

A indeterminação do político: Hannah Arendt e Roberto Esposito

Rodrigo Ponce Santos*

RESUMO

O ponto de partida é a crítica da política moderna como redução dos homens à mera vida biológica. Redução que aparece, no pensamento de Hannah Arendt, como resultado da ausência de um *mundo* construído e habitado por homens, em oposição à *natureza* em que se encontram todas as formas de vida. Não obstante seu caráter inusitado e polêmico, a tese da desmundanização se encontra firmemente ancorada em uma oposição cara à tradição filosófica: a separação entre a vida comum a todos os seres (*zoé*) e a vida especificamente humana (*bíos*). No conjunto de sua obra, Arendt descreve esta separação em uma série de oposições binárias, tais como natureza x mundo, próprio x comum; privado x público. Parte significativa das leituras dedicadas à autora tem debatido a validade e as implicações desta tradicional cisão, considerando em que medida Arendt a teria tomado como um dado irrefutável e, conseqüentemente, apreendido o político como uma realidade fechada, cujos assuntos, espaços e sujeitos são essencialmente determinados. Cumpre aqui indicar uma leitura diferente, aproximando o pensamento arendtiano das investigações do italiano Roberto Esposito, a fim de pensar a política como tarefa *irrealizável* e, portanto, avessa à toda determinação e acabamento. Veremos em um primeiro momento como o pensamento de ambos se coadunam a este respeito para, em seguida, apontar brevemente a distância tomada por Esposito em relação àquela tradicional cisão entre vida natural e vida humana.

PALAVRAS-CHAVE: vida; biopolítica, impolítico, limite.

Introdução

Entre as reflexões de Hannah Arendt sobre o totalitarismo e sua descrição da modernidade como época do esquecimento da política encontramos o mesmo diagnóstico: a

* Mestrando pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista REUNI. E-mail: rodrigoponces@gmail.com.

redução dos seres humanos à mera vida biológica. Vida que pode ser morta nos campos de concentração ou gerenciada estatisticamente pela administração de empresas e governos burocráticos; que pode ser substituída ou descartada. Tal compreensão da política se encontra reunida no pensamento contemporâneo sob o amplo conceito de *biopolítica*.

Esta impiedosa redução seria resultado da ausência de um *mundo comum*, entendido como um conjunto de artifícios que sirvam como referência estável e compartilhada ao desenrolar de vidas que seriam, em si mesmas, inconstantes, triviais e totalmente indiferentes. Em *Origens do Totalitarismo*, o homem sem a proteção das leis (o apátrida, o cidadão de segunda classe) é como a personagem – cada vez mais comum no cinema atual – que perde sua identidade e não tem para onde ir, pois não se reconhece em nada ou não é reconhecido por ninguém. Dada sua insignificância, ele pode desaparecer sem alterar a ordem de qualquer coisa. Embora não estejamos nas mesmas condições de aniquilamento, um dos mais importantes alertas a soar entre as páginas de *A Condição Humana* indica que a vida nas democracias de massa seria em grande medida regida pelo mesmo princípio de desvalorização da permanência e privação de referências comuns e estáveis.

Apesar de sua novidade e das controvérsias que produz, a tese da desmundanização se encontra firmemente ancorada em uma oposição cara à tradição filosófica: a separação entre a vida comum a todos os seres (*zoé*) e a vida especificamente humana (*bíos*). Pois, de acordo com nossa autora, “o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais” (ARENDR, 2005, p. 182). A existência em um mundo compartilhado depende desse afastamento em relação à natureza, ou seja, da “possibilidade de se tornar algo eminente não natural” (ARENDR, 1985, p. 455). No conjunto de sua obra, Arendt descreve esta separação em uma série de oposições, tais como mundo x natureza, vida biológica x vida humana, próprio x comum, privado x público, social x político, violência x poder, necessidade x liberdade. A cisão pode ser ainda descrita da seguinte maneira: de um lado estão as coisas que não dependem dos homens e, portanto, não podem ser debatidas e argumentadas; do outro, aquelas que os homens produzem e que devem ser colocadas em discussão. O estabelecimento de uma barreira entre os dois domínios garante um

espaço apropriado para a política, enquanto sua destruição ocasiona a colonização do espaço público por preocupações de caráter privado e a consequente transformação da política em mera administração de necessidades vitais.

