

Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen

RESUMO

Este artigo propõe fazer uma breve análise da crítica ao romantismo presente na biografia de Rahel Varnhagen escrita por Hannah Arendt no começo dos anos 1930. A hipótese central é a de que esta crítica é um dado relevante para o desenvolvimento ulterior do pensamento político arendtiano. Além disso, este artigo tenta mostrar a plausibilidade da sugestão de que há uma influência da obra de Carl Schmitt, *Romantismo Político*, sobre a concepção arendtiana do romantismo.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Romantismo; Filosofia política; Carl Schmitt.

ABSTRACT

This paper aims to examine the criticism Arendt makes to the Romanticism in her biography of Rahel Varnhagen, written in the early thirties. The central hypothesis is that this criticism is a relevant element in the ulterior development of Arendt's political thought. Besides that, this paper tries to demonstrate that there is an influence of Schmitt's work *Political Romanticism* on Arendt's conception of Romanticism.

Keywords: Hannah Arendt; Romanticism; Political philosophy; Carl Schmitt.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Para muitos comentadores da obra de Arendt – e de acordo com seu próprio depoimento – os eventos políticos dos anos 1930 (incluindo seu corolário, a Segunda Guerra Mundial) estão na origem de seu interesse pela política. Até então, sua trajetória intelectual, isto é, os anos de formação passados em Marburg, Freiburg e Heidelberg, seguia um caminho muito diverso em que predominavam os temas próprios da vida contemplativa. Para prová-lo está sua tese de doutoramento: *O Conceito de Amor em Agostinho*. Não fosse a intromissão da História, Arendt teria, então, provavelmente seguido o tradicional percurso acadêmico, sem grandes sobressaltos e imersa em um ambiente de erudição.

Há duas observações a esse respeito, porém, que gostaria de fazer. A primeira, um tanto quanto trivial, é a de que entre esses anos de juventude e a obra política madura é possível estabelecer uma forte relação conceitual, e é precisamente o que fizeram alguns trabalhos recentes que privilegiaram a tese sobre Agostinho na construção de uma grade de leitura das noções centrais da obra arendtiana.¹ A segunda observação, mais problemática, é a seguinte: é possível identificar não somente uma continuidade no registro conceitual entre a juventude e a maturidade de Arendt, mas também uma continuidade, menos evidente, que não é garantida por nenhum conceito, mas por uma atitude crítica frente a determinado posicionamento político. O objetivo deste artigo é explicitar como os termos em que essa atitude crítica foi formulada e para isso irei me servir da biografia que Arendt escreveu logo após terminar a revisão de sua tese de doutorado: *Rahel Varnhagen. A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*.

Como é sabido, esse livro estava praticamente pronto em 1933, quando Arendt ainda se encontrava na Alemanha. Teve sua redação interrompida por causa da migração para a França e será retomado e concluído em Paris em 1938, ano da composição dos dois últimos capítulos (ARENDR, 1994, p. 9). Sua publicação, contudo, ocorrerá bem mais tarde, isto é, somente em 1957, quando Arendt já se encontrava nos Estados Unidos. Não creio ser necessário recordar o contexto político em que o trabalho teve seu início², mas como nota curiosa vale a pena lembrar que foi durante suas visitas à Biblioteca Estatal Prusiana, onde se encontrava boa parte das fontes primárias para a biografia, que Arendt se engajou em uma atividade política: coletar, a pe-

¹ A título de exemplo, vale citar os livros de E. Sales Wagner, 2007 e S. Kampowski, 2008.

² Os tumultuados anos finais da República de Weimar, coincidindo com a ascensão do partido nazista ao poder.

dido do movimento sionista, manifestos anti-semitas do então novo governo alemão.³

É preciso reconhecer, contudo, que Arendt está longe de conceder importância, em sua narrativa da vida de Rahel Varnhagen, à dimensão política, esta compondo simplesmente o pano de fundo em que se desenrolam as ações dos principais personagens do drama de Rahel (o império de Frederico II, a guerra contra Napoleão, o Congresso de Viena etc). Em contrapartida, o problema central da biografia (a tentativa desesperada de Rahel negar sua origem judaica e assimilar-se) é compreendido à luz das relações sociais entretidas nos salões berlinenses. O livro de Arendt enfrenta a “questão judaica”, mas ao custo de situá-la exclusivamente no domínio social, sem abrir espaço para considerações aprofundadas acerca de sua pertinência para as relações políticas. Porém, a distinção fundamental que está no núcleo da argumentação de Arendt, isto é, aquela entre o pária e o *parvenu*, irá mostrar em sua obra posterior ser de grande relevância para a reflexão política. Não causa surpresa, então, o fato de muitos comentadores (e com razão) terem dado atenção ao aparecimento desta distinção no texto de juventude de Arendt (FELDMAN, 2007; YOUNG-BRUEHL, 1979; AGUIAR, 2009; ZOLKOS, 2011); a própria Arendt irá desenvolver nos anos posteriores sua concepção de pária, enfatizando seu sentido eminentemente político.⁴

Convém notar também que não passou despercebida dos comentadores a dimensão reflexiva e existencial da biografia (YOUNG-BRUEHL, 1993; RAPCHAN, 2004). 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 jovem Arendt, então às voltas com o problema de sua origem judaica. Com efeito, Arendt vivia o mesmo dilema de Rahel: entre a assimilação e a posição de pária, como definir a identidade judaica? Esta questão, que envolve, por um lado, a origem judaica de Arendt e, por outro, seu pertencimento e formação no meio cultural alemão e europeu, será um dos temas maiores de seu pensamento (FELDMAN, 2007; AGUIAR, 2009).

