



OS IMPASSES DA REVERSIBILIDADE DE PERSPECTIVAS

<https://doi.org/10.4013/con.2024.203.02>

Adriana Pereira Matos

Mestre e Doutoranda em Filosofia pelo PPGFil/FFLCH/USP. Financiamento: Fapesp - processos 17/05438-5 e 21/11387-0

e.adrianamatos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7874-9730>

RESUMO:

Em *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, publicado em 1992, Seyla Benhabib propôs a ideia de reversibilidade de perspectivas, como um exercício *real ou imaginado*, por meio do qual poderíamos fazer presente a perspectiva do outro. Na sequência, Iris Young fez críticas ao conceito, problematizando a sua possibilidade e mesmo a sua desejabilidade. Para Young o problema é a ideia de simetria que fundamenta especialmente a sua versão imaginada. Através da análise dos argumentos apresentados nos textos, e da avaliação contextual de dois encontros com a questão negra nos Estados Unidos – o de Hannah Arendt e o da própria Benhabib – o artigo buscará questionar essa possibilidade, retomando as críticas de Young e as pretensões do conceito para a teoria democrática de Benhabib argumentando que há um impasse entre a necessidade do diálogo imaginado para a sua potencialidade para se pensar a política contemporânea e a sua impossibilidade e mesmo indesejabilidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Reversibilidade de perspectivas. Benhabib. Young. Arendt.

THE IMPASSES OF THE REVERSIBILITY OF PERSPECTIVES

ABSTRACT:

In *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, 1992, Seyla Benhabib presented the idea of reversibility of perspectives, as a real or imagined exercise, through which we could make present the perspectives of the others. Afterwards, Iris Young criticized the concept, questioning its possibility and even its desirability. For Young, the problem is the idea of symmetry that underlies specially its imagined version. Through the analysis of the arguments in the texts, and the contextual evaluation of two encounters with the negro question in the United States – that of Hannah Arendt and that of Benhabib – the article will question this idea, returning to Young's criticisms and the concept's role in Benhabib's democratic theory, arguing that there is an impasse between the need for an imagined dialogue considering contemporary politics and its impossibility and even undesirability.

KEYWORDS:

Keywords: Reversibility of perspectives. Benhabib. Young. Arendt.

Introdução

Logo após a publicação de *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, de 1992, Seyla Benhabib teve de responder a diversos questionamentos sobre uma das proposições do livro – a “reversibilidade de perspectivas”. Uma das questões centrais de seu argumento é que Jürgen Habermas teria caído em uma armadilha da teoria moral e apoiado a sua teoria em um modelo de sujeito comum aos teóricos do contrato social desde Thomas Hobbes até John Rawls. Esse modelo faria com que o universalismo base de sua teoria não pudesse ser realizado. A proposição de Benhabib de um universalismo sensível ao contexto, ou um universalismo interativo, visava resolver esse problema ao unir o ponto de vista do “outro generalizado” àquele do “outro concreto”. Essencial para esse movimento é a utilização da ideia arendtiana de “mentalidade alargada”, que fundamenta a elaboração a respeito dessa interatividade entre os sujeitos concretos, que a partir de um diálogo *real ou imaginado* podem reverter perspectivas um com o outro e assim realizar o universalismo.

Entre os questionamentos e críticas a *Situating the self*, um dos mais significativos é o elaborado por Iris Young. Em dois artigos nos anos 1990¹, a autora apresenta críticas fundamentais ao ideal de reversibilidade de perspectivas elaborado por Benhabib. Segundo Young, por mais que Benhabib critique Habermas por excluir os sujeitos concretos, acabaria fazendo o mesmo ao manter a ideia de reversibilidade atrelada a uma simetria. Sugere, por conta disso, que a reversibilidade de perspectivas pensada por

¹ YOUNG, Iris. Comments on Seyla Benhabib, *Situating the Self. New German Critique*, n.62, 1994 e YOUNG, Iris. Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought. *Constellations*, v.3, n.3, 1997.

Benhabib acabaria por sempre trabalhar muito mais como um espelho, onde o sujeito continuaria vendo apenas a si mesmo refletido.

Apesar de se inspirar em Hannah Arendt para a proposição da reversibilidade de perspectivas, Benhabib não poderia deixar de comentar o “ponto cego” em seu pensamento, ainda que só vá avaliar cuidadosamente o caso em livro posterior – *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (2000). Esse ponto problemático é a incapacidade de Arendt de compreender a luta pela dessegregação das escolas no sul dos Estados Unidos como uma luta por justiça. Segundo a sua avaliação em “Reflexões sobre Little Rock” a questão das escolas seria apenas uma questão de preferência pessoal. Porém, ainda que perceba e discuta a dificuldade de Arendt de compreender uma realidade que não era a sua e a necessidade de um diálogo concreto, real, com um outro para perceber como havia apenas aplicado a sua experiência particular a outra realidade, Benhabib não retoma a sua proposição de reversibilidade de perspectivas buscando reformulá-la. Para Benhabib, a falha de Arendt na compreensão das questões raciais nos Estados Unidos foi uma falha conceitual, de enquadramento de uma questão como política, e não uma falha de alargamento de mentalidade, ou de reversão de perspectivas com um outro.

Dessa forma, o presente artigo pretende retomar esses momentos para questionar a viabilidade do conceito de reversibilidade de perspectivas como diálogo *imaginado*. Para tanto, apresentarei primeiramente o cenário, com a proposição da reversibilidade de perspectivas, feita por Benhabib em *Situating the self* (I); seguindo para as críticas de Young (II); para uma breve retomada do encontro de Arendt com a questão negra nos Estados Unidos (III); para enfim questionar as dificuldades envolvidas na ideia de reversibilidade de perspectivas como um diálogo imaginado, iluminadas pelo caso do encontro da própria Benhabib com a questão racial nos Estados Unidos (IV).