A rigidez de tais distinções tornou-se tema de intensos debates entre seus leitores. O ponto crucial é que no estabelecimento dos assuntos, espaços e sujeitos políticos permaneceria vedado tudo o que concerne a fatos naturais. Tomado como um dado intransponível, aquilo que diz respeito ao corpo humano e suas necessidades - os assuntos domésticos ou concernentes à manutenção da vida do indivíduo ou da espécie humana, assim como os problemas que dizem respeito especificamente às mulheres, aos judeus, aos negros ou a qualquer grupo identificado por características étnicas ou fisiológicas - nunca poderia se tornar uma questão política propriamente dita. Entre os mais atentos às consequências de tal encerramento teórico da política, Seyla Benhabib defende que o problema consistiria em uma espécie de falha metodológica. A busca por aquilo que a política realmente é estaria marcada por um "essencialismo fenomenológico" que levaria Arendt a confundir diferentes níveis de análise (conceitual, histórico, social, ontológico, etc.) e a insistir "em querer fazer uma distinção baseada no conteúdo ou no assunto, sugerindo que (...) alguns assuntos permitem soluções 'administrativas' e por isso podem ser removidos da arena público-política" (BENHABIB, 1996, pp. 156-157).

Sem pretender ignorar a validade da polêmica e suas implicações, este artigo pretende indicar uma leitura diferente, escapando a todo encerramento do político em assuntos, espaços ou sujeitos determinados. Percorro este caminho acompanhando os argumentos de Roberto Esposito em sua "definição" do político como algo sempre inacabado e, portanto, impossível de ser representado e delimitado de uma vez por todas. Nosso ser em comum não apenas carece de fundamento perene em algum dado natural ou biológico, em uma essência metafísica ou origem mitológica, como também não encontra - e não pode encontrar - tal fundamento em qualquer finalidade específica. O que reúne os homens para uma vida política não é nem uma característica natural comum a todos (seja esse *todos* um grupo específico ou a humanidade inteira), nem algo plenamente reconhecível, inegável e incontestável. O que os homens possuem em comum, enfim, não é algo que possuem, mas uma falta, uma carência constitutiva

de seu ser. Daí o aspecto disforme e indeterminado da vida em comum, que pretendemos ressaltar. Veremos em um primeiro momento como o pensamento de Arendt e Esposito se coadunam a este respeito para, em seguida, apontar brevemente a distância tomada pelo segundo, em seus estudos mais recente, em relação àquela tradicional cisão entre duas formas de vida.

A política e seu avesso

Em um congresso sobre a obra de Hannah Arendt realizado no Canadá, em 1972, a própria autora tomou parte das discussões e respondeu, entre diversas questões, o que seriam assuntos políticos propriamente ditos – em oposição às questões sociais ou privadas – e qual seria a validade de tal distinção no contexto contemporâneo. Apesar das incisivas contestações de seus interlocutores, ela insiste: “Existem coisas nas quais a medida certa pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos dizer negativamente – não podemos calcular com exatidão” (ARENDR, 2010, p. 139).

Os debatedores presentes na ocasião (entre eles, Richard Bernstein, Mary McCarthy e Albrecht Wellmer) intercalam diversas e contundentes objeções a tal separação, denunciando algo demasiado abstrato e despolitizado em seu pensamento. "Pediria a você que desse um exemplo atual de um problema social que não seja ao mesmo tempo um problema político. Considere tudo: como educação, saúde, problemas urbanos", provoca Albrecht Wellmer. E continua, "parece-me que mesmo os problemas sociais em nossa sociedade são inevitavelmente problemas políticos" (*ibid.*, pp. 140-141). Na ocasião, Arendt não nega que temas como o transporte e a moradia possam ser tratados politicamente, mas insiste que “em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão” (*ibid.*, p. 141). O teor de suas respostas não indica que existam coisas essencialmente antipolíticas ou que devam ser sempre e em todos os lugares protegidas do

debate público. Pelo contrário, ela deixa entender que todas as coisas possuem um aspecto propriamente público-político e, em seu avesso, algo que não pode ser debatido.

