



Entrevista: Yara Frateschi

Por Nádia Junqueira Ribeiro

Em 1789 a Revolução Francesa inaugurou uma série de revoluções que marcariam os séculos XIX e XX. Hannah Arendt se dedicou à compreensão desses fenômenos políticos identificando suas contradições e se debruçando sobre a atividade de pensar poder e violência nesses contextos. Nasceu, assim, em 1963 a obra *Sobre a Revolução*. Na Universidade Estadual de Campinas, em outubro de 2013, as Jornadas Internacionais Hannah Arendt tiveram como tema, justamente, os 50 anos dessa obra. Pesquisadores do Brasil, Argentina, Colômbia e França se reuniram para reatualizar a obra arendtiana. À frente da organização do encontro, a professora Dra. Yara Frateschi concedeu entrevista à Nádia Junqueira Ribeiro, membro da *Revista Inquietude*. Yara é professora da Universidade Estadual de Campinas, graduada, mestre, doutora e pós-doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Também foi pesquisadora visitante na Columbia University (2000) e na ENS de Paris (2006).

Nessa entrevista, Frateschi afirma que a obra *Sobre a Revolução* permite que os pensadores contemporâneos atualizem o pensamento de Hannah Arendt, pela razão de que a autora abre uma lacuna para que seja possível pensar questões a partir dela. Aqui, Frateschi se refere ao polêmico posicionamento que Arendt assume ao afastar as questões política e social em *Sobre a Revolução*. Para Yara, a importância desse pensamento arendtiano reside na recusa à Marx e à relação que ele empreende entre política e economia, determinando todas as questões a partir desse ponto

de vista. Se, por um lado, Arendt perde ao retirar as questões econômicas do âmbito da política, para Yara, ela abre espaço para se pensar demandas sociais (como femininas, negras e gays) que não se relacionam às questões econômicas. Para Frateschi, há uma carência na filosofia contemporânea de reflexão entre política e economia de forma mais aprofundada.

A professora da Unicamp, também nessa entrevista, nos aponta como categorias de poder, ação e violência podem nos ajudar a compreender fenômenos políticos recentes, como as manifestações juninas no Brasil e o movimento Black Blocks. Para Frateschi, ainda é cedo para tirar conclusões acerca desse movimento, mas é importante pensar se há algo por trás da violência pela qual se expressam. Se eles usam violência para instaurar poder, para serem inseridos na esfera pública, ou se a violência é usada como um fim em si mesma; pela mera aparição.

A que serviria *Sobre a Revolução* para pensarmos a política contemporânea tantos em termos teóricos quanto práticos?

Por muitas razões, esse livro, especificamente, é muito produtivo. Primeiro porque, sobretudo, o que Arendt ensina a gente é a pensar. Antes de tudo, não são apenas as teses dela que são muito produtivas, na minha compreensão, mas o modo pelo qual ela constrói o seu pensamento. Isso significa uma coisa muito importante do ponto de vista filosófico: ela nos ajuda, em grande medida, a ser capaz de atualizá-la, mesmo que, por vezes as teses dela não façam mais sentido para gente. A gente discutiu aqui as oposições, os supostos binarismos dela. Como que hoje, ainda mais no Brasil, alguém que está cuidando com filosofia política, pode assimilar um pensamento segundo o qual a questão social não é política? Isso barraria Arendt. A tendência seria a partir daí jogá-la inteiramente para fora do âmbito dos trabalhos produtivos. Primeiro, isso seria uma atitude muito pouco arendtiana. Porque além da própria tese ser disputável, de fato é complicado a afirmação de que a questão social não é política. Aquilo não sai do texto,

aquilo está no texto. Ela é inútil, portanto, no sentido de que não tem nada a nos oferecer? Claro que não. Há o modo pelo qual ela se pôs a pensar a relação entre economia e política que ainda é importante para gente.

A ideia de que a questão social não é política talvez seja a conclusão (talvez infeliz) de um movimento muito importante, por outro lado. Que é a tentativa de desfazer o movimento que o Marx e a tradição marxista - que para ela ainda é muito atual e no Brasil ainda é com algumas forças de esquerda - a relação de sobredeterminação da economia em relação à política. Quando ela tenta desfazer esse tipo de raciocínio que sempre vai levar a uma dicotomia (estrutura, superestrutura) que coloca a economia como o lugar a partir do qual surgem todos os conflitos, o que ela está nos dizendo é que primeiro, nem todos os conflitos são econômicos. Podemos olhar a tese dela dessa maneira. Não significa que o econômico não seja um conflito. Mas o que ela está dizendo é que resolver o problema material não implica a instauração de uma harmonia perfeita. Ela precisa fazer isso com relação ao Marx para recuperar a própria ideia de pluralidade e fundamentalmente a ideia de ação, ou de liberdade com participação. Então o movimento que ela está fazendo ali, e já está fazendo na *Condição Humana*, é extremamente pertinente e ainda é muito atual e necessário de ser repensado e ser atualizado o tempo todo.