Sem desconhecer a pertinência e importância dessas abordagens da biografia de Rahel Varnhagen, gostaria de seguir uma outra via tendo em vista extrair algumas considerações relevantes para a compreensão

³ Como esclareceu E. Young-Bruehl, os sionistas desejavam informar, no 18º Congresso Sionista a se realizar em gosto de 1933, os judeus, e a todos os outros, a verdadeira natureza e extensão do anti-semitismo alemão (YOUNG-BRUEHL, 1979, p. 7-8; YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 147-51).

⁴ A respeito, vale a pena ler suas considerações sobre Bernard Lazare, presentes em um texto de 1944 (ARENDR, 2007), mas também em *Origens do totalitarismo*.

do pensamento político de Arendt. Para tanto, não me proponho a fazer uma análise do conjunto do texto – o que certamente exigiria que se colocasse o problema do judaísmo em primeiro plano –, mas conceder atenção a um tema menor e que, não obstante, ressurgirá (sem jamais alcançar o *status* de um objeto de investigação) em outros momentos da obra arendtiana. Este tema, para adiantar o que pretendo desenvolver, é a crítica ao romantismo.

Antes, porém, de abordarmos a questão do romantismo, é necessário fazer referência a uma outra interpretação da biografia de Rahel Varnhagen, isto é, aquela formulada por Seyla Benhabib. O interesse da leitura dessa comentadora está no fato de deslocar o foco da discussão, privilegiando não o problema da identidade judaica, mas o teor propriamente político das análises de Arendt. Podemos acompanhar este movimento de Benhabib com o intuito de introduzir o debate que desejamos explorar, sem, contudo, dar aquiescência a todas as conclusões que retira.

Seyla Benhabib confere um lugar especial à biografia de Rahel porque acredita que nela encontraríamos uma outra “genealogia” da modernidade, diferente daquela presente em *A condição humana* (BENHABIB, 2003). Nessa genealogia alternativa, a modernidade não pode ser “identificada com a disseminação das relações de troca e com o crescimento da economia capitalista”; muito menos poderia ser ela reduzida “apenas à disseminação da sociedade de massas. A modernidade traz também consigo novas formas de interação social, padrões de associação, hábitos e costumes.” (BENHABIB, 2003, p. 29). Benhabib tem em mente aqui a conhecida crítica que Arendt faz em *A Condição Humana* (1958) ao “crescimento não natural do natural”, ou seja, ao surgimento na modernidade do espaço social como aquele que, redistribuindo (ou confundindo) os limites entre público e privado, tem como correlata a esgarçada do político. E se tivermos em mente que esta esgarçada significa a perda da liberdade, então podemos entender que no livro de 1958 Arendt lança um olhar sombrio sobre o tempo em que vive, ocupando-se, sobretudo, em chamar a atenção para o esquecimento do político e para a alienação do mundo. Para articular essa crítica da modernidade Arendt necessita de um contraponto, ou seja, de um outro lugar e tempo na história em que a liberdade foi possível e o espaço para a ação estava preservado: a Antigüidade grega (e romana) aparece, então, como o momento privilegiado para a *vita activa*, momento no qual o mundo público, acessível aos homens em condições de igualdade, constituía-se como esse autêntico espaço da liberdade.

Essa visão muito esquemática do livro *A Condição Humana* é adotada por todos aqueles que acusam Arendt de “grecofilia” e, em certa

medida, está presente também no livro de Benhabib. Se ela sente a necessidade de encontrar uma genealogia alternativa na biografia de Rahel Varnhagen é porque entende que ela não se encontra (ou ao menos não é facilmente perceptível) nas demais obras de Arendt. Não creio que esta seja uma tese que possamos realmente sustentar. Benhabib o faz ao preço de uma redução na crítica de Arendt à modernidade: é preciso colocar no centro dessa crítica o problema do social. Isso quer dizer que se encontrarmos em Arendt uma compreensão mais benevolente do social toda a modernidade será liberada da pecha de obscuridade e seu verdadeiro potencial emancipatório será desvelado. Ora, o próprio trabalho de Benhabib (uma leitura sempre precisa e cuidadosa) nos convence de que esse potencial é detectado por Arendt em suas principais obras. Sendo assim, não me parece necessário recorrer à biografia de Rahel para restituir ao trabalho de Arendt um sentimento mais caloroso para com a modernidade. É verdade que Arendt faz o elogio dos salões berlinenses como um espaço em que as diferenças econômicas e sociais se desintegravam, deixando aberta a possibilidade de cada um se apresentar por aquilo que é (ou por aquilo que deseja ser na busca de seu auto-aprimoramento).⁵ Benhabib, em uma interpretação fortemente influenciada por Habermas (1962), detecta aí o surgimento de uma nova sociabilidade, correspondente a um espaço “em que o desejo individual pela diferença e distinção poderia assumir uma realidade intersubjetiva.” (BENHABIB, 2003, p. 29).

Podemos ver, então, que para Benhabib a importância do texto sobre Rahel está no tratamento que Arendt concede ao espaço social, reconhecendo – no final das contas é isso que está em questão – sua afinidade com o político.⁶ De minha parte, sem colocar em questão a pertinência dessa leitura, acredito que valha a pena buscar a relevância política da biografia em outro ponto, precisamente a crítica ao romantismo formulada nos primeiros capítulos do livro.

É importante lembrar que essa crítica não escapa às análises da própria Benhabib.⁷ Na verdade, ela capta bem sua essência e a formula em termos muito precisos: nos capítulos iniciais de sua biografia, Arendt documenta a interioridade (*Innerlichkeit*) romântica, à qual corresponde

⁵ Ver os capítulos iniciais da biografia (ARENDR, 1994a, p. 25-50). Vale a pena ver também o artigo publicado em 1932 “Berlin Salon”. O artigo foi republicado em *Essays in understanding. 1930-1954*. (ARENDR, 1994b, p. 57-65).