É verdade que nos diversos momentos de sua obra em que tentou definir com precisão o que constituiria cada um desses lados, buscando encerrar teoricamente uma disputa eminentemente política, Arendt pareceu fechar as portas da ágora a todas as questões sociais, econômicas, raciais e de gênero. Por isso mesmo, não devemos lamentar que a descrição apresentada neste debate seja menos evidente e decisiva. Talvez os assuntos políticos tenham realmente este aspecto disforme, indefinível, indeterminado. São assim, justamente, em oposição àquilo que pode ser calculado com exatidão, ao que existe e se impõe sem discussão. Não encontramos em seus escritos um quadro definitivo dos interesses que devem estar entre os homens e reuni-los, daquilo que constitui um assunto propriamente político e do que não serve a tal propósito; mas isto não se deve somente ao fato de que, como afirma André Duarte (2000, p. 282), “tais interesses apresentam grandes variações de grupo para grupo, alterando-se no correr da história”. Talvez mais importante do que essa “indeterminação histórica” seja o caráter indeterminado do próprio conteúdo da política, em qualquer época e para qualquer comunidade.

Talvez possamos dizer, assumindo as críticas que lhe são dirigidas, que a política para Hannah Arendt realmente não possui *conteúdo*, no sentido de algo que possa ser plenamente *contido* em seu domínio e bem representado. A comunidade política é *descontente* - não como indicativo de infelicidade, mas de incompletude, abertura e exposição. Não podemos delimitar de uma vez por todas o campo político porque ele é, por princípio, um espaço aberto. Abertura que se revela na pura capacidade humana de agir, de desempenhar um papel publicamente, à parte de qualquer resultado específico. Duarte percebe e chama atenção para isto em um texto recente, em que procura aproximar Arendt e o que chama de “pensadores da comunidade”, entre eles Roberto Esposito. Ele relembra a relação tramada por Arendt entre a política e as artes de desempenho, tais como a dança, o teatro e a apresentação musical. Elas “se esgotam na própria performance, já que não são orientadas por um telos que lhes seja exterior, motivo pelo qual não deixam um objeto tangível ao final da atividade”, assim como “o caráter

performático da atividade política constituinte de espaços de compartilhamento" (DUARTE, 2011, p. 29).

Mas é possível pensar desta maneira a esfera público-política? Como ela pode ser constituída por referências que estabilizam nossas vidas pela segurança de sua permanência, sendo, ao mesmo tempo, aberta e indeterminada? Como conciliar a permanência das instituições, que nos mantêm reunidos ao seu redor, com o caráter performático da política? Se existem respostas para tais questões, elas devem passar pelo duplo significado do termo "público" apresentado por Arendt em *A Condição Humana* (1998, pp. 50-58), o duplo espaço-entre intersubjetivo, de um lado, formado pelos interesses objetivos e mundanos, que mudam historicamente e, de outro, pelos atos e palavras que formam a teia de relações humanas (DUARTE, 2011, pp. 35-36). Este caminho não será trilhado neste artigo. No entanto, as linhas que seguem poderão ressaltar o problema, apresentando de maneira coerente e adequada uma articulação do pensamento arendtiano que enfatize este segundo espaço-entre, intangível, e tensionando de algum modo a tese sobre a desmundanização.

Ao invés de tomarmos o político como um lugar específico ou a partir do interesse em um objeto qualquer, podemos pensá-lo como *puro meio*, a abertura que torna possível a instauração de um lugar para o debate, onde todo objeto pode então aparecer e ser compreendido. Pensemos que a luz, metáfora recorrente em Arendt para se referir ao mundo público, não possui forma, mas nos permite discernir os contornos daquilo que ilumina. Ela é desfigurada, ainda que figuras possam surgir em seu meio. Parece totalmente viável compreendermos aquilo que fica *entre* os homens na compreensão arendtiana da política (seu inter-esse, o ser-entre), do modo como Jean-Luc Nancy sugere que seja compreendido o *com* da comunidade, referindo-se ao conceito de *communitas* na obra de Roberto Esposito:

(...) o 'com' não é nada: nenhuma substância e nenhum em-si-para-si. No entanto, este 'nada' não é exatamente nada: é algo que não é uma coisa no sentido de um 'dado-presente-em-algum lado'. Não está em um lugar, porque é antes o lugar mesmo: a capacidade de que alguma coisa, ou melhor, algumas coisas e alguns estejam aí, isto é, que aí se encontrem uns com os outros ou entre eles, sendo o com e o entre, precisamente, não outra coisa senão o lugar

mesmo, o meio ou o mundo de existência. Tal lugar se denomina sentido. Ser-com é ter sentido (...) (NANCY *apud* ESPOSITO, 2003, p. 17).

