desvia-o para o tipo mais barato de veneração do sucesso.¹⁸³

Segundo Arendt, o paradoxo do exemplo de Rahel, no entanto, residia no fato de que ela havia lutado com a mesma sinceridade pela ascensão social como que havia lutado por criticar tudo. Era impossível a Rahel, mesmo depois de ter sido aceita na sociedade, se emancipar das experiências vividas e se emancipar da consciência do que representava se tornar *parvenu*. Como afirmou Arendt, o preço para se tornar *parvenu* era o abandono total da verdade, e para isso Rahel nunca esteve preparada. Uma das provas da consciência crítica de Rahel à sociedade dos *parvenus*, segundo a autora, é a correspondência com sua amiga judia e *pária* Pauline Wiesel – que “exercia absoluta liberdade ao colocar-se fora do regaço da sociedade respeitável porque sua natureza temperamental e indomável não se submeteria a quaisquer convenções”¹⁸⁴.

Rahel havia descoberto, segundo Arendt, mesmo que tardiamente, que para adentrar a sociedade tão almejada era necessário mentir. Como judia, ela sempre estivera de fora e como *parvenu* passou a ter que sacrificar toda a naturalidade, tornando as paixões meios para conseguir a ascensão social. A partir de então, Rahel começou a se conscientizar sobre os sacrifícios de sua posição. Segundo Arendt, o *pária* que desejava entrar na sociedade *parvenu* sempre descobriria, no final, que não desejava se tornar aquilo que se tornou, já que nunca pôde ter desejos específicos além de querer ascender, e com Rahel isso não foi diferente. Quando finalmente conseguiu o que tanto desejava, sentiu que o preço pago não valia o resultado. Tornou-se assim uma espécie de paradoxo, como explica Arendt: “Um *parvenu* honesto que admite consigo mesmo que desejou apenas vagamente o que todos têm, e que descobre com sinceridade que nunca desejou alguma coisa específica, é uma espécie de paradoxo”¹⁸⁵.

Rahel não era um paradoxo para a sociedade, já que concordou em se tornar Friederike Varnhagen von Ense “anulando” toda a sua existência, incluindo seu nome. Mas no interior, e secretamente, era revoltada com sua posição, que anulava sua existência frente ao marido – a única testemunha de suas inquietações

¹⁸³ ARENDT, H., p.167.

¹⁸⁴ Ibid., p.172.

¹⁸⁵ ARENDT, H. Rahel Varnhagen, p.173.

era justamente sua colega judia e marginal, Pauline Wiesel. A tendência de Rahel em desfazer o que tinha conquistado atingiu seu auge com a consciência de que um *pária* só se tornava, no máximo, um *parvenu*. Logo após o casamento, Rahel descobriu que só era tolerada na presença do marido e foi obrigada a perceber o quão pouco havia lucrado com o matrimônio, mesmo esse tendo lhe proporcionando o mínimo social – que ao mesmo tempo representava o máximo absoluto que podia alcançar.

O paradoxo sofrido por Rahel era devido, segundo Arendt, ao fato dela nunca ter conseguido se livrar de algumas características do *pária* que impossibilitavam a sua satisfação como *parvenu*. Segundo a autora, Rahel mantinha-se grata, e a gratidão não acompanhava os *parvenus*, já que eles encaravam tudo como um esforço exclusivamente individual. O *parvenu* pagaria a sua posição com a incapacidade de reconhecer algo além de sua própria pessoa. Os *párias*, ao contrário, manteriam um traço de compaixão pela dignidade de todos – algo impossível no cenário individualista *parvenu*. Segundo Arendt, os *párias* representam numa sociedade baseada em privilégios a verdadeira humanidade, o especificamente humano, o destacado da generalidade. A dignidade humana que o *pária* descobriria seria, segundo Arendt, o único estágio preliminar natural para o conjunto da estrutura moral universal da razão.

O último capítulo da obra, intitulado *Não se escapa ao judaísmo (1820-1833)*, se destina aos momentos finais de Rahel e da sua consciência frente à condição judaica. Sabendo da consciência crítica que Hannah Arendt adquiriu entre os anos de 1933 e 1938, temos a impressão que Arendt projeta em Rahel a sua própria crítica política. No último capítulo da obra, Arendt afirma que Rahel havia sentido vergonha ao visitar, quando jovem, seus parentes judeus de Breslau – atualmente na Polônia. Nas palavras da própria Rahel, ela teria se sentido como um “Grande Sultão” que visitava a comunidade da Europa oriental após anos. Para Arendt, essa vergonha não teria sido apagada de Rahel. Pelo contrário, ela teria proporcionado a compreensão de que entrar para a sociedade totalmente só, marcada pela reprovação e condenada a ser uma das últimas, era muito pior do que esperar do lado de fora alimentando esperanças por condições melhores.

Segundo Arendt, Rahel finalmente havia compreendido que era necessário ser solidário com seus correligionários. Nas palavras de Arendt: “Ter sempre que representar-se como algo especial, e ter que fazê-lo sozinha, de modo a justificar

sua existência vazia era tão extenuante que quase consumia toda a sua força.”¹⁸⁶ Rahel, que havia tentado a todo custo livrar-se do judaísmo, diferenciando-se do povo judeu, viu que não valia a pena tentar desfazer-se de sua origem. Na sociedade dos *parvenus*, o preconceito continuava a existir – “sempre tinha alguém que lhe encarava como se fosse a personificação da tradição judaica”. Como problema pessoal, a questão judaica era insolúvel, e por essa razão Rahel sempre terminava na loucura da depressão e do desespero. Segundo Arendt, Rahel tinha tentado lutar pela conquista dos direitos humanos, que sempre lhe foram negados, e por uma existência natural, sem discriminação. Havia caminhado por inúmeros caminhos estrangeiros e em todos continuava a ser encarada como diferente, como judia.

Para Arendt, Rahel finalmente compreendeu que era impossível assimilar-se a uma sociedade antissemita sem aceitar o antissemitismo. “Numa sociedade hostil aos judeus – e essa situação ocorreu em todos os países em que os judeus viveram, até o século XX – só é possível assimilar-se assimilando-se ao antissemitismo”¹⁸⁷. Rahel viu que o *pária* era mais capaz de preservar sentimento pelas realidades verdadeiras e que em algumas circunstâncias também possuía mais realidade que o *parvenu*, condenado a levar uma existência falsa. Tentando assimilar-se a todo custo ao mesmo tempo em que não perdeu sua postura crítica, Rahel acabou transformou-se em um paradoxo frente ao processo de assimilação dos judeus europeus.

Essa posição atípica, no entanto, só se tornou possível graças às experiências vivenciadas por ela: sua trajetória havia provado que a conscientização a respeito da questão judaica era a única saída, já que o processo de assimilação não era vitorioso em nenhum sentido. Assim, acabou concluindo no final de sua vida, como nos conta Arendt:

Que história! Fugitiva do Egito e da Palestina, aqui estou, e encontro ajuda, amor e cuidados entre vocês. Com sublime enlevo penso nessas minhas origens e em todos esses encadeamentos do destino, através dos quais as lembranças mais antigas da raça humana colocam-se lado a lado com os últimos desenvolvimentos. As maiores distâncias no tempo e no espaço estão superadas. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia-, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada.¹⁸⁸

¹⁸⁶ ARENDT, H. Rahel Varnhagen, 1994, p.181.

¹⁸⁷ Ibid., p.185.

¹⁸⁸ Ibid., p.15.

A experiência de Rahel Varnhagen em conjunto com os eventos do século XX, como vimos, fizeram Arendt continuar desenvolvendo suas críticas frente ao processo de assimilação sofrido pelos judeus europeus. A essa crítica, inspirada pelo movimento sionista alemão liderado por Kurt Blumenfeld, foi somada uma consciência histórica a respeito da situação judaica. Arendt tinha compreendido que a inocência histórica, como denominava, não ajudava na percepção da sociedade e que sem ultrapassá-la seria impossível sair da introspecção. Não estava disposta a encarar a vida como ela e Rahel haviam feito no começo, ou seja, não queria depender do ineditismo. O modo que escolheu para enfrentar a vida a partir de 1933 incluía um posicionamento político específico e um diálogo com o mundo. A partir próximo capítulo, iremos, justamente, focar no desenvolvimento de sua conscientização política em diálogo com a questão judaica no intuito de demonstrar que a questão judaica serviu como agente norteador do início de suas teorias políticas.

4. Pelo direito de ser judeu: A história não é mais um livro fechado e a política deixa de ser um privilégio dos gentios.

Karl Jaspers, em duas ocasiões diferentes, atribuiu as mesmas objeções à Arendt a respeito do trabalho sobre Rahel Varnhagen. A primeira vez em 1930, quando o livro ainda não tinha sido publicado e ainda estava em processo de escrita, e a segunda vez, em 1952, quando a possibilidade de publicação estava em debate¹⁸⁹. A análise da correspondência entre Arendt e Jaspers é imprescindível para este trabalho, já que proporciona ao leitor o conhecimento a respeito do debate sobre a escrita da biografia sobre Rahel Varnhagen. A partir da leitura das cartas trocadas, podemos ter mais clareza sobre os reais objetivos de Arendt com esse trabalho, além de termos consciência das críticas feitas por Karl Jaspers.

