



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

HANNAH ARENDT: DIÁLOGOS EM PROL DE UM MUNDO COMUM

Eduardo Jose Bordignon Benedetti,
Universidade Federal de Pelotas
eduardoj.benedetti@gmail.com

INTRODUÇÃO

O pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975), entre os diversos temas abordados, trata do espaço público; isto é, da vida conjunta que ocorre a partir da condição humana da pluralidade, concebida a partir do discurso e da ação. No centro da política, “jaz a preocupação com o mundo, não com o homem” (ARENDR, 2008, p.158), pois é na artificialidade desse espaço comum que as obras humanas - símbolos e heranças simbólicas e materiais – são manifestadas. Assim, Arendt evidencia, na política, a necessidade de reflexão acerca do poder, da alteridade e da capacidade da imaginação para elaborar o novo no pensar, no querer e no julgar.

Assim, o texto parte de uma explanação acerca de conceitos fundamentais no pensamento político de Arendt, como a ação (1) e a esfera social (2) para, preliminarmente, apresentar as distinções e semelhanças entre o pensamento arendtiano e o de Agamben acerca de um possível diagnóstico pessimista da modernidade (3). Enfim, conclui-se pela aposta nos “novos agentes políticos”¹

¹ Esses movimentos são aqui provisoriamente entendidos a partir de Melucci (1999, p. 74-75), segundo o qual a articulação de atores coletivos em “redes de movimento” caracteriza movimentos abertos cuja latência permite o compartilhamento de experiências e modelos culturais, criando novos códigos e novas estratégias de visibilidade. Entretanto, o próprio autor afirma a provisoriedade e a necessidade de, nas ciências sociais, buscar-se instrumentos e aprofundamento teórico para análise da atuação desses movimentos (Cf. Melucci, 1999, p.25).



do presente enquanto possíveis tradutores da ação política e da redescoberta da política.

1. A ação política e o mundo comum

A ruptura da tradição, segundo Schio (2012, p.35), pode ser justificada por uma confusão de valores entre o holismo (valorização da ordem para a manutenção da comunidade) e o individualismo, marco das sociedades modernas. Enfim, a perda da tradição denota uma ruptura, um hiato, em que aquilo que foi já não pode ser critério para avaliar o que vira. Logo, no pensamento há um desmantelamento da filosofia e da metafísica. Resta apenas aos indivíduos lidar com essa imprevisibilidade para retomar a ação. Para tanto, Arendt reconcilia filosofia e política a partir da contestação da crença de que um modelo metafísico não pode ser capaz que de lidar com fragmentos de memória.

Assim, por estar aberta para a contingência da ação, a obra arendtiana deverá lidar com uma concepção lacunar de tempo. A ação se dá num intervalo de tempo em que é possível marcar humanamente a temporalidade; é um “sendo” (em decorrência da natalidade) entre o passado e o futuro. Apesar de não haver uma perenidade estabilizadora, essa ação visa à continuidade, já que o público é a esfera do durável. Lidar com a indeterminação é uma decorrência da percepção de que a “alteridade real [...] não pode ser, simplesmente, ‘intelectualizada’, [...] remete às profundezas de uma “indeterminação” original, onde nada é suficientemente “claro”, porque a clareza não é a questão original, mas, exatamente, é a diferença que é a questão original” (SOUZA, 2007, p.121). Segundo Pereira (Cf. 2006, P.99) há uma lógica de permanente tensão



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

que evidencia um modelo distinto de racionalidade em Arendt ², a saber, um pensamento em constante movimento.

Dessa forma, a condição humana da pluralidade é tida por Arendt como o fato que permite a manifestação da singularidade, através da fala e do pensamento. Essa singularidade é a responsável por romper com os ciclos repetitivos da natureza; ou seja, a singularidade humana implica que as ações não se repetem. Nesse sentido, a ação é imprevisível, pois é portadora de significados e sentidos provisoriamente construídos:

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDR, 2010, p.191).

