

**INTROSPECÇÃO EM HANNAH ARENDT:  
RAHEL VARNHAGEN,  
UMA PÁRIA EM BUSCA DO MUNDO**

**[INTROSPECTION IN HANNAH ARENDT:  
RAHEL VARNHAGEN,  
A PARIAH IN SEARCH OF THE WORLD]**

**Ricardo George de Araújo Silva**

Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú  
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará  
Líder do Grupo de Pesquisa em Política, Educação e Ética (GPEPE/UVA/CNPq)

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14055>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 231-258

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O tema da introspecção aparece em *A condição humana* (1958) no último capítulo. Nessa oportunidade, Arendt discorre sobre a introspecção e a perda do senso comum. Nesse contexto, entendemos a perda do senso comum como a perda do sentido compartilhado ou, em outras palavras, como o esvaziamento do mundo. Quando a introspecção se torna uma característica do indivíduo pautada nesse movimento de voltar-se a si, o que está em jogo é o mundo. Ou seja, implica na perda do que nos faz políticos, se perde a pluralidade. Rahel Varnhagen foi, em nosso entendimento, a maior expressão dessa introspecção trabalhada por Hannah Arendt. Segundo Arendt, em Rahel, a realidade é subsumida no recôndito da “alma” e, em resguardo, já não deseja o mundo. Assim, fica a questão: é possível constituir vida pública enquanto vida política pautada na introspecção? Tomamos como aporte bibliográfico as obras *A condição humana* (1958) e *Rahel Varnhagem* (1957). Elegemos como metodologia a exegese textual.

**Palavras-chave:** Introspecção; Mundo; Rahel Varnhagen; Arendt.

**Abstract:** Introspection is subject on the last chapter of *The Human Condition* (1958). On that chapter, Arendt elaborates on introspection and the loss of common sense. In this context, we understand the loss of common sense as the loss of shared sense or, in other words, as the emptying of the world. When introspection becomes a characteristic of the individual based on this movement of turning to oneself, the whole world is at stake. That is, it implies the loss of what makes us politicians and we also lose plurality. Rahel Varnhagen was, from our point of view, the greatest expression of this introspection brought up by Hannah Arendt. According to Arendt, in Rahel, reality is subsumed in the recesses of the “soul” and, behind closed doors, no longer desires the world. Therefore, the question remains: can public life be constituted as a political life based on introspection? We chose as the literature contribution the works *The Human Condition* (1958) and *Rahel Varnhagem* (1957). We chose as methodology the textual exegesis.

**Keywords:** Introspection; World; Rahel Varnhagen; Arendt.

Pensar o tema da introspecção em Hannah Arendt nos remete a um exercício de pensamento que considera três elementos centrais, a saber: a pluralidade, o mundo e a ação. Assim, a autora toma a introspecção como momento de negação do mundo, do outro e, portanto da pluralidade que instaura o sentido da política.

Ao nos debruçarmos sobre esse tema encontramos na figura de Rahel Varnhagen a melhor expressão de uma vida introspecta. Destarte, em sua vida, Rahel não fez outra coisa a não ser voltar-se a si em uma constante fuga do mundo. Para Hannah Arendt isso representou uma postura de negação do mundo e fuga perene do que ela era e do que ela devia enfrentar; sua condição judia.

Agir, como afirmação de um ser plural, seria a saída frente a essa postura de introspecção e medo que a lançou na solidão em meio à multidão de seu salão. Estava no mundo, mas não pertencia a ele. Fugir foi sua estratégia e, como não pode ir longe, refugiou-se em si mesma. Buscando encontrar seu “eu” perdeu o mundo e seu espaço de ação. Em última instância Rahel esvaziou a realidade em sua vida de introspecção e não se permitiu entender-se com o mundo, para a ele pertencer.

Com nossa reflexão queremos tomar o tema [introspecção] da obra *A condição humana* e apresentá-lo a partir da biografia de Rahel Varnhagen. Não em uma perspectiva de esgotar o assunto, mas de apresentá-lo como tema de relevância no interior da obra de Hannah Arendt.

### **Rahel Varnhagen: uma pária em busca do mundo**

Rahel Varnhagen representa, para muitos comentadores, uma espécie de catarse que Hannah Arendt realiza da própria condição<sup>1</sup>. Em outras palavras, é como se ela buscasse reconciliar-se com seu judaísmo. Nas palavras de Benhabib (1996, p. 8), “[a]o contar

---

<sup>1</sup> Sobre isto David Watson (2001, p. 23) destaca que, ao decidir escrever sobre Rahel, “o projeto nasceu da empatia que lhe inspirou a situação social e psicológica de Varnhagen, que levou a uma mal disfarçada projeção das ansiedades da própria Arendt”.

a história de Rahel Varnhagen, Arendt estava envolvida em um processo de autocompreensão e autorredefinição como judia-alemã”.<sup>2</sup>

Para Benhabib, o texto de Rahel agiria como um espelho que refletia, via narrativa, a própria imagem da autora. Nessa história, o narrador visa compreender e interpretar a si mesmo. Fato é que a semelhança de mulher, judia e envolta na questão judaica, traça uma linha de proximidade significativa entre a autora e sua biografada, que não pode ser negada sem a perda de entendimento da ligação de uma com a outra, uma vez que há semelhanças consideráveis entre elas.

Entre tantas semelhanças emerge uma em comum, a saber: ambas tinham certa predileção pela era romântica e guardavam em suas idiossincrasias uma introspecção peculiar. Em Hannah Arendt essa introspecção vem à tona por eventos da vida, como também em Rahel. Contudo, em nossa autora, a introspecção tem cultivo poético. Hannah Arendt foi formada em uma educação no qual a poesia exercia forte papel. Sua mãe desde cedo lhe apresentou este gênero literário, conduzindo-a a autores como Goethe, como nos esclarece sua biógrafa (Young-Bruehl, 1997, p. 34).

Assim, a introspecção que aparece em Rahel figura também na personalidade de Hannah Arendt<sup>3</sup>. Esta semelhança leva as duas a um retorno sobre si. Contudo, em Hannah Arendt isto se expressa em suas poesias,<sup>4</sup> na própria construção da biografia de Rahel. Todavia, não aparece em Hannah Arendt como perda de mundo, como nos esclarece Aguiar e Mariano (2013, p. 120): “A sua poesia

---

<sup>2</sup> Também comunga desta perspectiva Helton Adverse (2013, p. 81), que esclarece: “O interesse de Arendt por Rahel tem claramente motivações subjetivas e não é difícil inferir que os dramas existenciais da primeira tinham forte apelo para a jovem Arendt, então às voltas com o problema de sua origem judaica”.