Sentido para Arendt é justamente o que as coisas adquirem através do *senso comum*, isto é, do compartilhamento de nossas experiências. “Para nós, a aparência – aquilo que está sendo visto e ouvido por outros tanto quanto por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDR, 1998, p. 50), pois “a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, por sua aparição a todos; 'para o que aparece a todos, damos o nome de Ser'” (ARENDR, 1998, p. 199). Não há nada pleno de sentido e por isso essencialmente capaz de nos reunir ao seu redor, uma vez que tudo adquire sentido a partir de nossa reunião. Nas palavras de Esposito (2006, p. 25), “a comunidade não é algo que põe em relação o que é, senão o ser mesmo como relação”. Ou ainda - comentando a noção de *comunidade inoperável* [*communauté désœuvrée*] de Jean-Luc Nancy - “a comunidade não se entende como aquilo que põe em relação determinados sujeitos, nem como um sujeito amplificado, senão como o ser mesmo da relação” (ESPOSITO, 2009, pp. 15-16).

Este ser-com – que abre a possibilidade de todo ser – nos desprivatiza e nos lança em uma teia de relações. Não como se existisse um sujeito isolado e privado que decide então se reunir com os outros por causa de determinado assunto em comum. A comunidade é “o lugar mesmo - ou, melhor dizendo, o pressuposto transcendental - de nossa existência, dado que desde sempre existimos em comum” (*ibid.*, p. 26). Este puro ser-com é a posição primordial do humano. Enquanto o isolamento e, de modo mais radical, a solidão correspondem às experiências em que se destrói nossa humanidade, conduzindo ao encerramento da abertura e da indeterminação, podemos dizer, da *liberdade* que é “a substância e o significado de tudo que é político” (ARENDR, 2008, p. 185). Algo que é sacrificado “em todo lugar onde o processo histórico-político seja definido em termos determinísticos como algo que é preordenado de antemão a seguir suas próprias leis e, por conseguinte, é *plenamente reconhecível*” (*ibid.*, p. 183, grifo meu).

A *pluralidade*, noção incontornável no pensamento de nossa autora, revela que o político (ou o impolítico, como define Esposito) não pode ser de modo algum hipostasiado. Seus

assuntos, espaços e sujeitos não possuem uma realidade única e definitiva, dado que "a realidade da esfera pública está ligada à presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais *nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado*. Pois embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes nele ocupam posições diferentes" (ARENDT, 1998, 57, grifo meu). Tais palavras soam em harmonia com o que Esposito (2006, p. 36) diz sobre a irrepresentabilidade inerente à pluralidade. "Toda tentativa lógico-histórica de *representar* essa pluralidade constitui na verdade uma evidente negação dela, a partir do momento que o modo intrínseco da representação é o da *reductio ad unum*."

Somente porque estamos em posições diferentes podemos falar a respeito daquilo que vemos e ouvimos. Se encarássemos o mundo da mesma maneira, de que valeriam nossas palavras? O que elas tentariam dizer? Toda conversa começa com discordância. A fala é justamente a tentativa de afinar nossas vozes. Mas nunca diremos o mesmo. Primeiro, porque não percebemos o mesmo. Não somos iguais. Esta é a condição da pluralidade para a qual Arendt tão insistentemente chama nossa atenção. Além do mais, não possuímos a medida para representar o mundo com tamanha exatidão; as palavras não se encontram grudadas nas coisas, nem as apreendem completamente. Não é possível, enfim, construir uma gramática que corresponda perfeitamente às coisas. Por isso podemos falar e continuar falando, afirmando e contestando outras afirmações.

