

RAHEL E A QUESTÃO JUDAICA: SEYLA BENHABIB E A GENEALOGIA DA MODERNIDADE EM ARENDT

RAHEL AND THE JEWISH QUESTION: BENHABIB AND ARENDT'S GENEALOGY OF MODERNITY

Paulo Eduardo Bodziak Junior¹

Resumo: Em sua obra de “The Reluctant Modernism of Hannah Arendt”, Seyla Benhabib faz o exercício de questionar a formação da concepção arendtiana de modernidade. Retornando à biografia de Rahel Varnhagen, a comentadora aponta para a experiência privilegiada dos salões berlinenses como referências mais interessantes para se pensar a esfera pública, derivando daí um possível universalismo moral de Hannah Arendt. Após expor esta tese de Benhabib, apontamos, em sentido diverso, para a impossibilidade deste exercício em Arendt, mostrando que os salões não poderiam se constituir como referência para a esfera pública por não favorecerem a atividade da ação.

Palavras-chave: Arendt. Benhabib. Salões. Modernismo. Universalismo.

Abstract: In her work “The reluctant Modernism of Hannah Arendt”, Seyla Benhabib challenges the formation of Arendt's conception of modernity. Returning to the biography of Rahel Varnhagen, she points to the experience of the privileged Berlin salons as more interesting references to think about the public sphere, hence deriving a possible moral universalism of Hannah Arendt. After exposing this Benhabib's thesis, we point to a different direction, that is to say, to the impossibility of this exercise in Arendt, showing that the salons could not be such a reference for the public sphere by their lack of support to the activity of action.

Keywords: Arendt; Benhabib. Salons. Modernism. Universalism.

* * *

Seyla Benhabib é uma das grandes intérpretes de Hannah Arendt. Embora sua formação esteja fortemente ancorada em investigações acerca dos desdobramentos da Teoria Crítica, de Kant a Habermas², não deixa de ser notório o papel fundamental que as categorias arendtianas desempenharam na formulação do seu trabalho teórico.

¹ Doutorando em Filosofia pela Unicamp. Bolsista CAPES.

² A formação fortemente ancorada no pensamento hegeliano e na genealogia da crítica à racionalidade constituem o ponto de partida para as indagações de Benhabib. É interessante notar que a relação dela com Arendt se dá em um nível quase pessoal, quase de admiração de Arendt. Desde sua primeira obra, *Critic, Norm and Utopia: A study on foundations of Critical Theory*, Benhabib já parece manter um diálogo não declarado com as inquietações e categorias arendtianas. Em uma investigação que parte dos origens da teoria crítica já em Kant até sua primeira formulação enquanto teoria social com Marx, Benhabib segue o rastro do que ela denomina “filosofia do sujeito”, a saber, a premissa teórica que durante todas as formulações do pensamento crítico teve um sujeito abstrato como base para se conceber a racionalidade. O propósito principal da autora passa a ser elaborar uma teoria ancorada em *selves* concretos e situados. Cf. BENHABIB, 1986.

Mesmo Arendt não sendo o ponto de partida das empreitadas teóricas de Benhabib, pode-se considerar que Arendt mobiliza e inspira pensadora turca nos desdobramentos de suas obras. Esta relação permitiu-lhe elaborar uma tese própria acerca da obra arendtiana, suas influências e postulados teóricos. Em sua única obra dedicada exclusivamente à Hannah Arendt, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Benhabib sustenta a ideia de que o pensamento arendtiano é caracterizado por uma posição peculiar diante da modernidade. Diferente de uma postura meramente crítica, a intérprete aposta na existência de postura relutante e contraditória acerca da modernidade em Arendt. Esta relutância provocaria problemas na obra de Arendt. Como a intérprete afirma, antes das considerações finais em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*: “A sociologia arendtiana das instituições modernas e sua distinção entre o social e o político são tão problemáticas que é difícil ver onde ou como sua visão normativa da política poderia ser ancorada em instituições contemporâneas” (BENHABIB, 1996, p.198). Ao afirmar tal conclusão, a comentadora aponta a necessidade de se realizar uma “revisão” no trabalho de Arendt se quisermos encontrar respostas para questões sobre o mundo atual em sua teoria política. Esta afirmação é o resultado encontrado por Benhabib após analisar o trabalho de Arendt e encontrar “tensões” e “contradições” (BENHABIB, 1996, p.xxiv) que caracterizam o pensamento da autora e se remetem aos seus dois legados intelectuais e biográficos. Para Benhabib, pode-se colocar uma tensão

[...] entre seu *universalismo moral e político* ao pensar as questões desse século [XX], do sionismo, passando pelo imperialismo, até o destino de pessoas sem estado e o julgamento de Eichmann; e sua contínua *fidelidade ao ethos filosófico do pensamento grego* como foi transmitido pelas lições de Heidegger de 1924-1925. É essa tensão que torna Arendt uma *modernista relutante*. (BENHABIB, 1996, p.198, *grifos meus*)