Talvez ela tenha caído, por conta da necessidade de desatar a relação que Marx fez entre economia e política, ela tenha caído no extremo oposto de retirar as questões econômicas do âmbito da política. E provoca uma perda com isso. Mas é uma perda que para gente já é um ganho também porque significa que a gente vai ter que pensar a partir dela. E aí temos dois extremos: Marx de um lado, ela do outro, e nenhum dos dois são salutares. Mas ela está corretíssima em dizer que ele errou no tipo de relação que ele pensou entre economia e política. Isso é muito importante para a gente pensar em demandas sociais muito atuais e que fogem às demandas econômicas, por redistribuição. Essa é uma questão importante no Brasil. Mas são questões tão importantes quanto - igualmente importantes, não há uma gradação para julgar o quanto isso é importante - as demandas por conhecimento, por reconhecimento de grupos que estiveram sempre alienados do âmbito do direito e da esfera pública: a demanda gay, a demanda feminina, as

demandas negras. E elas não necessariamente são sobredeterminadas por questões econômicas, porque elas também têm uma dimensão simbólica. Então eu acho que Arendt abre um caminho importante nesse momento. Quando ela recusa Marx, abre um caminho enorme que ainda estamos colhendo frutos dele. Então é nesse sentido que, por exemplo, esse é um dos momentos que ela se torna muito atual.

A filosofia política de Arendt é abordada de diferentes maneiras em suas obras. O que encontramos aqui que não encontramos em outras obras? Qual a abordagem de conceitos já trabalhados em outras obras, como violência, autoridade e poder?

Não sei se há algo totalmente inédito nessa obra em relação aos demais livros, mas há uma pauta importante que é de repor a relação entre poder e violência. É claro que isso há em outras obras. Mas aqui essa é a questão que guia a reflexão dela da primeira à última página. É claro que ela precisa pensar esta relação para poder pensar a própria política. O que é muito interessante e novamente muito atual (tem destaque dentro do corpo da obra da Arendt, assim como tem nas tentativas de atualização do pensamento arendtiano) é que essa relação entre poder e violência sempre se repõe em sociedades conflituosas. Sempre. A gente - nós que olhamos o mundo também a partir da filosofia - vivemos uma situação agora que nos confronta diretamente com a questão teórica a partir do que vem acontecendo: uma série de movimentos, que por vezes se tornam violentos. A pergunta é: qual o potencial de poder da violência? Da violência sai poder, no sentido arendtiano? A violência constrói uma situação favorável à ação? Um sim e um não, né? No meu entendimento, ela deixa isso em termos muito interessantes no livro.

Aqui, sim, a violência pode até ser trabalhada num registro de instrumentalidade. Porque a violência que instaura poder tem um lugar. A violência que instaura violência não tem. Então Arendt nos fornece, com isso, um critério muito interessante. Um lugar a partir do qual podemos pensar e olhar para todas as vezes que se repõe o problema da relação entre poder e

violência, sempre que o mundo nos põe o problema, como acontece agora no Brasil. E é o mundo que nos põe o problema, a filosofia vem depois, é bom deixar isso muito claro (risos). Se não vier depois, ela fica louca, alienada, despregada, inventando um mundo que não existe. Isso não é inédito em Arendt, isso vai reaparecendo, ela vai sempre retrabalhando os conceitos, isso é encantador. Inclusive ela se desmente, o que é interessante, deixa a obra viva, muito disputável. Portanto, então esse é um ponto de *Sobre a Revolução*: a questão da relação entre poder e violência me mobiliza da primeira à última página.

A resposta sempre vai ser dada nas circunstâncias, isso que é interessante. Embora você tenha um lugar a partir do qual ela te põe para orientar no pensamento: se a violência só gera violência, ela não se relaciona com o poder. Mas, então, ela guarda a possibilidade de haver uma relação da violência com o poder, porque ela instaura o poder. E se ela é inerente de alguma maneira aos inícios, bom, então isso, claro, nos faz pensar, diante de um fenômeno qualquer de violência, se aquilo tem um potencial político ou não.

Os Black Blocks têm? Como tentar compreender, em termos arendtianos, esse fenômeno, que numa visão simplista, poderíamos dizer que é um fenômeno meramente violento. Mas haveria algo por trás daquilo? Além disso, diante das manifestações juninas, como tentar compreendê-las a partir de conceitos-chave de Arendt: poder, violência, ação, liberdade?