A impossibilidade de esgotar o sentido do mundo torna possível nos reunirmos para falar e agir sobre o mundo. Esta impossibilidade, mais do que uma deficiência de nossa linguagem ou de nossa compreensão, diz respeito a uma falta constitutiva de nós mesmos. O tema não poderá ser explorado com rigor neste artigo, mas podemos dizer que tanto em Arendt quanto em Esposito encontra-se uma compreensão do homem como aquele que não possui em si mesmo a origem de seu ser. "Nada é mais óbvio", diz Arendt (1973, p. 101), "do que o fato de o homem, seja como membro da espécie ou como indivíduo, *não* dever sua existência a si mesmo". O que nós compartilhamos, de acordo com Esposito, é justamente esta falta, este *nada* constitutivo; "não é senão comunidade *do* defeito, (...) o que a constitui enquanto ser-em-comum, com-ser, é precisamente esse defeito, esse caráter inalcançável, essa

dívida. Dito de outro modo, nossa finitude mortal" (ESPOSITO, 2009, p. 32). A lei que vincula os homens "é algo que continuamente transcende. Mas esta transcendência (...) não é outra coisa senão o limite de nossa própria possibilidade de esgotar a lei e, por esta razão, o indicador e a medida de nossa própria finitude" (*ibid.*, p. 40).

Esta falta constitutiva nos reúne. Não porque sejamos capazes de suprir tal carência, reencontrando alguma unidade perdida e cumprindo o fim da humanidade, mas, pelo contrário, para que continuemos tramando e tecendo uma história sem fim. O que ocorre quando tentamos realizar, cumprir e determinar a vida em comum é justamente o seu fim. A conversa termina quando pretende se fixar em algo que não pode ser mudado. A linguagem – consequentemente, a política – se torna impossível, por exemplo, diante do racismo, na medida em que ele tenta determinar de uma vez por todas seu conteúdo. "O racismo (...) é, por definição, saturado de violência, porque contesta fatos orgânicos naturais – a pele branca ou negra – que não podem ser alterados por nenhum poder ou tentativa de persuasão" (ARENDT, 1973, p. 147). A diferença física é algo simplesmente dado pela natureza e, como tal, irrefutável. Arendt (1985, p. 301) fala em um "fundo escuro (...) formado por nossa imutável e incomparável natureza", a partir do qual surgem diferenças "naturais e sempre presentes [que] indicam muito claramente aquelas esferas onde os homens não podem agir e mudar à vontade".

Não estando sujeito à transformação, este fundo constitui um *limite* à ação política. Não apenas no sentido de impedimento, mas daquilo que a constitui como seu negativo. O que é o contrário daquilo que não podemos mudar senão a liberdade e abertura de inúmeras perspectivas? Quando esta fronteira é ultrapassada, a própria política fica ameaçada. Pois enquanto condicionada pela pluralidade, a política não é somente uma resposta dos homens aquilo que lhes é dado pela natureza, mas uma conversa permanente, dissonante, polifônica, a fala sobre a fala, o constante repor-se do argumento que nunca encontra base segura sobre a qual possa manter-se de uma vez por todas. Daí a relação entre política e liberdade.

Mas o discurso interrompe seu curso quando 'não se fala mais nisso'.

Se um negro em uma comunidade branca é considerado um negro e nada mais, ele perde juntamente com seu direito à igualdade aquela liberdade de ação que é especificamente humana; todos os seus feitos são agora explicados como 'necessárias' consequências de algumas qualidades 'negras'; ele se tornou um espécime de uma espécie animal, chamada homem. A mesma coisa acontece àqueles que perderam todas as distintivas qualidades políticas e se tornaram seres humanos e nada mais (ARENDR, 1985, pp. 301-302).

A redução dos homens à vida biológica é a condição para seu controle e manipulação nos campos de concentração ou nos quadros estatísticos de nossas empresas e governos, que desqualificam, uniformizam e reduzem os homens à uma equivalência geral, transformando-os em recurso que pode ser calculado com exatidão. A politização da vida é a naturalização da política, o fechamento do ser que se caracteriza pelo diálogo e pela persuasão. Por isto a lembrança recorrente da definição grega do espaço privado, em que se conserva e reproduz a vida, como lugar da necessidade e do domínio. O *dominus*, assim como o eugenista, não fala: “As palavras, nesse caso, eram meros substitutos do fazer algo, na verdade de algo que supunha o uso da força e ser coagido” (ARENDR, 2008, p. 173). A fala baseada em necessidades e fatos naturais não é fala, mas coação lógica. Violação que explica a vigilante aversão de Arendt a toda metáfora orgânica aplicada aos assuntos humanos.