A causa desta tensão, segundo Benhabib, é a convergência de duas abordagens distintas na hora de refletir sobre as questões políticas que ocuparam Arendt ao longo de sua trajetória intelectual. A primeira delas trata da condição de Arendt como judia na Alemanha nazista do início do século XX; a segunda, trata da formação recebida por Arendt dos seus professores Jaspers, Husserl e, principalmente, Heidegger em uma vertente do pensamento alemão que ficou conhecida como filosofia da *Existenz*. Neste sentido, a tese de Benhabib mostraria uma relutância de Arendt ao oscilar entre um pensamento “decididamente modernista e politicamente universalista” (BENHABIB,

1990, p.167) e outro “antimodernista” que “não está livre de aspectos de uma *Ursprungphilosophie* que coloca um estado ou ponto original [na história] como privilegiado” (BENHABIB, 1990, p.191). Benhabib afirma a impossibilidade de sustentar a separação arendtiana entre social e político dada a tensão sugerida. Para ela, a narrativa da “ascensão do social”, como aparece em *A Condição Humana*, não passaria de uma história do declínio da origem privilegiada e do aparecimento de uma forma pervertida de esfera pública, a qual estaria tomada por interesses privados que impediriam o surgimento da política. Este diagnóstico resultaria do que Benhabib chama de “essencialismo fenomenológico” (p.123), empregado por Arendt em *A Condição Humana*, que poderia ser contraposto ao aspecto modernista de sua obra. Tal aspecto modernista consistiria na defesa de um “universalismo político antropológico” que se expressa na defesa dos direitos humanos enquanto “direito a ter direitos” e enquanto garantia do universalismo das categorias da ação, pluralidade, natalidade, trabalho e fabricação (BENHABIB, 1996, p.195). Tais aspectos universalistas da obra arendtiana seriam para Benhabib sua contribuição mais significativa. Entretanto, a separação entre social e político precisaria ser revisada para permitir às categorias arendtianas entrar no debate moderno que, para a comentadora, é caracterizado por “uma luta por justiça” que não pode, em prol de uma “pureza” do político, excluir a luta de trabalhadores, mulheres e não-cristãos para entrar na esfera pública. (BENHABIB, 1990, p.190) Assim, na visão de Benhabib, os termos social e político estariam separados em Arendt graças à perspectiva antimoderna trazida pelo diagnóstico elaborado em *A Condição Humana*. Deste modo, como haveria uma moral e uma política universalistas em Hannah Arendt, o diagnóstico antimoderno da ascensão do social e as aspirações modernas e universalistas entrariam em uma tensão que se explicitaria na separação entre social e político. Por isso, Benhabib propõe uma genealogia alternativa da modernidade em Arendt, alterando o sentido do termo social.

Como veremos, existem questionamentos possíveis a uma tese específica de Benhabib, a saber, a fixação dos salões berlinenses como experiências que permitem identificar uma esfera pública modernista e universalista. Elementos presentes em *Origens do Totalitarismo* e em *A Condição Humana* colocariam Arendt, de fato, na posição de pensar a política a partir da radicalização da participação democrática e do desenvolvimento da autonomia de pensamento e de julgamento do indivíduo, o que não equivale a atribuir estatuto universalista e modernista ao seu pensamento.

Seyla Benhabib vai buscar na biografia de Rahel Varnhagen, escrita por Arendt

entre 1929 e 1938, uma referência para reelaborar a genealogia da modernidade no pensamento político da autora, tendo como seu *motif* a condição de Arendt como judia-alemã tornada pária em uma Europa tomada pelo nacionalismo e pelo antisemitismo. Seu pensamento estaria, portanto, coberto pela sombra desta condição e teria seus primeiros impulsos intelectuais motivados por ela. A biografia intelectual de Rahel seria um exercício de refletir sobre aspectos de sua própria identidade (BENHABIB, 1996, p.8).

Na trajetória de Rahel podemos chamar atenção para alguns aspectos mais relevantes que se destacam para o propósito hermenêutico de Benhabib. A ascendência judaica de Rahel; os dois salões mantidos por ela – primeiro com suas amigas e, em um segundo momento, por ela e seu marido entre 1790 e 1806; e, finalmente, a ocupação de Berlim por Napoleão. Todos os três elementos compõem um interessante momento da história social judaico-alemã, no qual tal simbiose cultural foi rompida por um momento de disseminação do nacionalismo e do antisemitismo na Alemanha. Neste contexto, a vida de judeus como Rahel foi sensivelmente transformada e, mais do que nunca, a sensação de não-pertencimento ao mundo alemão foi experimentada. Segundo Benhabib, “O livro *Rahel* documenta os paradoxos da emancipação judaica entre o colapso do Gueto e o surgimento do moderno estado nacional cristão-burguês.” (BENHABIB, 1996, p.8) A partir deste cenário, encontrar o significado de ser judeu parecia o objetivo de Arendt com o levantamento biográfico de Rahel. Ironicamente, cem anos depois, Arendt experimentou semelhante situação. Por isso, Benhabib sugere que o esforço de Arendt para encontrar uma identidade judaica na biografia de Rahel equivale a encontrar sua própria identidade. Quer dizer, Arendt não tentava