A primeira coisa que teria a dizer é o seguinte: as categorias arendtianas, nesse caso, me levam a uma série de atitudes. A primeira delas é: não antecipar o que são os Black Blocks. Essa, talvez, seria nossa pior conduta. Com isso, já te manifesto que minha reação mais imediata é reativa, é de negação. Eu me sinto, de alguma forma, violentada pelo espetáculo que eles nos apresentam. Pelo modo como se comportam, pela roupa, pelo rosto coberto. Para mim, o rosto coberto tem um simbolismo fortíssimo. A

primeira coisa que causa em mim é um sentimento de violência. Eles estão mudos e estão fortes. É exatamente como Arendt caracteriza a violência: ela ocorre na ausência da palavra, ela é muda. É muito bonito isso que ela diz. Portanto, quando me confronto com aquela aparição na esfera pública do Black Block, me sinto violentada. Só que não tenho o direito de conduzir meu pensamento reativamente. Se não, não sou reflexiva, perco inclusive a capacidade de estabelecer o dois-em-um, o diálogo socrático que Arendt nos pede tanto, o diálogo interno. Porque esse meu sentimento de violência prova, inclusive, que eles são felizes no que eles fazem. Porque é isso que eles querem: eles estão sabendo fazer.

No segundo momento, é de se perguntar: o que é isso? Que fenômeno é esse? De novo, pensar com outra categoria arendtiana, a da esfera pública. A esfera pública é o lugar da luz, o lugar onde as coisas acontecem. É bonito a ideia da luz, porque ela significa que a política é sempre o lugar da aparência. Quem não aparece, não está na política. A figura do párea, daquele que está fora é exemplar nesse sentido de ter direito a ter direitos. Você só é alguém, você só tem um lugar no mundo onde você faça sentido. De repente, o espaço público é invadido, aqui entre aspas, e rompe uma aparição que se faz de maneira violenta. Mas continua sendo uma aparição. Eles estão se fazendo visíveis.

Mesmo sem o discurso?

Mesmo sem o discurso. É claro que é legal a gente olhar como ela reagia aos movimentos estudantis mais violentos, ao Black Power... Ela reagia com uma recusa, com relação de rechaço, justamente pelo fato de que se tratava de algo que não parecia construtivo. Mas só negação. Então de fato acho que nossa reflexão pode nos conduzir a essa conclusão, ainda está em aberto, ainda estamos pensando sobre isso. Não só o Black Block, mas esses movimentos que por vezes se fazem com algum grau de violência, acho que esse – Black Block - é o mais violento. Mas, violência sempre há, a gente não sabe exatamente do que se trata. E aí acho que é essa a questão:

a gente não sabe qual é a demanda. Porque se a demanda do Black Block é aparecer por aparecer, então é violência pela violência. E violência que tem um fim em si mesma, volto em Arendt, não gera nada. Nós temos que ter um espírito crítico aqui. Ela não é alguma coisa valiosa em nenhum sentido, é a aparição pela aparição. Se eles estão querendo um lugar na sociedade; se a violência que eles estão querendo provocar é um alargamento das fronteiras da sociedade, aí a gente pode pensar a partir daqui. Mas, se é simplesmente demonstração de força, aí...

Então não podemos afirmar que aqui há ação?

Esse é nosso desafio. Em termos arendtianos, ação é alguma coisa em concerto, em conjunto. Isso significa que o poder da ação está justamente no fato de que ela é também o modo pelo qual a gente consegue conviver num mundo plural. Mas isso significa que entre nós deve haver um princípio da construção do acordo, da promessa mútua, da deliberação comum. Claro, há disputa. Como estamos vendo aqui (nas Jornadas), tem gente que entende ação de outro jeito, eu não entendo como um mero brotar de alguma coisa que se manifesta como pura manifestação. Ação na esfera pública é alguma coisa que permite a ação continuar. Eu insisto que ação tem história e tem relação com futuro. Não é simples aparição, é uma aparição que vem de algum lugar e deixa marcas. E isso é muito sério, porque as relações vindouras colhem o que nós plantamos. Não acho que Arendt simplesmente valorize o aparecer pelo aparecer. Isso, posto de acordo com essa interpretação que faço da teoria arendtiana da ação, se o Black Block for apenas aparição por aparição, com uso da violência, ou seja, se o único recurso que eles fazem é a violência que não visa uma inserção na esfera pública que possa ser plural, definitivamente não pode ser dito ação, porque ele não inclui. Isso significa que ele não quer entrar na esfera pública para ser incluso, ele quer destruir a esfera pública.

E aqui ele rompe com a pluralidade...

Se ele quer destruir a esfera pública, Arendt jamais concederia a ele o título de ator.

No que Arendt concebe como revolução, nessa obra, você diria que há outras maneiras de se chegar à revolução, por exemplo, por meio de reformas? Como se chegaria à revolução?

