

DEBATES

Maria Isabel Limongi entrevista Yara Frateschi sobre o livro *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos*¹

Maria Isabel Limongi e Yara Frateschi²

1. A questão do autointeresse

Maria Isabel Limongi: No livro, você mobiliza uma série de autores clássicos (Aristóteles, Hobbes e Rousseau) e contemporâneos (Arendt, Benhabib, Fraser, Rawls e Agamben) para construir uma leitura própria sobre a democracia e o *ethos* que a acompanha. No eixo desta constelação estão Hobbes e Arendt, tendo por base a leitura que Arendt faz de Hobbes em *As origens do totalitarismo*, em que Hobbes figura como um precursor do imperialismo e do totalitarismo, reconstruída por você num dos textos que compõem o volume. A tese do livro, parece-me, poderia ser assim resumida: a física da política de Hobbes (em referência ao seu livro sobre Hobbes: *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*)³ tem que ser substituída pela ética da política de Arendt. Com base nisso, você diz no subtítulo do livro que os estudos ali reunidos são “anti-hobbesianos”. Minhas questões giram quase todas em torno deste adjetivo. Gostaria de entender melhor quão anti-hobbesiana você é (já que eu me qualificaria, ao contrário, como “hobbesiana”). Pergunto-me se o

1 Frateschi, Y. (2021). *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos*. São Paulo: Editora Alameda.

2 Maria Isabel Limongi entrevistou Yara Frateschi na ocasião do lançamento do livro em 2021. Assista em <https://youtu.be/OLMETTlvN00>. A entrevista que agora publicamos difere em alguns aspectos da original, pois as respostas da autora são fruto de um longo processo de reflexão motivado pelas questões elaboradas por Maria Isabel Limongi.

3 Em referência a: Frateschi, Y. (2008). *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp.

Leviatã de ponta cabeça que figura na capa do livro não poderia afinal ser entendido, não como uma negação de Hobbes, mas como um espelhamento, de modo a que não venhamos a recusar, mas a nos reconhecer na imagem ali projetada, guardado o devido distanciamento.

Como sempre, você é bastante clara quanto a um ponto preciso em que se diz “anti-hobbesiana”. Você sustenta que, no lugar de pensar a(o) política(o) a partir do autointeresse, é preciso pensá-la(o) a partir do que você qualifica, com a ajuda de Arendt e Benhabib, como uma “mentalidade alargada”. Esta mentalidade seria algo como o fundamento moral da política, a ética da política, a qual faltaria em Hobbes. De acordo com o seu primeiro livro “A física da política”, Hobbes teria fundado a política numa *física* do autointeresse e não numa ética.

Algo parecido com esta crítica já fora endereçada a Hobbes pelo sentimentalismo moral britânico, de Shaftesbury a Adam Smith, passando por Hume - autores que, antes de Kant, construíram essa noção de mentalidade alargada, pensada a partir do que eles denominaram, em franco diálogo com Hobbes, de “simpatia” - nossa capacidade de nos colocar no lugar dos outros e fazer juízos morais a partir daí. Esses autores, contudo, até onde entendo, não são anti-hobbesianos, pois entendem que o autointeresse explica parte do comportamento humano (notadamente, o econômico), ainda que não o moral. Arendt se vale inclusive desse fio de continuidade entre Hobbes e Smith para ver em Hobbes o pai da Economia política (o que, como se sabe, ela considera um oxímoro) e talvez por isso não tenha prestado atenção às teorias morais de Hume e Smith, que, no entanto, serviriam melhor aos seus propósitos do que a de Kant. Dito isso, minha pergunta é: o seu anti-hobbesianismo vai até o ponto de recusar inteiramente o papel do autointeresse na construção do mundo político? Até o ponto de recusar, com Arendt, a Economia política como solo relevante a partir do qual se pensar a política? Em outras palavras, qual sua posição: trata-se de acrescentar à perspectiva do autointeresse a da mentalidade alargada (como fizeram Hume e Smith) ou de substituir a primeira perspectiva pela segunda (como talvez se possa dizer ser o caso de Arendt)?