[...] “fundamentar” a existência de Rahel nos termos da sua condição judaica – ou ainda [ela] não estava consciente de fazê-lo[...] Seu objetivo seria [...] apenas um trabalho *preliminar* que significava mostrar que, sobre a fundação do ser Judeu, uma certa possibilidade de existência *pode* emergir, a qual tem provisoriamente e por vezes sido chamada fatalidade [fatefulness]. Essa fatalidade surge do fato da condição de “ausência de fundamentos” e pode ocorrer *apenas* em uma separação do judaísmo. (ARENDR, 1992b, p.11)

Benhabib considera que Arendt atribui um papel central ao “fato” de ser judia. Se há uma “existência” ou “condição” judaica, ela deve ser encontrada no âmbito de uma atitude existencial autêntica, na consciência da fatalidade de ser judeu. Para a comentadora, isto significa uma atitude que “não pode emergir para alguém que ainda

está submerso em categorias dadas de existência cultural e social; é a confrontação com a vida em si mesma, sem depender do pano de fundo cultural e existencial de alguém que poderia guiá-lo aqui.” (BENHABIB, 1996, p.9) Desta necessidade de autenticidade deriva a ideia arendtiana de que compreender o que significa ser um judeu no contexto histórico de Rahel exige primeiro uma separação do próprio judaísmo.

Para analisar a atitude de Rahel, Arendt usa a estratégia de descrever a vida de um judeu que oscilava entre as condições do “novo-rico” (*parvenu*) e pária. Ou seja, possuía uma suposta assimilação na sociedade alemã da época sem abandonar, contudo, sua posição de sujeito excluído desta mesma sociedade devido à sua identidade originária. Para Benhabib, Arendt seria admiradora de Rahel por esta ter transformado sua condição de pária, condição de possível fraqueza e marginalização, em sua fonte de maior força e confiança (BENHABIB, 1996, p.10). Nesta narrativa, um aspecto relevante para o futuro desdobramento do pensamento político de Arendt é a “ausência de mundo” que Rahel experienciava. Na biografia de Rahel, tal ausência é descrita em termos da impossibilidade de “fazer sua vida acontecer”, sobrando apenas a opção de “deixá-la cair sobre si” (BENHABIB, 1996, p.11). Esse impedimento derivava da forma romântica de intimidade que consiste em uma reflexão em direção ao domínio privado da vida humana. Para 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 que é subjetivo uma aura de objetividade, publicidade, interesse extremo. Na disposição de ânimo as fronteiras entre íntimo e público tornam-se indistintas; as intimidades são tornadas públicas e assuntos públicos podem ser experimentados e expressos apenas no reino íntimo – em última instância, em mexericos. (ARENDR, 1984, p.29)

O recolhimento de Rahel para o âmbito de sua vida privada devido sua condição de pária a torna vítima do fenômeno que Arendt pôde diagnosticar e descrever com mais precisão após os fenômenos totalitários, isto é, a ausência de mundo. Em seu discurso em homenagem a Lessing, proferido em 1959, fica claro que “mundo” faltava a Rahel:

O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário [in-between] ... é hoje objeto do maior interesse e da mais óbvia revolta em quase todos os países do globo... O que está perdido é o específico e geralmente insubstituível espaço intermediário que deve ter-se formado entre esses indivíduos e seus companheiros. (ARENDR, 1987, p.14, *tradução modificada*)

A decomposição deste “espaço intermediário” demonstra a preocupação que interessa a Arendt mesmo em seus textos mais tardios. A perda de um mundo do “discurso e da ação” através de uma sociedade privatista de consumo com valores criados pela mídia para as massas acompanhará Arendt ao longo de toda a sua obra. Ao encontrar esta preocupação no texto de uma Arendt tão jovem, Benhabib acredita ser possível apontar nos Salões – berlinenses e franceses – uma experiência válida para repensar a genealogia da modernidade em Arendt. No lugar da “ascensão do social” como narrativa do declínio da experiência originária grega, a comentadora sugere a “ascensão do social” como narrativa da configuração mais complexa dos salões europeus que permitem a amizade, a intimidade e a presença da mulher.

Os salões eram espaços de intensa presença feminina. Tiveram um período de auge entre 1780 e 1806 quando o Iluminismo, os ideais da Revolução Francesa e o Romantismo Germânico foram conjugados em espaços que, segundo Benhabib, seriam “esferas públicas fascinantes” (BENHABIB, 1996, p.15). Reuniam aristocratas, literatos, intelectuais, servidores públicos civis e artistas. Na descrição de Hertz:

A palavra *salão* entrou em uso para descrever um cômodo público que começou a aparecer nos lares europeus ricos entre os séculos dezesseis e dezoito como o “grande cômodo”, o qual foi o centro da vida da família medieval, perdeu gradativamente seu caráter privado e as camas postas foram mudadas para cômodos separados. O grande cômodo, agora chamado salão, era um espaço público ricamente decorado onde o piano era tocado, festas oferecidas, e convidados recebidos. (HERTZ, *apud*, BENHABIB, 1996, p.16)

