

Daniel Nery da Cruz*

Implicações da vida administrada e guerra civil no pensamento político de Arendt e Agamben

Implications of managed life and civil war on the political thinking of Arendt and Agamben

RESUMO

Neste artigo faremos uma investigação sobre a vida administrada em Hannah Arendt e Giorgio Agamben, elaborando uma compreensão da filosofia política dos dois autores na concepção que cada um desenvolve sobre a guerra civil e o espaço político. Para isso, destacaremos como Arendt relaciona a vida política a uma liberdade pública do povo e não uma liberdade interior com base na contemplação filosófica. Liberdade e revolução estão intimamente interligados para o entendimento da política. Sobre o conceito de guerra civil em sua obra *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que é preciso negar a naturalização da igualdade e qualquer forma de poder alienante. Quando a revolução é direcionada de uma forma em que não é a vida, mas os princípios e as instituições democráticas que são a centralidade, abre-se um espaço para o novo, ao agir político ou o que denominamos de *ação anárquica*. O entendimento da noção da vida e sua relação com a política é o debate que Arendt faz sobre a guerra civil ou a revolução, por isso tratamos nesta pesquisa também de refletir sobre o que Agamben chama de *stasis* ou guerra civil em grego e como ele interpreta a biopolítica com esse conceito, inclusive com uma crítica à própria Arendt pela confusão entre os conceitos de revolução e guerra.

Palavras-chave: Arendt. Agamben. Stasis. Política. Ação.

ABSTRACT

In this article we will make an investigation about the life managed in Hannah Arendt and Giorgio Agamben, elaborating an understanding of the political philosophy of the two authors in the conception that each one develops on the civil war and the political space. For this, we will highlight how Arendt relates political life

* Doutor pela UNISINOS e professor da UEFS.

to a public liberty of the people and not an inner freedom based on philosophical contemplation. Freedom and revolution are closely intertwined for the understanding of politics. On the concept of civil war in his work *On the Revolution*, Arendt affirms that it is necessary to deny the naturalization of equality and any form of alienating power. When the revolution is directed in a way that is not life, but the democratic principles and institutions that are the centrality, there is a space for the new, for political action or what we call anarchic action. The understanding of the notion of life and its relation to politics is the debate Arendt makes about civil war or revolution, so we have also sought to reflect on what Agamben calls the stasis or civil war in Greek and how he interprets the biopolitics with this concept, even with a critique of Arendt herself by the confusion between the concepts of revolution and war.

Keywords: Arendt. Agamben. Stasis. Policy. Action.

Introdução

Em um ensaio proferido na universidade de Notre Dame em 1954, Hannah Arendt faz um exame da relação entre filosofia e política na concepção dos antigos filósofos gregos, dentre eles Platão e Aristóteles. Considera que a vida pública grega (especialmente com o pensamento platônico) é que dá base ao formato da política no Ocidente. Para Arendt, Platão ignora a ação política em prol de uma valorização de um mundo ideal, buscando posteriormente construir sobre essa base idealista um mundo real, com isso Estabeleceu-se a primazia da contemplação sobre ao invés da ação e a realidade passa a ser um construção do pensamento racional, ou seja, fabricada, uma mimética do “Modelo originário, o produto de uma Ideia apriorística que ignora o imprevisto, o inédito, o finito, o contingente. Na cidade utópica, o homem livre torna-se supérfluo, incapaz de pensar, reitera uma e outra vez H. Arendt.” (CANTISTA, 2007, p. 155).

Com respeito a essa crítica que Arendt faz à política ocidental, Celso Lafer recorre a conhecida classificação realizada por Isaiah Berlin sobre os escritores e pensadores, pondo alguns como Ouriços e outros como raposas, inserindo Hannah Arendt como raposa por ela enxergar um mundo plural e marcado pela vivificação do novo:

Ela é raposa, por sua vez, na sua percepção da realidade – que vê como ontologicamente complexa e rica nas suas particularidades e contingências – e na sua proposta de reconstrução, após a ruptura já diagnosticada. Tal proposta fundamenta-se em uma retomada crítica do pensamento ocidental, que almeja o exame das condições políticas e jurídicas que permitam assegurar um mundo comum. (LAFER, 1997, p. 56).