I – A reversibilidade de perspectivas em Seyla Benhabib

Em *Situating the self*, Benhabib segue, em alguma medida, o seu movimento iniciado em *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory* (1986), de afiliação à virada habermasiana na teoria crítica, sem, contudo, adotar completamente as elaborações do autor. Assim como no livro de 1986, no livro de 1992 uma aliada importante nesse movimento é Hannah Arendt, que Benhabib apropria e coloca em diálogo com a teoria de Habermas. Um elemento essencial nessa articulação é a crítica de que o autor teria baseado a sua teoria apenas no ponto de vista de um “outro generalizado”, o que bloquearia a possibilidade de universalização que ele pretendia realizar. Segundo Benhabib, seria fundamental integrar o ponto de vista do “outro concreto” para efetivar esse procedimento, adotando os dois pontos de vista em *conjunto*. Desde *Critique, norm and utopia*, a condição humana da pluralidade é o fundamento da crítica

que Benhabib faz ao “sujeito coletivo singular”² que a teoria crítica teria herdado de Hegel e Marx. A virada habermasiana, com a ação comunicativa em seu quadro plural de ação substituindo o modelo unitário de ação como trabalho, teria imenso valor justamente por permitir esse espaço da diferença, da interação humana. A crítica a Habermas, portanto, seria uma tentativa de salvá-lo de mais um retorno a uma ideia de sujeito que desconsidere as especificidades das histórias de vida de cada um.

Para iniciar, Benhabib retoma as teorias morais que se valem da metáfora do estado de natureza. Segundo ela, seja em uma consideração do estado de natureza como pesadelo ou como utopia, é nesse momento de suposto início da sociedade que o homem branco adulto europeu projeta suas falhas, medos, ansiedades, desejos e sonhos como modelo da humanidade como um todo (1992, p.155-156). A autora critica essa projeção da situação moderna europeia como natural, essencial, e dos sentimentos e visões de um grupo como sendo representativas do todo: “A metáfora do estado de natureza oferece uma visão do *self* autônomo: esse é um narcisista que vê o mundo a sua própria imagem; que não tem consciência dos limites de seus próprios desejos e paixões; e que não pode ver a si mesmo a partir dos olhos de outros” (1992, p.156)³. E, embora diversos aspectos dessas teorias tenham sido criticados e abandonados ao longo dos anos, certos traços ainda estariam presentes nas teorias de alguns autores.

Como um resultado da influência dessa metáfora em nossa imaginação, nós herdamos uma série de preconceitos filosóficos. Também para Rawls e Kohlberg o *self* autônomo é desenraizado e descorporificado; imparcialidade moral é aprender a reconhecer as reivindicações do outro que é simplesmente igual a si mesmo; equidade é justiça pública; e um sistema público de direitos e obrigações é a melhor maneira de arbitrar o conflito, de distribuir recompensas e estabelecer reivindicações. (BENHABIB, 1992, p.157).

Mantendo esses preconceitos, a definição do que é uma mulher, nesse cenário, é feita pela oposição. A mulher é como o homem, apenas o seu oposto. As definições, desse modo, são dadas sempre pela negativa: “ela é simplesmente o que ele não é. Sua identidade é definida por uma ausência – ausência de autonomia, ausência de independência, ausência do falo” (1992, p.157). Para Benhabib, as reivindicações dos movimentos de mulheres funcionaram como uma crítica fundamental ao universalismo. Ao opor a promessa do universalismo ao questionamento desses movimentos ficaria evidente a medida em que as teorias universalistas ainda estariam presas a um ideal excludente de humanidade, causando, com isso, uma falha na realização de suas próprias intenções. O universalismo *interativo* que propõe buscaria superar esse problema, ao conciliar a perspectiva do “outro generalizado” a do “outro concreto”.

² Cf. FRATESCHI, Yara. Seyla Benhabib com Hannah Arendt contra a filosofia do sujeito. *Caderno CRH*, v.33, 2020 e MATOS, Adriana. *Teoria crítica, pluralidade e democracia: um estudo sobre a filosofia política de Seyla Benhabib*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2020.

³ Todas as citações de textos referenciados em inglês são de tradução própria.

Teorias morais universalistas na tradição ocidental de Hobbes a Rawls são substitucionalistas, no sentido de que o universalismo que defendem é definido sorrateiramente pela identificação de um grupo específico de sujeitos como o caso paradigmático de humanos enquanto tal. Esses sujeitos são invariavelmente homens adultos brancos proprietários ou, pelo menos, profissionais. Eu quero distinguir universalismo *substitucionalista* de universalismo *interativo*. O universalismo interativo reconhece a pluralidade de modos de ser humano e as diferenças entre os humanos, sem endossar todas essas pluralidades e diferenças como moral e politicamente válidas. (BENHABIB, 1992, p.152-153).