Yara Frateschi: Eu não recuso o papel do interesse na construção do mundo político e, antes disso, na construção do próprio indivíduo e da sua subjetividade. Uma pessoa torna-se um “quem” (para usar um vocabulário arendtiano) e age no mundo também em função dos seus interesses, que estão relacionados às suas necessidades, desejos e valores. A diversidade humana está relacionada ao fato de que temos interesses, pontos de vista e concepções de bem distintos. Além de um fato, isso para mim também é um valor, uma norma, ou seja, algo que devemos buscar fomentar e

preservar, a pluralidade humana. Imagina um mundo de interesses, pontos de vista e concepções de bem idênticos. É o sonho de todo grande ditador, o modelo de uma sociedade totalitária, o maior desejo do fascismo. Devemos à Arendt o esclarecimento de que um dos aspectos dos governos totalitários - em roupagem de esquerda ou de direita, tanto faz nesse aspecto - é a tentativa de destruição dessa esfera individual em nome de uma completa identificação do interesse do indivíduo com o suposto interesse da coletividade. As ideologias nazista e stalinista pretenderam levar ao extremo essa identificação, como sabemos. A dominação total depende da supressão da individualidade, afinal, como diz Arendt em *Origens do totalitarismo*, destruir a individualidade é destruir a capacidade de pensar e de agir no mundo de maneira espontânea: nos tornamos os cães de Pavlov, perfeitamente previsíveis. Bolsonaro teria adorado, assim como Hitler e Stálin.

Essa é a primeira parte da minha resposta à sua pergunta. Apenas a primeira pois se, de um lado, a democracia não resiste à destruição da individualidade, de outro lado, não podemos esperar que ela floresça e sobreviva em sociedades nas quais os indivíduos são autointeressados a ponto de não conseguirem desenvolver nenhum ou quase nenhum interesse pelos outros e pela própria coletividade. Apesar de sexista, Rousseau explicitou esse perigo na sua crítica a Hobbes e à sociedade moderna e é por isso que ele tem um papel de destaque no meu livro, assim como Arendt e Benhabib e, de certa maneira, Rawls, que, apesar de liberal, sustenta um projeto de algum modo igualitário que não sobrevive à racionalidade estritamente autointeressada e instrumental. Eu pretendo mostrar nesse livro que, com modelos distintos de democracia, Rousseau, Arendt, Rawls e Benhabib se encontram nesse ponto, ou seja, na rejeição à antropologia hobbesiana, fundada no princípio do interesse próprio, que foi tema do meu primeiro livro, *A física da política: Hobbes contra Aristóteles* (2008).

Arendt está no coração de *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos antihobbesianos* por ter desvelado melhor do que ninguém as consequências desastrosas dessa mentalidade rigorosamente autointeressada. É claro que ela puxa a corda ao extremo ao afirmar que Hobbes antecipa em trezentos anos os anseios e a moral da burguesia imperialista do século XIX, a mesma burguesia que, além de ter feito o que fez na África e na Índia, contribuiu de maneira muito significativa para a destruição das barreiras políticas e éticas que poderiam servir de proteção contra o totalitarismo no século XX. Mas deve nos interessar o que ela quer dizer com isso e eu entendo que ela quer dizer algo bastante simples: desde que o interesse privado da burguesia passou a governar o mundo, o resultado foi a ampliação da destruição, da miséria humana, da violência. Nada público pode emergir daí, pois o bem público não pode ser derivado do interesse privado, tema do capítulo “Hannah Arendt: sobre Hobbes, o imperialismo e o totalitarismo”. A minha tese interpretativa