<sup>3</sup> Arendt se identificava tanto com Rahel que chegou a afirmar sobre ela: “minha amiga mais íntima, embora tenha falecido há cerca de cem anos” (Young-Bruehl, 1997, p. 68)

<sup>4</sup> Cf. Aguiar; Mariano, 2013).

juvenil e essa pesquisa acenam, ao mesmo tempo, *para uma aceitação e superação da intensa introspecção (Innigkeit) e melancolia*” [grifo nosso]. Como ressalta Feldman (2016, p. 59): “Essa superação da introspecção se apresenta em Hannah Arendt em sua opção por ser uma pária rebelde”. Assim sendo, Hannah Arendt foi marcada por esta introspecção e dela retirou o melhor: a criação artística que alivia a dor humana. Todavia, suplantou seu principal risco o esvaziamento do sentido de mundo.

Como admiradora do romantismo,<sup>5</sup> leu e viveu aspectos da introspecção, e como crítica destes se distanciou visando o mundo, as relações, as pessoas e o enfrentamento da hostilidade de frente em uma atitude proativa e de resistência consciente, de que o mundo se funda na ação e não no isolamento. Ajudam-nos nesse entendimento as palavras de Aguiar,

Arendt aprendeu, assim, a usar as sombras, as dores pessoais e as atrocidades políticas para favorecer o seu “crescimento orgânico” (Young-Bruhel, 1997): tornou-se uma mulher emancipada e uma pensadora exemplar dos tempos sombrios. Conseguiu, de alguma forma, apesar das sombras, preservar, na sua obra, o lirismo da poesia e a gratuidade, o desinteresse, a despreocupação (*Gleichgültigkeit*) como marca fundamental da grande filosofia. [...] Da mesma forma, sua pesquisa sobre Rahel a conduziu a uma postura crítica em relação ao romantismo que repercutiu em toda a sua obra. Ressoará nas suas teses científicas e filosóficas, mas, também, na sua poesia, a passagem da introspecção para uma atitude pária, *uma forma de habitar o mundo sem se render e assimilar completamente a ele. Trata-se de uma posição que ela gostava de chamar de pária consciente*, a fim de se distanciar da perspectiva individualista, economicista e alienada do *parvenu*. Com Rahel e Goethe, aprendeu a compreender narrativamente a vida, perdeu o isolamento mágico, *tomou e seguiu firme na decisão de abandonar a introspecção*. (Aguiar; Mariano, 2013, p. 121; grifos nossos)

---

<sup>5</sup> Nesta direção afirma Watson (2001, p. 25): “o estudo de Arendt sobre Rahel Varnhagen é um comentário sobre a força e a fragilidade da personalidade romântica”.

O texto que traz Rahel como personagem central é uma biografia. Tendo como foco o relato da vida de uma judia alemã que, infeliz com sua condição, não desejou outra coisa a não ser se ver livre de sua pertença judaica. Parece-nos que isto foi a mola propulsora para o projeto do livro, uma vez que “Hannah Arendt ficou intrigada com o esforço de Rahel em escapar da vergonha e da miséria de ter nascido judia” (Bernstein, 1996, p. 29).

O texto publicado em 1957 revela um pária da tradição oculta no melhor dos estilos de um *schlemiel*<sup>6</sup>. Embora não apareça nas descrições do texto “O judeu como pária: a tradição oculta”, parece-nos muito claro que Rahel, para Hannah Arendt, integrava bem essa linhagem. Dois motivos levam-nos a defender isto. Primeiro a tônica da biografia, ao nosso entendimento, revela uma infeliz, que se sente desgraçada com sua condição e vive a vida desejando outra. Portanto, sua existência foi uma vida em fuga. Características prementes do desgraçado *schlemiel*. Segundo, em vista de Rahel figurar na lista da tradição oculta em outro texto, intitulado “Nós, os refugiados”, no qual a autora destaca a filiação de Rahel a essa tradição.<sup>7</sup>

A história judaica moderna, tendo iniciado com judeus da corte e continuado com judeus milionários e filantropos, está suscetível a esquecer desse outro segmento da tradição judaica – a tradição de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka, ou mesmo Chaplin. É a tradição de uma minoria de Judeus que não quiseram tor-

---

<sup>6</sup> Expressão iídiche com representação pejorativa, designando um “tolo”, um “azarado”, um “malsucedido”. É indicativa também de um personagem da literatura e do folclore judaico-europeu (Cf. Arendt, 1994a, p. 15). Assim, o *Schlemiel* tem como traços a inocência, o azar e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido à sociedade. O *Schlemiel* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (Cf. *idem, ibidem*, p. 123).

<sup>7</sup> Sobre esse assunto é oportuno consultar o texto de Menachem Feuer, intitulado “Sobre a leitura de Rahel Varnhagen e do *Schlemiel* por Hannah Arendt”, disponibilizado em < <https://schlemieltheory.com/tag/the-jew-as-pariah> >.

nar-se arrivista, que preferiram o *status* de “pária consciente”. (Arendt, 2016, p. 491)

O presente texto, no entanto, não é bem visto por Jaspers, orientador e amigo de Hannah Arendt. Em cartas trocadas, Jaspers critica o livro<sup>8</sup> sem deixar de reconhecer seus méritos, todavia aponta o mesmo como uma condenação. Segundo ele, ao se ler o livro, chega-se à conclusão de que viver como judeu não vale a pena (Bernstein, 1996, p. 23). Hannah Arendt acolhe a crítica e devolve a carta afirmando: “Você está absolutamente certo quando diz que este livro pode promover uma sensação de que, se uma pessoa é um judeu, ele realmente não pode viver sua vida ao máximo em sua plenitude” (Arendt, 1992, p. 198).

O que a crítica de Jaspers não podia negar é que o texto sobre Rahel vem à tona como uma tentativa de Hannah Arendt de compreender a questão judaica, e por inserção se compreender, uma vez que era judia, pensava como judia, defendia-se como judia (Arendt, 2008a, p. 41). Todavia, isto não implicava em assumir todas as dimensões do judaísmo. Para nossa autora é latente a questão da vida pública do judeu: “ela queria entender o significado político e social de ser um membro do povo judeu”, e, assim sendo, “ela tinha pouco interesse ou sentimento pelos aspectos religiosos” (Bernstein, 1996, p. 28).<sup>9</sup>

Rahel é descrita por Hannah Arendt como uma judia, fato de sua vida, e como *schlemiel*, outra marca de sua existência. Todavia, ser um *schlemiel* era uma consequência de ser uma judia. Para ela, essa condição foi internalizada e cultivada ao ponto de “anotar

---

<sup>8</sup> Jaspers realiza suas observações críticas de maneira mais contundente em dois momentos: em 1930 e, posteriormente, em 1952. Nas duas ocasiões ele é respeitoso, elogia o texto de modo geral, mas não deixa de realizar uma crítica forte, por entender que Hannah Arendt estaria visando, com Rahel, uma liberação para si mesma. (Cf. Bernstein, 1996, p. 23).