Após sua análise, tentaremos compreender como que, a partir da escrita da obra sobre Rahel Varnhagen, Hannah Arendt pôde desenvolver as categorias de *pária* e *parvenu*, emprestadas do escritor francês Bernard Lazare, na intenção de encontrar entre o povo judeu um modelo ideal de posicionamento político: *o pária consciente*. Ao analisarmos a obra de Bernard Lazare, *Job's Dungheap*, editada pela própria Hannah Arendt em 1948, podemos perceber como que a

¹⁸⁹ Hannah Arendt teria começado a escrever sobre Rahel em 1928, logo após ter escrito sua tese sobre Santo Agostinho. A figura de Rahel Varnhagen foi apresentada a Arendt por Anne Mendelssohn, como vimos anteriormente, sua amiga de infância, que ganharia de Arendt a dedicatória do livro mais tarde. Em 1930, Arendt enviou a Karl Jaspers uma parte inicial do trabalho e, em 1933, terminaria a primeira parte do livro. Em 1938, já exilada na França e por pressão de seu segundo marido, Heinrich Blücher, e de seu amigo, Walter Benjamin, terminaria a escrita do livro, acrescentando dois últimos capítulos conclusivos. A obra sobre Rahel ficaria esquecida durante muitos anos por Arendt, que só publicá-la-ia no ano de 1958 nos Estados Unidos. Ao longo dos anos entre o início da escrita do trabalho, 1928, e sua publicação, em 1958, Arendt revisaria a obra, alterando e corrigindo alguns detalhes. A partir do ano de 1958, a obra teve uma série de edições diferentes. A primeira foi publicada em solo norte americano com o título de *Rahel Varnhagen: The life of a Jewess*. Em 1959, a obra teria sua versão alemã com o título *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Um ano antes da morte de Arendt, a obra ganharia uma segunda versão em inglês, dessa vez editada pela secretária de Arendt, Lotte Köhler. Nessa segunda versão, o título passaria a se chamar *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. Após a morte da autora, a obra ganharia mais uma série de edições, sendo traduzida para inúmeras línguas. Para ver a história mais detalhada da obra ver: WEISSBERG, Liliane. Hannah Arendt, Rahel Varnhagen and the writing of (Auto)biography. In ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: the life of a Jewess*. The Hopkins University Press. 1997

conscientização a respeito da questão judaica se tornou fundamental para que Arendt pudesse desenvolver suas próprias teorias políticas. Ao concordar com os ideais propostos por Lazare, Hannah Arendt acabou enfatizando a importância da afirmação da pluralidade dos povos no mundo, como veremos adiante.

As categorias de *pária* e *parvenu* continuariam a ser fundamentais para a autora em sua vida, tanto em relação à compreensão política, quanto em relação à compreensão de obras literárias, poemas e filmes. A interpretação de Arendt sobre os poemas de Heinrich Heine, os escritos de Bernard Lazare, os filmes de Charlie Chaplin e os romances de Franz Kafka trariam em primeira mão a exaltação da figura do *pária* como figura fundamental na modernidade, como mostraria seu artigo *A tradição oculta*, escrito no ano de 1944.

Assim, este capítulo tem a intenção de mostrar que as categorias desenvolvidas por Arendt em sua biografia sobre Rahel Varnhagen a partir da análise da questão judaica, assim como as críticas aos processos de assimilação e emancipação, acabaram proporcionando uma conscientização política fundamental à autora, que, mais tarde, serviriam para a construção dos pilares de suas teorias políticas.

4.1 Jaspers e Arendt: um debate sobre a biografia de Rahel Varnhagen

Jaspers, em uma carta enviada em março de 1930 a Hannah Arendt, defendeu que ela reconstituiu, em sua obra sobre Rahel Varnhagen, a noção ilegítima de existência judaica, já que acabou elevando o qualificativo judeu à altura da própria existência. Para ele, a existência teria sido objetivada em seus escritos, tornando impossível concebê-la como um mundo livre de possibilidades, como seria de fato. Qualificar a existência, seria, para Jaspers, direcioná-la a um destino, esvaziando toda a sua liberdade, ou seja, impossibilitando que se achessem raízes em si mesmo¹⁹⁰:

você objetiva 'Existência judaica' existencialmente – e, ao fazê-lo, talvez corte o pensamento existencial na raiz. O conceito de ser-jogado-de volta-em si mesmo não pode mais ser tomado a sério em conjunto se é fundamentado nos termos do

¹⁹⁰ LEIBOVICI, M. Hannah Arendt, Une Juive.p.27.

destino dos Judeus ao invés de ser enraizado em si mesmo. Filosoficamente, o contraste entre flutuar livremente e ser enraizado me parece muito instável.¹⁹¹

Segundo o filósofo, Arendt havia reduzido a compreensão de *Existência* ao fato de ser judeu, o que era, aos seus olhos, equivocado. Ao fazê-lo, a autora estaria impossibilitando o pensamento existencial. Jaspers ainda afirmou que, a partir da leitura das citações extraídas das cartas de Rahel Varnhagen por Arendt, obteve a impressão de que “Jewishness” – o fato de ser judeu – era na verdade outra coisa. Para ele, *Jewishness* era *un façon de parler*, ou a manifestação de uma individualidade originalmente negativa em sua perspectiva e não compreensível da situação histórica, seria um destino que não experimentou liberação do “castelo encantado”¹⁹².

Martine Leibovici, em sua obra *Hannah Arendt une Juive*, nos esclarece que Jaspers situava a *judaicidade* no nível do *Dasein* e não no nível da *Existência*¹⁹³, ou seja, para ele a *judaicidade* não revelaria nada mais do que registro empírico. Para Jaspers, Arendt deveria ter considerado Rahel conforme às suas próprias intenções e à sua realidade como ser humano, no qual a questão judaica desempenhou um papel importante, mas não único. Para ele, como afirma Leibovici, o *Ser* judeu pode ser hábito e oportunidade, momento ou determinação exterior, mas nunca uma determinação interior. Assim, reduzir um *Ser* à sua determinação exterior, como tinha feito Arendt, só poderia resultar em uma confusão filosófica e psicológica. O caso empírico da *judaicidade* de Rahel, por outro lado, teria sido, segundo Jaspers, responsável por proporcionar situações extremas – que não seriam exclusivas aos judeus.

Em seu artigo, *O que é filosofia da existência?*¹⁹⁴, Hannah Arendt explicaria que na filosofia de Jaspers, como vimos no primeiro capítulo, o *Ser* não seria cognoscível, ele só poderia ser vivenciado como algo oníabrangente. Segundo

¹⁹¹“You objectify ‘Jewish existence’ existentially – and in doing so perhaps cut existential thinking off at the roots. The concept of being-thrown-back-on-oneself can no longer be taken altogether seriously if it is grounded in terms of the fate of the Jews instead of being rooted in itself. Philosophically, the contrast between floating free and being rooted strikes me as very shaky indeed”. Tradução livre de ARENDT, H. JASPERS, K. Correspondence 1926-1969. p. 10.

¹⁹²ARENDT, H; JASPERS, K. Correspondence 1926-1969, p. 10.

¹⁹³ Segundo Martine Leibovici, para Jaspers o *Dasein* designa uma experiência empírica, o solo, situação concreto e familiar que é dado como uma pequena rede de comunicações objetivas, ordem jurídico-política, cultural e econômica sem a qual a vida seria livre aos impulsos animais. A filosofia para Jaspers é esse ato de transcender do *Dasein* empírico em que cada um perde sua unicidade por um modo de existência autêntica, que ele reserva o nome de *Existência*.

¹⁹⁴ ARENDT, H, Compreender: formação, exílio totalitarismo.

Arendt, Jaspers teria introduzido na filosofia o conceito de fragmentação do *Ser*, que se opõe à ideia do *Ser* das ontologias, que acreditava na existência de um *Ser* já definido. O conceito de onibrangência de Jaspers teria servido, segundo Arendt, o homem de liberdade, no qual as situações-limite dariam base para a ação humana, ou seja, segundo Jaspers, o homem seria definido a partir dos limites. Assim, para Jaspers, a figura de Rahel Varnhagen encontrou o fracasso a partir da experiência judaica, mas como figura humana geral, e não como figura exclusivamente judaica. Para compreender o suposto equívoco filosófico cometido por Arendt, Jaspers apresentaria mais tarde, em 1952, a seguinte interpretação:

O leitor não é obrigado a pensar no escritor. Mas esse trabalho ainda me parece ser seu próprio trabalho sobre a questão básica da existência Judaica, e nele você usa a realidade de Rahel como guia para te ajudar a alcançar clareza e liberação para si mesma.¹⁹⁵

O filósofo apresentou uma interpretação psicológica para a obra, ao afirmar que Arendt, a partir da realidade de Rahel, tentou resolver suas próprias questões sobre a existência judaica. Jaspers imaginou Hannah Arendt na década de 30, tomada por uma necessidade de compreender a questão judaica a partir dos eventos contemporâneos. Ainda segundo ele, o livro empurraria Rahel a um ponto de partida para tratar especificamente da questão judaica. Assim ele acrescentaria, ainda em 1952:

Nenhuma imagem de Rahel emerge, mas apenas, por assim dizer, uma imagem dos eventos que escolheram esse indivíduo como seu veículo. É provável que você pudesse fazer uma maior justiça à Rahel hoje, principalmente porque você não a veria apenas no contexto da questão judaica, mas, de acordo com as próprias intenções e realidade, como ser humano em que o problema judeu apresentou um grande papel na vida, mas de jeito nenhum foi o único.¹⁹⁶

¹⁹⁵ “The reader is not obliged to think about the writer. But this work still seems to me to be your own working through of the basic questions of Jewish existence, and in it you use Rahel’s reality as a guide to help you achieve clarity and liberation for yourself”. Tradução livre de ARENDT, H; JASPERS, K. p. 192.

¹⁹⁶ “No Picture of Rahel herself emerges but only, so to speak, a picture of the events that chose this individual as their vehicle. I think it likely that you could do Rahel greater justice today, mainly because you would see her not Just in the context of the Jewish question but, rather, in keeping with Rahel’s own intentions and reality, as a human being in whose life the Jewish problem played a very large role but by no means the only one.”

Além de interpretar o trabalho de Arendt como extremamente *judeucêntrico*, Jaspers alegou que Arendt teria sido dura com Rahel ao não permitir que ela cometesse erros. Segundo ele, seria possível que em 1952, Arendt escrevesse sobre Rahel de maneira mais justa, sem focar demasiadamente na questão judaica, como fizera na década de 30. Na sua longa carta, Jaspers reafirma diversas vezes que a vida de Rahel não deveria ser centrada na questão judaica, para ele essa interpretação, feita por Arendt, teria sido extremamente reducionista: “Seu livro pode dar a sensação de que se alguém é judeu, não pode viver sua vida ao máximo.”¹⁹⁷. Ao afirmar que Arendt escrevera grande parte do livro antes de conhecer Heinrich Blücher – e de experimentar com ele um amadurecimento político e histórico –, Jaspers afirmou que a obra foi responsável por redirecionar sua vida durante a década 30. Ao final, acaba sugerindo que Arendt reduzisse a judaicidade de Rahel a apenas um elemento de sua apresentação.