é a de que a noção arendtiana de mentalidade alargada (inspirada, mas apenas inspirada, no juízo de gosto kantiano) surge em resposta a essa mentalidade burguesa que Hobbes descreveu tão bem, na medida em que envolve a disposição para levar em consideração os outros, os seus interesses, desejos, necessidades e pontos de vista. Arendt não está dizendo que o bem público emerge quando desenvolvemos simpatia pelos outros - ela nem gosta da palavra, por isso vai ao Kant e não ao Hume -, mas sim, essa é a minha interpretação, que não construiremos democracias mais sólidas, ou seja, orientadas para a supressão da miséria e das desigualdades econômicas profundas, para o bem público e para o fomento da participação popular, enquanto imperar a mesquinha mentalidade burguesa. Isso me serve no livro para defender que a democracia não é apenas formal, pois, além de instituições, ela requer o desenvolvimento de um *ethos* democrático, e a preservação das instituições depende, ela mesma, de valores democráticos. Eu poderia citar diversos exemplos históricos que corroboram essa tese, mas me contento em ficar com o mais recente, o governo Bolsonaro, que nos faz lembrar a falta que faz uma cultura democrática.

A falha de Arendt é que ela não incorpora devidamente na filosofia política desenvolvida a partir de *A condição humana* as conclusões às quais ela mesma chega em *Origens do totalitarismo*, isso no tocante à relação entre a política e a economia. Para pensar essa relação, Arendt nos serve pouco, por isso eu abro, no final do livro, um campo de conversa com Nancy Fraser, que, a meu ver, tem dado importantes contribuições nesse campo justamente por estar fazendo o que Arendt não fez: uma teoria crítica do capitalismo. Sem isso, não é possível nem mesmo pensar contemporaneamente sobre as condições concretas do desenvolvimento de uma mentalidade distinta da burguesa e de um *ethos* democrático. A solução não pode ser apenas de natureza ética, evidentemente. Você me pergunta se é possível desconsiderar a economia política: não, de modo algum, afinal a mentalidade burguesa, sempre pronta a rifar a democracia quando lhe convém, é produto do capitalismo. Uma coisa alimenta a outra. E o capitalismo, pelo menos por ora, venceu.

Você não me perguntou se há saída no capitalismo. Mas, a julgar pelo modo como o capitalismo tem se desenvolvido a ponto de chegar no estágio atual, ultraneoliberal, eu te responderia que não. O problema é que o socialismo real também não se configurou como alternativa, e isso não apenas pela guerra que os países capitalistas fizeram aos socialistas, mas também pelas suas próprias opções antidemocráticas. Precisamos de algo novo, então. Eu falo um pouco sobre isso no artigo “Hannah Arendt e Ruy Fausto sobre a gênese do totalitarismo de esquerda”, que está no volume em homenagem ao Ruy publicado pelos *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade* em 2021.⁴

4 Cf. Frateschi, Y. (2021). Hannah Arendt e Ruy Fausto sobre a gênese do totalitarismo de esquerda. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, 26 (2), 27-43. DOI: <https://doi.org/10.11606/>

2. Pensar em complemento, ou contra Hobbes?

Maria Isabel Limongi: Você escreve: “parece-me que somente uma sociedade sem conflitos (não plural, portanto) poderia prescindir do direito e do Estado” (p. 31) e salienta mais de uma vez ao longo do livro que é preciso garantir aos cidadãos proteção jurídica. Nisso estaria, de acordo com você, o anti-marxismo de Arendt: em assegurar um lugar para o Estado e o direito. Estou totalmente de acordo com você nesse ponto, com a ressalva de que me parece importante distinguir entre conflito e pluralidade, já que as pluralidades se ajustam e se somam, podendo ser reguladas por um juízo alargado, ao passo que as partes em conflito se opõem ou se anulam, e requerem ser arbitradas pelo Estado. Assim, levando em conta que Hobbes é o teórico do Estado por excelência, o pai da criança (não tem Rousseau e Soberania popular sem Hobbes!), e que ele é, ao lado de Maquiavel, o pensador do conflito como solo primordial da política (e, neste ponto, não resisto à provocação: precisamente por isso penso que eles podem ser considerados os pais do pensamento político moderno, não por sustentarem uma antropologia negativa e por submeterem a ética da política ao domínio da necessidade, como advoga L. Strauss, de quem você me parece nesse ponto bastante próxima), pergunto: o lugar da participação, da cidadania ativa, da cultura democrática, cuja importância você tem toda razão em enfatizar e que, você tem novamente razão, não estava na agenda de Hobbes, não teria que ser pensado *em complemento a*, não *contra* Hobbes? Hobbes não teria afinal contribuído para pensar a democracia moderna, posto que esta, como você mesmo insiste, não pode prescindir do Estado?