O universalismo interativo defendido por Benhabib, portanto, seria uma resposta tanto às teorias universalistas cegas à diferença quanto ao contextualismo que apagaria a nossa igualdade enquanto humanos e não teria nenhum critério para questionar e julgar certas práticas quando questionadas, seja por movimentos internos à comunidade, seja por normas internacionais de direitos humanos. Seria capaz, portanto, de englobar a pluralidade em seu “duplo aspecto da igualdade e da distinção” (ARENDT, 2014, p.219). Baseando-se na condição humana da pluralidade, Benhabib entende a universalidade não como “o consenso ideal de *selves* definidos de maneira fictícia, mas o processo concreto na política e na moral de luta de *selves* concretos, corporificados, lutando arduamente por autonomia” (BENHABIB, 1992, p.153). Contra a “fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem” (ARENDT, 2014, p.277), que Benhabib já criticava desde *Critique, norm, and utopia*, é necessário que se abra espaço para a consideração da diversidade das histórias humanas. Certamente que essa inclusão tem que ser via um procedimento que possibilite essa aparição, que possibilite que os seres concretos falem, uma vez que a definição, a abstração, que “consegue compreender o concreto apenas a medida em que consegue reduzi-lo a identidade, também liquida a alteridade do outro” (BENHABIB, 1986, p.169). O ponto de vista do “outro concreto” adicionaria o outro lado de nossa condição humana apresentado por Hannah Arendt: aquele da diferença, do que nos constitui como sujeitos únicos, concretos.

O ponto de vista do outro generalizado, ao ser governado pela *equidade e reciprocidade formais*, estaria relacionado primariamente às interações públicas e institucionais. A importância da manutenção da perspectiva do outro generalizado é não perder a fundamentação básica da nossa humanidade comum: “ao te tratar de acordo com essas normas, eu confirmo em sua pessoa os direitos de humanidade e tenho a reivindicação legítima de esperar que fará o mesmo com relação a mim” (BENHABIB, 1992, p.159).

O ponto de vista do outro concreto, em contraste, requer que vejamos todo e cada ser racional como um indivíduo com uma história, identidade e constituição afetivo-emocional concretas. Ao assumir esse ponto de vista, nós abstraímos o que constitui nossa comunidade e focamos na individualidade. Nós buscamos compreender as necessidades do outro, suas motivações, o que ele/ela busca e o que ele/ela deseja. Nossa relação com o outro é governada pelas normas de *equidade e reciprocidade complementares*: cada um tem o direito de esperar e assumir do outro formas de comportamento por meio das quais o outro se sinta reconhecido e confirmado como um ser individual, concreto, com necessidades, talentos e capacidades específicos. (BENHABIB, 1992, p.159).

Com a inclusão dessa perspectiva, as nossas diferenças complementam, em lugar de excluir um ao outro. Em lugar de apenas normas e direitos abstratos, formais, essa perspectiva permitiria que confirmemos a *individualidade* de cada ser humano. Assim, permite que consideremos as pessoas não como sujeitos ideais, mas como sujeitos lançados no mundo – para usar a imagem de Arendt. Segundo Benhabib, a ideia kantiana de autonomia, e a busca por noções de justiça e humanidade comuns são parte fundamental da teoria, mas é necessário que não nos percamos na abstração metafísica de sujeitos que estariam desconectados de todas as suas experiências e de sua história.

A própria noção de justiça, segundo ela, não pode ser pensada por trás de um “véu da ignorância” como proposto por Rawls. O experimento mental rawlsiano seria irrelevante por tentar abstrair dos sujeitos algo que não pode ser abstraído, por tentar conceber um sujeito limpo de todas as coisas que de fato o constituem *enquanto* sujeito. Isso implica que a posição original rawlsiana não inclui a pluralidade, gerando a consequência de que o critério da reversibilidade fica incompleto. Ora, se para poder haver reversibilidade precisa haver uma distinção entre self e outro, quando se retira a individualidade dos sujeitos a reversibilidade fica impossibilitada. “Sob o véu da ignorância, o outro desaparece” (BENHABIB, 1992, p.162). Considerando a importância que a pluralidade tem em sua teoria, Benhabib se propõe então a “desenvolver uma teoria moral universalista que define o ‘ponto de vista moral’ à luz da *reversibilidade de perspectivas* e da ‘mentalidade alargada’”. Tal teoria moral nos permitiria reconhecer a dignidade do outro generalizado por meio de um reconhecimento da identidade moral do outro concreto” (BENHABIB, 1992, p.164).

A ideia de “mentalidade alargada” é incorporada a partir da sua formulação arendtiana⁴. Benhabib argumenta que “a doutrina incompleta do julgamento de Arendt, ao enfraquecer a oposição entre julgamento contextual e moralidade universalista” pode nos ajudar a superar questões contemporâneas e “merece desenvolvimento” (BENHABIB, 1992, p.124). Isso porque ao transformar a teoria do julgamento de Kant, Arendt oferece uma visão de julgamento não como “a faculdade de subsumir o particular sob o universal, mas como a faculdade de contextualizar o universal de forma que ele passe a suportar o particular” (BENHABIB, 1992, p.132). Assim, o princípio moral da mentalidade alargada exige que “vejamos cada pessoa como alguém a quem nós devemos o respeito moral de considerar seu ponto de vista” (BENHABIB, 1992, p.136). A partir disso, Benhabib sugere que consideremos a mentalidade alargada como uma condição real e efetiva de diálogo ou como uma situação de *diálogo simulado*: “Pensar ‘a partir

⁴ Para uma discussão prolongada e cuidadosa a respeito da transformação realizada por Arendt e da incorporação por Benhabib da ideia de mentalidade alargada, ver FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Arendt. *Ethic@*. v.13, n.2, 2014.

da perspectiva de todos os outros’ é saber ‘como ouvir’ ao que o outro está dizendo, ou, quando as vozes dos outros estão ausentes, imaginar consigo mesmo uma conversação com o outro como parceiro de diálogo” (BENHABIB, 1992, p.137).