Para ele, portanto, a biografia revelava algo a mais do que a vida de Rahel Varnhagen. Ela revelava o itinerário da própria biógrafa, que precisou, em um determinado momento, debater os problemas fundamentais da existência judia (*jüdischen Dasein*)¹⁹⁸. É justamente esse ponto, ressaltado por Jaspers, que nos interessa: a obra escrita por Arendt nos revela sua preocupação em compreender a questão judaica. A partir da figura de uma personagem judia durante a época do romantismo, Hannah Arendt pôde trabalhar questões referentes à assimilação e à emancipação dos judeus. A partir do esforço de narrar a história dos judeus alemães e de observar os dilemas enfrentados por Rahel Levin frente à sua marginalização social, Hannah Arendt pôde compreender como que sua própria marginalização social aconteceu. Através da experiência de vida de Rahel, Arendt pôde entender o porquê de sua própria *judaicidade* ser tão importante durante a década de 30.

Karl Jaspers não foi o único a interpretar a biografia sobre Rahel Varnhagen como uma projeção da autora. Elizabeth Young-Bruehl, ao analisar a escrita da biografia a partir do contexto de vida de Hannah Arendt, chamou a obra de *biografia como autobiografia*. Para Young-Bruehl, Hannah Arendt, ao criticar a introspecção de Rahel, se tornava consciente de sua própria introspecção juvenil,

¹⁹⁷ “Your book can make one feel that if a person is a Jew he cannot really live his life to the full” tradução livre de ARENDT, H. JASPERS, K. Correspondence 1926-1969. p.194.

¹⁹⁸ LEIBOVICI, M. Hannah Arendt, Une Juive, p.28.

classificando-a como um erro político. Para Young-Bruehl, a crítica à introspecção era uma crítica política, que tentava manter clara a distinção entre âmbito público e privado para mostrar que ela era um obstáculo à compreensão política. Segundo Young-Bruehl, Arendt, ao escrever a obra,

Lutava por solidariedade, por generalização literária – seu *Rahel Varnhagen* era um esforço para contar histórias com empatia – e por consciência histórica. Mas não assimilação, não nacionalismo. Por intermédio de Fichte, Schelling e dos românticos alemães, incluindo Rahel Varnhagen, Arendt desassimilou-se, em direção ao sionismo.¹⁹⁹

Já Hannah Arendt, ao compreender as colocações de Jaspers ainda em 1930, afirmou que não estava tentando fundar a existência de Rahel em sua situação judaica, pelo menos não conscientemente. Segundo ela, seu trabalho preliminar foi uma tentativa de mostrar que uma possibilidade de existência chamada fatalidade poderia aparecer a partir da experiência judaica. A vida de Rahel serviu, segundo Arendt, para que ela pudesse experimentar, aprender e tentar compreender o sentido da vida. Em 1952, Arendt também respondeu às objeções de Jaspers. Segundo sua carta, escrita no dia sete de setembro, ela decidira que não iria publicar o livro, pois muitas coisas na obra deveriam ter sido ditas publicamente em 1933, ou no máximo em 1938. Dizê-las em 1952 seria deixá-las fora do contexto: para Arendt, as questões levantadas no livro não ajudariam a compreender o fenômeno do totalitarismo e a publicação do livro poderia confundir alguns leitores.

As questões presentes na obra sobre Rahel poderiam, segundo Arendt, por outro lado, ser relacionadas à promoção do antissemitismo e à fundação do sionismo alemão. Arendt afirmou, ainda, que o livro foi escrito a partir da crítica sionista sobre a assimilação, que ela teria adotado na época e que ainda considerava justa em 1952. O livro, que posteriormente lhe causou estranheza no modo como estava apresentado, por outro lado, ainda apresentaria sentido quando focado na questão da experiência judaica. Arendt continuava a concordar com o ponto central do livro, que tinha sido questionado por Jaspers: uma pessoa como judia não poderia viver sua vida ao máximo. Para ela, sob as circunstâncias da assimilação social e da emancipação política, os judeus realmente não

¹⁹⁹ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p. 94

conseguiriam “viver”, e a vida de Rahel, nesse sentido, seria a prova disso. Sobre a crítica de Jaspers a respeito da dureza com que ela tratou Rahel, ela se defendeu ao afirmar que sua intenção não era moralizar Rahel, mas argumentar com ela, como ela fazia consigo mesma – sempre com categorias disponíveis na época. Nas palavras de Arendt: “Em outras palavras, eu tentei medir e corrigir o parvenu aplicando constantemente os padrões do pária porque eu senti que era seu próprio método de proceder, mesmo que talvez não tivesse ciente disso.”²⁰⁰

Em 1952, Arendt, ainda discordava de Jaspers a respeito da dimensão que a questão judaica teria exercido na vida de Rahel. Para ele, a *judaicidade* teria sido uma entre as diversas características de Rahel e não deveria ter assumido um papel tão grande na biografia. Para Jaspers, a escrita *judeucêntrica* de Arendt só revelaria as suas próprias angústias durante a década de 30. Arendt, mesmo concordando com a maior parte das críticas de Jaspers, ainda defendia que a questão judaica era de extrema importância. Segundo ela, os judeus europeus que viveram sob o processo de assimilação e emancipação “não conseguiram de fato viver”, pois ficariam presos à questão judaica. A questão judaica, seria para Arendt, portanto, crucial e central na vida dos judeus europeus, e o trabalho sobre Rahel Varnhagen teria servido para provar isto.

Martine Leibovici, ao analisar a obra sobre Rahel e as cartas trocadas entre Arendt e Jaspers, se afastou da interpretação psicológica que associou a obra a uma projeção autobiográfica. Segundo Leibovici, a simpatia de Arendt por Rahel não era sinônimo de projeção, mas resultado de um espaço de diálogo marcado pela diferença de posições. O trabalho sobre Rahel teria sido, para Leibovici, como a própria Hannah Arendt defendera no prefácio do livro, um esforço de compreensão sobre o processo de assimilação dos judeus alemães e dos termos em que ele se apresentava. Segundo Leibovici, o livro teria sido um esforço para a construção da história dos judeus assimilados na Alemanha, que seria fundamental para que Arendt pudesse dar sentido a seu próprio nascimento em 1906. Desde a formulação da biografia sobre Rahel Varnhagen, Arendt frisaria a importância de ligar o indivíduo à sua história para que o nascimento pudesse significar algo mais do que pura natureza. Assim, Arendt estaria rememorando a

²⁰⁰ “In other words, I tried to measure and correct the parvenu by constantly applying the standards of the pariah because I felt that was her own method of proceeding, even though she was perhaps often not aware of it.” In ARENDT, H. JASPERS, K. Correspondence 1926-1969, p.200.

história de seu povo. Nesse ponto, Arendt e Rahel divergiram drasticamente em suas posições, já que Rahel nunca se preocupou em rememorar a história do povo judeu. Seu nascimento judeu, atrelado exclusivamente à natureza, foi interpretado como uma grande falta de sorte, e sua vida foi, por um grande tempo, vivenciada na pura ignorância. Rahel vivia independente de qualquer tradição e sua vida foi interpretada como puro destino. Segundo Leibovici, foi a vergonha sentida por Rahel sobre sua *judaicidade* que se apresentou como responsável por ter cortado a ligação entre ela e a história do povo judeu. A vergonha sentida por Rahel, como vimos, a fez acreditar que poderia “trocar de pele”, esconder seu judaísmo. E essa tentativa de adentrar um meio que não se pertence, trocar suas origens, escondê-las, foi denominada por Arendt de uma postura *Parvenu*.

Se por um lado, a obra sobre Rahel tornou possível a Arendt compreender a questão judaica no contexto histórico dos judeus alemães, por outro, ela proporcionou à Arendt uma postura crítica frente ao processo de assimilação. A obra sobre a vida de Rahel Levin, nesse sentido, não só remonta a história da assimilação judaica alemã, como inaugura uma percepção política da autora, influenciada pelo sionismo e atrelada à conscientização identitária dos indivíduos como ponto fundamental. Podemos assegurar também que a experiência de Rahel, narrada por Arendt, proporcionou a aplicação da diferenciação já existente entre os judeus *párias* – aqueles judeus marginalizados que se prendiam às tradições – e os judeus *parvenus* – aqueles que tentavam se desvencilhar da imagem do judeu, esquecendo as tradições e tentando assimilar-se na sociedade. A aplicação dos conceitos de *pária* e *parvenu*, emprestados do escritor francês Bernard Lazare, foi, nesse sentido, fundamental para que Arendt pudesse desenvolver sua crítica política frente à assimilação. Essa crítica, por sua vez, nunca abandonada por Arendt, serviu para que ela compreendesse a importância da pluralidade dos povos no mundo. A assimilação seria, para Arendt, uma forma de aceitar a perseguição, como dito no capítulo final de Rahel Varnhagen: “só é possível se assimilar a uma sociedade antissemita, assimilando-se ao antissemitismo”. A partir desse esforço de compreensão histórico e também político, Hannah Arendt começou a desenvolver suas teorias políticas. Para que possamos adentra-las com um pouco mais de cuidado, nos voltaremos à diferenciação fundamental entre judeus *Párias* e judeus *Parvenus*, feitas por Bernard Lazare, para que, em seguida,

possamos analisar sua apropriação por Arendt – feitas a partir de sua obra sobre Rahel Varnhagen.