Eu acho que reforma ou revolução, já acabou né? Passou! Não está na pauta, digamos. Pelo menos por hora, inclusive porque agora não seja produtivo que esteja. Porque se está trabalhando de novo com uma dicotomia que nos tira, talvez, uma coisa que Arendt preze muito, que é o fato de que a vida política exige um conjunto de instituições necessárias para estabilidade, seja lá quais forem. E ao mesmo tempo exige ação, que é o espírito da revolução. Portanto, é o espírito da vida propriamente democrática no sentido radical arendtiano, da vida plena. Aquele que está implicado com o lugar onde ele está, com a coisa pública.

Se a gente vincular o espírito da revolução com a revolução e a reforma com a instituição, se trabalharmos assim, não vamos atender ao que ela está nos pedindo o tempo todo: a política é uma coisa paradoxal. O jogo entre ação e instituição, entre o que promove mudança e o que pede por estabilidade, é inerente à política e não pode ser jamais vencido por nenhum dos lados, porque a ação fica impossibilitada nos dois casos. Porque só novidade não implica a possibilidade futura da ação, ou seja, se não houver instituição não tem ação. E se só houver instituição, então também não tem ação. Então o paradoxal não é algo que se pretende a uma resolução, eu imagino, porque ela não pretende que isso se resolva. Ela pretende que isso se mantenha enquanto paradoxo.

Arendt abre a possibilidade de pensar para além dela, principalmente, a partir dessa distinção entre economia e política. O que as linhas tão instigantes sobre a questão social nos deixam para pensar além de Arendt?

Acho que é muito limitado o potencial da Arendt nesse aspecto. Ele é bem restrito. O tom que Arendt usa causa certa aversão e é preocupante. No entanto, é muito claro para um leitor atento e que está preocupado com o sentido completo da obra e não em simplesmente em qualificá-la como elitista, temos que entender o que ela está dizendo. Ela está afirmando com muita clareza que onde há miséria não há ação. E isso embora pareça óbvio, às vezes a gente precisa falar o óbvio. Aliás, precisamos reiterar o óbvio. Por vezes por medo de dizê-lo, nós deixamos nosso discurso cheio de lacunas e ele acaba por ser mal compreendido. Nesse sentido, ela tem algum diagnóstico do capitalismo, ou seja, ele não provê a contendo as condições para ação.

Ocorre que para ela o socialismo também não é. Como ela diz mais para frente que capitalismo e socialismo são gênios de chapéus trocados, ela diz isso porque não vislumbra uma solução do ponto de vista de uma teoria dos meios de produção. Bom, mas não acho que é muito mais do que isso. Dizer que se há miséria, não há ação, embora seja importante de ser dito e reiterado, principalmente no Brasil, a questão seguinte é como se resolve esse problema. E esse problema evidentemente é político e não administrativo. Nesse momento Arendt fica, de fato, frágil. Nem sei se é exatamente isso que ela pensa. Arendt às vezes carrega as tintas de um jeito que perturba a gente e depois temos que ficar desfazendo o que ela fez (risos). Ela coloca as coisas com peso e depois nos mostra que isso está mais relativizado. Fato é que ela não tem nenhuma reflexão a respeito do modo pelo qual esta questão pode ser pensada, no sentido de caminhar para uma solução. Isso significaria fazer uma outra teoria do capitalismo, repensar as relações entre poder e economia, e tudo mais. Isso não tem lá. Mas isso tem onde? Onde que tem isso hoje?

Porque a relação naquilo que seguiu Arendt, até algo mais próximo da gente, a reflexão sobre o capitalismo está ausente em grande parte da filosofia contemporânea. A própria questão material perde muito a sua força, sua dignidade e importância. Principalmente, quando a gente faz uma virada para as teorias do reconhecimento. A Nancy Fraser tem muita razão quanto a isso. O reconhecimento passa a nos ocupar, com toda razão. Nesse movimento, o que vai ficando de lado é a questão da redistribuição. Então quando ela volta a juntar os dois e falar que temos de pensar reconhecimento e redistribuição - e essas duas coisas devem ser pensadas separadamente - você tem a injustiça material e a simbólica, que embora estejam relacionadas, são de ordens diferentes. Mas isso é uma coisa muito recente que Fraser vem fazendo, que não é suficiente para dizer que Arendt é uma maluca que está completamente fora de um movimento na contemporaneidade. De fato isso que está ali perdura de certa maneira.

Há certa carência de uma reflexão a respeito da relação entre política e economia de uma forma mais aprofundada. Isso talvez seja o resultado da necessidade da filosofia política, a partir de um determinado momento, principalmente, num contexto pós-guerra, de se recolocar em relação ao Marx e recusar a relação que ele estabelece entre política e economia. Essa recusa já foi feita, teve de ser feita, mas o problema é aonde que vai se resgatar a importância da economia ou da injustiça material. Isso não está feito ainda. Não dá para cobrar dela o que a gente ainda não fez (risos).