Como aponta Lafer, Arendt faz uma crítica ao modo como a tradição ocidental forjou o político pautado na contemplação, diminuindo o espaço da diversidade, aspecto que pode levar ao ressurgimento de regimes totalitários.

Importante essa observação, pois a ligação entre vida e política em Arendt tem como fundamento essa investigação sobre o modo como foi moldado um modelo administrativo de governar em que a ação foi suplantada em detrimento de um viés contemplativo herdado das teorias metafísicas que podem tornar infértil o terreno da liberdade. Nesse sentido, Lafer comunga com Arendt e considera importante e atual sua preocupação, pois acentua as condições e possibilidades de aprimoramento da convivência por meio da asserção dos direitos humanos. Concordando com essa análise positiva de Lafer, entendemos que a preocupação arendtiana está vinculada diretamente com a possibilidade de uma vida não administrada, pensando o espaço público no campo da ação.

Em *A condição humana*, Arendt já acentua que a vida foi eleita na modernidade como fundamento da política. Essa situação dá ao poder o caráter mecânico e repetitivo do processo biológico. A relação entre política e violência desperta em Arendt o interesse e a percepção de estudar os acontecimentos do século XX, como o totalitarismo, os refugiados, o racismo etc. Os regimes totalitários são destituídos de poder, usam a força e “em nome da vida, o homem foi submetido a um processo de seleção segundo o julgamento do que é indesejável e imprestável aos olhos do soberano.” (NASCIMENTO, 2012, p. 157). Para escapar dessa política que aprisiona, Arendt propõe então um ambiente que revela a “potência da ação” levando os homens a terem condições de lutarem pelos seus direitos e expressarem suas singularidades.

Neste artigo faremos uma investigação sobre a vida administrada em Arendt e Agamben elaborando uma compreensão da filosofia política dos dois autores na concepção que cada um desenvolve sobre a guerra civil e o espaço político. Sobre o conceito de guerra civil em sua obra *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que é preciso negar a naturalização da igualdade e qualquer forma de poder alienante. Quando a revolução é direcionada de uma forma em que não é a vida, mas os princípios e as instituições democráticas que são a centralidade, abre-se um espaço para o novo, ao agir político ou o que denominamos de *ação anárquica*. Ainda será desenvolvido o conceito de *Stasis* em Agamben, verificando também a crítica que ele faz a Arendt ao não esclarecer a diferença entre revolução e guerra, o que contribuiu para o não desenvolvimento de uma teoria stasiológica no Ocidente.

Em seu livro “stasis. guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2”, uma reflexão *stasiológica*, Agamben pretende alcançar com clareza o significado da *política que vem*, para isso é necessário definir a difícil e estreita relação entre estado de exceção e guerra civil. O conceito de *stasis* ou guerra civil é o oposto do estado normal, pois situa-se numa zona de indecisão, em que o poder estatal procura responder por meio do estado de exceção, aos conflitos internos extremos.

Pretendemos, de todo modo, apresentar neste artigo uma reflexão da problemática da política contemporânea e sua relação com a guerra civil ou *stasis* em Agamben e Arendt, esclarecendo como ambos invocam a emergência de uma nova forma de enxergar e reconstruir o espaço público desfigurado pelo Estado Moderno pela captura da vida humana.