4.2 Experiência judaica e conscientização política a partir de Bernard Lazare

Bernard Lazare nasceu em Nîmes, na França, em 14 de junho de 1865 e morreu em 1903. Com 38 anos, encontrava-se com a saúde devastada após sua participação no *caso Dreyfus*²⁰¹ como defensor do oficial judeu Alfred Dreyfus, que havia sido acusado de trair o governo francês em favor dos alemães. Lazare ficou conhecido por alarmar a população para os perigos do antissemitismo, e associou o julgamento de Dreyfus à sua ascendência judia. Foi fundador da corrente sionista libertária, que se opunha ao sionismo de Theodor Herzl. Como veremos a seguir, ele defendia a conscientização da população judaica como meio para conquistar a emancipação, e não uma fuga em massa para a Palestina. Lazare denunciou o abuso dos líderes judeus, enquanto defendia um espaço de pluralidade e diálogo entre os diferentes povos. Seus escritos sionistas foram fundamentais para o desenvolvimento das teorias políticas de Hannah Arendt.

A diferenciação entre *Pária* e *Parvenu*, utilizada por Arendt em sua biografia sobre Rahel, acabou se tornando central em seus escritos. Essa diferenciação se faria presente em artigos escritos anos mais tarde, como *A Tradição oculta*²⁰². Como afirmado por Elizabeth Young-Bruehl, Arendt teria aprendido essa diferenciação com Kurt Blumenfeld, que por sua vez teria se apropriado do escritor Bernard Lazare para o desenvolvimento de sua corrente sionista²⁰³.

²⁰¹ Alfred Dreyfus foi um oficial francês de origem judaica que foi preso em 1894, acusado injustamente de espionagem a favor do exército alemão. No mesmo ano, Dreyfus foi julgado e sentenciado com prisão perpétua. Com o andar dos meses, e com o desenvolvimento do caso, foi constatado que o julgamento tinha sido feito a partir de questões políticas – de um lado contra a República Francesa e de outro marcado por antissemitismo como movimento político. Bernard Lazare trabalhou como conselheiro legal para a família Dreyfus e foi o primeiro a insistir em um erro judicial. Segundo Hannah Arendt, Lazare escreveu um panfleto em 1896, que conseguiu convencer alguns indivíduos da inocência de Alfred Dreyfus e da existência de um complô no exército contra a República Francesa. Sobre o caso Dreyfus ver: ARENDT, Hannah. Antissemitismo. In: Origens do Totalitarismo.

²⁰² ARENDT, H. Escritos Judaicos, 2016.

²⁰³ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p.132.

Segundo Hannah Arendt, no prefácio do livro *Job's Dungheap*, editado por ela em 1948, o que proporcionou a pioneira consciência política de Lazare em comparação ao seu meio e seu tempo foi o seu precoce reconhecimento a respeito da questão judaica e sua coragem em deixar esse reconhecimento tornar-se central em sua vida²⁰⁴. A primeira reação de Lazare com a questão judaica, segundo Arendt, foi sua decisão de levar a sério o antissemitismo. Em 1884, Lazare publicaria seu livro *L'Antisémitisme, son histoire et ses cause*, baseado na tentativa de compreender porque os judeus tinham sofrido com tanta hostilidade ao longo do tempo e em todos os países em que se achavam presentes. Segundo Arendt, Lazare achou a resposta na exclusividade dos próprios judeus, que tinham sobrevivido a qualquer preço como “uma nação ao longo das nações”, mesmo constituindo um tipo peculiar de nação.

Como narra Arendt, Lazare, em um momento inicial, chegou a acreditar que a questão judaica seria resolvida a partir do fim da organização nacional. Para ele, a partir da evolução da humanidade universal “os judeus deixariam de ser judeus, assim como os franceses deixariam de ser franceses”²⁰⁵. No entanto, a partir da experiência com o caso Dreyfus, seu pensamento se rompeu. Em seu papel como defensor de Dreyfus, Lazare pôde conhecer mais profundamente o povo judeu francês, assim como pôde conhecer os antissemitas franceses. A conclusão de Lazare, a partir de sua nova experiência, teria sido de que apenas o sionismo como movimento político apresentaria solução para a questão judaica, já que falava em nome de todos os judeus – mais tarde Lazare formularia críticas duras ao movimento sionista de Theodor Herzl. Lazare, assim como Arendt, vivenciou eventos contemporâneos que foram responsáveis por jogar a questão judaica no centro de sua vida. Ambos provenientes de famílias judias assimiladas, acabaram constatando, a partir dos acontecimentos políticos, que o povo judeu, se atacado como judeu, deveria se defender como judeu, e em conjunto.

Em *Job's Dungheap*, Lazare, criticou fortemente a falta de solidariedade existente entre os judeus. Segundo ele, os judeus, que sofreram muitos anos de opressão externa, continuavam a exercer uma admiração aos judeus mais ricos, mesmo quando a opressão externa cessava. Segundo Lazare, os judeus se

²⁰⁴ ARENDT, Hannah. Prefácio de LAZARE, Bernard. *Job's Dungheap*. New York, Schocken Books.p.6.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.7.

mostraram capazes de se voltar contra a perseguição, mas continuavam a manter os pilares que possibilitavam a opressão interna da comunidade judaica, que desencadeou no desaparecimento da fraternidade. Segundo Lazare, nunca existiu uma aristocracia financeira antiga entre os judeus, o que equivaleria dizer que os judeus ricos da sociedade moderna não seriam herdeiros de dinastias ricas. Mesmo assim, ele constatou, em tom crítico, que não há em nenhum povo a servilidade para com os ricos como entre os judeus. Para Lazare, a “tribo” judaica se tornou uma tribo de escravos, que sofrem em silêncio a humilhação cometida pelos dirigentes. Essa opressão poderia ser observada entre os judeus do ocidente, especialmente os judeus franceses, e os judeus do leste, que eram menos favorecidos economicamente.

Ao longo de seus escritos, Lazare deixa claro que a assimilação ao meio não era sinônimo do fim da miséria judaica, mas o início de uma nova. Sendo assim, o judeu como *pária*, ou seja, marginalizado, deveria ser capaz, a partir da consciência de quem ele é e de porque ele é odiado, de reconstruir-se dignamente, assim como reconstruir sua identidade: “EU SOU UM JUDEU e eu não sei nada sobre os judeus. Daqui a diante eu sou um pária, e eu não sei com que elementos posso reconstruir-me a dignidade e a personalidade. Eu devo aprender quem eu sou e porque eu sou odiado, e o que posso ser”²⁰⁶.

A consciência de pertencimento ao povo judeu em conjunto com o conhecimento sobre a história do povo judeu traria, segundo ele, a possibilidade de reafirmação da identidade judaica. Nesse processo, o povo judeu deveria ser corajoso em apontar as úlceras de seu povo e de curá-las. Nas palavras de Lazare: “I have overcome the pride of being a Jew, I know why I am one, and that binds me to the past of my own people, links me to their present, obliges me to serve them, allows me to cry out for all their rights as men”²⁰⁷. Essa conscientização identitária seria, então, para ele, o pré-requisito para a fortificação do povo.

Essa, no entanto, não era única questão do autor. Em um artigo escrito antes de 1897, *Jewish Nationalism*, também presente em *Job’s Dungheap*, Bernard Lazare questionou o que significava *ser* judeu:

²⁰⁶ “I AM A JEW and I know nothing about the Jews. Henceforth I am a pariah, and I know not out of what elements to rebuild myself a dignity and a personality. I must learn Who I am and why I am hated, and which I can be.” Tradução livre de LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*, p. 44.

²⁰⁷ “Eu superei o orgulho de ser judeu, eu sei porque sou um, e isso me liga ao passado do meu próprio povo, me liga ao presente dele, me obriga a servi-lo, me permite reivindicar publicamente todos os seus direitos como homem.” LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*. p.45.

Ao afirmar que eu sou judeu com o mesmo título de outros homens, um residente de Odessa ou de Praga, de Bucareste, de Posen, ou de Varsóvia, eu quero dizer por meio disso que eu tenho a mesma fé, a mesma crença dogmática ou metafísica que esses homens que eu acredito serem meus vizinhos? Em uma palavra, é o laço religioso que nos une? Nos chamando judeus queremos dizer que temos uma concepção idêntica de Deus, e não só de Deus, mas também da veneração a Ele e até da necessidade para tal veneração? ²⁰⁸

Ao resolver essa questão, Lazare sugeriu que não, ser judeu não significava ser da mesma religião. Para ele, o judaísmo incluía a religião, uma religião nacional, mas não seria somente isso: os judeus seriam ligados por uma identidade de origem – uma crença na origem comum. Para Lazare, a crença em um *passado comum* seria uma das causas da união judaica, assim como a *história em comum* do povo, que envolveria tradições e costumes, como os religiosos. Esses costumes teriam proporcionado hábitos em comum, e até uma mentalidade em comum, que mesmo com as diferenças individuais, proporcionariam encarar as coisas “do mesmo ângulo”. Além dos costumes, foi se desenvolvendo, para ele, uma filosofia e uma literatura específica do povo judeu, que também teria ajudado a constituir a especificidade do povo judeu.

Para Lazare, quando certo número de indivíduos têm um passado em comum, ideias em comum e tradições em comum, pode-se dizer que eles pertencem a um mesmo grupo e que eles têm uma mesma nacionalidade. Nas palavras de Lazare: “Aqui, então, está a justificação da ligação que une os judeus dos cinco continentes do globo: Há uma nação judaica”²⁰⁹. Para Lazare, existia uma nação judaica, mesmo ela não tendo um território próprio, e essa nação seria responsável pelo elo entre os judeus.

Ao defender a existência dessa nação, Lazare foi acusado de compactuar com os antissemitas. Em sua defesa, alegou que nesse ponto poderia concordar com eles, já que divergia ideologicamente em tantos outros pontos. Para ele, os antissemitas não erraram ao defender que os judeus eram uma nação dentro de

²⁰⁸ “In asserting that I am a Jew by the same title as some other man, a resident of Odessa or of Prague, of Bucharest, of Posen or Warsaw, do I mean thereby to say that I have the same faith, the same dogmatic or metaphysical beliefs as this man whom I feel to be my neighbor? In a word, is it religious bond which united us? In calling ourselves Jews, do we mean to say that we have an identical conception of God, and not only of God, but also of the worship owed him and even of the need for such a worship?” LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*, p.55.