Yara Frateschi: Gostei da provocação, talvez você tenha razão e eu tenha acabado me aproximando do Leo Strauss, algo que eu tentei evitar a todo custo, desde *A física da política*. Vou dormir com esse barulho. Eu estou de acordo com você. Primeiro a respeito da ótima distinção que você faz entre as pluralidades que se ajustam e os conflitos que se anulam. Essa distinção traz Hobbes novamente para a cena porque ele pensou o conflito como poucos - Maquiavel antes dele - e porque ele é sim o pai da criança, como você diz. Também estou de acordo a respeito da complementariedade entre cultura democrática e Estado: na democracia, um depende do outro.

A nossa diferença talvez resida na importância que você atribui a Hobbes para a formação do pensamento democrático moderno. Ou talvez seja apenas uma questão de ênfase. Eu não estou querendo negar a enorme importância de Hobbes, de modo algum, a começar pelo fato de que em 1651 ele coloca em pauta um tema que nunca mais saiu da nossa agenda, a representação política, sem o qual não há democracia

moderna. Ao mesmo tempo, ele veta a possibilidade da democracia e isso o torna um autor incontornável para quem, depois dele, quis teorizar sobre a democracia. O meu ponto é que ele deu uma primeira forma ao Estado moderno, mas a justificou filosoficamente a partir de uma antropologia que obsta o seu desenvolvimento do sentido da democracia. Hobbes sustenta uma concepção de indivíduo que nos deixa com apenas duas possibilidades: a guerra generalizada de todos contra todos ou a soberania absoluta que reduz cidadãos a súditos. Ou seja, para usar os seus termos, o único modo de resolver os conflitos é pela supressão da pluralidade. Por isso eu procuro mostrar no livro que defensores de visões diferentes de democracia ao longo da história do pensamento ocidental, do século XVIII ao XX, encontram na filosofia política hobbesiana um problema a ser superado. Sem dúvida isso é sinal da importância e da força dessa filosofia política. Eu começo o livro dizendo que o monstro de Malmesbury continua a nos assombrar. Continua mesmo, tanto que estamos aqui falando dele com tanto interesse.

3. Hobbes e a educação

Maria Isabel Limongi: Uma última questão sobre o anti-hobbesianismo. Você diz que Hobbes, ao defender que o *Leviatã* fosse ensinado nas universidades, pregava a “doutrinação” do súditos por parte do Estado, e que a doutrinação entraria no lugar da educação para a virtude aristotélica. Mas pergunto-me se Hobbes não estaria propondo antes um outro tipo de educação, enquanto condição de cidadania: a instrução sobre o mínimo necessário para que o Estado possa existir enquanto um campo simbólico que requer adesão. Como salientou Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública*, Hobbes considerava que a opinião era inalcançável pela Lei e pelo Estado, não havendo assim possibilidade de doutrinação, cada um formando necessariamente suas opiniões de acordo com suas experiências pessoais. Em contrapartida, ele estava de olho num controle mínimo da liberdade de expressão e das ações externas, como admite Kant a partir dele, de forma a impedir a circulação das opiniões destrutivas do Estado. Algo como: não se pode dizer publicamente que os ministros do STF são um bando de vagabundos e coisas que tais. Se acrescentarmos a isso que Hobbes tinha uma concepção formal, não substancial, da razão, entendida como um “cálculo com nomes”, em que sentido o *Leviatã* nas universidades seria uma forma de doutrinação?