A existência, enquanto *bios politikos*, é relacional: necessita de um “quem”, já que acontece para os outros e com os outros. Assim, representa desafios a manifestação da pluralidade e da singularidade, na medida em que depende também de condições externas aos atores. Tais condições dizem respeito tanto

² Conforme PEREIRA: “Desse modo, falar de tensões é aqui sugerido como um modo que Arendt tem de afirmar a diversidade, ou a pluralidade, a imprevisibilidade desta condição. Pensar um particular e ao mesmo tempo associá-lo a um conceito de coletividade, visualizar um retorno a um passado ainda novo, enfim, uma série de ambiguidades ou um modo de conceituar que não segue uma linha causal, determinista, mas se mantém tensa. Falar da “*tensão*” como uma luz hermenêutica, ou modo de ler uma filosofia política, em Arendt, é dizer que não há padrões absolutos, um sentido acabado, mas um pensamento em constante pensar, uma ação em constante atividade, uma abertura a uma outra “*lógica*” que não é causal – pelo contrário é tensa –, que sustenta uma racionalidade política peculiar, *sui generis*. É para se navegar neste suposto mar de “insegurança”, uma faculdade faz-se importante tanto para os homens de pensamento quanto para os homens de ação, conectando-os a dois âmbitos humanos que se “*auxilium*” pensar e agir” (2009, p.109).



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

a existência de esferas pré-políticas (como a escola, por exemplo³) como a existência de uma garantia mínima - a ordem jurídica.

A ação sinaliza para a necessária abertura para a alteridade, visto que permite a afirmação indetentária dos iniciados a partir da *performance* pública. Esse caráter performático (*performing arts*), presentes em artes como a dança, se esgotam na própria execução e não possuem uma finalidade específica para além da própria realização. Pode-se, então, as tarefas do labor e da ação a partir das artes de performance e de fabricação. Embora ambos pertençam a vida activa, ao contrário da ação e da performance, o labor e as artes de realização geram obras as quais perduram ao ator/autor. O caráter aparente da esfera pública, em que a opinião (*doxa*) é livremente manifestada - é elaborado pela autora através das personas - literalmente máscaras em latim:

Persona, em todo caso, referia-se em latim à máscara do ator, aquela que cobria a face “pessoal” individual, indicando para o espectador o papel e a parte do ator na peça. Mas nessa máscara, que era criada e determinada para a peça, havia uma abertura larga no lugar da boca, pela qual soava a voz individual e em disfarce do ator. É desse soar através que a palavra *persona* derivou originalmente: *per-sonare*, “soar através” é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o substantivo. E os próprios romanos foram os primeiros a usar o substantivo num sentido metafórico; na lei romana, *persona* era alguém que possuía direitos civis, em contraste agudo com a palavra *homo*, que denotava alguém que não passava de um membro da espécie humana, diferente, sem dúvida de um animal, mas sem nenhuma qualificação ou distinção

³ Diz-se que a escola é uma esfera pré-política, pois se privilegia as condições para a busca da liberdade, está vinculada ao âmbito privado.



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

específica, de modo que *homo*, como o grego *anthropos*, era frequentemente usado de modo desdenhoso para designar pessoas não protegidas pela lei (ARENDDT, 2004, p.74-75).

Envolta em uma cadeia de acontecimentos, a ação se atualiza pelos novos nascimentos que permite. A natalidade significa "o impulso que surge do primeiro começo, que e o nascimento, pode se estender a novos inícios, pela ação, através do empenho pessoal" (SCHIO, 2012, p.166). Assim, a ação também representa a realização humana, uma vez que permite nortear a conduta humana, permitindo a cada um demonstrar, através de palavras e ações, novas possibilidades. Cabe, entretanto, ressaltar que a realização da condição humana da pluralidade (e da singularidade, sua correlata) e a liberdade experimentada durante seu exercício- não relacionam a ação a uma necessidade, ou um impulso insistivo, para a política. Assim o homem não experimenta por uma necessidade natural a liberdade, mas sim a atualiza pelo *amor mundi*; isto é, pela inclinação a associação⁴.