<sup>9</sup> “Once Arendt positively affirmed herself as a Jew, she wanted to understand the social and political significance of being a member of the Jewish people. She had little interest in, feeling for, the religious aspects of Judaism.”

cuidadosamente, com uma ‘alegria cruel’, cada confirmação de ser um *schlemiel*” (Arendt, 1994, p, 32). Essa condição define profundamente a biografada, tanto que em sua vida o que ela mais desejou e empenhou esforços foi para deixar de ser ela mesma, deixar de ser Rahel, pois ser ela mesma coadunava com ser uma judia desgraçada.

Sem perceber Rahel assumiu a lógica do impossível, qual seja: deixar de ser quem se é. Tal empreitada seria como saltar à própria sombra e perceber que de tanto tentar só se chegaria a uma conclusão: a sombra sempre a acompanharia. A sombra de Rahel era sua condição enquanto judia. Nesta direção, “[a] luta de Rahel contra os fatos, acima de tudo contra o fato de ter nascido judia, se tornou muito rapidamente uma luta contra si mesma” (Arendt, 1994, p. 22). Em última análise, ela estava na esteira do impraticável, a não ser que se entenda que a assimilação<sup>10</sup> esgote a questão. Para muitos, por um tempo, essa foi a saída para fugir do judaísmo, e temporariamente foi válida, embora nunca tenha sido suficiente.

No caso de Rahel, isto é deveras ilustrativo, uma vez que ela passou a vida visando a esse negar-se. Certa feita, em carta a um amigo, asseverou: “minha eterna dissimulação” (Arendt, 1994, p. 23). Hannah Arendt, logo no início da biografia, lembra que apenas no leito de morte Rahel se encontra com ela mesma e aceita a

---

<sup>10</sup> A assimilação foi o processo assumido por muitos judeus de se integrar a outras culturas e costumes, negando assim sua pertença genuína, enquanto povo. Nesta estratégia residia o alcance de ganhos imediatos, sobretudo, os ganhos de natureza econômica e social, como o reconhecimento. Todavia, não lhes garantia ganho político de pertencimento a uma comunidade política, tais como o direito de ação e fala. Em última instância estariam fiados a uma condição de pessoa de segunda classe. Os privilégios da escalada social, via assimilação, não lhes dava o direito de pertencimento ao mundo, e como destaca Arendt (2008b, p. 21) “a ausência de mundanidade é sempre uma forma de barbarismo”. De modo que assimilação, para Arendt sempre foi entendida como fuga, como arrivismo e, assim sendo, como insuficiente na lutar por direitos políticos.

inevitável condição de sua existência, ou seja, de ser uma judia. E, assim, reconcilia-se com sua condição. Nossa percepção indica que a biografada escolheu as “armas” erradas, os caminhos equivocados, quando optou pela assimilação e não pela resistência. Corrobora isto as palavras de Hannah Arendt, *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.* (Arendt, 1994, p. 15)

Rahel é uma *schlemiel* e assim é bem representada. Pois padeceu do infortúnio e da desgraça, ao longo de sua vida, relutando consigo e com o mundo por ser judia. Podemos dizer que viveu a experiência do gueto<sup>11</sup> em sua inteireza, enquanto um espaço de aprisionamento, e tentou sair desse fazendo uso do que tinha ao alcance dos judeus, como armas, a saber: a riqueza e a cultura. Essa estratégia foi a mais usada, tão importante eram essas que no imaginário pária, elas agiriam como *aríete*<sup>12</sup> para romper os portões do gueto. (Arendt, 1994, p. 17)

Cabe destacar o dilema em que essas duas armas – riqueza e cultura – colocavam o judeu. Esse conflito se expressava na condição de cada judeu, uma vez que tais armas teimavam em não estarem ao mesmo tempo nas mãos do mesmo indivíduo. Sendo assim, foi comum observar que, em maioria, os judeus ricos não tinham cultura e os judeus cultos não tinham riqueza.

Como uma peça do “destino”, o jogo político de dominação impôs ao pária uma saída insuficiente, via assimilação, mais a ele

---

<sup>11</sup> O gueto como local de isolamento do mundo. O gueto é a representação física e psicológica das várias tensões vividas pelo judeu, sobretudo o judeu comum. Ser judeu ou ser assimilado, estar no gueto ou ser do mundo, pertencer a uma cultura milenar e afirmá-la ou negá-la para ser outro. Todas estas tensões se configuram no gueto.

<sup>12</sup> Arma medieval que tinha em seu uso a função de romper portões de fortificações.

legou apenas um “florin” de dois possíveis, para usar em sua contenda com sua condição semita e com sua sina de *schlemiel*.

Escapar a isso pela via da assimilação era possível, todavia apenas se detivesse uma das armas. Tal situação virou regra no meio do gueto e dos judeus que almejavam abandonar sua condição. E, salvo raras exceções, eles assumiram esse *modus vivendi*, de uma fuga constante, de negação incansável.

Rahel se encontra nessa situação. Filha de um destacado negociante de pedras preciosas, teve na casa de seu pai uma das armas à disposição: recursos financeiros. Todavia, como *schlemiel*, isto é, como uma desgraçada, isto estava datado. Se a cultura ninguém tira, a riqueza pode ser deveras efêmera, oscilar ao sabor das circunstâncias. Após a morte do pai, Rahel descobre que deixar a condição judia não seria tarefa fácil, uma vez que ficou sob a proteção dos irmãos que se apropriaram da riqueza, deixando-a com uma mísera pensão, a qual ela tinha que dividir com a mãe.

Nunca o significado de *schlemiel* como um desgraçado teve aceção tão forte. Restou a Rahel uma querela sem armas: já não dispunha da riqueza e não tinha cultura. Sobrou-lhe um atalho social, para como um alpinista sem equipamento buscar o cume do reconhecimento social, restou-lhe a saída através do casamento.

Contudo, Hannah Arendt destaca que nem esse atalho seria fácil, uma vez que os atributos físicos de Rahel não respondiam ao que o conceito de beleza da época esperava. E salienta que a biografada tem conhecimento disso a ponto de em seu diário afirmar que não dispõe de beleza (Arendt, 1994, p. 17). Nesta anotação, o espírito de Rahel assume, através da pena, uma melancolia, e ela acrescenta que além de não gozar de atributos físicos, não dispõe de nenhuma graça interior.