Quanto mais perspectivas nós somos capazes de fazer presentes para nós mesmos, mais nós seremos capazes de apreciar as possíveis ações-descrições por meio das quais outros podem identificar nossos atos. Finalmente, quanto mais nós somos capazes de pensar a partir da perspectiva dos outros, mais nós podemos tornar vívidas para nós as narrativas e histórias dos outros envolvidos. O julgamento moral, independente de quaisquer outras habilidades cognitivas que ele implique, certamente deve envolver a habilidade para “pensamento alargado”, ou a habilidade de formar minhas decisões “em uma comunicação antecipada com outros com os quais eu sei que devo chegar finalmente a algum acordo”. (BENHABIB, 1992, p.137).

Assim, para Benhabib, os insights de Arendt a respeito da mentalidade alargada permitem que pensemos a universalização como esse processo de diálogo e reversibilidade de perspectivas estendido ao ponto de vista da humanidade (BENHABIB, 1992, p.52). Por vezes, ele aparece como uma capacidade para ouvir, por outras, como um processo, um exercício mental de tornar presentes outras visões ao analisar uma questão. Sendo um processo tão corriqueiro presente inclusive em interações de pais e filhos – como quando os pais pedem que as crianças imaginem como se sentiriam se fosse com eles diante de alguma travessura (1992, p.53) –, Benhabib entende que esse diálogo imaginado com o outro e até mesmo com toda a humanidade é não só possível, como suficiente para a efetivação da universalização.

II – Reversibilidade de perspectivas como espelho

A primeira elaboração da crítica de Iris Young aparece em “Comments on Seyla Benhabib, *Situating the self*”, em 1994. Para a autora, a base do modelo de Benhabib implica o reconhecimento da posição do outro como simétrica e reversível, assim “uma pessoa seria capaz de fazer julgamentos que levam igualmente em consideração as necessidades e interesses de todos porque ela representou imaginativamente para si mesma o ponto de vista de todos esses outros” (1994, p.166). Para Young, o problema do modelo de Benhabib é que seria necessário haver uma uniformidade para que o sujeito compreenda como comparáveis as situações, questões e interpretações e, então, realize a reversibilidade de perspectivas, integrando outras possíveis visões em seus argumentos e pensamentos.

Elas evocam uma metáfora de relações entre pessoas, nas quais cada pessoa tem o mesmo tipo de necessidades ou experiências que os outros, mas refletidas ao inverso ou diferentemente sombreadas. As imagens de simetria e reversibilidade sugerem que pessoas são capazes de entender as perspectivas umas das outras porque, embora não idênticas, elas são similarmente formadas e, por essa razão, intercambiáveis. O espelhamento invocado pelas ideias de simetria e reversibilidade sugerem que nós somos capazes de entender uns aos outros porque nós somos capazes de nos vermos refletidos nas outras pessoas e

descobrimos que elas se veem refletidas em nós. Mas tais imagens de reflexo e substituição, eu sugiro, sustentam uma projeção conceitual de uniformidade entre as pessoas e perspectivas ao custo de suas diferenças. (YOUNG, 1994, p.167-168).

Para a autora, Benhabib cairia no “velho sonho da simetria”, que acaba criando um movimento onde “o sujeito se coloca no lugar do outro para retornar reflexivamente para si mesmo” (YOUNG, 1994, p.168). Partindo da crítica de Luce Irigaray às projeções e suas falhas no campo das questões de gênero, Young defende que o argumento pode ser expandido para as tentativas de simetria em relação a diversas formas de diferença, como classe, raça ou religião, entre outras. Certamente que Young toma o cuidado de não criar simetria dentro desses grupos, destacando que as diferenças entre os indivíduos também podem ser lidas dessa maneira: embora possam encontrar várias coisas que são comparáveis dentro de algum grupo social específico, ainda assim os sujeitos mantêm perspectivas, interesses e valores que não coincidem com aqueles de outros membros do grupo. Considerar essas várias diferenças como simétricas faria com que o espaço de troca criativa que essas diferenças poderiam criar se fechasse.

Para Young, o problema da reversibilidade de perspectivas conforme proposta por Benhabib é a passagem que a autora faria da fundamentação no reconhecimento recíproco hegeliano para a suposição de que a reversibilidade seria simples. Segundo Young, “essa estrutura [do reconhecimento recíproco] não descreve nem pressupõe uma reversibilidade de pontos de vista. Em lugar disso, ela impede tal reversibilidade porque descreve como cada ponto de vista é constituído por suas relações internas com os outros pontos de vista” (1994, p.169). Ou seja, se o ponto de vista de cada sujeito é dependente de sua relação com os outros, a relação entre os sujeitos e os outros seria sempre uma relação de assimetria e irreversibilidade, ainda que seja recíproca (1994, p.169-170). Assim como uma pessoa não é capaz de saber exatamente como é sua voz, por ouvi-la sempre em conjunto com a ressonância interna quando fala, o sujeito não seria capaz de reverter completamente e se ver e ver o mundo a partir dos olhos dos outros.

Uma vez que o ponto de vista de cada um de nós é ao menos parcialmente produto das perspectivas que cada um de nós tem dos outros e de nossa experiência internalizada de suas perspectivas sobre nós, é difícil ver como qualquer um de nós poderia suspender essa perspectiva mediada por uma relação com os outros e adotar a perspectiva deles mediada por uma relação com nós mesmos. (YOUNG, 1994, p.170).