²⁰⁹ “Here, then, is the justification of the link which unites the Jews of the Five continents of the globe: There is a Jewish nation.” Tradução livre Ibid, p.60.

uma nação, mas sim em achar que a unificação política e intelectual é um ideal humano:

O que de fato me incomoda por parte dos antissemitas não é escutá-los dizer ‘Vocês são uma nação!’ nem escutá-los anunciar que nós somos um Estado dentro de outro Estado; Eu acredito que não há estados suficientes dentro de um Estado, isso quer dizer, para me fazer mais claro, que não há, dentro dos estados modernos, liberdade suficiente e grupos autônomos ligados um ao outro. O ideal humano não me parece ser a unificação política ou intelectual. Apenas uma unificação me parece necessária: unificação moral.²¹⁰

Ao reforçar a especificidade do povo judeu e a alteridade do povo judeu frente às diversas nações, Lazare reforça também a importância da pluralidade dos grupos humanos. Para ele, o problema não estaria em apontar os judeus como divergentes dentro de uma determinada nação, mas de achar que todos os indivíduos deveriam ser iguais. Lazare se opôs à unificação política e à unificação intelectual, afirmando que apenas a unificação moral seria necessária. Sob a bandeira da pluralidade humana, ele completaria sua vertente, reafirmando a existência de uma nação judaica:

Se olhar sobre mim, vejo – repito – milhões de seres humanos que foram por séculos sujeitos às mesmas leis internas e externas, que viveram sob os mesmos códigos, que tiveram as mesmas ideias, os mesmos costumes; Eu certifico que esses muitos milhares de indivíduos ainda se dão o mesmo nome, que eles ainda se sentem unidos e que eles estão conscientes de pertencerem ao mesmo grupo. O que é possível concluir? Que essa multidão de indivíduos constitui uma nação.²¹¹

Nacionalismo, para Lazare, seria, então, a expressão de uma coletividade, da liberdade e da condição para a liberdade individual – a existência de uma nação, nesse sentido, não seria necessariamente relacionada a um território próprio, mesmo que a ausência dele pudesse prejudicar a continuação de sua existência. Para Lazare, se uma nação não é livre e torna-se dependente de outra nação –

²¹⁰“What indeed annoys me on the part of the anti-semites is not to hear them say, ‘you are a nation!’ Or even to hear them announce that we are a state within the State; I find that there are not enough states within the State; that is to say, to make myself clearer, that there are not, within modern states, enough free and autonomous groups bound to each other. The human ideal does not seem to me political or intellectual unification. Only one unification seems to me necessary: moral unification” Tradução livre. LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*, p.61.

²¹¹ “If I look about me, I see – I repeat – some millions of human beings who have for centuries been subject to the same inner and outer laws, have lives under the same codes, have had the same ideas, the same customs; I ascertain that these many thousands of individuals still give themselves the same name, that they still feel themselves united, and that they are aware of belonging to the same group. What can I possibly conclude? That this multitude of individuals constitutes a nation. Tradução livre de *Ibid.*, p61.

como no caso dos judeus europeus –, ela perde conseqüentemente a capacidade de exercer a sua liberdade coletiva. Os indivíduos da nação não livre seriam então, direcionados a um estado de inferioridade. A resistência desses grupos seria, segundo Lazare, consequência de sua autoconsciência, já que, para ele, apenas indivíduos que ainda são amorfos, com pouca consciência de si mesmos são capazes de se deixar absorver. Indivíduos conscientes de si mesmos, para ele, necessariamente resistiriam.

Lazare afirmou fazer uma constatação histórica ao defender que a sobrevivência de certos indivíduos de diferentes “nacionalidades” dentro de outra nação só é possível no contexto de ganhar a liberdade coletiva desse grupo de volta. Em outras palavras, para Lazare, o renascimento da nacionalidade desses indivíduos é o pré requisito de sua liberdade individual. Nas palavras dele, o judeu que se identificar com a causa nacionalista estaria buscando escapar à opressão, já que: “Em um momento na história, nacionalismo é para grupos humanos a manifestação do espírito da liberdade”²¹². Assim sendo, Lazare afirma que a salvação dos judeus só poderia ser encontrada neles mesmos, a da luta pelo seu direito de existir como grupo independente e nacional.

A divisão existente durante o século XIX entre os judeus emancipados – aqueles que possuíam direitos legais – e os judeus que sofriam com as leis discriminatórias, ia contra o desejo de Lazare em formar um grupo independente. Segundo Lazare, os judeus não emancipados sonhavam com o status dos judeus emancipados, enquanto os judeus emancipados, em sua grande maioria, tentavam esconder sua *judaicidade*. Para Lazare, esses judeus emancipados não pretendiam ter nenhum laço com o resto da nação judaica, a não ser pelo laço da humanidade. Gradualmente, ao longo do século XIX, todos os judeus foram emancipados, e a barreira que os separava do mundo cristão foi destruída. Com a emancipação, os judeus, como um todo, puderam exercer seus direitos como homens. De acordo com Lazare, no entanto, essa classe burguesa judaica, que representava o status de

²¹²“At certain moment in history, nationalism is for human groups the manifestation of the spirit of freedom.” Tradução livre de LAZARE, B. *Job’s Dungheap*, p73. É importante frisar que mesmo defendendo a causa nacionalista judaica, Lazare se diz internacionalista, já que acredita que a autonomia dos diversos grupos humanos é pré-requisito para o estabelecimento de uma internacionalidade sadia. Para Lazare, seria necessário expressar-se livremente, tendo a consciência de quem se é, a que grupo se pertence.

judeus emancipados anteriormente, havia se tornado “diluída” com os anos de separação:

O que aconteceu foi que uma pequena seção, a seção com propriedades, dos judeus correu impetuosamente para o assalto dos prazeres dos quais foi cortado por tantos anos. Se tornaram podres através do contato com o mundo cristão, que teve o mesmo efeito solúvel que os homens civilizados tiveram sobre os selvagens para quem trouxeram alcoolismo, sífilis e tuberculose.”²¹³

Através do contato com a sociedade burguesa cristã, os judeus do ocidente, segundo Lazare, especialmente os judeus franceses, tinham entrado em um *status* de decadência. Eles não faziam mais parte de grupo nenhum, nem dos cristãos, nem dos judeus, e se tornaram incapazes de substituir a antiga filosofia, ainda menos uma moralidade livre. Para Lazare, a classe burguesa judia, que sempre almejou privilégio, fortuna e posições altas, atrapalhava a consistência do grupo judaico. Por isso, ela deveria se infiltrar nas classes predominantes de uma vez, para que a nação judaica pudesse se livrar dessa “má influência”.

Se por um lado os judeus burgueses influenciavam negativamente a nação judaica, por outro, o antissemitismo, que cresceu após o processo de emancipação como uma corrente contestatória à inserção dos judeus na sociedade europeia, serviu para realçar a consciência de alguns indivíduos²¹⁴. A partir do antissemitismo, os judeus seriam, para o autor, capazes de perceber a diferença entre eles e o resto da sociedade. Assim, os judeus deveriam se unir como um todo, e lutar por seus direitos políticos— lutar para a emancipação total de todos os judeus do mundo. Para Lazare, então, a resolução da questão judaica estaria justamente no desenvolvimento do nacionalismo judeu.

É importante ressaltarmos que a ideia de Lazare sobre o nacionalismo não é contraditória à ideia de internacionalismo, pelo contrário, para Lazare, só é possível promover uma internacionalidade se os diferentes grupos humanos tiverem a liberdade de ganhar sua autonomia, de expressarem-se livremente, e de serem conscientes sobre quem são. Conforme as afirmações de Lazare, a

²¹³“What happened was that a small section, the propertied section, of the Jews impetuously rushed to the assault of pleasures from which it had been cut off for so many centuries. It got rotten through contact with the Christian world, which had upon it the same dissolving effect as civilized man has upon the savages to whom he brings alcoholism, syphilis, and tuberculosis.” Tradução livre de LAZARE, Bernard. *Job’s Dungheap*. p.64.

²¹⁴ Segundo Lazare “Thanks to anti-Semitism a moral ghetto has very nearly been re-established.” *Ibid.* p.65.

autonomia dos grupos é o pré-requisito para a liberdade, e é justamente a variedade humana que torna o mundo tão rico. Nas palavras do autor: “A riqueza humana é construída a partir dessa variedade. Desse modo todo grupo humano é necessário, é útil para o gênero humano; contribui ao trazer beleza para o mundo, é uma fonte de formas, de pensamentos, de imagens.”²¹⁵ A extinção das fronteiras nacionais, segundo o autor, não implicaria necessariamente em produzir apenas um grupo de seres humanos: Lazare acreditava em uma espécie de organização federativa da humanidade. Nessa organização, o povo judeu, como grupo, deveria estar presente.

Conclui-se, ao ler os escritos de Lazare, que é somente através da luta que os judeus poderiam recuperar a dignidade que os homens os fizeram perder ao longo do tempo. A luta deveria partir da condição de *pária*, ou seja, da condição marginal que os judeus sempre portaram ao longo do tempo, e a conscientização identitária seria imprescindível. Para Lazare, seria necessário “judaizar” os judeus, ensinar-lhes a serem eles mesmos, para que em seguida eles pudessem se unir aos diferentes grupos humanos em uma espécie de federação internacional.

Ao lermos Bernard Lazare, podemos reconhecer claramente alguns pontos críticos de Hannah Arendt em relação à questão judaica. Assim como Lazare, Arendt se opunha ao processo de assimilação como meio para ser aceito socialmente: ambos acreditavam que assimilação não só não resolveria o problema do antissemitismo, como que enfraqueceria a união do povo judeu. Arendt também concordou com Lazare no que diz respeito à separação da sociedade judaica entre judeus privilegiados economicamente, os judeus do ocidente, e os judeus menos favorecidos, os judeus do leste: críticas em relação à falta de fraternidade entre os judeus podem ser vistas em ambos os autores, tanto em relação à história do povo judaico quanto em relação à situação contemporânea dos autores. A crença de Lazare de que o povo judeu deveria se afirmar como povo, já que existia como grupo independente, também foi compartilhada por Arendt, e isso pode ser observado na importância dada por ela à língua como instrumento de pertencimento de um indivíduo a uma comunidade:

²¹⁵ Tradução livre de LAZARE, Bernard. *Job's Dungheap*.p.77. “Human richness is built out of this variety. Thus every human group is necessary, is useful to making; it contributes in bringing beauty into the world, it is a source of forms, of thoughts, of images.”