A vida contemplativa e a política

Arendt chama a atenção para o fato da desvalorização da vida ativa, da ação em sua obra *A Vida do Espírito*, em que recorre à metáfora utilizada por Platão no

Teeteto ao relatar que uma jovem da Trácia zomba de Tales ao vê-lo observando as estrelas no céu e caindo em um poço. Isso é o que acontece com muitos grandes intelectuais, inclusive o próprio Heidegger que segundo ela, se aprofundou nas teorias metafísicas em detrimento da prática política, não percebendo os malefícios, as injustiças causadas por uma política com esses contornos. Desse modo:

[...] grande parte da teoria filosófica, segundo Arendt, a postura de Platão – e em menor escala, a de Aristóteles – estabeleceu o modelo segundo o qual a política deveria ser teorizada e lançou o fundamento para que a tradição ignorasse consistentemente a política e pensasse a política principalmente a partir de uma perspectiva mais teórica do que prática. (FRY, 2010, p. 58).

Arendt considera suas críticas a Platão, principalmente da filosofia política proveniente de *A República*, que expõe o problema da justiça na polis. A República para Platão está fundamentada na teoria das formas perfeitas em que cada objeto do mundo sensível (mundo mutável) tem sua relação com o mundo das ideias perfeitas (mundo imutável). Assim, Platão também acredita que a política deve ter como base esse modelo de verdades filosóficas universais. Nesse paradigma temos que a teoria antecede a prática política, tanto é que quem é designado a governar é um conhecedor dessas verdades universais, ou seja, um filósofo. As comunidades políticas devem fundamentar-se, segundo Platão nas ideias filosóficas de universalidades. Assim, como aponta Fry (2010, p. 59), “o papel do filósofo é articular as verdades da política a fim de fazê-las acontecer ao mundo, buscando convencer os demais de seus méritos.” Como alternativa a essa concepção idealista, Arendt forja uma teoria política que não se fundamenta em uma concepção prévia de justiça, porém, investiga e leva em consideração a pluralidade da polis e a ação como prioridade. A política não deve ser concebida antes de averiguar o que o povo realmente necessita e pensa. Fora dessa visão é aberta a possibilidade de um regime antidemocrático, tirânico. Nessa perspectiva, a vida contemplativa, ou o pensar a política idealista pode levar, na concepção de Arendt a uma visão restrita, fechada em decisões solitárias e, portanto, não plural.

Um outro problema que Arendt identifica provém desse primeiro já apontado acima, ou seja, da teoria de que a política deve ser compreendida tendo por base as ideias universais brota o problema da exclusividade de governança do filósofo e a exclusão das diferentes opiniões do povo. Platão enveredou por esse caminho pela decepção em ver que o discurso do seu mestre, Sócrates, não convenceu nem os juízes e nem mesmo alguns amigos.

De acordo com Arendt a teoria platônica remete a *doxa* ao papel de opinião subjetiva e como tal não tem validade política. Arendt assevera que deve haver o envolvimento da política com os diferentes discursos, as *doxai* pertencentes aos membros de toda comunidade para decidir sobre os assuntos da esfera pública da melhor forma firmada por todos, sem negar a participação e os diversos olhares das pessoas. Nesse sentido, acredita que nessa política desenvolvida nesse sistema universal platônico o que prevalece é a decisão subjetiva do filósofo, dando abertura a uma forma tirânica de governo.

Arendt acreditava que diferentemente de Platão, Sócrates não se interessava “nas implicações políticas de verdades filosóficas eternas como as formas, porque

ele suspeitava de que tais verdades estavam para além do domínio do conhecimento humano.” (FRY, 2010, p. 60-61). O papel do filósofo para Sócrates era o de buscar tornar as pessoas mais verdadeiras consigo mesmo e não as direcionar às verdades filosóficas universais. Cabe ao filósofo não oferecer modelos de política para a formação de um Estado Ideal, mas fornecer à política auxílio para que as pessoas possam revelar suas *doxai*. A proposta arendtiana, é então contrária ao que Platão propunha, ou seja, ensinar o que pensar e como agir. Qual alternativa Arendt pensa ser plausível para se pensar a política livre da concepção universalista platônica? Em *A Condição Humana*, Arendt ressalta a importância da vida ativa para a restauração de uma nova visão política, não mais tendo como modelo a vida do filósofo ou de um intelectualismo, mas sobre a base da diversidade da comunidade, dos interesses dos cidadãos.