Diante das intempéries da vida e de sua condição, o que restaria a Rahel? Para a nossa autora, o caminho que deveria ser escolhido era o da luta por direitos, da resistência política. Nas palavras de Hannah Arendt,

Portanto, nem rica, nem culta, nem bonita! E também praticamente sem armas com que iniciar a grande luta pelo reconhecimento. Na sociedade, pela existência social, por um pedacinho de felicidade, por segurança e uma posição estabelecida no mundo burguês. O que poderia tomar o lugar das armas e empreendimentos pessoais – uma luta política por direitos iguais. (Arendt, 1994, p. 18)

Todavia, nossa autora ressalva que os judeus da modernidade que se encontravam totalmente envolvidos no problema não estavam dispostos a nenhum enfrentamento, com sua consciência adormecida vagavam nas vias da opressão e da exclusão, esperando que a riqueza ou a cultura os salvasse ao chegarem à sociedade, via assimilação. “Os judeus sequer desejam ser emancipados como um todo, desejam escapar do judaísmo, se possível como indivíduos. Sua urgência era resolver secreta e silenciosamente sua questão” (Arendt, 1994, p. 18).

Essa postura assustada, pautada no medo, no qual não se busca entender-se com o mundo hostil, optada por Rahel e a grande maioria de judeus legou a eles apenas o infortúnio da resignação, tanto que Rahel desabafa em carta a um amigo de juventude,

Tenho tanta imaginação: é como se algum ser extraterrestre, exatamente quando fui lançada neste mundo, cravasse com uma adaga estas palavras em meu coração: “Sim, tenha sensibilidade, veja o mundo como poucos o veem, seja grande e nobre, afinal foi esquecida: seja uma judia!”. E agora minha vida é um movimento. Mas uma coisa foi esquecida: seja uma judia! E agora minha vida é um lento sangrar até a morte. Mantendo – me quieta posso suportá-lo; cada movimento para estancá-lo – nova morte; e a imobilidade para mim é possível apenas na própria morte... posso apontar-lhe aí a coragem de cada mal, cada infortúnio, cada decepção. (Varnhagen *apud* Arendt, 1994, p. 18)

Neste contexto, de melancolia e busca de saídas fugidias em detrimento do enfrentamento, emergem o papel do iluminismo e do romantismo. O iluminismo, com seu universalismo abstrato, julgando ser a razão capaz de emancipar e libertar os homens, através de uma jornada solipsista da razão autônoma (Cf. Arendt,

2016, p. 116-117). E o romantismo, em seu isolamento introspecto, no qual a única posição possível seria um voltar-se para si e negar o mundo, em um individualismo característico desse movimento, como nos esclarece Adverse (2013, p. 90), “o que parece importante colocar em evidência nessas análises [...] o efeito politicamente pernicioso do individualismo romântico”. Nas palavras de Hannah Arendt, ao destacar o tema em outro contexto, nos parecem ilustrativas:

Esse cinismo peculiar ao culto romântico da personalidade tornou possível certas atitudes modernas entre os intelectuais, atitudes estas razoavelmente bem representadas por Mussolini, um dos últimos herdeiros desse movimento, quando ele dizia ser, ao mesmo tempo, “aristocrata e democrata, revolucionário e reacionário, proletário e antiproletário, pacifista e antipacifista”. O implacável individualismo do romantismo nunca significou algo mais sério do que isto: “todos têm o direito de criar a sua própria ideologia”. O que havia de novo na experiência de Mussolini era a tentativa de pô-la em prática com toda a energia possível. (Arendt, 1989, p. 198)

Assim, para Hannah Arendt, iluminismo e o romantismo estavam no bojo dos responsáveis por aprofundar os problemas da questão judaica, ao apontarem a emancipação como solução. “Foi o iluminismo – isto é, o mundo não judaico – que a colocou [a questão judaica]. Suas formulações e suas respostas definiram o comportamento e a assimilação dos judeus” (Arendt, 2016, p. 111).

O judeu vivia neste contexto o dilema de se afirmar ou de negar-se enquanto judeu. Impasse que só se agudizou por fincar na introspecção, no individualismo e na razão a saída mágica para a problemática, uma vez que esses movimentos se mantinham isentos. Nas palavras de Hannah Arendt (2008a, p. 85), “[e]ssa vida social [...] surgiu na ‘Berlim culta’ do iluminismo, o que explica sua neutralidade social. Em sua forma efetiva e representativa”.

Feldman (2016, p. 98) chega a afirmar que o resultado da situação ambígua “onde eles deviam ser – e não ser – judeus foi a in-

trospessão”. E isto ocorre quando se carecia de ação política. O que ficou perceptível foi que esses movimentos não desvincularam a emancipação da assimilação e estas se tornaram irmãs sob a mesma pele. A prática iluminista visava o pária como cidadão do mundo. No entanto, não como judeu, pois não lhe forneceu o direito de ser diferente, de ser plural<sup>13</sup>.

Assumindo outra direção, o iluminismo tomou a causa como nobre<sup>14</sup> e ela era. Contudo, por vias equivocadas. Não afirmar a diferença acabou por aplainar a todos. Para o iluminismo apenas assemelhando os judeus a outros povos, seria possível torná-los humanos (Arendt, 2016, p. 127). Assim, a proposição da emancipação era a de uma subsunção do judeu ao todo sem este poder ser quem é. Nesta direção, Schleiermacher, importante represen-

---

<sup>13</sup> A ação, estratégia que devia ter sido escolhida por Rahel, na visão de Arendt, comporta em si, a pluralidade. Uma vez optando por agir e, não fugir, Rahel teria entendido a importância da vida plural e, assim, de uma postura política diante do mundo em vez de uma fuga deste via introspecção. Como ressalta Calvet (2009, p. 4): “A ação se desdobra num espaço de *visibilidade pública* onde ela expõe sua teia de relações. Ser privado deste espaço comum e público, um espaço ‘onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento’, escreve Arendt, ‘significa ser privado de realidade’”.

<sup>14</sup> O iluminismo assumiu o problema judaico. Não podia ser diferente um movimento que visava o avanço da humanidade, o progresso, não poderiam ser aceitas as atrocidades que se faziam com os judeus. O que o movimento não percebeu foi que essa defesa deveria ocorrer como fortalecimento da identidade judaica ou de qualquer minoria subsumida no horror da xenofobia, racismo ou similar. Contudo, a estratégia do iluminismo, por convicção, era a emancipação de porte universal. Assim, não percebeu que um povo sem país, sem proteção, sem leis, em última instância um povo pária não poderia sobreviver a essa emancipação sem levar consigo a mazela da assimilação. Referenda Hannah Arendt “Para as consciências mais aguçadas do iluminismo, havia-se tornado intolerável saber que havia entre eles pessoas sem direitos. A causa da humanidade tornou-se igualmente a causa dos judeus. É afortunado para nós que ninguém possa insistir nos direitos do homem sem ao mesmo tempo reclamar os nossos” (Arendt, 1994, p. 190).

tante do iluminismo, “exigia que a lei cerimonial judaica fosse subordinada à lei civil e que a esperança de um messias fosse abandonada” (Arendt, 2016, p. 122).