⁶ Laure Adler endossa a leitura de Benhabib ao afirmar que Arendt elabora pela primeira vez “sua teoria do espaço público, fazendo do salão de Rahel um lugar de proteção da personalidade e de dissolução da identidade” (ADLER, 2007, p. 102).

⁷ Mas ela já havia sido apontada por M. Canovan (1992, p. 9 e 113).

um abandono do mundo. (BENHABIB, 2003, p. 11). Para compreender melhor essa questão, gostaria de fazer o seguinte percurso: em primeiro lugar, sugerir que essa crítica parece ter sido integrada na filosofia política de Arendt; em segundo lugar, indicar uma possível fonte bibliográfica. Antes, porém, valeria a pena reproduzir os termos em que a própria Arendt apresenta sua crítica ao romantismo.

Tenho a impressão de que a noção chave dessa crítica é a de *reflexão*. Arendt chega até ela pela seguinte via: a recusa de Rahel aceitar sua identidade judaica está ancorada em um mecanismo por meio do qual a realidade é negada em favor da interioridade. Arendt descreve esse procedimento tipicamente romântico como uma espécie de liberdade do pensamento. A exigência característica do Iluminismo – o homem deve pensar por si próprio – é exacerbada na forma de um pensamento que, levando a sério seu poder de superar as amarras dos preconceitos, termina por jogar fora juntamente com eles a realidade. Com Rahel (e os românticos) o pensar por si próprio, diz Arendt,

liberta dos objetos e de sua realidade, cria uma esfera de puras idéias e um mundo que é acessível, sem conhecimento ou experiência, a qualquer ser racional. Liberta do objeto exatamente como o amor romântico liberta o amante da realidade de sua amada. (ARENDR, 1994a, p. 20).

A ingenuidade desse mecanismo (a razão pode libertar o indivíduo dos preconceitos, porém ele terminará por se confrontar com um mundo que não operou a mesma purgação racional) é sanada por um segundo expediente no qual a realidade poderá ser anulada de modo efetivo: se o mundo não pode se curar, cabe ao indivíduo voltar-se para si mesmo. É esse segundo passo reflexivo que assegura a anulação do presente, de modo que este “não mais colida com quaisquer limites.” (ARENDR, 1994a, p. 20). O romântico torna-se, então, o segundo criador do mundo, neutralizando o mundo existente em favor de uma realidade mais verdadeira e autêntica presente em seu interior. O acesso a essa realidade é franqueado pela reflexão.

Se o pensar ricocheteia sobre si mesmo e encontra seu único objeto na própria alma, torna-se *reflexão*, e sem dúvida adquire (desde que permaneça racional) uma semelhança de poder ilimitado, ao mesmo tempo precisamente em que se isola do mundo, se desinteressa deste, entrincheira-se diante do único objeto ‘interessante’: o próprio interior. No isolamento alcançado pela reflexão, o pensar torna-se ilimitado porque não é mais molestado por qualquer coisa exterior; porque não há

mais qualquer demanda de ação, cujas conseqüências restringem até mesmo o espírito mais livre. A autonomia torna-se hegemonia sobre as possibilidades, de encontro à qual toda realidade ricocheteia. A realidade não pode oferecer nada novo; a reflexão sempre já antecipou tudo. Mesmo os golpes do destino podem ser evitados pela fuga para o próprio interior – se cada infortúnio isolado já foi antes inteiramente generalizado ao mundo exterior mau –, de modo que o horror de ser atingido desta vez, e justamente desta vez, simplesmente não pode sobrevir antes. É desagradável apenas que a memória ofereça um refúgio exatamente a essa mesma realidade presente, que toca a alma apenas de modo muito fugaz, e a pessoa – ao menos *a posteriori* – irá descobrir no passado um nível de realidade altamente perturbador. [...] Rousseau é o maior exemplo de toda uma mania de reflexão porque foi bem sucedido até mesmo em obter o melhor da memória; com efeito, converteu-a, de maneira verdadeiramente engenhosa, na mais confiável garantia contra o externo. Sentimentalizando a memória, obliterou os contornos do evento lembrado. O que permaneceu foram os *sentiments* por ele experimentados, mais uma vez apenas a vida da alma. (ARENDDT, 1994a, p. 21).

A essência da estratégia romântica consiste, assim, na introspecção,⁸ em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade. “Os fatos nada significam para mim”, escreve Rahel a seu grande amigo Veit (ARENDDT, 1994a, p. 21). Não é difícil entender que essa estratégia está condenada ao fracasso: [...] nenhum ser humano pode isolar-se tanto que não seja sempre atirado de volta para o mundo se tem esperanças pelas coisas que apenas o mundo pode dar – coisas comuns.” (ARENDDT, 1994a, p. 23). Mais ainda, “no final o mundo sempre tem a última palavra porque uma pessoa pode refletir-se apenas em seu próprio eu, mas não para fora.” (ARENDDT, 1994a, p. 23). O mundo é, para o indivíduo isolado, um obstáculo intransponível, algo que ele simplesmente não pode desafiar, assim como não pode desafiar ou revogar a natureza. É possível negar um fato isolado, mas não a totalidade dos fatos que chamamos mundo (ARENDDT, 1994a, p. 24). No caso de Rahel, isso a conduziu à desesperança, à entrega de sua vida ao acaso, à sorte, na expectativa de que eles façam o que ela não acredita ser capaz de

⁸ É sob a forma da introspecção que Young-Bruehl percebe a crítica de Arendt ao romantismo: “A crítica da introspecção de Arendt é uma crítica política; preocupava-lhe mostrar a distância entre os assuntos públicos e os privados e mostrar como a introspecção pode impedir a compreensão da política” (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 129-30).

fazer. Esse “quietismo” de Rahel (embora Arendt não use o termo) é o último refúgio da alma romântica.⁹

Dessa apresentação altamente esquemática e mutilada do romantismo valeria reter alguns elementos. O primeiro deles é a referência às *Confissões* de Rousseau, as quais Arendt retoma mais adiante no texto porque é ela que permite a explicitação de sua tese acerca do romantismo: trata-se de uma radical (e nada ingênua) dissolução do mundo.