Na *Condição Humana* percebemos como ela divide a atividade humana em três fundamentais categorias: o *labor*, o trabalho e a ação que definem a diferença entre espaço público e privado. A ação política acontece no espaço público e manifesta a liberdade humana permitindo que o indivíduo se mostre por intermédio de sua *doxa*, sua opinião. De acordo com a estudiosa em Arendt, Karina A. Fry (2010), o objetivo de Arendt em recorrer a essas categorias é mostrar que com a modernidade, algumas delas foram alteradas e tornaram-se vagas. A intenção não é restaurar a vida dos antigos gregos, mas por meio de algumas dessas categorias apontar a importância da política e seu direcionamento para um caminho não totalitário. Arendt investiga então a ação como fundamental para a política, pois os homens nascem iguais, porém são também únicos e formam a pluralidade humana. Partindo dessa constatação ela define outros pontos: Cada nascimento de um homem é um acontecimento único; a ação envolve então a natalidade. Nascendo, o ser humano traz algo novo ao mundo e por meio da ação política é capaz de distinguir a si mesmo revelando sua individualidade sob a forma de palavras e da ação; A ação é como um segundo nascimento, pois permite a integração entre as pessoas, mostrando suas faces.

A ação tem um caráter antitotalitário para Arendt, pois leva em conta as diferenças, a pluralidade das pessoas, priorizando as diferenças e encorajando a ação individual. A liberdade prevalece na comunidade quando a ação política tem sua presença bem-sucedida. Na modernidade há, para Arendt uma lamentável perda do sentido original da ação política, isso pelo fato de ter acontecido a substituição do agir pelo fazer (FRY, 2010, p. 73). A ação tem como característica seus aspectos inesperados e irreversíveis e segundo Arendt, seguindo o modelo platônico da teoria universal, a política é interpretada como uma forma de fabricação previsível, a isso ela denomina “substituição do agir pelo fazer. Isso significa um modelo político que trata as pessoas como um objeto fabricado, como coisas.

Arendt pensa a política não seguindo um pensamento filosófico abstrato ou uma forma de fabricação em que as pessoas são reduzidas a matéria organizada e manipulada por um modelo abstrato em que todos devem entrar em acordo, mesmo que represente a opinião de uns poucos. A ação política contrariamente, envolve as diferentes opiniões e traz a discussão sobre o melhor para os membros da comunidade, sem manipulação, sem controle.

Ainda na última seção de *A condição humana*, Arendt discute os problemas que emergem na modernidade quando não há uma clara distinção das atividades

humanas, proporcionando uma confusão entre as esferas pública e privada, ou seja, entre a vida privada e pública ou política.

Villa (1996, p. 190), compreende que na modernidade as pessoas estão mais afetadas pelas ideias totalitárias, pois a solidão, o menor contato com o outro e a alienação do mundo são fatores que geram essa tendência. A alternativa de Arendt para evitar isso é a sua teoria da possibilidade da ação política ou da vida ativa em que busca inspiração no que ela chama de amor pelo mundo. Interessante notar que originalmente a obra *A Condição Humana* tinha como título de “amor mundi” porque sua teoria da ação política enaltece o sentimento gerado com o espaço ou lugar e com os outros.