Assim, o iluminismo não afirmando a diferença que precisa ser respeitada em sua identidade, encerrou-se em seu universalismo, via emancipação, e subjacente a tudo isso, por assimilação. Isto fica evidente na postura de Moses Mendelssohn e, sobretudo, de seus discípulos, que viviam uma “obediência estrita”. E como bons assimilados “sentiam-se judeus apenas porque como judeus tentavam desvencilhar-se da religião judaica” (Arendt, 1994, p. 34).

As palavras de Bernstein (1996, p. 17) corroboram isto quando assevera: “Arendt considerou o decisivo fracasso do projeto de assimilação judeu-alemã e da chamada emancipação – um projeto que se tornou possível somente na era moderna, à luz do legado iluminista”.<sup>15</sup>

Nesta pista, Hannah Arendt ainda destaca que Mendelssohn e seus “discípulos iluminados” foram tomados pela cegueira do movimento das luzes que os fazia ver sua assimilação como dada e o povo judeu como eterno oprimido (Arendt, 1994, p. 33). Cegueira essa que não lhes mobilizava em direção a uma luta política.

Para Hannah Arendt (1994, p. 20), o iluminismo elevou a razão ao *status* de autoridade. E o movimento entendeu e acreditou que isto poderia suplantar o mal do mundo e emancipar a humanidade. Todavia, o que se observou foi o esvaziamento do mundo. Este que devia ser reivindicado por meio de uma luta política por direitos foi esquecido em detrimento de uma interiorização de uma introspecção bem ao estilo do romantismo moderno. Assim, consoante Adverse (2013, p. 84) “se o mundo não pode se curar cabe ao indivíduo voltar-se para si mesmo”, e acrescenta que, ao retornar a si, “o romântico torna-se assim um segundo criador do mundo,

---

<sup>15</sup> “Arendt took to be the ultimate failure of the Project of German-Jewish assimilation and so-called emancipation – a Project that became possible only in the modern age, in light of the Enlightenment legacy.”

neutralizando o mundo existente em favor de uma realidade mais verdadeira e autêntica presente em seu interior”.

Nem a razão iluminista nem a introspecção do romantismo foram suficientes para dar conta da problemática da questão judaica. Hannah Arendt entende isso, na medida em que reconhece que a razão até pode cumprir um papel diante dos preconceitos estabelecidos, todavia este é limitado, uma vez que não alcançará a problemática naquilo que a importa, isto é, sua dimensão política, sua realidade presente. Nas palavras da autora,

A razão pode libertar dos preconceitos do passado e orientar o futuro de uma pessoa. Infelizmente, é obvio que isso não basta: ela só consegue libertar individualmente, e apenas o futuro de Robinsons se encontra em suas mãos. O indivíduo libertado desse modo, porém, sempre colide com um mundo, uma sociedade cujo passado tem poder na forma de “preconceito”, onde é forçado a aprender que a realidade passada também é uma realidade. Ter nascido judia podia significar para Rahel meramente algo do passado remoto, podia ter sido inteiramente erradicado de seu pensamento; como preconceito nas mentes de outros, porém, o fato continuava sendo uma desagradável realidade presente. (Arendt, 1994, p. 20)

Não podemos perder de vista que a tensão ocorrida no binômio liberdade-necessidade<sup>16</sup> se expressou de maneira forte na conduta do pária da tradição oculta, sobretudo nos pré-políticos (Heine, Chaplin e Rahel)<sup>17</sup>. Estes viviam ainda a busca da salvaguarda pessoal de algum modo. Em Rahel, como *schlemiel* bem caracterizada por nossa autora, isto nos parece evidente. Rahel vivia a tensão entre a necessidade e a liberdade de modo muito intenso. Fica

---

<sup>16</sup> Esse par conceitual expressa a liberdade como política e a necessidade como o social ou econômico. A ação conduz a liberdade. A assimilação é fruto da necessidade. Para maiores esclarecimentos, cf. Aguiar (2012).

<sup>17</sup> Outros dois seriam os párias políticos: Bernard Lazare, como o pária rebelde, e o homem de boa vontade de Kafka. Ambos são considerados por Arendt como os párias conscientes, uma vez que visam mais que sua salvaguarda pessoal e adentram a cena pública, tomando esta como *locus* privilegiado da ação. Sobre isto, cf. o texto “A tradição oculta”, de Arendt (2016).

claro que logo opta pelo escapismo do social, sobrepujando a necessidade sobre a liberdade em sua escolha.

Parece-nos claro que a tensão entre o político e o social, que será também desenvolvido por Hannah Arendt em sua obra futura, mais uma vez encontra forte base aqui na questão judaica, o que nos faz ousar dizer que para entender o pensamento de Hannah Arendt em plenitude é preciso considerar a questão judaica, como uma seminal chave de leitura de sua obra<sup>18</sup>. Não sugerimos como única, nem de forma estanque, todavia, o diálogo com essa nos parece imprescindível.

Assim, é preciso tornar claro que a escolha de Rahel pelo social e a rejeição do político, enquanto ato de resistência, representam bem o conflito vivido pelo judeu da época, mas também o que toda a modernidade viveu como condição política, por vezes optando por essa via. Contudo, faz-se necessário entender que essa compreensão do social vai assumindo ao longo da obra de Hannah Arendt novos tons, conhecê-los ajuda a evitar equívocos e nos auxilia em uma análise mais precisa. Assim, nos adverte o comentarador,

Esta é uma das mais fundamentais distinções em seu pensamento político (mesmo que viesse a passar por diversas transformações no decorrer de seu desenvolvimento). “Sociedade”, na biografia de Rahel, refere-se principalmente à “alta sociedade”, “boa sociedade”, “sociedade aristocrática” – o tipo de sociedade a que se pertence ou da qual se está excluído de nascença. Isso é bem diferente do entendimento encontrado na condição humana, onde o “social” é identificado com a forma distintivamente moderna de burocrática manutenção doméstica que ameaça

---

<sup>18</sup> Sobretudo na consideração do seu modo pária de pensar e agir. Uma vez que o modo pária assume uma perspectiva fora dos cânones da tradição ocidental do pensamento (*outsider*). Se valendo do julgamento, da narração e da compreensão para se reconciliar com o mundo. Nas palavras de Aguiar (2009, p. 37): “O modo pária não busca resolver nem normalizar a ação dos homens no mundo, permanece pária, quer instigar a reflexão, mas não enseja substituir a atividade de pensar de cada um. [...] o pária contrapõe-se ao assimilacionista”.

engolfar e destruir a dignidade e a autonomia da política. É também diferente do que Arendt quer dizer com “a questão social” – a questão da pobreza em massa, que desempenhou um papel importante em sua análise das diferenças entre as revoluções americana e francesa. (Bernstein, 1996, p. 17)<sup>19</sup>

Ter consciência dessa especificidade nos ajuda a entender a dinâmica do conceito de social e do político em Hannah Arendt e a perceber que ela já trabalhava com essa distinção nas suas obras da questão judaica, sobretudo quando considerou que a aspiração social do pária seria uma ameaça à política genuína. Tanto que “suas primeiras reflexões sobre essa ameaça foram trabalhadas em sua crítica do projeto da assimilação judeu-alemã” (Bernstein, 1996, p. 17)<sup>20</sup>.