Hannah Arendt, a fim de conhecer mais profundamente seu povo, fez questão de tentar aprender o hebraico enquanto esteve exilada em Paris²¹⁶.

Ambos se opunham a ideologias intolerantes, como a antissemita, que se voltava contra o diferente. Para eles o diferente, o plural, deveria ser ressaltado como natural da humanidade. A organização em Estados, por sua vez, seria incapaz de resolver a pluralidade dos povos, ou como chama Lazare, das diferentes nações. Assim, a única saída, para Lazare, seria um internacionalismo, que respeitasse a liberdade dos povos serem o que eles realmente são. Hannah Arendt, mais tarde, também iria criticar fortemente a organização mundial em estados-nações, ressaltando a incapacidade dos Estados em dialogar com os diferentes grupos. A figura do refugiado seria, para ela, a comprovação da falência do Estado-nação moderno²¹⁷.

A partir da análise dos escritos de Lazare temos clareza da inspiração intelectual trazida por ele, através de escritos sionistas, para a vida de Hannah Arendt. As críticas de Lazare serviram a jovem Arendt, que buscava compreender sua condição judaica. Arendt, que passou a enxergar a questão judaica como norteadora de sua vida a partir da ascensão de partidos extremistas antissemitas, viu em Lazare a possibilidade de defender ser quem ela era. Para ela, os judeus não só teriam o direito de existir como judeus, mas também seriam responsáveis em se autoafirmarem, constituindo o que Lazare chamou de *pária consciente*, ou seja, um indivíduo consciente de si e politizado.

Tanto para Lazare quanto para Arendt, os judeus, que repousariam sob uma história em comum e uma origem em comum, teriam que conscientizar-se da abrangência de seu povo e reconhecer seus correligionários como pertencentes ao mesmo povo. Nas palavras de Sylvie Courtine-Denamy, Bernard Lazare “propunha que o pária ‘renunciasse aos privilégios do *schlemihl*, que interviesse no mundo dos homens... que se sentisse responsável pelo que a sociedade lhe fez”²¹⁸. Assim, a grande qualidade de Bernard Lazare seria de trazer para a cena política a questão judaica. Tanto para ele, quanto para Arendt, como nos afirma Courtine-Denamy, a emancipação tinha transformado os judeus em *párias*, e

²¹⁶ COURTINE-DENAMY, Sylvie. O cuidado com o mundo. p.35.

²¹⁷ Ver o capítulo V de Imperialismo In: ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. 1989.

²¹⁸ COURTINE-DENAMY, Sylvie. O cuidado com o mundo, p.58-59.

aquele judeu que se recusava a assimilar-se abria para si uma nova consciência da história.

O que Hannah Arendt estava fazendo, mesmo que inconscientemente, ao escrever a biografia sobre Rahel, era se tornar uma *pária consciente*. Ela estava adquirindo, pela primeira vez, consciência histórica sobre os judeus alemães e tentava formular uma narrativa que desse sentido à sua existência. Ao tornar-se consciente da importância desse processo para a reconciliação com sua identidade judaica, Arendt passou a assumir uma postura política em defesa da união do povo judeu e da participação judaica na política.

Podemos, então, sugerir que a escrita sobre a vida de Rahel Varnhagen, com grande influência do movimento sionista alemão durante os anos de seu exílio na França, trouxe a Arendt a oportunidade de refletir sobre a questão judaica a partir de uma lógica existencial voltada para a conscientização política. Ao analisar a história do povo judeu e ao entrar em contato com críticas feitas sobre a falta de conscientização do mesmo, Hannah Arendt passou a ressaltar a sua identidade judaica. A figura do *pária consciente* passou a exercer um papel moral nos escritos da autora, que o via como uma figura essencial na modernidade. O *pária*, o excluído, o marginalizado, se analisado sob uma perspectiva moral, sofria uma inversão de papel e passava a ser o orgulho de seu povo, enquanto o *parvenu*, aquele que se distancia das suas origens a fim de adentrar a sociedade, representava a vergonha. A conscientização da inversão dos papéis, entre *pária e parvenu*, só poderia ocorrer a partir do processo de conscientização da identidade, tal como defendido por Lazare. Ao sofrer esse processo de conscientização, Hannah Arendt passou a reivindicar para si a figura de *pária consciente*.

Portanto, podemos concluir que, se o processo de emancipação apresentou-se como paradoxal graças à sua capacidade de igualar os cidadãos a partir de leis, e ao mesmo tempo ressaltar a diferença natural desses cidadãos, os movimentos intolerantes, como o antissemitismo moderno, conhecido tanto por Lazare, quanto por Arendt, produziram a conscientização política em alguns indivíduos perseguidos por sua alteridade. Ao ressaltar a diferença entre os seres humanos, os movimentos intolerantes tiveram consequências paradoxais, pois acabaram fornecendo a pensadores contemporâneos, como Hannah Arendt e Bernard Lazare, a capacidade crítica para formularem discursos em prol da pluralidade dos povos. Essa postura não pode, no entanto, ser desgarrada do processo de

conscientização existencial, que pudemos observar com o exemplo de Arendt. Com a imagem do *pária consciente*, emprestada de Lazare, Hannah Arendt não só pôde defender sua conscientização como *pária*, como buscou defender a conscientização de todo judeu.

A partir dos anos de exílio na França, Hannah Arendt passou a dar mais atenção à questão judaica, e a esmagadora maioria de seus textos passaram a tratar de questões a respeito do judaísmo, sempre enfatizando a necessidade do diálogo e da autoafirmação identitária. Como afirmou Young-Bruehl:

Durante sua vida como teórica política, Hannah Arendt criticou duramente qualquer liderança que abandonasse a base local, a verdadeira fonte de seu poder. Em Paris e durante seus primeiros anos nos Estados Unidos, ela enfocou sua crítica na liderança judaica, que não captava – pensava ela – a importância da solidariedade entre os judeus; mais tarde, estendeu essa crítica aos líderes da Europa do pós-guerra, aos de Israel e, finalmente, aos de seu país adotivo, os Estados Unidos.²¹⁹

A partir da experiência vivenciada, Arendt aprendeu a exercer sua crítica política, e a questão judaica no plano existencial, como vimos, em conjunto com a compreensão histórica de seu povo, foram fundamentais para o desenvolvimento do início de sua teoria política, que ressaltou a necessidade de uma igualdade de direitos que permitisse a diferença subsistir²²⁰. Arendt iria se preocupar, cada vez mais, em afirmar a necessidade de os indivíduos se preocuparem com o mundo, e de assumir responsabilidade frente a ele. Ao criticar a postura descompromissada de grande parte do povo judeu, ela ressaltaria o caráter moral daquele indivíduo que sempre buscou lutar pelo seu povo. Segundo Sylvie Cortine-Denamy, em sua obra *O Cuidado com o Mundo*, Arendt impôs como dever a necessidade de resistir em um mundo “fora dos eixos”²²¹. Assim como Lazare, ela frisou a necessidade do fim do privilégio dos judeus de se sentirem desobrigados a cuidar do mundo²²².

²¹⁹ YOUNG-BRUEHL, E. Por amor ao mundo, p.137-138.

²²⁰ COURTINE-DENAMY, Sylvie. O cuidado com o mundo, p.60.

²²¹ COURTINE-DENAMY, Sylvie. O cuidado com o mundo, p. 61.

²²² O conceito de mundo trabalhado por Arendt é exposto na obra de Sylvie Courtine-Denamy, *O Cuidado com o mundo*: “O mundo, ou seja, o espaço no qual para Arendt as coisas se tornam públicas, tal é o pressuposto da política e é por isso que um mundo sem homens torna-se uma contradição em termos: ‘só há homens no sentido próprio do termo quando há mundo’ e, reciprocamente, ‘não pode existir mundo no sentido próprio do termo senão quando a pluralidade do gênero humano não se reduz a simples multiplicação de exemplares de uma espécie’. Assim ‘quanto mais povos no mundo (...) mais serão criados mundos entre eles e mais o mundo será grande e rico’”. Mais à frente, a autora concluiria que: “Para Arendt, o mundo é então esse espaço que, simultaneamente, se intercala entre eles, lhes separa: o mundo é um entre dois, um espaço intermediário no qual se dão os negócios humanos. Contrariamente ao universo ou à natureza, que

podem muito bem existir independentemente dos homens, o mundo não pode existir sem eles”.
Ibid., p.94-95.

5.Considerações finais

Em um artigo intitulado *A questão judaica*, escrito entre os anos de 1937 e 1938, Hannah Arendt expôs sua interpretação sobre a organização judaica a partir do colapso de 1933. Segundo ela, movimentos judeus que visavam à volta ao gueto, reconheceram a culpa política e moral pela falta de consciência de si mesmo. Para Arendt, a postura assumida durante anos pela comunidade judaica, de renúncia política, trouxe uma série de consequências:

A renúncia de analisar, ou lidar com, ou realmente confrontar o antissemitismo equivalia a uma renúncia política de oferecer qualquer defesa que fosse. Pois isso queria dizer que não se estava sequer interessado no inimigo, mas meramente submetia-se a seu poder obviamente esmagador. Mas não há dúvida de que, na política, conhecer seu inimigo é ao menos tão importante quanto conhecer a si próprio.²²³

Para Arendt, o movimento sugerido de volta ao gueto continuaria a equivocar-se, ao obscurecer a visão dos judeus do contexto histórico geral. Para a autora, existia uma comunidade judaica mundial, que foi admitida pelos nazistas, do qual o povo judeu deveria se tornar consciente. A partir dessa constatação, movimentos que sugerissem a retirada da comunidade judaica do meio europeu estariam, novamente, cometendo erros, já que, para Arendt, a história de um povo “só pode ser construída como uma história política na luta contra... e nunca no vácuo”²²⁴. Arendt passa a sugerir a construção de uma história independente do povo judeu, que sempre dependeu da história de outros povos. A construção da história judaica independente seria, no entanto, feita em contraste com outros povos no mesmo espaço, e nunca no isolamento. Essa concepção de história estaria baseada, como vimos no capítulo anterior, no desenvolvimento de sua crítica política sobre a falta conscientização do povo judeu.