Dessa forma, Young considera não só que essa reversibilidade não seria um exercício simples, como aqueles que sugerimos a crianças diante de alguma situação de confronto e injustiça, como seria na realidade, impossível.

Uma outra crítica fundamental de Young diz respeito à equiparação que Benhabib faz entre o diálogo imaginado e o real. Embora seja um passo importante para a tentativa de aplicar essa ideia para o

contexto da democracia deliberativa, ela acaba por excluir a necessidade da presença do outro. Se não há uma diferença significativa entre a presença da perspectiva do outro concretamente e a criada em um exercício mental, que pluralidade realmente permanece? Como Young afirma, “a única correção para essa representação deturpada do ponto de vista do outro é a habilidade do outro de me dizer que eu estou errada sobre ele.” (1994, p.169); se, porém, o diálogo imaginado e o real são equiparados, qual é realmente a possibilidade de percepção dessas falhas na representação do outro?

Assim, Young se questiona porque precisaríamos dessa ideia de reversibilidade de perspectivas se consideramos como expressão fundamental do respeito moral a boa vontade em *ouvir* os outros. Ou seja, porque precisaríamos de um exercício de diálogo imaginado com um outro que pode ser apenas uma projeção de nós mesmos? Por que não mantemos a centralidade de um diálogo real, onde o outro pode expor a sua narrativa e a sua visão efetiva sobre os fatos, em conjunto com uma boa vontade e uma abertura para mudarmos nossas concepções a partir desse diálogo?

Young conclui o seu artigo com a discussão de um caso concreto onde essa reversibilidade de perspectivas, embora reclamada por diversos agentes durante o processo, não foi concedida por aqueles cujo ponto de vista teria sido adotado. Não é por acaso que o exemplo de Young envolve diferença racial no contexto do feminismo estadunidense. O caso da acusação de assédio feita por Anita Hill a Clarence Thomas colocou em jogo diversas perspectivas: a dos homens brancos que duvidaram da acusação por pensar que eles jamais teriam aceitado esse tipo de assédio e ainda continuado a trabalhar com a pessoa; a das mulheres brancas, que diziam compreender a situação de Hill, mas que foram acusadas de não entender o que isso significava no campo das relações raciais também em jogo ali; e por último a distinção entre as mulheres negras que eram e que não eram simpáticas à afirmação de Thomas de que ele era vítima de uma espécie de linchamento. Seriam os homens brancos capazes de reverter perspectivas com uma mulher vítima de abuso sexual que teme pelo seu futuro profissional? Seriam as mulheres brancas capazes de reverter perspectivas com mulheres negras que vivenciam a sexualização, a exploração, e uma história complexa de estupros? Seriam as mulheres brancas capazes de reverter perspectivas com as mulheres negras que tiveram de lidar ao longo dos anos com os expurgos de medo e lutas de poder nos corpos dos homens negros? Seriam os homens brancos capazes de reverter perspectivas com um homem negro acusado de assédio? O que o caso Hill-Thomas deixaria claro, segundo Young, é o fato de que quando as pessoas seguem essa sugestão de “se colocar no lugar do outro”, entendida como um exercício até mesmo infantil por Benhabib, muitas vezes elas “colocam a si mesmas, com suas experiências e privilégios particulares, na posição que elas veem os outros”. O que acontece é que “quando pessoas privilegiadas se colocam no lugar daqueles que são menos privilegiados, as suposições derivadas de seu privilégio frequentemente

fazem com que eles inadvertidamente representem de maneira deturpada a situação dos outros” (YOUNG, 1994, p.171).

O “espelhamento” seria inevitável e sempre ocorreria esse movimento de equiparação entre o elemento da vida do outro e alguma experiência de nossas próprias vidas que julgamos simétrica àquele elemento. Mesmo que desconsideremos aspectos de projeções e fantasias que muitas vezes permeiam a concepção que temos de grupos mais afastados, seja em razão da cultura, da religião, etc., ainda restam questões de desconhecimento puro e simples, de elementos que carregam significados que não somos capazes de conceber ou interrelações que não têm qualquer sentido para nós.

Por mais que Benhabib pense a reversibilidade de perspectivas como uma forma de ajudar na comunicação, na abertura democrática e na justiça social, o argumento de Young é que tal concepção mais faria para atrapalhar ou mesmo impedir esses processos. A possibilidade do diálogo imaginado pode fazer com que pessoas, especialmente aquelas em posições de privilégio e poder, julguem saber o que os outros pensam, sentem, veem, desejam, de forma que considerem que seja desnecessário ouvi-los. Para Young, a consideração de que a reversibilidade de perspectivas é possível faz com que muitas vezes entremos no diálogo real com os outros com uma atitude defensiva, não abertos a ouvir suas expressões por considerarmos que já as tornamos presentes em nosso exercício mental; por outro lado, se consideramos que não é possível, a atitude precisa ser a de busca, de escuta, tentando capturar as “expressões específicas de sua experiência, interesses e reivindicações” (YOUNG, 1994, p.172).

Mais do que demonstrar uma discordância com o projeto de *Situating the self*, o comentário de Young traz para o centro a equiparação e indiferenciação de Benhabib entre o diálogo real e o imaginado. Como Young destaca, a própria Benhabib afirma que “nem a concretude nem a alteridade do ‘outro concreto’ podem ser conhecidas na ausência da voz do outro. (...) Sem engajamento, confrontação, diálogo, e mesmo uma ‘luta por reconhecimento’, no sentido hegeliano, nós tendemos a constituir a alteridade do outro por meio de projeção e fantasia ou ignorá-la em indiferença” (BENHABIB, 1992, p.168). Assim, embora concorde com o projeto de Benhabib e tenha desenvolvido passos em caminhos muito próximos, Young argumenta que, ao dar um espaço tão central à simetria em seu modelo, acabou por fechar o espaço de diferenciação que pretendia abrir com sua crítica a Habermas.