Yara Frateschi: Sim, eu não nego que Hobbes desejasse que os súditos fossem instruídos sobre o mínimo necessário para a o exercício da cidadania, mas ressalto que se trata

da cidadania conveniente a um súdito, voltada para a obediência. Esse foi o tema do meu mestrado, intitulado *Opinião e obediência civil em Thomas Hobbes* (1999), que não está publicado na íntegra, mas na forma de artigos. Em “Razão e eloquência na Filosofia de Thomas Hobbes” (2000),⁵ eu trato desse tema: já na introdução que ele escreve à *Guerra do Peloponeso* (1628), a história aparece como um recurso para a instrução, capaz de tornar os súditos mais prudentes por meio do conhecimento do passado. Mas é preciso lembrar que, para ele, a verdade sozinha não instrui, precisa do apoio da retórica, pois a retórica aciona o campo das paixões, que são a causa eficiente da ação (obediente ou desobediente). De um modo ou de outro, o tema da instrução está presente também no resumo da *Retórica* de Aristóteles (1637), em *Elementos da Lei* (1640), *Do Cidadão* (1942), *Leviatã* (1651) e *Behemoth* (1668), ou seja, é assunto extremamente relevante para ele.

Contudo, eu não usaria o termo educação, principalmente a partir do *Leviatã*, quando Hobbes parece mais preocupado do que nunca com o controle das opiniões dos súditos. Afinal, as coisas tinham saído completamente fora do controle com a intensificação da guerra civil e a decapitação de Carlos I. Daí ele defender explicitamente que uma das funções principais do soberano é o controle das opiniões dos súditos com vistas à obediência civil e à prevenção da sedição. As ações derivam das opiniões, as opiniões estão diretamente relacionadas com os nossos desejos e paixões. Então, o governante deve estar atento aos desejos e paixões e deve procurar agir para orientá-los no sentido da obediência. Por isso, na minha leitura, Hobbes é tão enfático quanto ao banimento das opiniões, doutrinas e livros sediciosos. As universidades, assim como os púlpitos e a praça pública, devem estar sob controle do soberano. Ele deve dizer o que pode ser lido, ensinado, pregado e dito publicamente. Isso me parece mais doutrinação do que educação. É controle ideológico, não educação para a cidadania democrática.

A educação para a cidadania democrática, ao invés de operar no registro da censura e da proibição, deveria ao menos almejar o desenvolvimento do pensamento crítico, para que as pessoas tenham recursos para julgar por elas mesmas. Isso não significa, claro, que o Estado não deva, em casos limite, entrar em cena com as suas botas, como no caso da difamação dos ministros do STF que você mencionou, assim como na proibição da circulação em massa de notícias falsas que colocam em risco a vida das pessoas e os procedimentos democráticos, como as eleições. Contudo, na minha avaliação, se hoje estamos vivendo esse inferno da proliferação de mentiras e de ódio é porque falhamos na educação para a cidadania democrática. É um sinal evidente da baixa densidade do nosso *ethos* democrático.