A falta de consciência sobre a importância da afirmação identitária do povo judeu como questão política é, como vimos, uma das grandes críticas

²²³ ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos. Amariyls. 2016.p.168.

²²⁴ Ibid., p.170.

desenvolvidas por Arendt durante as décadas de 20 e 30. A compreensão da autora sobre a necessidade da construção de uma história judaica, em oposição, e a partir do diálogo com outros povos, reflete uma consciência formulada a partir da sua experiência concreta com os dilemas da questão judaica. Hannah Arendt, como afirmou Celso Lafer, se viu confrontada com o mundo por força da questão judaica, e ao viver esse confronto, pôde pensar algumas das perguntas mais abrangentes de seus livros fundamentais como *Origens do Totalitarismo*, *Entre o Passado e o Futuro* e *A Condição Humana*. Lafer afirma que

A experiência epistemológica do confronto com a realidade desenvolveu em Hannah Arendt uma aptidão especial para pensar o geral e o seu significado a partir da situação concreta. Daí a originalidade na qual se fundiram no seu percurso o saber haurido na filosofia alemã e o olhar ensejado por sua inserção no mundo histórico-social e pelas vicissitudes de sua vida, no trato de temas e na reelaboração de categorias como a liberdade, a mentira, a violência, o imperialismo, a autoridade, a desobediência civil, a revolução. A experiência concreta dos dilemas e problemas da questão judaica foi para Hannah Arendt, para recorrer à terminologia de Jaspers uma situação-limite.²²⁵

A partir dessa situação-limite, é possível afirmar, que a questão judaica tenha se tornado o ponto principal de seu pensar político e histórico. Como afirmado por Celso Lafer, foi essa situação-limite que fez com que ela tivesse que pensar os acontecimentos pela própria cabeça, sem o apoio de instituições e tradições consolidadas. O “pensar por si próprio”, como afirmado por Jaspers, transcendendo o pensamento.

Assim, os escritos de Hannah Arendt não podem ser compreendidos em sua profundidade se ignorarmos o pano de fundo de seus pensamentos: a experiência vivenciada, marcada pelo papel de minoria política perseguida, que teve de se reinventar e de reformular categorias a fim de conseguir encontrar alguma noção de pertencimento no mundo. A sua maneira de pensar, enraizada na particularidade e na contingência da experiência vivida, foi uma maneira de abrir seu espírito em relação ao mundo. Ao reinventar noções de pertencimento, Hannah Arendt formulou uma teoria política baseada na necessidade da diversidade humana. Em outras palavras, podemos assegurar que a diversidade humana é a única maneira, para Arendt, de comprovar a existência no mundo. O

²²⁵ LAFER, Celso. Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. In MORAES, Eduardo Jardim de, BIGNOTTO, Newton. (orgs.) *Hannah Arendt Diálogos, reflexões, memórias*, p.24.

mundo, o espaço do entre-dois, do diálogo, deve ser constituído a partir da liberdade de existir e de se reinventar tal como se é. No caso do povo judeu, foi necessário formular uma consciência identitária, baseada na origem comum e no passado comum, como proposto por Bernard Lazare, que garantissem a consciência identitária como pré-requisito para a consciência política.

A partir do juízo reflexivo da história do povo judeu, de seu povo – o qual ela não escolheu nascer, mas que recebeu como gratidão por todas as coisas que são como são – Arendt buscou compreender a relação existencial do pertencimento judaico em oposição ao status marginal de seu povo no mundo. A partir de um ponto de vista ligado, por um lado, ao status de pária, e de outro, ligado ao mundo europeu ocidental, Arendt formulou uma narrativa que contesta a possibilidade de anulação de um povo dentre outros.

O conhecimento da figura de Rahel Varnhagen, nesse sentido, foi primordial para a construção de uma crítica que levasse em conta, a partir de um ponto de vista individual, a necessidade de unir-se ao seu povo para depois reivindicar direitos iguais. Em outras palavras, podemos afirmar que a emancipação, o direito a ter direitos iguais, só pode ser feita a partir do status de diferente de um povo, que se firma no mundo a partir do diálogo consciente com seus diferentes e não a partir de uma anulação de identidade que garantisse direitos existirem como privilégios. Sendo assim, a imagem do *pária consciente*, em oposição à do *parvenu*, é mais do que um instrumento de compreensão histórico, mas um agente moral essencial para fundação do mundo moderno. A consciência política, e o respeito pela diversidade, estariam, em Arendt, ligados à uma ética que iluminaria a imagem do pária no século XX.

Assim sendo, a própria autora reivindicaria a imagem de *pária consciente* para si, ao mesmo tempo em que tentaria encontrar resquícios da imagem do pária social na história do povo judeu. No ano de 1944, já morando em solo norte-americano, Hannah Arendt escreveria um artigo, intitulado *O judeu como pária, uma tradição oculta*²²⁶, no qual expressaria a sua interpretação frente à produção intelectual e artística judaica que, de alguma maneira, retrataram o caráter de *pária* do povo judeu. Segundo a autora, alguns indivíduos acabaram refletindo em suas obras, artísticas e intelectuais, a imagem do pária social, demonstrando, às

²²⁶ ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos. São Paulo, Amariyls, 2016.

vezes inconscientemente, o status político do seu povo. Essa retratação, feita sempre individualmente, no entanto, se revelaria contraditória com a postura política do seu povo, como afirmou Arendt:

Em sua posição mesma de párias sociais, esses homens refletem o status político de todo seu povo. Não é, portanto, surpreendente que a partir de sua experiência pessoal poetas, escritores e artistas judeus tenham sido capazes de desenvolver o conceito de pária como um tipo humano – um conceito de importância suprema para a avaliação da humanidade em nossos dias e que exerceu sobre o mundo gentio uma influência em estranho contraste com a ineficácia espiritual e política que tem sido o destino desses homens entre seus próprios irmãos.²²⁷

A continuidade da imagem do pária entre o povo judeu, segundo Arendt, seria inconsciente e automática. Paradoxalmente, segundo a autora, esse conceito teria sido mais comum entre os judeus assimilados do que entre as histórias judaicas padrões. Para demonstrar a maleabilidade do conceito, Arendt escolheu quatro obras para representar os diferentes retratos do pária judeu: o poeta Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charlie Chaplin (o único não judeu) e o escritor Franz Kafka.

Segundo Arendt, Heine, a partir de seus poemas, representa o povo judeu pária e se auto representa como poeta-rei de seu povo. Heine, que porta o conceito de liberdade natural, apresenta um desdém por todos aqueles que sustentam categorias tiranas. Baseado na igualdade dos homens a partir das coisas universais, como o sol, a música, as árvores e as crianças, Heine ressaltaria a igualdade de todos os homens, enquanto protesta, a partir do estabelecimento de uma realidade superior do espírito, contra o estabelecimento de uma ordem social existente. Segundo, Arendt, Heine transforma as figuras de servidão e tirania, não naturais, em divertimento, e critica o mundo a partir de sua posição de fora. Por não ser doutrinado por nenhuma ideologia, assegura Arendt, Heine, teria conseguido ser um único exemplo de emancipação bem sucedida, ao misturar, em suas poesias, cultura judaica e alemã. Heine continuou ligado ao seu povo de párias enquanto incorporava aspectos da cultura alemã. Por isso, segundo Arendt, ocupou um lugar entre os combatentes mais intransigentes pela liberdade da Europa. Nas palavras da autora: “Ele simplesmente ignorava a condição que caracterizava a emancipação em toda parte da Europa – notadamente, que o judeu

²²⁷ ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos, 2016.p.495.

só poderia tornar-se homem quando deixasse de ser judeu”²²⁸. Heine, então, realizou, segundo Arendt, a comparação da figura do poeta com a do *pária*: ambos não se sentiam à vontade no mundo. Por meio dessa analogia, pôde mostrar a posição do judeu no mundo da cultura europeia.

Assim como Heine, Bernard Lazare, como vimos anteriormente, também traduziu a posição do judeu no mundo europeu, mas a partir da significação política. Lazare, como vimos, representou a consciência do povo judeu, que deveria, ao invés de se satisfazer com a condição de emancipação como privilégio, lutar para a permanência de seu povo como uma nação independente. Nas palavras de Arendt, Lazare representou “o esforço heroico em trazer a questão judaica abertamente para a arena da política”²²⁹. Ao ver o fracasso do ideal da assimilação, Lazare defendia uma conscientização do povo pária contra a figura do *parvenu*, que acabaria levando o povo judeu à desgraça. Segundo Arendt, Lazare também foi pioneiro em reconhecer a relação entre a opressão do povo judeu contra o próprio povo e a opressão da sociedade não judia contra o povo judeu. Para Lazare, o sistema de privilégios concedidos a alguns judeus pelos governos europeus acabava por minar a relação existente entre os próprios judeus, ajudando a dominação e o crescimento do antissemitismo. Como explicou Arendt:

Sua experiência da política francesa o havia ensinado que quando o inimigo busca o controle, ele faz questão de usar algum elemento oprimido da população como seus lacaios e capangas, recompensando-os com privilégios especiais, como um tipo de suborno. Foi assim que ele interpretou o mecanismo que fazia os judeus ricos procurarem proteção atrás da notória pobreza judaica generalizada, à qual se referiam quando sua própria posição estava ameaçada. Isso, ele adivinhava, era a verdadeira base de seu relacionamento precário com seus irmãos mais pobres – aos quais eles seriam capazes, a qualquer momento que lhes conviesse, de dar as costas.²³⁰

Para Lazare, mesmo que a posição de todo pária fosse historicamente e politicamente injusta, o pária que se recusasse a se rebelar seria convincente com sua posição marginal. Para Arendt, no entanto, Lazare constatou a falência de seu planejamento de conscientização do povo judeu ao perceber que o pária simplesmente se recusava a se tornar um rebelde, “preferindo bancar o

²²⁸ ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos, p.504.