A proposta de Young é desconsiderar a possibilidade e a desejabilidade da reversibilidade de perspectivas e adotar uma concepção de reciprocidade assimétrica. Segundo ela, só a abertura real à perspectiva do outro, apresentada em diálogo efetivo, pode fazer com que o sujeito compreenda o lugar do outro e assim alargue o seu pensamento: “enquanto pode haver muitas similaridades e pontos de contato entre elas, cada posição e perspectiva transcende as outras, vai além da possibilidade de compartilhar ou

imaginar” (YOUNG, 1997, p.351). Ou seja, a mentalidade alargada, tão importante para a elaboração de Benhabib, poderia ser realizada apenas em processos de diálogo real conduzidos a partir de uma reciprocidade assimétrica:

por meio desses diálogos que reconhecem a assimetria dos outros, as pessoas podem alargar o seu pensamento de pelo menos duas maneiras. Ao aprender com os outros como o mundo e as relações coletivas que eles forjaram por meio da interação aparecem para eles; além disso, todos podem desenvolver uma compreensão alargada daquele mundo e daquelas relações que não estaria disponível a nenhum deles a partir apenas de sua própria perspectiva. (YOUNG, 1997, p.361).

III – O encontro de Hannah Arendt com a questão negra nos Estados Unidos

Um dos textos mais polêmicos de Hannah Arendt é o seu “Reflexões sobre Little Rock” onde debate a dessegregação das escolas nos Estados Unidos. A análise da autora parte de uma famosa fotografia de Elizabeth Eckford⁵, uma estudante negra chegando para a aula em uma escola anteriormente exclusivamente branca, cercada por pessoas brancas gritando de maneira raivosa. A partir disso, Arendt questiona: “o que eu faria *se* fosse uma mãe negra?”. Logo de início a autora levanta dois questionamentos sobre o caso: o primeiro pelo deslocamento da responsabilidade dos adultos para as crianças com a luta sendo travada no campo da educação, o segundo pela fuga da “questão real”:

A questão real é a igualdade perante as leis do país, e a igualdade é violada pelas leis de segregação, isto é, por leis que impõem a segregação, e não por costumes sociais e maneiras de se educar as crianças. Se fosse apenas uma questão de educação igualmente boa para os meus filhos, um esforço para lhes conceder igualdade de oportunidades, por que não me pediram que lutasse pelo melhoramento das escolhas para crianças negras e pelo estabelecimento imediato de classes especiais para aquelas crianças cujo histórico escolar as torna aceitáveis nas escolas de brancos? Em vez de ser convocada para travar uma batalha bem definida pelos meus direitos indiscutíveis [...] eu sentiria que havia me envolvido num caso de ascensão social. (ARENDT, 2004, p.262).

Ou seja, para Arendt houve uma transposição de uma questão *social*, para uma arena *política*. A “questão real”, efetivamente política, é sobre a igualdade e os direitos fundamentais. A questão das escolas não seria desse campo, porque o Estado não teria “o direito de me dizer em que companhia o meu filho deve receber a sua instrução” (ARENDT, 2004, p.263). A dessegregação, então, teria apenas o sentido de

⁵ Danielle S. Allen destaca, em *Talking to strangers: anxieties of citizenship since Brown v. Board of Education*, que a capa da edição de 5 de setembro de 1957 do *New York Times* não trazia uma fotografia sobre o processo de dessegregação de escolas, mas sim duas. Uma delas era de Elizabeth Eckford, em Little Rock, Arkansas, e outra de Dorothy Counts, em Charlotte, na Carolina do Norte. Pela referência ao amigo do pai (que não era branco, mas negro) e outros detalhes, aparentemente Arendt confundiu as duas histórias, narrando trechos que se assemelham ao caso de Counts, e outros ao caso de Eckford (ALLEN, 2004, p.197). Arendt não nomeia a estudante em seu texto, a escolha por nomear aqui é justamente um esforço em fazer das pessoas negras sujeitos concretos, com nomes e histórias de vida, e não apenas objetos generalizados de análise filosófica e política.

abolir as leis que impõem a discriminação e não deveria fazer nada mais além disso (ARENDT, 2004, p.272). A ação do Estado buscando aplicar a igualdade em todas as esferas significaria uma invasão de aspectos privados e sociais no campo do público-político. Essas distinções apresentadas no texto seguiriam aquelas – entre público, social e privado – apresentadas de maneira mais elaborada em *A condição humana*, publicado um ano depois, e isso poderia explicar um pouco da dificuldade que o público teve com o texto (YOUNG-BRUEHL, 1982, p.309-310). Além disso, outros conceitos do universo arendtiano estavam presentes, ainda que não de maneira explícita, como os de pária e *parvenu*: “ela parece estar dizendo que para o pária autoconsciente, o que importa é que a segregação seja abolida porque é contra os direitos humanos e a dignidade; mas a discriminação é do reino do social, e é apenas o *parvenu* social que se preocupa com aceitação social e conformidade” (BENHABIB, 2000, p.149). No contexto da vida dos judeus na Europa pré ascensão de Hitler, o *parvenu* é aquele que nega o vínculo com a comunidade judia, “se tornando como os outros da cultura dominante, apagando a diferença e assimilando tendências dominantes, o pária é o *outsider* e o proscrito que não consegue ou escolhe não apagar o destino da diferença” (BENHABIB, 2000, p.10).