Nestes ambientes haveria um processo de sociabilização nos termos da sociedade civil moderna, isto é, trabalhos culturais e artísticos eram debatidos, membros da nobreza e da nascente burguesia se encontravam e se apresentavam na forma do discurso e mesmo de expectativas sexuais. Neste processo, as barreiras sociais e culturais eram dissolvidas em um verdadeiro experimento social do período de transição de uma velha para a nova Europa revolucionária. Para Benhabib, embora não fossem inéditos,

[...] os salões se tornaram uma recorrente característica da sociabilidade apenas com a emergência da sociedade civil moderna. A vida, a paz e a prosperidade urbanas, um certo refinamento de gostos para roupas, maneiras e consumo assim como para arte e a literatura, são precondições dos salões. (BENHABIB, 1996, p.16)

Com a dissolução das fronteiras sociais e culturais, ideais do iluminismo eram

exercitados, por exemplo: a presença dos indivíduos como seres humanos enquanto tal era uma característica dos salões. As reuniões sociais buscavam apenas a diversão da conversa e as amizades eram construídas e exercitadas. Estes espaços femininos de intimidade, amizade e fronteiras borradas constituem, na opinião da comentadora, um desafio ao pensamento de Hannah Arendt. Os salões seriam muito diferentes de uma assembleia ateniense. Afinal,

Enquanto a polis grega e a sua esfera pública característica excluía a mulher (e outros membros do lar como crianças e servos geralmente), os salões são espaços dominados pela presença feminina. Enquanto o discurso nos espaços públicos da polis é “sério”, guiado pelo interesse no bem de todos, o discurso nos salões é uma brincadeira amorfa, e mistura livremente o bem de todos com a vantagem de cada um. (BENHABIB, 1996, pp.19 e 20)

O desafio ao qual Benhabib se refere trata da possibilidade de deslocar o papel central que a experiência grega desempenha na obra de Hannah Arendt para a experiência dos salões alemães e franceses. Estes seriam precursores da transgressão de fronteiras entre o público e o privado. Arendt teria tentado se afastar de tais transgressões mas, para a comentadora, estas trariam um resultado mais autêntico para a atividade política. Ademais, são capazes de alterar o sentido da expressão “ascensão do social”. Em sua interpretação padrão, tal termo expressa o surgimento de uma esfera amorfa e anônima que uniformiza a realidade pela fusão entre os campos privado e público da vida humana. Assim, a administração das necessidades humanas, tornadas matéria de interesse público, abre caminho para o surgimento da burocracia, o governo de ninguém. Retirando a experiência grega do centro da teoria arendtiana, substituindo-a pelos salões, argumenta Benhabib, é possível interpretar o surgimento do “social” de uma nova maneira, além da leitura padrão que o aponta como o surgimento da sociedade capitalista e da sociedade de massas. Para a comentadora, existe a possibilidade de interpretar o “social” enquanto

“sociabilidade: padrões de interação humana; modalidade de gosto em roupas, comida, lazer e estilos de vida geralmente; diferenças em modos estéticos, religiosos e cívicos e perspectivas; padrões de sociabilizar e formar casamentos, amizades, convivências, e trocas comerciais. Em suma, o *social* significa *sociedade civil e associativo*, aquela esfera das relações humanas que não é econômica, política, militar ou burocrática-administrativa. (BENHABIB, 1996, p.28)

Para Benhabib, existe uma dialética da identidade/diferença presente na esfera

social na qual está enraizado o antisemitismo. Trata-se de uma tensão entre igualdade política e diferença social. A ampliação de relações comerciais colocou cada vez mais judeus e não-judeus em posição de convivência, no entanto, apenas com o universalismo iluminista tal diferença se tornou um fato social. A comentadora aponta que a história do antisemitismo é complexa e movida por tal dialética. Neste sentido, ela seria “...difícil de reconciliar com afirmações indiferenciadas e reducionistas acerca do social em *A Condição Humana*.” (BENHABIB, 1996, p.28) Seria necessária uma nova abordagem do tema social para tratar da complexidade moderna. Os salões representam exatamente uma possibilidade de interpretação para o sentido do “social”. São esferas capazes de compreender a modalidade moderna de interação que não estão presentes na obra *A Condição Humana*. Enquanto esta aponta a ascensão do social apenas enquanto declínio, a biografia de Rahel oferece a experiência de sociabilidade tipicamente moderna, ou seja, que borra os limites entre público e privado, podendo lidar com os aspectos mais diferenciados da distinção humana, tais como os aspectos culturais, sociais, econômicos e políticos. Através desta perspectiva é possível uma abordagem mais completa da questão do antisemitismo, um dos elementos centrais do totalitarismo alemão.

Em *Origens do Totalitarismo* a influência e o retorno destes temas toma forma com a exposição que Arendt faz sobre o imperialismo do estado-nação e o racismo. Ambos são colocados como elementos que possibilitaram o evento totalitário na Europa. Para Benhabib, no centro de suas reflexões sobre a “gênese” do sistema totalitário em sua relação com o imperialismo e o racismo, estão suas considerações sobre os dilemas do estado-nação e sua paradoxal incapacidade para defender os direitos universais do homem (BENHABIB, 1996, p.76).