A alienação do mundo está ligada aos problemas de sobreposição do público e privado. Arendt acreditava que o processo do *labor* acontecia no privado, no lar, doméstico. O *labor*, então, era importante para assegurar a vida e não era exposto ao público. No espaço privado não havia a possibilidade de distinção e não era administrado de acordo com a igualdade de seus membros como acontecia na política. A família era governada pelo chefe e excluía a liberdade e a igualdade sendo necessária a escravidão de pessoas para a manutenção dessa estrutura. Arendt pensa que esse modelo de distinção mantém a integralidade de cada esfera, preservando o espaço privado que proteja o mundo público, incentivando um espaço para discussão e ação entre as pessoas. Na época moderna, há um comprometimento entre público e privado. Esse fenômeno é denominado por Arendt de emergência do social. O ofuscamento das duas esferas, mesmo antes da modernidade já manifestava esses indícios. Arendt mostra que o surgimento do Estado-Nação contribuiu para esse problema, pois a política estava ancorada no paradigma de uma família cuidada pela administração do Estado, em vez de considerar a política como uma esfera de liberdade e diferenciação.

A sociedade tende a promover a comunidade de operários empregados que tem como objetivo a nutrição da vida humana ao invés de enaltecer as atividades políticas livres. A promoção do social enfraquece e desencoraja a possibilidade da ação política, pois, mediante a distinção, que tem importância para a esfera política, o privado adentra ao público. Arendt alerta que houve com isso um fenômeno de solidão de massa e alienação que tem como resultado o ofuscamento da esfera pública. Na tentativa de saciar as necessidades privadas, o ouvir as opiniões dos outros torna-se limitado. As pessoas são privadas dessa experiência de ouvir as opiniões como também da imortalidade pessoal que é revelada na ação política.

Arendt acredita que é nos regimes totalitários que há a perda completa da distinção entre público e privado, pois nessa situação, há a tentativa de dominar todas as pessoas em todos os seus aspectos, fechando todas as alternativas para a manutenção de um espaço público para a ação e um espaço privado para a proteção. Por essa razão, Arendt alerta que, politicamente o social incentiva um governo de ninguém, uma vez que a ação política individual é destruída e a burocracia do governo assume a administração das tarefas da vida.

Guerra civil

Uma questão importante para a indagação desta pesquisa é a de que o “resultado da ascensão do social foi o surgimento das sociedades de massa, nas quais,

segundo Arendt, os homens são reduzidos à função de suporte do ciclo vital a partir de onde se tornou possível o seu controle.” (AGUIAR, 2004, p. 11). Por isso a vida nutritiva, ou zoé tem uma fundamental relevância em sua obra *Sobre a Revolução*, pois ela vai tratar sobre o que considera como a verdadeira vida política que pauta a liberdade e os ideais democráticos e a vida que é gerada para suprir as necessidades do corpo, do processo vital. Arendt realiza uma relação da guerra civil (Revolução) e a política e precisamente nesta perspectiva arendtiana sobre esse tema e sua relação com a vida e a política é possível perceber que a Revolução e a noção de ação estão vinculadas à ideia de um recomeço, o novo, como abertura para uma política que tenha como objetivo o fortalecimento dos princípios e das instituições democráticas e não ao interesse da manutenção da vida biológica ou das necessidades fisiológicas. Por outro lado, pensando também sobre a problemática da vida e da política em sua obra *Stasis. A guerra civil como paradigma político*, Agamben enxerga que é possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que ele define como uma “Guerra Civil Mundial”. Podemos antecipar que ambos os autores enxergam o problema da vida como centralidade ao que denominamos em grego de *Stasis* (Guerra Civil) e que na leitura desses teóricos, determinam o mecanismo político ocidental. Mas vejamos como cada um desenvolve e enxerga essa questão.

A questão da Guerra para Arendt tem uma importante relevância para sua noção de política, pois “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente com o problema do começo.” (ARENDR, 1988, p. 17). Como já podemos observar, Arendt identifica que é na ação *anárquica* que está o horizonte da política, promotora da pluralidade, da defesa dos ideais democráticos. Segundo Arendt (1988, p. 17),

as revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a luta civil que perturbava a polis grega. Ela enfatiza que na antiguidade havia uma familiarização com a mudança política e a violência que a acompanhava, porém não haveria algo parecido ao inteiramente novo.