²²⁹ Ibid., p.505.

²³⁰ Ibid., p.506.

revolucionário na sociedade dos outros”. A falência dos ideais de Lazare, continuou Arendt, se deu justamente pelo *pária* preferir se unir ao *parvenu*, mendigando frente à razão de sua condição. Ao incorporar a figura do *schnorer* – mendigo – o *pária* ajudaria a sustentar a sociedade da qual ele próprio estaria excluído. Segundo Arendt: “O parvenu que teme se tornar um pária, e o pária que aspira tornar-se um parvenu, são irmãos sob a mesma pele e devidamente cientes de seu parentesco.”²³¹

Já Charlie Chaplin, que não era judeu, conseguiu retratar a imagem do pária extremamente bem a partir da imagem do homem comum na sociedade. A exploração desse personagem trabalhado por Chaplin, segundo Arendt, se ligaria a imagem do *pária* de Heine. Sua inocência e sua leveza frente à sociedade traduziria um desdém pela organização hierárquica e pelas classes mais altas. Esse homem comum retratado por Chaplin seria sempre suspeito frente às leis, o que revelaria, para Arendt, seus traços judaicos e sua analogia à situação dos judeus na sociedade europeia.

O último tipo de imagem do *pária* analisado por Arendt está em Franz Kafka. Segundo a autora, essa imagem estaria presente nos romances *Descrições de uma luta* e *O Castelo*. No primeiro romance, Kafka estaria preocupado com o problema das inter-relações sociais, querendo descobrir se a sociedade, de fato, existe, e se a imagem do *pária* seria real. O maior sofrimento infligido pela sociedade seria de fazer o *pária* duvidar de sua realidade e da validade de sua própria existência: reduzi-lo ao status de insignificância. Para Kafka, segundo Arendt, a única arma do *pária* seria o pensamento, do qual é dotado na sua luta contra a sociedade. Nas palavras de Arendt: “É, de fato, o uso dessa faculdade contemplativa como um instrumento de autopreservação que caracteriza a concepção de Kafka do pária.”²³²

Em *O Castelo*, segundo Arendt, o personagem principal, K., seria tipicamente judeu por estar envolvido em situações de perplexidades distintas da vida judaica. Para Arendt, o dilema enfrentado pelo personagem, de ter que escolher entre o Castelo e o povo, traduz o verdadeiro dilema assimilacionista do judeu moderno. Nas palavras da autora:

²³¹ ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos, p.508.

²³² Ibid., p.514.

o herói do romance de Kafka faz, na realidade, o que todo o mundo quer que o judeu faça. Seu isolamento solitário simplesmente reflete a opinião constantemente reiterada de que se não houvesse nada além de judeus individuais, se apenas os judeus não persistissem em se unir, a assimilação se tornaria um processo relativamente simples.²³³

Ao analisar as diferentes construções da imagem do *pária*, Hannah Arendt acabaria ressaltando a importância dele para a modernidade. A imagem do *pária* poderia ser relacionada com autoconsciência, como nos escritos de Bernard Lazare e de Franz Kafka, ou de ingenuidade, como em Heine e Chaplin. O que Arendt tenta fazer, ao enfatizar a existência da marginalidade durante a história judaica, é continuar jogando uma luz em cima da questão judaica como uma questão política. Ao longo de seu artigo, ela ainda ressaltaria a importância da solidariedade entre o grupo como instrumento de autopreservação.

A partir de 1933, os judeus não estariam mais separados entre judeu privilegiados e judeus não privilegiados. A partir da ascensão do nazismo e proclamação da segunda guerra mundial (1939), os judeus *párias* e os judeus *parvenus* estariam classificados conjuntamente, descobrindo que a riqueza não seria mais garantia para nada. Ambos estariam fora da lei, lutando para sobreviver. Para Arendt, isso seria a comprovação de que a liberdade é sem sentido se experimentada individualmente enquanto seu povo sofre, e mais, o pensamento individualista abriria margem para o sofrimento em conjunto do seu povo. Para Arendt, o isolamento social, como experimentado pelos judeus ao longo dos anos, não seria mais possível a partir do século XX:

O isolamento social não é mais possível. Não se pode ficar indiferente à sociedade, quer como um *Schlemiel* ou como um senhor dos sonhos. Os velhos mecanismos de fuga desmoronaram, e um homem não pode mais entrar em acordo com um mundo no qual o Judeu não pode ser um ser humano quer como um parvenu, usando seus cotovelos, quer como um *pária*, voluntariamente desprezando seus presentes. Tanto o realismo de um quanto o idealismo do outro são hoje utópicos.²³⁴

A única saída seria, então, para ela, a autoconsciência do povo direcionada para a luta política, a fim de garantir o direito da existência do povo judeu. Somente dentro de uma estrutura de um povo que um homem poderia viver como

²³³ ARENDT, Hannah. Escritos Judaicos, p.516.

²³⁴ Ibid.. p.523.

um homem entre homens, sem se exaurir. Podemos, então, concluir que a construção do mundo estaria, para Arendt, baseada em um duplo movimento. O primeiro se direcionaria à afirmação de um homem dentro de seu grupo. O segundo, à afirmação de diferentes grupos humanos, já que, para Arendt, somente um homem que vive em consórcio com outros povos pode contribuir para o estabelecimento sobre a Terra de uma humanidade comumente condicionada e controlada.

Arendt, que viveu boa parte de sua vida sem “ter direitos a ter direitos”, passou, a partir do ponto de vista de minoria marginalizada, deslocada, exilada, a formular um ponto de vista único que possibilitou, em conjunto com sua mentalidade alargada, a formulação de seu legado intelectual. E para isso, a experiência judaica foi fundamental, pois foi, como ela uma vez afirmou a Jaspers, “a questão que ela sempre norteou seu pensamento histórico e político”. A transição vivenciada pela autora entre uma filosofia existencialista e uma teoria política baseada na experiência judaica, foi, como pudemos observar, o terreno empírico para a formulação de suas obras mais conhecidas, especialmente *Origens do Totalitarismo*, na qual Arendt iria dar mais atenção à história do judaica, em especial à história do antissemitismo. Arendt, que passou a defender a existência de um espaço de diálogo entre os homens, iria, no entanto, como afirmou o filósofo Eduardo Jardim, se afastar da necessidade de formular uma filosofia política:

Se toda filosofia política se baseara no reconhecimento de uma desigualdade entre os que sabem e os que executam, entre governantes e governados, e a elaboração de toda Filosofia Política se norteara pela necessidade de fundar uma autoridade para a política, na medida em que não existe mais desigualdade entre pensamento e ação, entre os que pensam e os que agem, não há também mais interesse em constituir uma disciplina teórica para definir os critérios para a política, isto é, para fornecer o princípio da autoridade política.²³⁵

A partir do conhecimento sobre a figura de Rahel Varnhagen, Arendt percebera que Rahel, principalmente a partir do contato com Goethe, aprendeu que existia uma conexão entre a vida e o mundo. Sem Goethe, Rahel teria visto sua vida de fora, em contextos fantasmagóricos. Arendt, ao estudar a figura de Rahel, percebeu que a sua vida tinha ligação direta com o mundo. Seu legado

²³⁵ MORAES, Eduardo Jardim de. Hannah Arendt Filosofia e Política. In: MORAES, Eduardo Jardim de., GIGNOTTO, Newton. (orgs.) Hannah Arendt Diálogos, reflexões, memórias.p. 45.

intelectual, baseado na experiência judaica e no reconhecimento da imagem do pária como categoria moral da modernidade, ressalta, portanto, a fundamental importância de ligar sua experiência ao mundo, ou seja, à pluralidade humana, ao espaço do entre-dois. Arendt, diferentemente de Rahel, se recusou a se entregar ao acaso, e fez da consciência política, desenvolvida a partir de 1933, algo irrefutável.

6.Referências bibliográficas

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2010.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Escritos Judaicos**. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. **Rahel Varnhagen: the life of a jewess**. The Hopkins University Press, 1997.

_____. **Rahel Varnhagen a vida de uma judia alemã na época do Romantismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **The Jewish Writngs**. New York, Schocken Books, 2007.

_____. **The Jew as pariah: jewish identity and politics in the modern age**. New York, Grove Press, 1978.

_____; BLUMENFELD, K. **Correspondence 1933-1963**. Paris: Declée de Brouwer, 1998. p.13.

_____; HEIDEGGER, M. **Letters 1925-1975**. Orlando: Harcourt, 2004. p.16.

_____. JASPERS, K. **Correspondence 1926-1969**. Florida, Harcourt Brace & Company, 1992

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt e Martin Heidegger**. Relógio D'Água Editores, dezembro de 2009.

GROPPO, Bruno. Os exílios Europeus no século XX. In: **Diálogos**, DHI/UEM, v.6 p.69-100, 2002

JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

KAFKA, Franz. **O Castelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. **A Literatura em Língua Alemã e o período do exílio (1933-1945): a produção literária, a experiência do**

exílio e a presença de exilados de fala alemã no Brasil. Araraquara: Itinerários, 23, 115-135, 2005. p.119.

KOIFMAN, Fábio. **Imigrante Ideal**: O ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LAZARE, Bernard. **Antissemitism**. Its History and causes. University of Nebraska Press, Bison Book, 1995.

_____. **Job's Dungheap**. New York: Schocken Books, 1948.

LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt, une Juive**. Expérience, politique et histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

MORAES, E.J.d.; BIGNOTTO, N. (orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PALMIER, Michel. **Weimer in Exile**. New York: Verso, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **For love of the world**. Yale University Press, 2004.

_____. **Por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZWEIG, Stefan. **O mundo de ontem**: recordações de um europeu. Lisboa: Assírio e Alvim, 2005.