Em nosso entendimento, a vida de Rahel representou uma fuga em dupla escala. Fuga de si, em primeira ordem, por não aceitar sua condição judaica e por sentir-se uma estranha à existência. Em segunda escala, pelo mesmo motivo da primeira, mas acrescido da introspecção e ausência de sentido de luta e resistência política, uma fuga do mundo.

---

<sup>19</sup> “This is one of the most fundamental distinctions in her political thinking (even though it was to undergo several transformations in the course of her development). ‘Society’ in her biography of Rahel Varnhagen primarily refers to ‘high society’, ‘good society’, ‘aristocratic society’ – the type of society to which one belongs, or from which one is excluded, by birth. This is quite different from the understanding found in the human condition, where the ‘social’ is identified with the distinctively modern form of bureaucratic house-keeping that threatens to engulf and destroy the dignity and autonomy of politics. It is also different from what Arendt means by ‘the social question’ – the questions of mass poverty that such a prominent role in her analysis of the differences between the American and French revolutions.”

<sup>20</sup> “Her first reflections upon this threat were worked out in her critique of the Project of German-Jewish assimilation.”

**Rahel: instrospecção e perda de mundo**

Uma coisa apenas Rahel desejou mais do que abandonar sua condição de pária, qual seja: pertencer ao mundo. E, para ela, era claro que o evanescer de um implicava a emergência do outro. Entrar no mundo não só nomeia um dos capítulos da biografia, mas afirma que o espírito de Rahel desejava isto como solução para a sua vida. Como antes descrito, ela, não dispendo das armas que os judeus párias constituíram pra si, (cultura e riqueza) teve apenas um atalho: o casamento<sup>21</sup>. Mesmo considerando as dificuldades de efetivar, pelas razões antes levantadas, foi na união matrimonial que Rahel vislumbrou a possibilidade de ter um lugar no mundo.

No inverno de 1795, ela encontra o conde Karl von Finckenstein e lança sobre si a esperança de ser desposada. O conde se apaixona por ela. Essa impressão levou Rahel a se ver como a condessa Finckenstein. Em tal condição a assimilação teria se efetivado, enquanto uma entrada em outra dimensão. Seu judaísmo logo não passaria de uma lembrança malograda e pronta a ser esquecida. Para Rahel, tal feito seria de valor sem igual, uma vez que “nada permaneceria de seu judaísmo senão uma solidariedade natural com todos aqueles que igualmente dele desejavam escapar” (Arendt, 1994, p. 33).

Contudo, o casamento não se efetiva e Rahel se vê novamente só, com sua condição. A constatação de ser um ninguém vai conduzindo Rahel a uma viagem para o seu interior, cada vez mais sua vida torna-se uma fuga para si. O clima do romantismo certamente favoreceu a isto e a interiorização marcou e definiu o modo de Rahel encarar seus dilemas.

---

<sup>21</sup> Casar foi o atalho social usado por muitos, para suplantam a questão judaica. Como relata Hannah Arendt (1994, p. 36), Rahel não só tinha consciência disso, como tinha um exemplo forte, o de Henriette Herz, que tinha “vencido o último obstáculo físico à assimilação, a tradição judaica. [...] ainda muito jovem Henriette casou-se com Marcus Herz, cientista e discípulo de Kant que desfrutava de igual prestígio em Berlim como médico e como estudioso”.

Em primeira instância, essa interiorização revela a indisposição dos judeus de enfrentarem sua condição, através de uma luta política. Indisposição esta que representava bem a postura de Rahel, que se negava a enfrentar o mundo hostil. Nas palavras de Benhabib (2003, p. 11), “[a] introspecção aniquila a realidade existente”. Rahel, sem se dar conta, desejava o mundo, todavia o destruía nesse retorno para si, no qual esvaziava a cena pública, que deveria ser privilegiada com a resistência em nome da sua questão.

A realidade destruída nada mais é do que o mundo que Rahel deseja. Todavia, a realidade é hostil a ela. Assim, a saída mais dura, contudo, mais eficaz, será o enfrentamento político por meio da resistência. Mas esse preço Rahel não está disposta a pagar. Ao contrário disso, Rahel se esconde no reino do íntimo e ao fazer isso perde a noção fronteira entre sua vida e a vida pública que almeja conquistar. Sem perceber, o mundo lhe escorre por entre as mãos, por ela optar pela introspecção. Nas palavras de Benhabib (2003, p. 11),

A introspecção romântica leva a perder o senso da realidade mediante a perda da fronteira entre o privado e o público, o íntimo e o compartilhado. A introspecção romântica compõe a “falta de mundo” de que padece Rahel Varnhagen até o fim. A categoria de “mundo” representa o elo perdido da realidade “sem mundo” de Rahel Levin Varnhagen.<sup>22</sup>

Sabendo que esse tema da introspecção que Hannah Arendt destacou em *A condição humana* (1958) vem à tona para tratar da perda do senso comum, entendemos que o mesmo tem forte apelo originário nas questões vividas por Rahel Varnhagen. Sobretudo porque, ao nosso entendimento, o mesmo está eivado da temática da subjetividade própria da modernidade.

---

<sup>22</sup> “Romantic introspection leads one to lose a sense of reality by losing the boundaries between the private and the public, the intimate and the shared. Romantic introspection compounds the ‘worldlessness’ from which Rahel Varnhagen suffers to the very end. The category of the ‘world’ is the missing link between the ‘worldless’ reality of Rahel Levin Varnhagen.”

Desse modo, esse retorno ao interior se encontra propugnado pela teoria romântica e acaba por desertificar as relações, ou seja, fazer emergir uma perda de mundo. Rahel expressa bem essa condição, uma vez que “[a] essência da estratégia romântica consiste, assim, na introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade” (Adverse, 2013, p. 85).