Essas mudanças, no entanto, não interrompiam o curso do que a

idade moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente, sem ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo. (ARENDR, 1988, p. 17).

Há, para Arendt, outro aspecto das revoluções modernas que é fundamental para a identificação de precedentes anteriores à Idade Moderna: A questão do social. Esse fator social desempenhou em todas as revoluções um imenso papel. Ela lembra que já Aristóteles havia descoberto a importância do que hoje denominamos de motivação econômica ou a derrubada do governo pelos ricos e o estabelecimento de uma oligarquia ou a tomada do governo pelos pobres e o estabelecimento de uma democracia.

Arendt esclarece que a relação entre riqueza e governo ou o entendimento de que a distribuição da riqueza e as formas de governo estão relacionados e que a suspeita de que o poder político tem a possibilidade de acompanhar o poder eco-

nômico não é uma invenção recente nem de Marx nem mesmo de Harrington. Segundo ela, se quisermos culpar alguém pela visão materialista da história devemos recuar até Aristóteles, o primeiro a declarar que o interesse, ou o que é útil à uma pessoa ou um grupo, povo, tem e deve ter o domínio supremo em se tratando de questões políticas. Havia então uma questão natural no corpo político nessas intervenções (podendo ser violentas e sangrentas) instigadas pelo interesse até que uma nova ordem fosse estabelecida: eram apoiadas pela distinção entre pobres e ricos. Mas a questão social só começou a ganhar um papel revolucionário na Idade Moderna, quando os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse condição humana inerente, a duvidarem que poucos poderiam alcançar a saída da pobreza. Segundo Arendt a convicção de que a vida na terra poderia ser abundante e abençoada, não amaldiçoada pela penúria, foi em sua origem pré-revolucionária e americana (teve surgimento da experiência colonial americana). A América tornaria símbolo de uma sociedade sem pobreza rompendo o ciclo de perenes recorrências que se baseavam na distinção natural entre ricos e pobres.

Arendt discursa sobre as diferenças entre as Revoluções Francesa e Americana. É aí que ela sofre algumas críticas em sua teoria política como vimos no primeiro capítulo. De um lado Arendt vê a Revolução Americana com sucesso, por outro, identifica a Revolução Francesa como fracasso pelo seu nível de terror. Citando George Foster como uma testemunha da Revolução Francesa, afirma que o fracasso se deu pelo uso extremo da violência. A Revolução Francesa foi social e a Americana soube separar a esfera privada da pública, mantendo seu objetivo em dar liberdade ao povo.

Hannah Arendt critica o caminho que foi tomado no segundo momento do processo revolucionário francês, quando a “paixão pela compaixão” conduz a expectativa de formação de uma nação, na qual se aglutina a “vontade geral”, ou seja, a vontade do próprio povo. (GIÃO BORTOLOTTI, 2013).¹

Arendt assevera que na Revolução Americana houve um foco na liberdade do povo por haver um equilíbrio e abundância econômica, o que foi faltante à Francesa. “Hannah Arendt observa as Revoluções Americana e Francesa sob o ponto de vista do sucesso e do fracasso.” (CHAVES 2005, p. 58). Os americanos nesse sentido, puderam concentrar sua atenção na construção de um novo governo. Inversamente, a Francesa foi realizada na precariedade econômica, com a fome e o sofrimento do povo. Tinha como objetivo suprir as necessidades do corpo pela urgência do processo vital. A Revolução Francesa colocou o cidadão sob uma ditadura dos corpos, tornando-a uma Revolução social focada nas necessidades privadas e não na conquista da liberdade. “Arendt alega que a Revolução Francesa problemáticamente impulsionada por um senso de compaixão pelas pessoas sofredoras, o que as levou a ignorar a necessidade de estabelecer princípios de governo.” (FRY, 2010, p.85). Arendt mesmo com essa postura revela que não é qualquer guerra ou golpe que podem ser considerados revolução e nem mesmo uma