A possibilidade de que ações políticas desenvolvam-se, sob o signo da pluralidade, cria um espaço de *estar entre*. Segundo Arendt, o mundo comum é "constituído pelo conjunto dos espaços entre as pessoas, este mundo é formado por categorias interpretativas; "o mundo não é uma estrutura é um agir constante; o mundo é criado por ações" (1987, p.56). Assim, o mundo sintetiza heranças simbólicas e materiais, sendo ele – e não mais o homem – o centro da política.

⁴ Segundo Arendt: "o mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros" (ARENDDT, 2010, p. 62).



2. O hibridismo do “Social”

Em a condição humana, Arendt aprofunda a distinção entre esfera pública e privada. Assim, retomando a tradição antiga, baseada também em Benjamin Constant e Fustel de Coulanges, Arendt assinala o surgimento da cidade estado a partir da contestação dos antigos de que o governo necessitava de uma ordem em que o estar junto fosse guiado pelo agir político. Assim, "a vitória sobre as necessidade da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *polis*" (ARENDR, 2010, p.37)

De fato, o que é decisivo nessa diferenciação é a distinção entre as esferas de igualdade e de desigualdade; a saber, entre a esfera em que há sujeição aos comandos do outro e aquela em que não há comandantes e comandados, em que se experiênci a plena liberdade (Cf. ARENDR, 2010, p.39). De maneira oposta, Arendt conclui que, em tempos sombrios a política é usada contra sua própria finalidade: “a liberdade em relação à política, como uma das liberdades básicas, utiliza tal liberdade e se retira do mundo e de suas obrigações junto a ele” (ARENDR, 1987, p. 20).

Muito embora seja enfática na diferenciação entre essas esferas - ou ainda entre o que é próprio ao homem, *idion*, e o que é comum, *koinon* (Cf. ARENDR, 2010, p.29), a análise arendtiana não nega que exista uma relação de implicação entre essas esferas, na medida em que a liberação das necessidades do âmbito privado e necessária para a conquista da liberdade.

Entretanto, a partir da modernidade, Arendt diagnostica a política enquanto uma função da sociedade. Diferentemente do espaço público, essa “sociedade” é constituída a partir da publicização de assuntos referes a sobrevivência, isto



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

é, pertencentes à esfera privada. Segundo a pensadora, o capitalismo industrial e sua demanda por acumulação faz com que “a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés, de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDR, 2010, p.83)

Entretanto, cabe ressaltar que, resultante de um hibridismo, o social não se constitui em uma esfera autônoma, sendo antes a deterioração desta ideia. Nesse sentido, Pitkin (1998), utiliza a metáfora do social como uma “bolha” crescente, avançando sobre o domínio político e impedindo experiências políticas genuínas. Nesse sentido, tendo em vista revisão que empreende do pensamento político clássico, o social é uma crítica direta ao Leviatã e a visão do poder político a partir da relação governantes e governados (Cf. DEGRYSE, 2008, p.240).

Enfim, para assegurar o crescente acúmulo de capital, o trabalho, de simples tarefa de transformação da natureza, é promovido artificialmente a principal assunto público – inclusive, subordinado aos padrões de produtividade. Assim, o social está baseado no crescimento artificial do natural (Cf. ARENDR, 2010, p.57). Em seu hibridismo, o social é também assimilacionista; isto é, antes de promover a igualdade necessária a ação política, relega os grupos a seus interesses e pressões. Essa “sociedade de massas” , por sua vez, engendra uma cultura de massas - a cultura é reduzida ao entretenimento e seu consumo é instantâneo.