Em que consiste a confissão? À diferença do modelo agostiniano de confissão, na qual a alma constitui a si mesma na evocação da presença de Deus, a confissão do romantismo é uma forma de *indiscrição*:

A indiscrição e a ausência de vergonha foram fenômenos da época do Romantismo. Mas o primeiro grande modelo de indiscrição em relação a si mesmo foram as confissões de Rousseau, expostas até as menores particularidades diante do anônimo futuro leitor, da posteridade. A posteridade não teria mais qualquer poder sobre a vida do estranho confidente; não poderia nem julgar nem perdoar; a posteridade era apenas o fólio fantasiado do interior perceptivo. Com a perda do sacerdote e seu julgamento, a solidão do candidato a confidente se torna sem limites. A singularidade da pessoa, a qualidade única do caráter individual, destaca-se contra um fundo de anonimato indefinido. Tudo é igualmente importante e nada proibido. Em completo isolamento a vergonha é extinguida. A importância das emoções existe independentemente de possíveis conseqüências, independentemente de ações ou motivos. Rousseau não relatou a história de sua vida nem suas experiências. Meramente confessou o que havia pensado, desejado, querido, sentido no curso de sua vida. Numa confissão tão impiedosa o indivíduo é isolado não apenas dos eventos da vida pública mas também dos eventos de sua vida privada. Sua própria vida adquire realidade apenas no ato de ser confessada, apenas nas lembranças de emoções que teve em determinada época. Não as emoções, mas apenas as emoções *narradas* podem convencer e subjugar o hipocondríaco. A total ausência de inibição, que não mais conhece qualquer resíduo de silêncio, forma – de acordo com o próprio julga-

⁹ Vale ainda notar que a negação do mundo em sua objetividade comporta, no caso de Rahel, um elemento ausente nos românticos: sua condição de judia. Um dos eixos da biografia, como já observamos antes, consiste justamente na impossibilidade de Rahel encontrar um lugar no mundo: como judia, suas escolhas parecem ser reduzidas à posição do pária (que confronta o preconceito rejeitando a assimilação) ou a do *parvenu*, que responde ao preconceito com a tentativa necessariamente frustrada de despojamento de sua identidade judaica. Como quer que seja, alguém como Rahel não pode encontrar seu lugar no mundo (Para S. Kampowski, este é um ponto que liga a biografia à tese de doutorado de Arendt, uma vez que o cristão também vive a ambigüidade de estar no mundo sem realmente pertencer a ele. Ver KAMPOWSKI, 2008, p. 4). *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 4.

mento de Rousseau – a singularidade de suas confissões. Isso só é possível dentro de uma solidão absoluta que nenhum ser humano e nenhuma força objetiva é capaz de perfurar. (ARENDR, 1994a, p. 28).¹⁰

A confissão é, para Arendt, a forma maior da reflexão, seu procedimento mais acabado com o qual o indivíduo isolado expõe para um leitor anônimo, para uma posteridade, algo de seu interior, uma emoção, uma disposição de ânimo (*mood*) que ganham objetividade no momento e por meio mesmo dessa exposição. O mundo externo perde assim toda a consistência, torna-se uma simples miragem na qual é projetada a verdadeira realidade do eu romântico, como podemos claramente ver em *Lucinde* de Friedrich Schlegel, outro exemplo caro a Arendt: “a reflexão realiza dois feitos: aniquila a situação existente no momento, dissolvendo-a em disposição de ânimo, e ao mesmo tempo confere a tudo o que é subjetivo uma aura de objetividade, publicidade, interesse extremo.” (ARENDR, 1994a, p. 29). Eis então o traço distintivo da individualidade romântica. Para além do caráter anedótico da vida de seus representantes,¹¹ 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 a indi-

¹⁰ Esta visão romântica, introspectiva da obra de Rousseau será reiterada diversas vezes nos trabalhos de Arendt, como, por exemplo, no livro sobre a revolução (o problema da compaixão), mas também nos cursos que ministrava. É preciso notar a forte influência que a interpretação “existencialista” da obra de Rousseau exerceu sobre Arendt, especialmente o livro de P. Burgelin (*La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*. Paris: PUF, 1952), presente nas bibliografias de seus cursos.

¹¹ Tomemos Herder como exemplo. Sem desconsiderar o aspecto um pouco caricatural do texto de Rüdiger Safranski, vale a pena reproduzir sua descrição da famosa “viagem” de Herder que estaria na origem de sua formação intelectual: “ele foi a bordo para ‘ver o mundo’, escreve, mas, além do movimentado deserto aquático e de algumas linhas da costa, ele vê, porém, pouco deste. Por outro lado, encontra o tempo e a chance de ‘destruir’ seus conhecimentos literários, para descobrir e ‘criar aquilo no que penso e acredito’. O encontro com um mundo desconhecido torna-se autodescoberta. Isso é característico desse irrompimento alemão: nos meios limitados a bordo e na solidão do alto mar, o pregador, tomado pela vontade de ir longe, cria um novo mundo; ele não encontra índios, não derruba nenhum reino asteca ou inca, não acumula nenhum tesouro em ouro ou escravos, não leva a cabo nenhum novo cálculo sobre a extensão do mundo; seu novo mundo é um mundo que num piscar de olhos assumirá novamente a forma de livros” (SAFRANSKI, 2010, p. 22).

vidualidade burguesa e ao mesmo tempo facilita o advento dos regimes totalitários¹².