Porém, para Ralph Ellison, o problema não era uma questão de falta de compreensão dos termos e conceitos específicos por parte do público, mas sim, um problema de compreensão, causado pelo espelhamento que Arendt fazia entre a experiência das crianças judias europeias, vivida por ela mesma, e a de uma criança negra estadunidense:

Acredito que uma importante pista para o significado da experiência do negro está na ideia, no *ideal* de sacrifício. A falha de Hannah Arendt em compreender a importância desse ideal entre os negros sulistas fez com que ela voasse pra longe em uma posição surpreendente em seu “Reflexões sobre Little Rock”, no qual ela acusa os pais negros de explorar suas crianças durante a luta para integrar escolas. Mas ela não tem nenhuma ideia do que se passava na cabeça dos pais negros quando eles enviavam suas crianças para o meio daquelas linhas de pessoas hostis. Eles estavam conscientes dos tons pesados de rito de iniciação que esses eventos significavam para as crianças, uma confrontação com os terrores da vida social despida de todos os seus mistérios. E na perspectiva de muitos desses pais (que desejavam que esse problema não existisse), a criança deve enfrentar o terror e conter o seu medo e sua raiva precisamente porque ela é uma criança negra americana. Portanto é requerido dela que ela domine as tensões internas criadas por essa situação racial e se ela se ferir – então é mais um sacrifício. É uma exigência severa, mas se ela falha nesse teste básico, a sua vida será ainda mais dura. (Ellison, em WARREN, 1965, p.343-344).

Em uma carta a Ellison, Arendt reconheceu a sua falha, dizendo que era “precisamente esse ideal de sacrifício que eu não tinha entendido”, a relação com a experiência do *parvenu* é então abandonada, diante da compreensão do “elemento de violência crua, de medo elementar, corporal na situação”, “as crianças negras não estavam, como as crianças judias da juventude de Arendt, sendo empurradas para grupos onde elas não eram desejadas; as crianças negras estavam sendo iniciadas com uma ‘provação de

fogo’ nas realidades da sua situação violenta” (YOUNG-BRUEHL, 1982, p.316). Outros elementos históricos podem ter influenciado a compreensão de Arendt a respeito das distinções entre os dois contextos, uma vez que o artigo foi publicado em 1959 e a carta a Ellison é de 1965. Nesses anos, a violência no sul dos Estados Unidos alcançou níveis mais alarmantes e grandes campanhas públicas como dos “Viajantes da Liberdade”, ao longo de 1961, e as marchas de Selma a Montgomery, no início de 1965, foram capazes de transformar um pouco a visão do público a respeito da situação dos negros sulistas.

Porém, ainda que tenha reconhecido na carta a sua incompreensão a respeito de elementos do contexto e da especificidade da violência cotidiana, muitos aspectos de “Reflexões sobre Little Rock” reapareceram em outros textos, como em “A crise na educação”, fazendo com que se questione o impacto real desse acontecimento no pensamento de Arendt como um todo. Kathryn Gines, acusa Arendt de, ao projetar tanto de si em uma leitura sobre um caso que não é seu, “não buscar a compreensão, mas em lugar disso achar que já compreende [...]. A fotografia e a crise em Little Rock servem como confirmação do julgamento já formado de Arendt, não como ponto de partida para a busca de compreensão” (GINES, 2014, p.18-19). Dessa forma, ainda que tenha reconhecido a falta de compreensão sobre o “ideal de sacrifício”, talvez tenha apenas se permitido afetar superficialmente, sem reflexão e busca real de compreensão da situação do outro, o que acarretaria nessa não revisão de sua teoria, que teria de levar à inclusão de elementos sobre a violência branca contra os negros, por exemplo – esse aspecto ficaria especialmente evidente quando retoma esses assuntos em *Sobre a violência*.

Comentando sobre o texto, Benhabib afirma que “Arendt tentou exercer a arte da ‘mentalidade alargada’ ao pensar a respeito da questão da dessegregação. No entanto, em lugar de realmente apresentar para si mesma o ponto de vista dos outros envolvidos, ela projetou sua própria história e identidade sobre aquela dos outros” (BENHABIB, 2000, p.155). Mas, mesmo reconhecendo em um caso a falha em praticar tal diálogo imaginado – sem considerar os aspectos da falha em abrir-se de fato a *ouvir o outro* e eventualmente mudar mais do seu pensamento – Benhabib não questiona a viabilidade ou desejabilidade da reversibilidade de perspectivas como um todo.

IV – O encontro de Seyla Benhabib com a questão negra nos Estados Unidos

Em uma entrevista a George Yancy, Benhabib narra o seu encontro com a questão negra ao chegar nos Estados Unidos, em 1970. Tendo ido para a Universidade Brandeis por meio de um programa internacional que tinha muita força em países africanos, Benhabib tinha muitos colegas da África e comenta o estranhamento que sentia diante do fato de que os estudantes africanos em geral sentavam-se na cafeteria

junto dos estudantes afro-americanos, em uma forma de “autossegregação”. Questionada por Yancy sobre sua reação a isso, responde:

Eu ficava quase ofendida por isso. Eu vinha de um país que era dividido por todo tipo de linhas étnicas e religiosas, mas não pela linha da cor. Tendo sido ativa no movimento estudantil em 68 e depois, para mim era incompreensível que pelo menos aqueles de nós que compartilhávamos visões políticas similares não podíamos ser amigos e colegas. [...] Foi apenas com a minha ida para a pós-graduação em Yale e a amizade com Lorenzo Simpson e Robert Gooding-Williams que eu comecei a compreender alguma coisa sobre a profundidade e o sofrimento em torno da linha da cor nesse país. (Benhabib, em YANCY, 2017, p.174).