Para analisar a escalada imperialista dos países europeus, Arendt atentou para a aliança entre dois elementos: o capitalismo e a existência de homens deslocados e desenraizados que resultaram em incursões em busca de riqueza no continente africano. Esta experiência teria levado os europeus a uma perversão de seus padrões morais estabelecidos. O contato com povos que não seriam apenas “culturalmente”, mas “biologicamente” diferentes, teria transformado a percepção europeia do “outro”. Somados estes elementos à profusão da teoria da evolução darwinista no século XIX, Arendt percebeu que a experiência de violação, assalto e massacre aos povos africanos, teria inserido no próprio continente europeu o elemento do racismo e da perversão dos valores da dignidade humana. Tal elemento, aliado aos dilemas do estado-nação,

comporia a gênese do fenômeno totalitário para autora.

Em suas reflexões na segunda parte de *Origens do Totalitarismo*, Arendt percebeu como o imperialismo foi capaz de revelar os dilemas inerentes ao Estado Nação. Estabelecido a partir dos marcos políticos e teóricos das revoluções modernas Inglesa (1648 e 1648), Americana (1776) e Francesa (1789), o moderno estado nacional é a forma política que reúne três princípios: os direitos universais do homem e do cidadão, o consentimento dos governados e a soberania da nação. Em suas análises, Arendt verificou o caráter contraditório destes princípios. Mostrou que a expansão do Estado Nação em empreendimentos imperialistas visava apenas a ampliação do território e servia à lógica da acumulação da riqueza. Este movimento colocava o governo em plena contradição com o princípio do consentimento na medida em operava a acumulação de riqueza em territórios anexados e explorados à revelia dos povos que originalmente ali habitavam. Quanto aos direitos humanos universais e o princípio de soberania da nação, Arendt mostrou que ambos entravam em flagrante contradição nas situações em que o Estado Nação era incapaz de garantir os direitos humanos em detrimento de sua soberania. Analisando a reorganização do mapa geopolítico europeu, pôde-se constatar que a redefinição das fronteiras a partir do estabelecimento de novos estados nacionais, muitos oriundos da desintegração dos grandes impérios russo e austro-húngaro, ocasionou a formação de um grande contingente de minorias étnicas e apátridas na Europa. Sendo a característica central do estado nacional a formação de um corpo político em torno das noções de nação e território, logo um grande contingente de pessoas se viu colocada como cidadãos de segunda categoria, marginalizados da vida política e social por não pertencerem à etnia predominante em seu país, ou, ainda pior, como pessoas sem um lugar no mundo, sem um país ao qual pudessem vincular sua cidadania. Como os estados nacionais se recusavam a reconhecer minorias, dados os conflitos étnicos, ou a naturalizar apátridas, devido ao seu grande contingente – estima-se 100 milhões de pessoas entre minorias e apátridas (ARENDR, 2000, p.305) – a questão logo se tornou policial, e as minorias e apátridas passaram a ser perseguidas e hostilizadas. Neste contexto histórico, “eles haviam perdido aqueles direitos que então eram tidos e até definidos como *inalienáveis*, ou seja, os *Direitos do Homem*” (ARENDR, 2000, p.301, *grifos meus*). Estava perdido o princípio conquistado nas revoluções modernas, segundo o qual

esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam

permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da Terra; não depende da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana (ARENDR, 2000, p.331)

O evento desta perda levou Arendt a reformular este princípio que até então se pautava em uma natureza humana que atuaria como norma universal de proteção da dignidade humana. Como a pensadora constatou em sua análise, a condição de não pertencimento a nenhum corpo político acaba com qualquer garantia, haja vista o contingente de excluídos tratados como assunto policial apenas por não “pertencerem” ao lugar onde estão. Para ela:

Só conseguimos perceber a existência de um *direito a ter direitos* (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo e comunidade organizada, quando milhões de pessoas haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global. (ARENDR, 2000, p.330, grifo nosso)

O pertencimento a uma comunidade política é a verdadeira possibilidade para a garantia de direitos, não uma natureza humana universal subjacente que nos coloca como membros de uma comunidade humana. Tratar de um *direito e ter direitos* implica, neste sentido, muito mais na compreensão da política nos termos de suas experiências originárias, como a pólis, república romana e suas transfigurações modernas (Revoluções), do que em “suplicar” pela realização de um princípio universalista da política moderna. Para Arendt, pertencer a uma comunidade organizada depende da atividade humana da ação e do engendramento de estruturas de poder capazes de sustentar um espaço público no qual cada um possa manifestar sua singularidade. As experiências vividas pela própria autora como judia alemã mostram que Arendt está intensamente preocupada com este tema. Para Benhabib,

Arendt permaneceu como uma modernista política na medida em que suplicava pela realização desse princípio básico da modernidade política, isto é, o reconhecimento de alguém *ao direito a ter direitos* simplesmente porque era membro de uma espécie humana. (BENHABIB, 1996, p.46)