Mas se a subjetividade romântica fornece uma das pistas para compreender a “passividade” moderna, denunciada na obra posterior (especialmente em *A condição humana*), convém lembrar que há um momento intermediário nessa crítica da subjetividade, o qual tentarei reconstruir brevemente. Refiro-me a uma passagem de *Origens do totalitarismo* em que Arendt volta à carga contra o romantismo. Ela se encontra no capítulo VI da segunda parte do livro, ou seja, aquela que trata do Imperialismo. O que está em questão é a genealogia do pensamento racista. Para Arendt, o romantismo, agora em sua forma política, foi acusado de dar ensejo, na Alemanha, ao racismo. Para Arendt, a acusação é pertinente, mas as razões que a fundamentam não são imediatamente visíveis. É preciso entender como no interior do movimento romântico pôde se formar um pensamento segregacionista. Arendt irá então mostrar que ele se desdobra a partir de um núcleo: a célebre noção de “gênio”. Mas para chegar até ela, é necessário lembrar, mais uma vez, os grandes traços do romantismo (agora no campo político): sua capacidade de se transformar de acordo com a situação política, sua maleabilidade e, portanto, falta de comprometimento com qualquer ideário que seja. O romantismo, e isso foi particularmente notado no romantismo político de Adam Müller¹³, abriga as mais contraditórias

¹² No entanto, resta ainda esclarecer qual é o lugar dessa crítica no interior da biografia. O método adotado por Arendt (“contar a vida de Rahel como ela mesma poderia ter feito”) não comporta qualquer consideração crítica a respeito da vida e atitudes de Rahel. Pelo contrário, Arendt permite que sua biografada fale livremente, deixando ao leitor o trabalho de julgá-la. A crítica ao romantismo deveria ser compreendida como um elemento da economia interna da obra, preparando o olhar do leitor para compreender melhor o ambiente intelectual de Rahel. Ora, não estou convencido de que seja apenas isso. Em minha opinião, Arendt leva a crítica ao romantismo a sério, para além da dimensão interna da obra, o que abre a possibilidade para quatro considerações: 1) Retrocedendo com relação ao que foi dito este seria um momento em que a autora se descola de seu personagem e se permite uma avaliação (a favor dessa colocação está o fato de o escrito ter sido elaborado como um *Habilitationsschrift*, isto é, um estudo pós-doutoral com vistas à obtenção de licença para o ensino universitário. Ora, um estudo dessa natureza deveria possuir, mesmo em menor intensidade, um aspecto propositivo, tético); 2) Essa crítica, como de resto tudo o que é dito acerca de Rahel, ricocheteia sobre a própria Arendt e então trata-se de uma autocrítica; 3) Arendt não está criticando propriamente Rahel, mas o espírito romântico no qual ela e seu grupo agiam e pensavam; 4) Arendt está dando vazão a um sentimento e a uma percepção que poderiam ser da própria Rahel. Trata-se de uma consciência do esvaziamento do mundo romântico que Arendt possui e que acredita poder ter sido também a de sua biografada. Opera-se aqui uma fusão entre autora e objeto que define bem a natureza desse livro de Arendt. Da mesma forma que Arendt identifica a inconsistência do mundo romântico nessas páginas, irá devolver vida a Rahel no final da obra citando o seguinte trecho de sua correspondência: “O maior milagre é sempre que após nossa morte os objetos do mundo continuam a existir como existiram durante nossas vidas: e que a vida, então, não foi pura imaginação.” (ARENDR, 1994a, p. 187). Esta me parece a solução mais plausível.

¹³ Valeria também evocar aqui o conhecido pragmatismo de Friedrich Gentz, amigo íntimo de Rahel Varnhagen.

opiniões, modificando suas convicções mais profundas na medida em que o jogo político sofre alteração. Sendo assim, não foi por ter defendido qualquer ideologia racial que o romantismo assegurou seu lugar na história do racismo. Antes, foi a *atitude* do intelectual romântico. E em que consiste esta atitude? Essencialmente, ela é marcada pelo culto à personalidade, por um forte individualismo que coloca toda a realidade a serviço da produtividade de seu espírito, a serviço de seu auto-aprimoramento. Segue-se daí necessariamente o relativismo e o cinismo tipicamente romântico:

O cinismo inerente ao culto à personalidade romântico tornou possível certas atitudes modernas entre os intelectuais. Eles foram muito bem representados por Mussolini, um dos últimos herdeiros deste movimento, quando ele descreveu a si mesmo como 'aristocrata e democrata, revolucionário e reacionário, proletário e antiproletário, pacifista e antipacifista'. O individualismo cruel do romantismo não significou nada mais sério do que 'todos estão livres para criar para si mesmos sua própria ideologia'. O que era novo no experimento de Mussolini era a 'tentativa de realizá-lo com toda a energia possível.' (ARENDR, 1975, p. 168).

Para o romantismo político, a situação concreta transforma-se em mera ocasião para o desenvolvimento de si. Em sua forma mais exacerbada, Mussolini demonstra esse descolamento da realidade já presente em Schlegel e Müller: de entusiastas da Revolução Francesa, passam para o lado conservador. Mais tarde, quando da restauração monárquica, intensificam seu conservadorismo para em seguida afrouxá-lo após a revolução de 1830. O cinismo e o relativismo romântico abrigam, assim, todos os contrários em favor da personalidade e é por essas características que deram sua contribuição ao pensamento racial. Arendt o explica da seguinte maneira: a crença de que a personalidade era o alvo último a ser buscado irá, na Alemanha, deslocar a discussão para um outro registro: aquele do pertencimento a um grupo natural.