Seguindo o seu raciocínio, até chega a citar Iris Young e a importância da narração de histórias para que possamos nos fazer compreender pelos outros. Comenta que a divisão racial só pode ser superada quando aprendemos a ver o outro tanto como um “outro generalizado”, quanto como um “outro concreto” (YANCY, 2017, p.175). Mais uma vez, porém, ela não se aprofunda na problemática do diálogo imaginado *versus* o real.

Ainda que seja problemático resgatar uma anedota pessoal para discutir uma questão filosófica, o encontro de Benhabib com a questão negra fornece mais um exemplo das dificuldades da ideia de reversibilidade de perspectivas. Se Arendt escreveu um texto sobre a questão negra nos Estados Unidos a partir de uma percepção de semelhança entre aspectos da experiência judia na Europa e a situação dos negros no sul estadunidense, o caso de Benhabib fica apenas nas estrelinhas de seus escritos. Os questionamentos sobre o texto de Arendt, que a autora elabora em *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, pende muito mais para a questão da divisão entre social e político e para a falha na realização da reversibilidade. Além desse breve comentário e da entrevista a Yancy, a questão negra não aparece em praticamente nenhum outro momento de seus trabalhos. A ideia de reversibilidade de perspectivas também vai desaparecendo, se mantendo mais uma referência genérica à necessidade de exercer a mentalidade alargada e chegando às discussões sobre as iterações democráticas em *Dignity in adversity*, especialmente. Estaria Young correta?

Um elemento frequente nos textos de Benhabib é a sua afirmação de que é uma teórica da democracia (por exemplo: 2002, 2007). Ao se colocar dessa maneira, Benhabib se distingue daqueles que estariam voltados a preocupações mais abstratas e isso implicaria um compromisso: “uma teoria da democracia, em oposição a uma teoria moral geral, tem de se preocupar com a questão das características institucionais e da exequibilidade prática” (2007, p.52). E essa exequibilidade obviamente se relaciona com aspectos da deliberação pública e da prática democrática de maneira geral. A reversibilidade de perspectivas como diálogo *imaginado* se relaciona a essa exigência: não é possível pensar a prática democrática no mundo contemporâneo por meio da ideia de cidadãos discutindo coletivamente em praça pública as

questões da cidade. A visão benhabibiana de legitimidade democrática, por exemplo, inclui lateralmente essa reversibilidade de perspectivas por meio de um diálogo imaginado ao afirmar que “somente podem ser consideradas válidas (isto é, vinculantes moralmente) aquelas normas (isto é, regras gerais de ação e arranjos institucionais) que *poderiam receber* a anuência de todos aqueles atingidos por suas consequências” (2007, p.51, grifo meu).

As experiências de Arendt e Benhabib mostram um pouco sobre a dificuldade de realizar essa reversibilidade de perspectivas como diálogo imaginado – e mesmo como o início de um diálogo real pode não trazer um grande alargamento do pensamento. O “imagine se fosse com você” – usado por Benhabib como exemplo de como essa prática seria corrente – parece não significar na prática entender o outro, mas sim refletir a respeito de uma condição diferente daquela do seu contexto sendo aplicada a você mesmo. Ou seja, não te leva a entender realmente o outro em sua particularidade – em sua concretude – porque não é a partir da narrativa de vida do outro que é buscado o entendimento da circunstância, e sim a partir da narrativa de vida do próprio sujeito que busca pensar como uma circunstância adversa seria vista.

A relação dessas elaborações de Benhabib com a sua teoria democrática colocam a ideia de reversibilidade de perspectivas em um impasse. Se, por um lado, o diálogo imaginado é importante para se pensar a democracia contemporânea, por outro lado, a crítica de Young parece certa e a reversibilidade de perspectivas como diálogo imaginado parece não ser possível de ser realizada. Até mesmo a desejabilidade de sua prática, como colocada por Young, é importante de ser considerada, uma vez que a atitude “defensiva” gerada pela crença de que a visão do outro já foi considerada por meio de um exercício mental pode ser prejudicial para a prática democrática, dificultando ou até mesmo impedindo a escuta do outro.

Referências

ALLEN, D. S. *Talking to strangers: anxieties of citizenship since Brown v. Board of Education*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.

ARENDT, H. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BENHABIB, S. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. *Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

_____. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

_____. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

_____. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”. in: WERLE, Denilson Luis e MELO, Rúrion Soares (orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press, 2011.

FRATESCHI, Y. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Arendt. *Ethic@*. v.13, n.2, 2014.

_____. Seyla Benhabib com Hannah Arendt contra a filosofia do sujeito. *Caderno CRH*, v.33, 2020.

GINES, K. T. *Hannah Arendt and the negro question*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

MATOS, A. *Teoria crítica, pluralidade e democracia: um estudo sobre a filosofia política de Seyla Benhabib*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2020.

WARREN, R. P. (org.). *Who speaks for the negro?* New York: Random House, 1965.

YANCY, G. *On race: 34 conversations in a time of crisis*. New York: Oxford University Press, 2017.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven and London: Yale University Press, 1982. Yancy

YOUNG, I. Comments on Seyla Benhabib, *Situating the Self*. *New German Critique*, n.62, 1994.

_____. Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought. *Constellations*, v.3, n.3, 1997.

Recebido em: 17/11/2023

Aceito em: 25/05/2024