5 Frateschi, Y. (2000). Razão e eloquência na Filosofia de Thomas Hobbes. *Cadernos Espinosanos*, VI, 75-93.

4. Sobre Agamben

Maria Isabel Limongi: Agora uma questão sobre o seu “anti-agambeanismo”. Agamben é, segundo você, o defensor de uma “ideologia da ruína”, que apaga as fronteiras entre Democracia e Totalitarismo, no que seria hobbesiano. Ele teria se enredado “na camisa de força da biopolítica pelo seu próprio hobbesianismo” (p. 59). Mas a teoria da soberania hobbesiana ilustra para Agamben um problema com o pensamento jurídico-político ocidental, o qual se trata de criticar, não de defender. Em que sentido então se poderia dizer que Agamben é hobbesiano? Se te entendi bem - e com isso estou de acordo - o problema estaria em que ele, assim como Hobbes, não está interessado no *ethos* democrático e na mentalidade alargada, com potencial para responder aos problemas postos pela teoria da soberania hobbesiana, levantados por ele. Agamben seria assim “hobbesiano”, não por aderir ao hobbesianismo, mas por não vislumbrar as soluções anti-hobbesianas para os problemas que coloca, fazendo deles problemas insolúveis. Isto não desqualifica, contudo, a postura crítica e o interesse do problema que Agamben levanta acerca do estado de exceção como regra do Direito, como por vezes a seu tom combativo sugere. Afinal, defender o potencial emancipatório da modernidade ou do pensamento ocidental contra aqueles que dele desconfiam não implica que não se deva cultivar um olhar crítico, achar problemas e contradições. Não seria o caso, aqui também, de pensar o *ethos* democrático *em complemento a* e não *contra* Agamben - ou seja, como algo que responde à sua crítica à Soberania, mas não minimiza o problema que ele levanta?

Yara Frateschi: Desde o começo dos anos 2000 eu me interesso por Agamben, sem dúvida porque ele coloca em tela limites importantes das democracias contemporâneas e também por ter encantado parte considerável da intelectualidade de esquerda brasileira e eu queria entender porque. Acho, inclusive, que ele é um bom leitor de Hobbes, como procuro mostrar no livro. No entanto, penso que o seu diagnóstico é superficial, parcial e segue uma espécie de teleologia da ruína. Depois do livro, eu ainda escrevi dois textos sobre Agamben em 2020 para responder àquela tese descabida que ele lançou a respeito da invenção da pandemia (“O filósofo e a invenção da pandemia” e “Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia” e “Essencialismos filosóficos e a dotadura do corona”, ambos publicados no Blog da Boitempo).⁶ Agamben tem uma visão da contemporaneidade imune aos fatos

⁶ Cf. “Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia” e “Essencialismos filosóficos e ‘ditadura do corona’: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez”, publicados no Blog da Boitempo. Links: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/> e <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/> (acesso em 19.06.2023).

que o contestam. Por isso errou feio naqueles textos sobre a pandemia: a realidade importa menos do que as sentenças que ele vem defendendo desde os anos 1990. Complicado isso, não é o que se espera de um teórico que se pretende crítico. Desde a primeira parte do *Homo sacer* até os artigos sobre a pandemia em 2020, passando por *O reino e a glória* (2007), ele afirma e reafirma, de um lado, os dispositivos de controle da máquina governamental, de outro, a vida nua dos corpos matáveis e dóceis dos súditos hobbesianos. Isso pode ter algum potencial crítico, mas eu acho que é pequeno, envelhecido e está muito aquém das complexidades contemporâneas. Primeiro porque, focado deliberadamente nas trevas do presente, ele perde de vista os movimentos emancipatórios. É o que procuro mostrar no capítulo do livro intitulado “Giorgio Agamben: A democracia contemporânea e a questão de gênero”. Ele mesmo não tratou da questão de gênero, que é uma questão contemporânea incontornável. Como ele se diz um teórico do contemporâneo, eu me propus a testar a sua contemporaneidade, mas encontrei na sua filosofia mais metafísica e essencialismo do que convém a um filósofo político do século XXI. Para defender a identificação integral da política à biopolítica, ele precisa descrever a sociedade como um bloco unívoco composto por sujeitos inteiramente dessubjetivados, passivos, controlados e indistintos. Ora, isso significa que os movimentos sociais precisam desaparecer, tanto é que os movimentos de mulheres não têm, na sua obra, a relevância que efetivamente têm e que, na minha opinião, devem ter para quem está se dispondo a pensar o mundo contemporâneo. O meu ponto é que Agamben cria uma lógica - pautada pela teoria do estado de exceção - e essa lógica o impede de notar muitas das contradições do tempo presente. Por isso eu vejo aí uma teleologia da ruína. Agamben é um metafísico.