O social também significa a impossibilidade de articulação para objetivos comuns, gerando uma alienação do mundo comum. Assim, na sociedade as



peças se unem por necessidades naturais e não mais pelos vínculos intersubjetivos:

A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade, alienada do mundo, dos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo. (ARENDR, 2010, p. 333)

3. Arendt, Agamben e a Modernidade

Apesar de alvo de objeções entre os comentaristas, a noção da esfera social, e, principalmente, a constatação da publicização da esfera privada na modernidade, situa uma das principais influências arendtianas no pensamento político contemporâneo. Assim, o ponto de vista arendtiano ecoou não só entre os teóricos – como nas ideias foucaultianas acerca do biopoder e da biopolítica e na ideia de controle, desenvolvida por Deleuze – mas também questionador às distinções políticas tradicionais (como direita e esquerda).

Nesse contexto, ao inaugurar sua série *Homo Sacer*, Agamben (2004) confessa que pretende desenvolver o diálogo entre as reflexões acerca do campo de concentração, desenvolvidas por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, e o método arqueológico de Foucault. Dessa forma, retoma-se a ideia grega de dupla significação da palavra vida: ao ser referir ao imperativo da necessidade - a vida pela sobrevivência, trata-se da *zoe*; já, quando se trata



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

de um modo de vida, da escolha livre das necessidades, tem-se a *bios* (na terminologia arendtiana a vida no “mundo comum”) ⁵.

Entretanto, o homem moderno parece ter rompido com essa dualidade. Conforme constatou Foucault, a partir da biopolítica⁶, “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (FOUCAULT apud AAGAMBEN, 2004: 11); isto é, no qual os fenômenos da vida humana passam a implicar-se no saber-poder. Assumindo a influência foucaultiana para pensar o poder - não em sua forma jurídico-institucional, mas sim a partir de sua capilaridade nas relações humanas - Agamben desenvolve a sua caracterização da política moderna:

[...] não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*... O decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoe*, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção. (2004, p.16).

⁵ Segundo Werner Jaeger: “foi o apelo de Sócrates ao “cuidado da alma” que realmente levou o espírito grego a romper caminho em direção à nova forma de vida. Se o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética, é a vida real do próprio Sócrates que, numa parte muito considerável, isso se deve” (2001, p.534).

⁶ O conceito de biopolítica surgiu, pela primeira vez, no pensamento de Foucault, numa palestra proferida no Rio de Janeiro, intitulada O Nascimento da Medicina Social. Sabe-se que o conceito de biopolítica ganha atenção de Foucault a partir de A Vontade de Saber (1976) e, posteriormente, nos cursos ministrados no Collège de France, intitulados Em Defesa da Sociedade (1975-1976), Segurança, Território e População (1977-1978) e Nascimento da Biopolítica (1978-1979),. Em Foucault podemos encontrar diversas definições de biopolítica. Aqui, optamos pela oferecida em A História da Sexualidade: deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana. (FOUCAULT, 1988, p. 134)



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

Assim, depreende-se que, para Agamben, a vida nua (zoe) não foi simplesmente excluída da política; pelo contrário, foi politizada por aquilo que denomina “exclusão inclusiva”⁷, fundando a chamada “cidade dos homens” (a polis, por oposição ao oikos). O relativo abandono da “vida nua”, constitui a relação política originária (ref.); isto é, uma relação limite em que as pessoas são incluídas na comunidade política puramente em virtude de sua exclusão. Então, a “vida nua” não é simplesmente excluída da política, antes é constituída por ela - fundando uma relação biopolítica desde a gênese. Ou seja, a vida nua é politizada pela sua exclusão.

Para Agamben, quando banida da ordem política, a *vida nua* não só é deixada de fora da ordem jurídica, mas sim abandonado por ela - tratado no limiar entre vida e direito, onde estar incluído ou excluído torna-se uma situação indistinta. Portanto, a partir da modernidade, a política deixa de ser uma atividade específica (perseguir a boa vida) para existir em razão da vida, para proteção da vida natural.

Então, o fato decisivo da modernidade, segundo Agamben é a indistinção entre vida e boa vida, entre *bios* e *zoes*⁸. Nesse sentido, as próprias declarações de direito - ao vincularem o nascimento a um território enquanto possibilidade de pertencimento a uma ordem jurídica – fazem com que um fato biológico se torne uma categoria política. Por contrariedade, é a articulação entre a vida “matável” e a “insacrificável” que articula e indetermina a política moderna.