Assim, ainda segundo a comentadora, matérias políticas centrais ao século XX como sua crítica ao nacionalismo, sua busca por uma solução para conflito árabe-israelense e pela efetivação de democracias locais protegidas por estruturas federativas, são temas que caracterizam o pensamento de Arendt como modernista. Junto ao princípio básico

da política moderna – os direitos humanos – estes temas são abordados por Arendt e revelariam, além do modernismo da autora, um universalismo em sua obra que pode ser percebido no que Benhabib chama de “universalismo antropológico” tratado em *A Condição Humana*. (BENHABIB, 1996, p.195) Afinal, para a comentadora, a posição universalista da obra de 1958

[...] trata os seres humanos como *membros da mesma espécie natural*, cuja vida na Terra é dada sob certas *condições, a saber, aquelas da natalidade, pluralidade, labor, trabalho e ação*. Essa antropologia filosófica procede de um nível de abstração que trata todas as formas de diferenciação cultural, social e histórica entre os humanos como irrelevantes quando medidas em relação aos “fundamentos” de sua condição. (BENHABIB, 1996, p.195, grifo nosso)

Há portanto, para Benhabib, uma “antropologia filosófica” arendtiana que nos compreende dentro de uma mesma espécie humana devido às condições comuns sob as quais nossa vida foi dada. Benhabib extrai de *A Condição Humana* uma dimensão ética universal e intersubjetiva para a teoria política de Arendt que possuiria, entretanto, uma lacuna: embora Arendt descreva sua noção de “respeito” enquanto uma “amizade sem intimidade ou proximidade” (ARENDR, 2008a, p.254), ela não realiza a passagem de como esta dimensão ética comum à espécie humana pode ser efetivada enquanto um respeito moral universal. Se, por um lado, Arendt teria se dedicado ao juízo reflexionante kantiano como possibilidade teórica de desenvolver uma “validação ética intersubjetiva”, por outro lado, estas considerações sobre a noção de “mentalidade alargada” não seriam suficientes para efetivar a tarefa do reconhecimento recíproco (BENHABIB, 1996, p.197). Benhabib não desenvolve este tema com mais profundidade em sua obra de 1996, afinal, o foco de suas afirmações é demonstrar o modernismo e o universalismo de Arendt. Cabe colocar, no entanto, duas objeções à abordagem de Benhabib: primeiro, a reformulação do princípio dos direitos humanos em Arendt não a torna necessariamente uma modernista; segundo, nem a *vita activa*, nem a noção mais geral de condição humana significa a existência do “universalismo antropológico” descrito acima.

Quando Arendt estabelece sua formulação dos direitos do homem enquanto um *direito a ter direitos*, ela coloca claramente que isto implica viver em uma comunidade organizada, não coloca uma base ética comum e universal, seja ela substantiva ou discursiva. Ela aponta claramente para a necessidade de recuperar a centralidade da política no mundo moderno. Esta formulação não “suplica” pela efetivação da

dignidade humana baseada em nossa “espécie” comum, ela é um chamamento aos homens para que recuperem a dignidade da política, único caminho para a manifestação da pluralidade humana. Para pensar uma noção de direitos humanos não se deve recorrer a uma “natureza humana” ou a qualquer outro conceito aglutinador de caráter biológico ou ontológico que nos reduza a algum tipo de fundamento compartilhado universalmente, devemos direcionar nossa atenção apenas “[...]à *diversidade humana enquanto tal*, a uma característica do “status humano” sem a qual a simples palavra “humanidade” perde sentido” (ARENDDT, 1983, p.291, *grifos meus*). Arendt refere-se à condição humana da pluralidade, afinal, refletir sobre os direitos humanos implica atentar para a manifestação da diversidade humana e para o que ela significa enquanto condição da existência humana. Esta questão leva à segunda objeção a Benhabib, isto é, acerca de um possível “universalismo antropológico”. Para afastar esta pretensão da analítica da *vita activa* é preciso observar o que significa a própria noção de condição humana para Arendt, o pano de fundo de sua obra de 1958.

Ao descrever sua compreensão para o que significa “condição humana”, Arendt a define como uma situação de condicionamento. Entretanto, para não antecipar nenhum determinismo ou relativismo, é preciso salientar que existe uma relação de condicionamento recíproco entre o homem, a natureza e o próprio mundo humano. Como podemos verificar, para Arendt,

“Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições[...] O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. (ARENDDT, 2008a, p.17)

Portanto o homem tem uma dupla relação com o ambiente que o cerca, condicionando-o e sendo condicionado por ele. As atividades descritas em sua obra são condições da nossa existência e não devem ser confundidas com algo que se assemelhe a uma natureza humana, afinal, como ela afirma,

[...] nem aquelas [atividades] que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como pensamento e razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração delas, constituem *características essenciais da existência* humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana.” (ARENDDT, 2008a, p.18, grifo nosso)

Portanto qualquer tentativa de estabelecer um conjunto de atividades fundamentais

esbarra na dificuldade de que nenhuma atividade em particular ou associada define nossa essência. Nem mesmo as condições da existência humana como a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundaneidade, a pluralidade e o planeta Terra “[...] podem 'explicar' o que somos ou responder perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que não somos condicionados absolutamente” (ARENDDT, 2008a, p.19). Desta maneira, impossibilitados de nos questionar sobre “o que somos?”, devemos nos voltar para a questão “quem somos?”. Agostinho foi o primeiro a levantar a chamada questão antropológica da filosofia, para a qual conseguiu encontrar somente a resposta: “És um homem – seja isso o que for” (ARENDDT, 2008a, p.19, nota 2).