Política reduzida à vida e revitalização da política

Tradicionalmente, o conceito de natureza diz respeito àquilo que não pode ser refutado ou contestado, mas apenas reconhecido, determinado e definido. Trata-se sempre, no modo como historicamente se utilizou o termo, de uma essência ou propriedade imutável. A natureza de algo diz respeito não a um evento ou ente particular, mas a um conjunto de coisas que podem ser subsumidas a um conceito geral. O homem, por exemplo, enquanto ser biologicamente determinado, pode ser compreendido a partir de certas características que compõem sua natureza.

Mas para Arendt, na compreensão dos homens em sua singularidade, ou seja, dos homens enquanto homens, não é possível apelar a uma natureza humana. "É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam, que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo com nós mesmos" (ARENDR, 1998, p. 10). Sua preocupação é distinguir dois modos de se pensar nossa própria humanidade: como espécie humana - *o homem* - formada por uma série de indivíduos que compartilham certas propriedades e que, vistos a partir delas, não se diferenciam; ou como pluralidade formada por seres singulares e de diferenças irreduzíveis - *os homens*. Este segundo aspecto, que diz respeito a vida política, é negligenciado por uma perspectiva generalizante: "para todo pensamento científico - para a biologia e a psicologia, como para a filosofia e a teologia - só existe *o homem*, da mesma forma como para a zoologia só existe *o leão*" (ARENDR, 2008, p. 144).

De modo semelhante, Esposito problematiza aquilo que reuniria os homens em uma vida política.

Que 'coisa' tem em comum os membros de uma comunidade? É verdadeiramente uma 'alguma coisa' positiva? Um bem, uma substância, um interesse? (...) o sentido antigo, e presumivelmente originário, de *communis*, deveria ser 'quem comparte uma carga (um cargo, um encargo)'. Portanto, *communitas* é o conjunto de pessoas unidas, não por uma 'propriedade', senão justamente por um dever ou uma dívida (...) uma falta, um limite. (ESPOSITO, 2006, pp. 29-30).

A primeira parte deste texto foi uma tentativa de desenhar este caminho de aproximação entre os dois autores. A ideia de que não compartilhamos, enquanto seres políticos, nenhuma propriedade fundamental, de que nossas comunidades não possuem nenhuma origem mitológica e nenhuma finalidade suprema. E como consequência desta falta de fundamento, uma noção muito particular da relação entre liberdade e política.

Trata-se agora de apresentar, de maneira muito breve, o distanciamento tomado por Esposito em relação à apreciação da vida natural. Como dito acima, todo o edifício conceitual

arendtiano está construído sobre a tradicional distinção entre *zoé* e *bíos*, a vida comum a todos os seres e a vida especificamente humana. Desde a compreensão do fenômeno totalitário, que inaugura sua teoria política, até as análises das democracias, das revoluções e das ciências modernas, ela segue utilizando esta ferramenta. Quanto a Esposito, ele certamente não ignora a distinção. Não obstante seu empenho em desconstruir categorias como as de próprio e comum (*idion* e *koinon*) - a qual Arendt remete as de *zoé* e *bíos* -, substituindo-as pela articulação entre *communitas* e *immunitas* (o dever, a dívida que expõe os homens aos perigos da vida comum, contraposta a imunidade que os protege), tal noção não parece invalidar a distinção entre duas formas de vida. Antes, tornaria mais visível o problema da redução biopolítica que Arendt (juntamente com Foucault) teria vislumbrado.

Aqui está a contradição que eu tentei iluminar: aquilo que salvaguarda o corpo - individual, social, político - é também aquilo que impede seu desenvolvimento. E aquilo que também, passado certo ponto, ameaça destruí-lo. (...) a imunização em alta dose é o sacrifício do vivente - isto é, de toda forma de vida qualificada - à simples sobrevivência. A redução da vida a sua nua base biológica (ESPOSITO, 2009, p. 18).