Para compreender esse acontecimento é preciso enfatizar o culto à personalidade em detrimento do relativismo. E aí que encontramos o elemento discriminatório do romantismo. Se de início esse culto parece aberto a todos os homens, ficará logo evidente que ele é na verdade um elemento de distinção e é por esse motivo que poderá fazer mais tarde sua aparição na cena política. A noção de personalidade torna-se discriminatória na medida em que se constitui como um elemento distintivo entre as classes e será ela vigorosamente reivindicada pela classe burguesa, à qual pertenciam os intelectuais alemães.

Não que eles defendessem no espaço político sua classe, mas no espaço social travaram uma batalha na qual, diz Arendt, obtiveram pleno sucesso (ARENDR, 1975, p. 169). E este êxito foi garantido pelo enraizamento da personalidade na natureza, pelo desenvolvimento da idéia de uma “personalidade inata”. Esta idéia, imediatamente aprovada pela sociedade burguesa, atribuía ao nascimento, ao fato de pertencer a uma certa casta superior “por natureza”, a causa da verdadeira nobreza do indivíduo, em detrimento do mérito de suas ações. Não estamos longe aqui da noção de “gênio individual” que irá grassar entre os românticos a partir de 1806. A periculosidade política dessa idéia está no fato de ela replicar no nível individual a concepção orgânica do Estado que havia substituído, também no início do século XIX, a concepção artificialista ou mecanicista. O Estado, assim como o indivíduo, obedece a suas leis próprias de desenvolvimento que não podem ser reduzidas à vontade individual ou compreendida como mero resultado das ações dos homens. Da mesma forma, o “gênio”, a manifestação mais pura de uma raça, tem seu destino marcado pela natureza que, ao mesmo tempo, fundamenta sua grandeza e chancela seu sentimento de superioridade sobre os demais. São essas duas noções – a de Estado orgânico e a de “gênio” – que irá originar o pensamento racista na Alemanha no século XIX. O romantismo, portanto, nada tem de inocente.

O que me parece importante colocar em evidência nessas análises de Arendt é o núcleo de sua argumentação, perfeitamente condizente com o que encontramos na biografia de Rahel Varnhagen: o efeito politicamente pernicioso do individualismo romântico. Seja pela perda do mundo (*worldlessness*), seja pelo racismo que origina, esse subjetivismo é um dos fatores responsáveis pelo estreitamento da esfera pública ou por sua transformação em um espaço onde prevalecem os interesses particulares. O romantismo parece configurar, por um lado, a alienação do mundo e, por outro, sua instrumentalização.

O ponto que gostaria de explorar para terminar essas considerações sobre o romantismo em Arendt diz respeito a uma de suas fontes bibliográficas. A interpretação que encontramos do romantismo, tanto em *Rahel Varnhagen* quanto em *Origens* parece dever muito a *Romantismo político*, de Carl Schmitt. É verdade que nos anos 1920 e 1930 o romantismo alemão havia sido objeto de discussão por vários autores (Lukács, Benjamin) cujos textos iriam se consolidar como referência obrigatória na discussão sobre o assunto. Contudo, em *Origens do totalitarismo*, Arendt cita o texto de Schmitt (ARENDR, 1975, p. 168), autor que conhecia não somente por sua notoriedade, mas também pelo con-

tato com um de seus ex-alunos, Waldemar Gurian¹⁴. Mesmo que não o citasse, não seria difícil reconhecer (como ocorre na biografia de Rahel) a presença dos argumentos schmittianos nessas obras. Para prová-lo, vou apresentar de modo bastante esquemático a compreensão schmittiana do romantismo.

O livro de Schmitt, publicado originalmente em 1919, é um estudo bastante minucioso acerca do romantismo alemão. Sua finalidade primeira é detectar sua essência para em seguida mostrar como ela atua no chamado romantismo político. Para resumir a argumentação de Schmitt, destacarei o que me parece expressar com maior precisão sua interpretação: não é possível reduzir o romantismo a nenhuma tese, a nenhum conjunto de doutrinas, a nenhum comprometimento ideológico, a nenhuma escola filosófica. Afinal de contas, o romantismo comporta as mais diversas perspectivas, as mais contraditórias proposições, sem unificá-las em uma forma totalizadora. Na verdade, o romantismo é, para Schmitt, uma representação do mundo e uma atitude diante dele:

Todo movimento baseia-se, primeiramente, em uma postura (*Haltung*) característica e determinada a respeito do mundo e, em segundo lugar, em uma representação, nem sempre consciente, de uma instância última, de um centro absoluto. (SCHMITT, 1998, p. 17).

Schmitt identifica essa atitude e essa representação do mundo com o termo *ocasionalismo*, cuja origem filosófica remonta a Malebranche:

A postura romântica se caracteriza mais claramente por um conceito peculiar, o de *ocasio*. Podemos descobri-lo em representações como: ocasião, oportunidade e talvez mesmo casualidade. Mas seu significado próprio o recebe por meio de uma oposição: este conceito nega o de *causa*¹⁵, quer dizer, a coação de uma causalidade calculável, mas então também nega toda sujeição a uma norma. É um conceito dissolvente, já que tudo o que dá consequência e ordem à vida e aos acontecimentos – seja a calculabilidade mecânica do causal, seja uma conexão finalista ou uma normativa – é inconciliável com a representação do meramente

¹⁴ Para R. Laube, Schmitt teria exercido até mesmo uma influência “formativa” sobre a “leitora” Arendt. Não creio que precisemos concordar com esse ponto de vista, mas seu artigo publicado recentemente fornece algumas importantes informações acerca da relação entre os dois autores, além de indicar a presença das mais conhecidas obras de Schmitt na biblioteca de Arendt (LAUBE, 2010, p. 239-57). Para um estudo recente sobre algumas convergências teóricas entre os dois autores vale a pena consultar P. Zum Kolk (2009), A. Kalyvas (2008) e A. Franco de Sá (2012).