Portanto, é difícil enquadrar Arendt em alguma base moral universal. Segundo Margareth Canovan, “Leitores frequentemente têm dificuldade em compreendê-la porque, influenciados por tradições religiosas e filosóficas, tomam como certo que o universo, como o experienciamos, é moralmente coerente.” (CANOVAN, 1992, p.173) A comentadora inglesa argumenta que a ação inspirada por princípios políticos é a única capaz de engendrar instituições capazes de proteger o homem de mazelas análogas às vistas nos regimes totalitários. Portanto, não há, do ponto de vista moral, uma comum realidade subjacente a todos os seres humanos, a qual todo fenômeno moral deva corresponder. Para Canovan, esta é a

falha fundamental na cuidadosa tentativa de Seyla Benhabib de fornecer a Arendt uma teoria política e moral coerente. A suposição de Benhabib de que princípios morais devem ser universalmente válidos e mutuamente compatíveis a impede de compreender a posição de Arendt. (CANOVAN, 1992, p.173, nota 64)

Uma possibilidade mais condizente seria, no lugar de uma realidade universal subjacente, pensar a moral sob a perspectiva da realidade incoerentemente fragmentada. Obviamente, esta condição pode nos levar ao niilismo moral, mas não necessariamente. Embora seja difícil lidar com questões morais sem regras e tradições dotadas de autoridade para nos orientar, “Houve um tempo em que a autoridade em nosso sentido ocidental não existia. Nós podemos viver sem autoridade.” (ARENDDT, *Breakdown of authority*, apud, CANOVAN, 1992, p.174) Para a comentadora inglesa, Arendt “[...]certamente concordaria com Sartre que os seres humanos enquanto indivíduos estão 'condenados a ser livres’” (CANOVAN, 1992, p.192). Por este motivo, os textos em que Arendt trata de questões morais estão pautados pelas capacidades de pensar e julgar autonomamente, elementos que compõem, de fato, máximas do pensamento

iluminista mas que não a filiam a qualquer projeto político ou teórico modernista e universalista nos termos almejados por Benhabib (ARENDR, 1987, p.17).

Ademais, é difícil sustentar a tese de Benhabib de que o salão de Rahel seria um modelo alternativo de espaço público. Como Arendt descreve, Rahel

Podia formar um círculo “ao qual todos [...] se empenham em ser admitidos com igual ansiedade; e no qual cada pessoa vale nem mais nem menos do que ela própria é capaz de validar por sua personalidade cultivada” (Brinckmann). Essa “personalidade cultivada” era o que Brinckmann – mais de três décadas após a morte de Rahel – acreditou ser o elemento comum que mantinha coesas as existências extraordinariamente variegadas e disparatadas dos visitantes do sótão do seu apartamento. A frase era, mesmo então, na época em que Brinckmann a usou nesta carta a Varnhagen, um clichê e *difficilmente fornece a menor ideia de como eram distantes entre si as personalidades e em que medida todos os que chegavam eram mantidos juntos apenas pela própria Rahel, por sua originalidade, sua astúcia e seu vivo frescor.* (ARENDR, 1994 , pp. 54 e 55, grifo nosso)

O salão judeu de Rahel era um espaço fora dos costumes e convenções de uma sociedade em transição que assistia ao declínio da nobreza e à ascensão de uma burguesia que buscava se estabelecer. Foi, de fato, um espaço de sociabilidade cultivada e de convivência da diversidade. Entretanto, não passou de um “tapa-buracos” que logo foi esvaziado quando uma sociedade burguesa culta e de classe média começou a aparecer (ARENDR, 1994, p.56). Por estarem colocados à margem da sociedade estabelecida na época, antes da ascensão da burguesia ao poder, os lares judeus poderiam ser frequentados por todos que buscavam conquistar ou manter certa posição social. Não parece haver, portanto, o compromisso dos frequentadores do sótão de Rahel com a liberdade ou com o engendramento de estruturas de poder capazes de garantir a durabilidade do salão. Arendt descreve muito bem a evasão ocorrida dos salões judeus:

A sociedade de Berlin abandonou os salões com incomparável rapidez, e por volta de 1808 esses lugares de reunião já haviam sido suplantados pelas casas dos nobres burocratas e da classe média superior. O desdém dos intelectuais e aristocratas berlinenses pelos judeus da Europa ocidental, na época em que foram anexados à Prússia, transferiu-se contra os judeus educados de Berlin, que conheciam muito bem. (ARENDR, 2000, p.83)

Assim, os salões judeus, em especial o de Rahel, não seriam propriamente espaços de liberdade, mas espaços sociais que podem ser bem compreendidos em obras como A

Condição Humana, Sobre a Revolução e “Crise na Cultura”. Não parece ser possível extrair do salão de Rahel nenhuma genealogia alternativa da modernidade, apenas um exemplo da própria noção de social em Arendt.