Agora, sobre o hobbesianismo de Agamben, o que eu estou querendo mostrar é que, ao fim e ao cabo, sobretudo do ponto de vista metodológico, ele tem mais semelhanças com Hobbes do que ele talvez estivesse disposto a admitir. Como mostra bem Seyla Benhabib, a antropologia hobbesiana decorre de uma abstração - é uma abstração metodológica - tão bem explicitada na metáfora dos homens como cogumelos que brotam da terra. O ponto dela, que me parece bastante sagaz, é que ao considerar as pessoas como cogumelos que brotam da terra naquela passagem famosa do *Do cidadão*, Hobbes abstrai as suas especificidades - história, gênero, raça, cultura -, criando uma ilusão que pauta boa parte do pensamento político moderno e contemporâneo, cujos efeitos se fazem sentir até mesmo em Rawls e Habermas. É a ilusão de um sujeito abstrato, mas que, cumpre lembrar, é resultado da projeção de filósofos, homens, situados no tempo e no espaço. Bem, é o feminismo de Benhabib que a permite fazer essa crítica. Na minha interpretação, essa ilusão do sujeito abstrato também é uma marca do pensamento agambeniano. Os seus sujeitos dessubjetivados também não têm particularidades, diferenças culturais, de gênero, sexualidade,

raça ou etnia. Quem são? São os corpos matáveis dos súditos hobbesianos. Sujeitos abstratos, que são todos - brancos e negros, homens e mulheres, heterossexuais, homossexuais, transexuais, pessoas de todas as classes - igualmente controlados pelos mesmos dispositivos. Por conta de assimilar esse aspecto do hobbesianismo, Agamben acaba produzindo um diagnóstico precário e muito pouco interessante a respeito das injustiças do tempo presente, que são múltiplas. Teria feito muito bem a ele estudar as teóricas feministas e antirracistas contemporâneas, teria feito bem levar a sério o que Angela Davis, Nancy Fraser e Judith Butler, por exemplo, estavam dizendo enquanto ele elaborava o seu retrato das democracias modernas, mas ele preferiu continuar com a ilusão hobbesiana do sujeito abstrato.

Ou seja, Agamben não tem olhos acurados para os atores políticos, suas lutas e conquistas, como mencionei acima ao trazer à tona a questão de gênero, e também faz uma análise pouco aprofundada das opressões e das injustiças. Ele falha nas duas pontas, na análise das relações de poder e na análise dos potenciais emancipatórios inscritos no presente. Ele impressionou muita gente, mas, para mim, é fogo de palha.

5. Sobre Arendt e Benhabib

Maria Isabel Limongi: Gostaria agora de tratar da mentalidade alargada, a ética da política ou a fenomenologia do juízo moral: a joia do livro! Como você mostra, Kant é a referência fundamental para Arendt e Benhabib. Enquanto a primeira referencia-se na *Crítica do juízo* para pensar a mentalidade alargada, a segunda a critica por ter deixado de lado o universal e não ter sido suficientemente kantiana. Benhabib pensa em termos de “atualização do universal”, sendo este o “princípio da reciprocidade igualitária” operando como uma sorte de imperativo categórico da política. Arendt parece caminhar em sentido contrário, mais atenta ao particular e ao concreto, entendendo a pluralidade como um *acontecimento*. Isto é o que eu penso ter aprendido lendo o teu livro (por ter entendido desta maneira observei anteriormente que Hume e Smith me pareciam servir melhor aos propósitos de Arendt, uma vez que foram eles, e não Kant, que pensaram a moral de modo encarnado, como um processo de alargamento de perspectiva entre atores reais, não universalizáveis). Não sei se reproduzo bem o modo como você vê a diferença entre as autoras quanto a este tópico. Mas, é evidente que você quer pensar a partir delas as lutas identitárias contemporâneas, para as quais trata-se de afirmar as diferenças de perspectivas ou dos lugares de fala e, ao mesmo tempo, a instituição dos direitos, em sua pretensão de universalidade. Sendo assim, como você se situa entre as autoras? Gostaria de