¹⁵ Em latim no texto.

ocasional. De onde o oportuno e casual se convertem em princípios, surge uma grande superioridade sobre tais sujeições (*Bindungen*). Nos sistemas metafísicos que se caracterizam como ocasionalistas, dado que colocam esta referência ao ocasional no ponto decisivo, por exemplo, na filosofia de Malebranche, Deus é a instância última e absoluta e o mundo em sua totalidade e tudo o que ocorre nele, uma mera ocasião de sua exclusiva eficiência. (SCHMITT, 1998, p. 18).

Para Schmitt, essa postura ocasionalista pode subsistir sob outras formas, bastando para tanto colocar no lugar de Deus um ente qualquer: o Estado, o povo ou o sujeito individual. O romantismo aplica o último expediente e por isso podemos chamá-lo de *ocasionalismo subjetivizado*, o que significa dizer que no romantismo “o sujeito romântico considera o mundo como ocasião e oportunidade para sua produtividade romântica” (SCHMITT, 1998, p. 18). Mas Schmitt necessita assinalar algo de próprio dessa forma de secularização (trata-se de ocupar o lugar da divindade) em que consiste o romantismo. A vacância do lugar de Deus não implica necessariamente ausência de ordem ou de sujeição à norma. Uma instância objetiva como o Estado, por exemplo, pode impor regras e exigir obediência. O romantismo, porém, é totalmente refratário à subordinação e recusa até mesmo as consequências de suas próprias ações, levando assim o ocasionalismo a seu ponto máximo: tudo se converte em uma ocasião para tudo (SCHMITT, 1998, p. 19).

A contrapartida dessa dissolução do mundo em ocasião para a expressão da subjetividade é, portanto, a perda de substância do próprio mundo e o abandono de toda tentativa de conferir ao mundo uma forma estável. Não deve surpreender então a atração que o romântico sente pelo fantástico, pela embriaguez, pelo sonho e termine por entender o mundo governado, em última instância, pela “mão mágica do acaso”. Vale a pena reproduzir as palavras de Schmitt, pois elas nos conduzem ao cerne da questão:

A partir de oportunidades sempre novas se origina um mundo sempre novo, mas sempre ocasional, um mundo sem substância e sem comprometimento (*Bildung*) funcional, sem condução firme, sem conclusão nem definição, *sem decisão*, sem tribunal último, seguindo seu curso infinitamente, conduzido somente pela mão mágica do acaso, *the magic hand of chance*. (SCHMITT, 1998, p. 19, grifo meu).

Encontramos aqui o ponto fulcral da crítica de Schmitt ao romantismo. Sua negação de toda forma é também negação da decisão. O

surgimento do sujeito como ser supremo no ocasionalismo subjetivo implica o aparecimento de uma liberdade desvinculada de toda forma (assim, como queria Novalis, “tudo pode ser romantizado”, isto é, tudo pode ser estetizado) e de toda decisão.¹⁶ O exercício dessa liberdade (vazia e incapaz de criar um mundo ordenado) será o privilégio do “indivíduo singularizado, isolado e emancipado” que se tornará, “no mundo burguês liberal, o ponto central, a última instância, o absoluto.” (SCHMITT, 1998, p. 105). Ora, é com o aparecimento desse indivíduo que vemos se iniciar a “era da indecisão”, característica da sociedade liberal que adota o parlamentarismo como sua forma de governo (a qual será duramente criticada por Schmitt no texto de 1923, *Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Tradução: *A situação histórico-espiritual do parlamentarismo atual*). Com efeito, o sistema parlamentar, configuração institucional do romantismo político, é o mais afeito àquilo que Donoso Cortés chamou de “classe discutidora”, isto é, o sistema no qual a decisão é sempre adiada, sempre contornada em favor de um debate que visa o estabelecimento de uma razão consensual, mas que na verdade mascara o conflito de interesses que o subjazem e que o colocam a seu serviço.

Contudo, não é a crítica de Schmitt ao parlamentarismo que nos interessa aqui. O mais importante é fazer notar que sua crítica ao romantismo, seguramente uma referência para Arendt, chama a atenção para o processo de despolitização do espaço público que se inicia com a modernidade. Que Arendt seja sensível a este fenômeno, não há qualquer dificuldade em se perceber. Porém, e é isso o que eu quis mostrar até agora. Acredito que essa sensibilidade está viva desde seus primeiros escritos. Além disso, creio que a crítica ao romantismo articula igualmente um elemento essencial no pensamento político arendtiano. A “politização” não pode se concretizar sem uma abertura para o mundo, o que separa radicalmente Arendt de Schmitt (a aposta de Schmitt é a da retomada da idéia de “ordem”, incluindo aí os elementos que lhe estão associados na esfera política: a soberania e o direito).

Talvez seja importante notar que essa mesma noção de “mundo” despontará em um texto de 1954, no período após a publicação de *Origens do totalitarismo* e de preparação de *A condição humana*. Refiro-me ao artigo “A Preocupação com a Política no Pensamento Filosófico Europeu Recente.” O tema deste curto ensaio é a relação entre filosofia e política no pensamento europeu contemporâneo. Para Arendt, a filosofia

¹⁶ A respeito vale a pena consultar Sá (2009, p. 150).