Para Hannah Arendt, toda introspecção é uma perda de sentido compartilhado. A introspecção, nesta direção, dissolve tudo o que externo e alinha isso no mundo interior. A realidade é subsumida no recôndito da “alma” e, em resguardo, já não deseja o mundo. No caso de Rahel, parece-nos que toda introspecção caminhava em duas direções, a da proteção e da fuga. Na possibilidade da proteção, o objetivo era manter em equilíbrio seu estado psicológico, diante da atrocidade de não ser aceita, e relativo à fuga, evitar a dor provocada pelo mundo hostil. Assim, ou se é capaz de fundar o mundo ou aniquilar este – fugindo dele – negando-o, em favor de uma vida interior, ou seja,

o traço distintivo da individualidade romântica. Para além do caráter anedótico da vida de seus representantes, o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação: a subjetividade do indivíduo isolado o fragmenta em inúmeras cristalizações das disposições de ânimo. *Do ponto de vista político, trata-se de uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõem a realidade*, juntamente com a perda de interesse pelo mundo. Essa perda do mundo (*worldlessness*) e seus efeitos desastrosos serão explicitados nas obras posteriores de Arendt como sendo uma das principais características da modernidade, pois é esta subjetividade que está na origem do desinteresse e indiferença pelo mundo que marca individualidade burguesa e ao mesmo tempo facilita o advento dos regimes totalitários. (Adverse, 2013, p. 87; grifo nosso)

Em última instância, o que temos como resultado da introspecção é uma alienação do mundo<sup>23</sup>. Assim, na sua jornada em busca

---

<sup>23</sup> Como destaca Feldman (2016, p. 100), ao tratar do tema da alienação em outro contexto, “[e]ste fenômeno de alienação do mundo e de isolamento, co-

de reconhecimento, Rahel não abandona a ideia do casamento e a esta alia a atividade cultural nos salões como modo de se inserir no mundo. Em todo caso, ao nosso olhar, aqui ainda reside o projeto da assimilação mobilizado pelo ideal iluminista e pela introspecção do romantismo.

Os salões e o casamento passaram a ser as estratégias de Rahel. Como nos esclarece Hannah Arendt, “[a] assimilação social através do casamento, foi um caminho adotado com muita frequência naqueles dias” (Arendt, 1994, p. 39). Rahel, ciente disso, agarra-se a essa perspectiva com muita força.

Os salões, por sua vez, eram lugares nos quais os frequentadores deixavam seus títulos e sua posição na entrada (Arendt, 1994, p. 42). Importava o cultivo das artes e a boa relação entre os convivas. Assim, Rahel acabou por encontrar um local onde sua condição judaica pouco importava. Neste ambiente, pôde unir suas estratégias. Quando Finckenstein chegou a seu salão, ele não era um nobre, seu título ali pouco interessava. Sendo assim, pôde dar a Rahel uma vantagem de encantá-lo.

Todavia, nenhum encantamento resistiria à condição de Rahel e ele, por contendas com a família, que não aprovava a relação, leva essa ao desgaste e depois de quatro anos de noivado tudo chega ao fim. Para Rahel, a melancolia lhe toma o espírito e ela sente-se como “se o destino a houvesse tocado apenas para destruir [...] apenas para desgraçá-la, humilhá-la, forçar-lhe a percepção de que a inferioridade só podia ser confirmada” (Arendt, 1994, p. 52). Diante disso Arendt sentencia, “Rahel não tinha lugar no mundo” (Arendt, 1994, p. 53).

O inevitável ocorre, Rahel passa a assumir a introspecção como saída, como fármaco para sua dor. Voltar-se a si, mantinha-a prote-

---

mo *modus vivendi*, tem seu ápice nas sociedades de massa, nas quais o cidadão, já convertido no burguês, agora se tornou o filisteu: o burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa”.

gida. A dor da rejeição acentua os traços do isolamento romântico e, sem perceber, Rahel anula a possibilidade de se entender com o mundo e de nesse pautar sua história. Todavia, fica sua questão encoberta pela nuvem da introspecção. Diante disso, temos que a pesquisa de Hannah Arendt desejou com o texto de Rahel também e, sobretudo, apresentar a importância de uma recuperação do “mundo público”, uma vez que,

Enquanto a introspecção romântica encobre os limites entre o pessoal e o político, as qualidades políticas para distinguir nítida e precisamente entre o bem público e a esfera pessoal são extremamente importantes para Arendt. Enquanto a capacidade de julgar o mundo como parece aos outros e de muitos pontos de vista diferentes é a virtude política por excelência, a interioridade romântica tende, pelo ânimo, a eliminar a distinção entre a própria perspectiva e a dos outros. Finalmente, um interesse no mundo e o compromisso de sustentá-lo são fundamentais para a política, enquanto a interioridade romântica cultiva a alma ao invés de sustentar o mundo. (Benhabib, 2003, p. 12)<sup>24</sup>

Nos salões, Rahel pensou em encontrar a solução para sua condição, uma vez que nestes o clima de aceitação parecia ser dos mais agradáveis. Neles as relações estavam apontadas para outra direção que não a origem étnica dos convivas ou seus títulos. Como destaca Hannah Arendt (1994, p. 105): “O salão que havia reunido pessoas de todas as classes, onde se podia conviver sem posição social, que havia oferecido uma oportunidade para aqueles que socialmente não se encaixavam em parte alguma”. Assim, “A condição para ingresso, portanto, era uma ‘personalidade culti-

---

<sup>24</sup> “Whereas romantic introspection blurs the boundaries between the personal and the political, the political qualities of distinguishing sharply and precisely between the public good and the personal sphere are extremely important for Arendt. Whereas the ability to judge the world as it appears to others and from many different points of view is the quintessential epistemic virtue in politics, romantic inwardness tends to eliminate the distinction between one's own perspective and those of others through mood. Finally, an interest in the world and a commitment to sustain it are fundamental for politics, whereas romantic inwardness cultivates the soul rather than sustaining the world.”

vada'. Isto exclui de saída a ideia de que a realização ou posição social podia qualificar alguém para ser admitido ao salão” (Arendt, 2008a, p. 87-88)

Os salões tiveram seu fim para Rahel (Arendt, 2008a, p. 90). E as apostas dela para libertar-se de sua condição mostraram-se todas insuficientes, tanto o casamento como a vida social do salão. No caso do salão, é verdade que Rahel encontra um mínimo de reconhecimento social, no qual ela, por instantes, deixa de ser a judia desgraçada para ser um ser humano entre humanos a gozar do mundo. Mas isto não representou, de modo algum, um alcance político, ou uma esfera pública de reconhecimento, como parece defender Benhabib (2003, p. 20), quando afirma que,

Tanto as esferas públicas da pólis e dos salões auxiliam na criação de vínculos entre seus membros [...]. *Os salões são espaços em que as amizades pessoais podem resultar em vínculos políticos [...]*, com efeito, tanto a pólis quanto os salões contribuem para a formação de “amizades cívicas”, quer entre um grupo de cidadãos ou entre um grupo de indivíduos privados, mentalidade semelhante, que podem se reunir para um propósito político. (grifo nosso)

Entendemos que, como ressaltado por Hannah Arendt, os salões são locais de melhor convivência e de possibilidade de estar junto sem os desconfortos do preconceito e do julgamento por etnia. Portanto, locais de bom convívio social. E compreendemos que foi justamente esse o ganho que Rahel teve: um ganho social. Em última instância, “o salão constituía um terreno socialmente neutro” (Arendt, 2008a, p. 86).