Vimos de que maneira as experiências de Arendt como judia alemã a mobilizaram teoricamente e politicamente em torno de questões que culminaram em sua obra sobre o totalitarismo. Vimos também que, para Benhabib, as reflexões e matérias tratadas nesta esteira são questões tipicamente modernas e, para a comentadora, revelariam um traço universalista na teoria de Arendt. Encaminhando em sentido contrário, sustentamos a impossibilidade de derivar um universalismo moral das primeiras obras de Arendt quando observada a impossibilidade de se apontar qualquer fundamento último e universal como critério de ações morais. Assim como Canovan, defendeu-se aqui que a liberdade, como pensava Arendt, exige outra relação do agente para com a consequência de suas ações, afinal, estamos “condenados” à liberdade em seu sentido mais amplo.

Referências

- AGUIAR, O. A. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza. EUFC. 2001
- AGUIAR, O. A. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí. Ed.Unijuí. 2009
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo Rio de Janeiro, Forense Universitária. 2008a
- _____. *A dignidade da política*. Ediouro. Rio de Janeiro. 2002.
- _____. *A promessa da política*. Difel. Rio de Janeiro. 2008b
- _____. *A vida do espírito*. Relume-Dumará. Rio de Janeiro. 1992.
- _____. *Compreensão: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Org. Jerome Kohn. São Paulo. Cia das Letras. Belo Horizonte. UFMG. 2008c.
- _____. *Crises da República*. São Paulo. Perspectiva. 1973.
- _____. *Da violência*. UnB. Brasília. 1985.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo. Diagrama Texto. 1983
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva. São Paulo. 2007a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. Companhia das Letras. São Paulo. 1987.
- _____. “Karl Marx and the tradition of Western political Thought”. In: *Social Research*, Vol.69, N° 2, Summer, 2002b.
- _____. “Reflections On Little Rock: preliminary remarks”. In *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books. New York. 2000.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. Companhia das letras. São Paulo. 2004
- _____. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Transito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1994.
- _____. “Sobre Hannah Arendt”. Trad. Adriano Correia. Em: *Inquietude*, Goiânia, Vol 1, N°2, ago/dez. 2010.

- _____. *Da revolução*. Ática/UNB. Brasília. 1988.
- _____. "The Great Tradition: Law and Power". In: *Social Research*, Vol.74, N° 3, Fall, 2007b.
- _____. The Great Tradition: Ruling and Being Ruled. In: *Social Research*, Vol.74, N° 4, Winter, 2007c.
- _____. "Zionism reconsidered". In: *The Jewish Writings*. New York. SchockenBooks. 2007d.
- _____. *Lições sobre a filosofia política da Kant*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1993.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro, Bertarnd Brasil, 2007b.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Cia das Letras. São Paulo. 2000.
- _____. *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*. Nova York. Harcourt Brace. 1994.
- BENHABIB, S. *Critic, Norm and Utopia: A study of the foundations of critical theory*. New York. Columbia University Press. 1986.
- _____. "Hannah Arendt and the redemptive power of narrative." In: *Social research*, nº57. 1990.
- _____. "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas." In: *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (org.). Cambridge. 1994.
- _____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York. Sage Publications. 1996.
- _____. *Situating the Self*. New York. Routledge. 1992
- CANOVAN, M. "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics." In: *The Journal of Politics*, v. 45, nº 2, 1983.
- _____. "A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt". In: *Political Theory*. Vol 11, N°1, 1983b.
- _____. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge. Cambridge University Press. 1982.
- _____. "On Pitkin's Justice". In: *Political Theory*. Vol 10, N°3, 1982.
- _____. "The contradictions of Hannah Arendt's political thought". In: *Political Theory*. Vol 6, N°1, 1978.
- _____. *The political thought of Hannah Arendt*. New York. Harcourt Brace Jovanovzch. 1974.
- CORREIA, A.(org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador. Quarteto, 2006.
- DUARTE, A.. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo. Paz e Terra, 2000
- D'ENTRÈVES, M. P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York. Routledge. 1994.
- HABERMAS, J. "Hannah Arendt's Communications Concept of power" In: *Social Research*. Vol.44. N° 1. 1977. pp.3-25
- _____. *Mudança estrutural na esfera pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de janeiro. Tempo brasileiro. 1984.
- PITKIN, H. "Justice: On Relating Private and Public". In: *Political Theory*. Vol 9, N°3, 1981. pp. 327-352
- _____. *Hannah Arendt's Concept of Social*. Chicago. The University of Chicago Press. 1998
- YOUNG-BRUHEL, E. *Por amor ao mundo: A vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro. Relume-Dumará. 1997.