(especialmente a de matriz francesa), contaminada pelo niilismo, encontrou uma saída para seus paradoxos na ação política. Em um espectro variado que vai de Sartre, passando por Camus e Malraux, até Maritain e Gilson, a filosofia francesa terminou por acreditar na ação como a forma de redenção do homem no mundo, como possibilidade de luta contra o absurdo (Camus) e o niilismo (Malraux). Esse novo ativismo humanista adentra a esfera política com o objetivo de transformar o mundo de modo a que o homem aí se encontre em casa, de modo a tornar anódina ou mesmo eliminar toda absurdidade. O objetivo, portanto, é alojar o homem em um mundo artificial criado por ele e no qual ele ocuparia finalmente o lugar do Deus criador: o homem artífice de si mesmo. Em última instância, o que se modificaria não seria a natureza humana (pelo contrário, esta é o que deveria enfim encontrar as circunstâncias ideais de seu desenvolvimento), mas sim a condição humana. (ARENDR, 1994c, p. 440). Embora Arendt não o diga, essa aspiração me parece impregnada de romantismo.

Algo diferente acontece com a filosofia alemã. Sem se ocupar diretamente com política, Jaspers e Heidegger acenam com outra possibilidade para retomar o caminho de uma reflexão política. De Jaspers, Arendt retém a riqueza da idéia de uma razão comunicativa que encontra sua justificação e valor de verdade somente quando colocada à prova em um espaço público de discussão (Jaspers, o eterno discípulo de Kant). De Heidegger o que interessa é precisamente o lugar que reserva ao mundo em sua análise do *Dasein*. Reproduzo na íntegra a passagem:

As limitações da filosofia de Jaspers em termos de política são essencialmente devidas ao problema que tem contaminado a filosofia política quase em toda sua história. Ele repousa na natureza da filosofia de lidar com o homem no singular, enquanto a política não poderia ao menos ser concebida se os homens não existissem no plural. Ora, para dizer de outro modo: as experiências do filósofo – na medida em que ele é filósofo – são com a solidão, enquanto para o homem – na medida em que ele é político – a solidão é uma experiência essencial e, no entanto, é marginal. Talvez – mas é apenas uma sugestão – o conceito de “mundo” de Heidegger, que, sob muitos aspectos está no centro de sua filosofia, constitua um passo para sair dessa dificuldade. Como quer que seja, porque Heidegger define a existência humana como ser-no-mundo, ele insista em dar significância filosófica a estruturas da vida cotidiana que são completamente incompreensíveis se o homem não é primariamente compreendido como ser junto com outros. E o próprio Heidegger está muito consciente do fato de que a filosofia tradicional ‘sempre passou

ao largo ou negligenciou' o que era mais imediatamente aparente. Pela mesma razão Heidegger em seus primeiros escritos evitou cuidadosamente o termo 'homem', enquanto em seus últimos ensaios está inclinado em tomar de empréstimo dos gregos o termo 'mortais'. O que é importante aqui não é a ênfase na mortalidade, mas o uso do plural. Contudo, uma vez que Heidegger jamais articulou as implicações de sua posição sobre este ponto, seria presunçoso dar muita significância a seu uso do plural. (ARENDDT, 1994c, p. 443).

Como sabemos, Arendt levou a sério a sugestão e deu todo o valor ao plural, a única via, segundo ela, que poderia nos liberar dos perigos da ilusão romântica.

Referências Bibliográficas

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Tradução de T. S. Levy e M. Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

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

ARENDDT, Hannah. *Origins of totalitarianism*. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1975.

_____. *Rahel Varnhagen. A vida de uma judia alemã na época do romantismo* [1957]. Tradução de A. Trânsito e G. Kludash. Rio de Janeiro; Relume Dumará, 1994a.

_____. "Berlin Salon". In: *Essays in understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994b, p. 57-65.

_____. "A Preocupação com a Política no Pensamento Filosófico Europeu Recente". In: *Essays in understanding. 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994c, p. 428-47.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. 2. ed. Lanham: Rowan & Littlefield, 2003.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FELDMAN, Ron. "The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt". In: KOHN, Jerome e FELDMAN, Ron (Ed). *Hannah Arendt. Jewish writings*. Nova York: Schocken Books, 2007, p. XLI a LXXVI.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KAMPOWSKI, Stephan. *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

KOLK, Philipp Zum. *Hannah Arendt und Carl Schmitt. Ausnahme und Normalität – Staat und Politik*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2009.

LAUBE, Reinhard. "Exile Readings: Hannah Arendt's Library". In: BERKOWITZ, Roger; KATZ, Jeffrey e KEENAN, Thomas (Ed). *Thinking in dark times. Arendt on ethics and politics*. Nova York: Fordham University Press, 2010, p. 239-57.

RAPCHAN, Eliane S. "Hannah Arendt – Rahel Levin: Duas biografias, Sujeito e Espelho". *Cadernos Pagu*. v. 22, 2004, p. 291-327.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo. Uma questão alemã*. Tradução de R. Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SÁ, Alexandre Franco de. *O poder pelo poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

"Do Estado Total ao Totalitarismo: Carl Schmitt e Hannah Arendt". In: _____. *Poder, direito e ordem. Ensaios sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012, p. 198-212.

SCHMITT, Carl. *Politische Romantik*. Berlim: Duncker & Humblot, 1998 (6ª edição).

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt. Ética e política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. "From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work". In: HILL, Melvin (Ed). *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. Nova York: Saint Martin, 1979, p. 03-26.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. Tradução de M. L. Valdés. Valência: Edicions Alfons el Magnanim, 1993.

ZOLKOS, Magdalena. "Arendt's Metamorphic Figurations in 'The Jew as Pariah' ". In: YEATMAN, Anna et all. (Ed). *Action and appearance. Ethics and the Politics of writing in Hannah Arendt*. Nova York: Continuum, 2011, p. 197-213.