A diferença, bastante sutil, me parece a seguinte: para Arendt, a redução se dá na medida em que se destrói a barreira entre as duas formas de vida, enquanto para Esposito, em última instância, não existem duas formas de vida. “Diferente do proposto – ou pressuposto”, diz ele, “por todos os existencialismos, os historicismos ou os personalismos (...) a humanidade do homem não pode ser pensada fora do conceito e da realidade natural” (*ibid.*, p. 166). A imunização não é pensada como barreira artificial que se interpõe entre os homens e a natureza, senão como proteção inscrita na própria natureza, mecanismo de proteção da vida. O que ocorre, em casos extremos, é uma dose muito forte do remédio. Não por acaso, aqui retornam as metáforas orgânicas. Há em seu pensamento uma tentativa de revitalizar a política, que apaga as fronteiras entre natureza e cultura para buscar na própria vida uma potência criadora de sentido. É preciso “mudar a difundida ideia de que a vida humana possa ser salva da política; se trata antes de que a política hoje deva ser pensada a partir do fenômeno da vida” (*ibid.*, p. 22).

Enquanto Arendt relaciona a vida biológica ao imutável e incontestável, Esposito (*ibid.*, p. 167) afirma que “o homem, por assim dizer, está programado para mudar continuamente a própria programação”. As transformações (culturais, técnicas ou políticas) operadas na natureza não escapam aos processos naturais, mas se fazem a partir deles e também os modificam: “assim como as atividades da mente e da linguagem estão conectadas com as estruturas orgânicas das quais emergem, estas são, por sua vez, modificadas pelas funções linguísticas e mentais que produzem” (*ibid.*, p. 168). Mais do que uma nova dialética entre natureza e cultura, Esposito parece se dirigir para a superação deste dualismo. O que traz consequências para o pensamento da política. Arendt pensava a mera vida como uma dimensão de indiferença e servidão comuns, a partir do qual se constrói, artificialmente, as condições para uma vida humana. Esposito não toma esta dimensão como pressuposto e sim como resultado da separação. Por mecanismos jurídicos e políticos, alguns se tornam cidadãos, enquanto o “resto” é transformado em mera coisa, vida sem importância. Baseado na cisão entre *zoé* e *bíos*, todo critério para a obtenção de direitos produz a exclusão dos mesmos direitos. Cria-se uma vida qualificada que se distingue da "vida natural" determinando, ao mesmo tempo, o que é esta natureza. A incorporação da personagem jurídica (a pessoa de direitos) é também “despersonalização – isto é, redução à coisa” (*ibid.*, p. 194).

Esposito certamente não pretende fornecer a fórmula e a forma definitiva de uma política sem tal mecanismo excludente, constituída não como domínio sobre a vida, mas como uma política da própria vida. Mas, ao contrário de Arendt, sugere que a superação da redução biopolítica não passa pela separação entre política e vida. Antes, este seria "o momento de repensar a relação entre política e vida em uma forma que, mais do que submeter a vida aos ditames da política - o que precisamente aconteceu no século XX -, insira na política a potência da vida" (*ibid.*, p. 138).

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. "Da Violência". In: **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Sobre Hannah Arendt**. Trad.: Adriano Correia. Revista Inquietude, Goiânia, v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: <www.inquietude.org/index.php/revista/article/viewArticle/45>. Acesso em: 03/06/2011.

_____. **The Human Condition**. 2ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harvest Book, 1985.

_____. **Trabalho, Obra, Ação**. Trad.: Adriano Correia. Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, v.7, 2/2005, p. 175-201.

BENHABIB, S. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996

DUARTE, A. "Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais". In: **O que nos faz pensar**. Revista de Filosofia da PUC-RJ 29 (2011): 21-40. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/28 - Acesso em: 28/02/2012.

_____. **O Pensamento à Sombra da Ruptura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ESPOSITO, R. **Categorías de lo Impolítico**. Trad.: Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. **Communitas**. Trad.: Carlo Rodolfo M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. **Comunidad, Inmunidad y Biopolítica**. Trad.: Alicia G. Ruiz. Barcelona: Herder, 2009.