saber tua opinião sobre um problema que vejo na posição de Benhabib. Não sei se faz sentido para você e gostaria de levantar a discussão. Quando se parte do universal e se afirma que TODOS têm direito a um lugar de fala enquanto um lugar particular, corre-se o risco de perder o pé sobre a circunscrição desses lugares. Me explico: há muitos recortes possíveis dos lugares de fala e o modo como as diferentes vozes ecoam, as identidades que elas expressam é algo que está sendo o tempo todo construído, no particular e no acidente. Então, o ponto de partida não pode ser TODOS, mas este ou aquele lugar de fala na medida em que se afirma enquanto tal. Isto para dizer que eu ficaria com Arendt. Mas fiquei com a impressão que você fica com Benhabib...

Yara Frateschi: No que diz respeito à questão da relação entre o particular e o universal eu penso que Benhabib avança mais e nos dá um bom caminho para pensá-la em termos filosóficos. Para ela, nós temos, ao mesmo tempo, uma dimensão concreta e uma dimensão abstrata. Para corrigir os problemas causados pela abstração metodológica, que erige a ilusão do sujeito abstrato, sem cair, por outro lado, no mais irrestrito particularismo (que anima o relativismo), ela coloca ênfase nessas duas dimensões, sendo que uma garante a particularidade, a outra chama atenção para o que temos em comum com os outros, para o que partilhamos, e que é a base para a justificação dos próprios direitos humanos. Para que possamos falar em direitos *humanos*, precisamos poder conceber algo que partilhamos, a despeito das nossas diferenças. O problema é que essa generalização pode alimentar o universalismo abstrato, que pode estar em consonância com os interesses de certos grupos, mas exclui outros, como vimos tantas vezes acontecer ao longo da história do universalismo moderno e contemporâneo, que se esqueceu das mulheres, das pessoas negras em geral, dos “selvagens” da América, etc. A saída de Benhabib é muito produtiva porque se livra dos enganos metafísicos e das exclusões da tradição universalista em nome de um universalismo efetivamente universalista e que só não será substitucionalista de estiver comprometido com a diversidade de perspectivas.

Agora, eu acho que Benhabib chega a essa formulação interessante que afirma a relação contínua entre o particular e o universal, em grande medida a partir do seu engajamento com a obra de Hannah Arendt. Embora não se assuma universalista - essa não era uma questão para ela -, Arendt estava realmente preocupada com a clausura no particular, tanto que recorre à *Crítica do juízo* de Kant para formular a sua própria teoria do juízo político. É muito bonito o que ela faz nesse momento, pois ela consegue negar a subsunção do particular ao universal sem enclausurar o indivíduo nas suas particularidades. Disso depende a aposta no alargamento da mentalidade. Então, foi Arendt que deu a Benhabib o *insight* de que a antiquíssima

questão filosófica da relação tensa entre o particular e o universal pode ter um bom encaminhamento pela combinação de Aristóteles com Kant. Isso em termos formais, claro, porque ambos são profundamente sexistas, o que nem Arendt nem Benhabib podem aceitar. Elas têm com eles uma atitude, eu diria, instrumental: pegam o que precisam, jogam fora o que não presta. Aristóteles e Kant resistem como referência na filosofia das duas, sobretudo quando está em questão a relação entre o particular e o geral ou universal, mas profundamente adulterados.

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhual 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