Ao assemelhar os salões à esfera pública, a uma dimensão política de “amizade cívica” e propósito político, Benhabib, em nosso entender, atribui a esses salões mais do que eles realmente foram. Na leitura da comentadora, salão e esfera pública são equivalentes. Em nossa percepção, os salões assumem um ambiente social e não político. O que de político se possa tirar desse é acidental e não genuíno.

Rahel tem nesses salões o ganho de reconhecimento social que ela visava, e por certo tempo ela conseguiu. Todavia, isso se deu em detrimento da política e da resistência. Em última instância, os salões foram uma aposta equivocada, que tinha em sua estirpe a saída individual para a questão judaica.

Se os salões geraram algum ganho, certamente esse não foi político. Sobretudo no caso de Rahel isso é muito evidente, já que sua maior barganha foi ser vista e ouvida por personalidades que não consideram sua questão, nem ela demonstrou interesse nisto. A ideia aí subjacente é justamente essa: esconder a questão judaica no mundo das sombras, e não jogar luz sobre ela.

Rahel assume os salões como estratégia de reconhecimento social, ao preço de abandonar o mundo. A sua introspecção é externalizada no salão. Neste, ela podia ser o que era na sua interioridade, alguém em fuga, cuja condição não atrapalhava sua escalada social. Com este salão ela não se desvinculou de uma vida em fuga do mundo, nem constituiu um mundo de direito para a questão judaica, em forma de luta, apenas uma ilusão. Na melhor das hipóteses com o salão, Rahel criou um simulacro de esfera pública.

Da pária dos salões, podemos concluir que viveu e assumiu a condição de *schlemiel* como nunca antes notado nas figuras trabalhadas por Hannah Arendt. Sua rejeição à condição de judia a lançou em um processo de negação constante daquilo que ela era e do mundo. Em todas as saídas por ela vislumbradas, uma tônica permaneceu, a da introspecção. E com essa saída interior destruiu o senso comum, enquanto mundo compartilhado, e esvaziou toda e qualquer possibilidade de construir uma saída política para sua questão. Pois a introspecção não conduz a outro caminho a não ser o esfacelamento de mundo e tudo o que possa ser compartilhado. Consoante Hannah Arendt (2014, p. 347-351),

O homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser a si mesmo [...].  
O senso comum, que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao

mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum.

O que Rahel Varnhagen não considerou em sua vida foi que a sua infame condição judia não era um problema de ordem pessoal apenas, mas que este tinha ressonância no mundo público e, portanto, exigia um encaminhamento político, enquanto uma luta sistemática por assento na comunidade política, que alcançassem a todos os párias.

Consoante Hannah Arendt (2016, p. 365) “o antissemitismo não é um fenômeno natural, mas sim político, a ser combatido por meios políticos, é sempre melhor se defender contra seus inimigos do que fugir deles”. O que não foi posto em pauta, pela biografada, foi uma vida de enfrentamento e coragem no melhor estilo rebelde, louvado por Hannah Arendt na pessoa de Bernard Lazare<sup>25</sup>. Portanto, Rahel não considerou dois elementos fundamentais: a rebeldia e a desobediência como formas legítimas e necessárias de enfrentamento no espaço público, estratégias que viriam depois a figurar na teoria política de Hannah Arendt como formas de luta política<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Lazare foi a representação do pária rebelde, que, identificando a hostilidade para com os judeus, se negou a fugir do enfrentamento. Resistiu e propôs resistência como forma de se entender com o mundo. Sobre Lazare, cf. Arendt (2016, p. 581).

<sup>26</sup> Arendt “nos esclarece que o ato de resistir é sempre político, e que todo homem tem o direito de resistir – e é esse o *locus* da política” (Aguiar, 2004, p. 252). Sobre isto, cf. tb. o capítulo “Ética e Resistência” em Aguiar (2009).

## Considerações finais

Ao refletirmos sobre o tema da introspecção em Hannah Arendt estamos visando afirmar que na autora a ação e o enfrentamento no espaço público das questões que dizem respeito à felicidade pública e a convivência plural tem relevância política e, portanto, pertencem à esfera do mundo público.

Nessa esteira, a introspecção não pode ser outra coisa senão um obstáculo à vida pública e plural que se constrói via ação e o discurso. Destarte, outra coisa não faz a introspecção a não ser negar o mundo e esvaziar a realidade. Quem deseja o mundo tem que nele estar presente e disposto às suas intempéries tragicamente estabelecidas. Habitando esse mundo, e nele resistindo e convivendo.

Não existe possibilidade de controlar as adversidades da vida em sociedade. Uma vez que isto se impõe, só a uma maneira de viver, qual seja: agindo e se afirmando como existente em uma vida de *inter-esse*, isto é, entre os seres humanos plurais. Portanto, em uma vida entre outros, afirmando-se via *lexis* e *práxis*. Construindo-se como membro de uma comunidade política e afirmando-se como tal e, assim, superando a lógica da fuga do mundo via introspecção.<sup>27</sup>

## Referências

AGUIAR, Odílio. A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política. In: DUARTE, André *et al.* (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 247-262.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.

---

<sup>27</sup> Oferecemos esse texto ao prof. Dr. Napiê Galvê pelo incentivo ao nosso trabalho acadêmico e pela interlocução incansável e, generosamente, paciente.

AGUIAR, Odílio. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. *Princípios*. Natal, v. 19, n. 32, jul.-dez. 2012, p. 35-54. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562/5625>>. Acesso em: 4 abr. 2018.

AGUIAR, Odílio; MARIANO, Rosiane. A poesia de Hannah Arendt. *Revista ArteFilosofia*. Ouro Preto, n. 15, dez. 2013, p. 119-132. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/539/495>>. Acesso em: 4 abr. 2018.

ADVERSE, Helton. Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagem. *Argumentos*. Fortaleza, v. 5, n. 9, jan.-jun. 2013. p. 79-96.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Correspondence - Hannah Arendt / Karl Jaspers: 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Trad. Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London: Harvest, 1992.

ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Trad. Antônio Trânsito e Gernot Kludasc. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *Jewish writings*. Ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken, 2007.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo – ensaios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras; Belo Horizonte: UFMG. 2008a.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amaranily, 2016.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernismo of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge: MIT, 1996.

CALVET, Theresa. Somos do mundo e não apenas no mundo. Separata de: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela. (Org.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2009. p. 73-88. 13 p. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Somos%20do%20mundo%20e%20n%20o%20apenas%20no%20mundo.pdf>>. Acesso em: 6 abr. 2018.

FELDMAN, Ron. O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amaranily, 2016. p. 57-107.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rev. Téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

Artigo recebido em 17/04/2018, aprovado em 25/04/2018