⁷ “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva”.(AGAMBEN, 2004, p.16)

⁸ Continua Agamben: a dupla categoria fundamental da política não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão.” (2004, p.16)



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

Dessa feita, os direitos humanos assumem dupla função: tanto asseguradores da liberdade quanto manifestações de uma racionalidade fundada precisamente naquilo que os antigos tinham excluído do âmbito público, por considerarem não político: a vida natural⁹. A política, nesse contexto, tão somente um meio para assegurar a vida biológica

Evidentemente, Arendt e Agambem partem de pressupostos diferentes para pensar a política. Enquanto a pensadora judia retoma o pensamento grego, e a clara diferenciação entre público e privado, o italiano pensa que essa separação é, em si mesma, uma manifestação biopolítica de implicação. Entretanto, restam evidentes também as similitudes no diagnóstico da modernidade a partir da reprodução apolítica da vida.

Nesse sentido, tem-se que a análise de Arendt acerca das *displaced persons* (apátridas)¹⁰, parece uma manifestação histórica do “homo sacer”; isto é, daquele que se inclui na legislação na medida em que esta fora dela. Além disso, ambos os pensadores confirmam a constatação, originada em Burke, de que a associação dos direitos do homem exclusivamente ao estado nacional, acaba por torná-los um formalismo vazio. Conforme Arendt:

⁹ A vida natural é um corpus: “é singular que em seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*. Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.” (AGAMBEN, 2004, p. 129).

¹⁰ Ou seja, pessoas sem nacionalidade: “a expressão *displaced persons* foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar sua existência” e, ainda, “[m]uito mais persistente na realidade e muito mais profundas em suas conseqüências têm sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial” (ARENDR, 1989, p. 310)



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar inalienáveis os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação dos seres humanos sem direito algum (1989 , p. 312)

Ao assumir uma forma jurídica, a vida nua, é incorporada ao ordenamento legal a partir de uma abstração da ideia de ser humano. Nesse sentido, a realidade dos campos de concentração comprovou fatalmente que a nudez abstrata do ser humano é o maior risco que se corre¹¹. Assim, o ponto de vista arendtiano esclarece que, se baseado em um legalismo abstracionista, o direito permite o descarte de vidas humanas como se fossem supérfluas, bastando que “sejam elencados motivos aparentemente razoáveis – como na contemporaneidade, o “terrorismo” – para que os direitos humanos deixem de ser efetivos e possam ser “esquecidos” ou contornados” (SCHIO, 2012, p.291).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A premissa desenvolvida por Arendt do “direito a ter direitos”, em sua obra, é a expressão fundacional de uma forma de reconhecimento, ancorada na intersubjetividade dos atores políticos. O ser humano, nesse viés, possui apenas um direito que transcende todos os demais: o de nunca ser excluído da participação na comunidade. Afinal, se “excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde

¹¹ Para mais detalhes acerca da análise dos Campos de Concentração, ver ARENDT, 1989 , p. 333 e seguintes.



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes.” (ARENDR, 1989, p.170). Constitui-se, então, “uma identidade sem a pessoa, na qual o espaço da política e da ética perde o seu sentido e tem de ser pensado a partir do zero” (AGAMBEN, 2014). Por isso, retoma-se a desafiadora tarefa de pensar e de viver com uma consciência fragmentada, buscando reconstruir o pensamento em momentos de crise.

Assim, a “comunidade que vem” (Agamben, 1993) é aberta a uma singularidade em si mesma – isto é, à possibilidade de “ser qualquer coisa que seja”. Dessa forma, a existência, no mundo comum, é a possibilidade de conjugar a pluralidade e a individualidade: “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos os mesmos, isto é, humanos, de tal modo que ninguém jamais é o mesmo que qualquer outro que tenha vivido, vive ou viverá [isto é, na singularidade].” (Arendt, 1989, p. 8).

De fato, o diagnóstico acerca das limitações ao real exercício político, exposto por Agamben, retoma as críticas de Arendt aos fundamentos do constitucionalismo francês e a formação da vontade política. Nesse sentido, torna-se premente a necessidade de prestar maior atenção às potencialidades dos movimentos sociais enquanto espaços de “criação” da política. Esses movimentos, a partir da ideia de “políticas de resistência” (Foucault), possuem condições para a formação e a multiplicação de espaços para novas formas de relação e de interação entre os atores.

Em suma, exercendo o espírito arendtiano de pensar o novo e o inesperado, evidencia-se as potencialidades para que os sujeitos políticos do presente (representados pelos novos movimentos dos humanos, em conjunto) constituam um verdadeiro “poder desconstituente”. Assim, como assinala



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

Duarte, mais importante do que pensar a política a partir de certezas, é acreditar que, a despeito dos “tempos sombrios”, é possível apostar na “invenção de novas formas de exercício da política e de novas formas de pensamento, capazes de recapturar e retraduzir em um instante a origem democrática da política” (DUARTE, 2001, p.269)

Ademais, a retomada das categorias do pensamento político arendtiano e de seus interlocutores propicia a reavaliação dos elementos basilares do “estado de Direito”, especificamente no que tange às noções de comunidade política e de cidadania. Também é possível enfrentar problemas cruciais, por exemplo, referente aos Direitos Humanos, como a tensão entre o universalismo e o relativismo, a relativização do princípio da soberania estatal e a redução os direitos humano ao humanitarismo

Elabora-se, então, aquilo que Arendt denomina de “teias de relações humanas”, na qual as histórias (*stories, narrativas*) – produtos da ação e do discurso – transformam-se, tornando a todos iniciadores de novas ações (ARENDR 2010, p. 230). A comunidade, quando regida pelo *amor mundi*, potencialmente rompe as barreiras do essencialismo identitário, propiciando o surgimento de espaços singularmente plurais (não homogêneos, diversos, não tangíveis e sem resultados objetiváveis). Assim, a “comunidade que vem” certamente terá como principal tarefa a invenção de novas maneiras de exercício da necessidade e ser-estar entre os homens.



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.

_____. Como a obsessão por segurança muda a democracia. **Le Monde Diplomatique** - Brasil. Disponível em: <
<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1568>>. Acesso em: 28.Jun.2014.

_____. **A comunidade que vem**. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo. Companhia das Letras. 1989.

_____. **A condição humana**. 11^a ed. Trad. Roberto Raposo (rev. téc. A. Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Homens em tempos sombrios. Sobre a humanidade em tempos sombrios

– Reflexões sobre Lessing. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. Responsabilidade e julgamento. Trad. Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.

_____. A promessa da Política. Trad. Pedro Jorgensen Junior. Rio de Janeiro: Difel, 2008.



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

DEGRYSE ANNELIES, The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes. *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network*. Londres, v.15, n.2, 2008, p.239-258.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In: Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 24, n. 1, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732001000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29.Set 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes. 1983.

_____. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MELUCCI, Alberto. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia**. Cidade do Mexico: El Colégio de México, 1999.

PEREIRA, Geraldo Adriano. A “tensão” como um operador hermenêutico para uma racionalidade política em Hannah Arendt. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v.11, n.1, 2006. Disponível em:



II SEMINÁRIO INTERNACIONAL
IMAGENS DA JUSTIÇA, CURRÍCULO
E EDUCAÇÃO JURÍDICA

<<http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/3709>>. Acesso em: 29. Set. 2014.

PITKIN, Hannah Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade: da ação a reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____; PEIXOTO, Claudia Carneiro. O conceito de lei em Hannah Arendt. **ethic@** - Florianópolis, v.11, n.3, p. 289 – 297, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. Disponível em:< <http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs>>. Acesso em: 20. Set. 2014.