¹ GIÃO BORTOLOTTI, Ricardo. A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt. In: VI CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA. Assis. 25 a 27/set. 2013. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147_trabalho.pdf. Acesso em: 9 ago. 2018.

liberação de um governo tirânico conduzindo a um novo começo ou circunstância política. Afirma Arendt:

Só podemos falar de revolução quando esta característica de novidade está presente e quando a novidade se liga à ideia de liberdade. É evidente que isto significa que as revoluções são mais que insurreições bem sucedidas e que não temos o direito de chamar revolução a qualquer golpe de estado ou até de vermos uma revolução em cada guerra civil. (ARENDR, 2001, p. 39).

Arendt não nega que existia pobreza na América, por exemplo, pois o fato da escravidão já demonstra as mazelas existentes ali, porém, na sua visão, a média dos operários não era tão miserável comparados os franceses. A Revolução Americana estabeleceu instituições duradouras, pois defende o equilíbrio dos poderes, fundamentando o governo na razão e não nas paixões. Para Arendt, resolver questões sociais usando a política, causa o fracasso das revoluções.

Arendt ao relacionar a noção de liberdade como essencial para entendimento da revolução realça a importância da política como esfera da pluralidade. É na vida ativa que a liberdade ganha espaço, pois a política gera o ambiente em que as opiniões e a pluralidade são forjadas para uma justa convivência. Por isso na obra *Entre Passado e Futuro*, Arendt intitula um ensaio de *O que é a Liberdade?* Com o objetivo de realçar a importância desse conceito para a política. Liberdade e vida ativa são fundamentais para nossa investigação, sem esse nexos não teria sentido toda a obra de Arendt e a proposta aqui em voga seria em vão. A liberdade é de interesse primordial e tem como característica a espontaneidade e o começo. O sentido positivo da liberdade é a ação política que permite a comunicação entre as pessoas. Por isso “para questões da política, o problema da liberdade é crucial, e nenhuma teoria política pode dar o luxo de permanecer alheia do fato de que esse problema conduziu ao obscuro bosque onde a filosofia se extraviou.” (ARENDR, 2014, p. 191).

Arendt ressalta que esta obscuridade tem seu motivo no fato de que o fenômeno da liberdade não surge de forma absoluta na esfera do pensamento “que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados comigo mesmo no decurso do qual emergem as questões filosóficas e metafísicas.” (ARENDR, 2014, p. 191). Além disso, para ela a tradição filosófica distorceu, em vez de esclarecer, a ideia de liberdade, tal como é dada na experiência humana. Houve dessa forma, uma transposição da ideia de liberdade do seu campo original, ou seja, do âmbito da política e dos problemas humanos para o âmbito interno, da vontade. Tal é o problema identificado por Arendt na política. A liberdade foi ignorada durante toda a grande história da filosofia, desde os pré-socráticos à Plotino. “E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa, primeiramente de Paulo e depois de Agostinho.” (ARENDR, 2014, p. 191). Claro que Arendt sabe que o campo em que a liberdade foi conhecida não como problema, mas como um fato cotidiano da vida humana, é o âmbito da política.

Sem a liberdade, afirma Arendt, a vida política seria destituída de significado, por isso, a razão da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação *anárrquica*, a vida ativa. A liberdade instaurada na teoria política admitida por Arendt é o oposto da liberdade interior (espaço interior em que o homem se sente livre e pode fugir à coerção). Para ela esse sentido interior permanece sem

manifestação externa, e por isso, não tem significação política. (Aqui um ponto de discordância até com Agamben, pois os dispositivos biopolíticos de controle visam gerenciar a vontade humana, por isso a liberdade política atual passa, inexoravelmente, pela capacidade interior de criar uma *forma-de-vida*, que significa se contrapor aos controles sociais). Sobre essa relação da vida interior e da fuga do mundo real, Arendt afirma:

Mas naquele mais sombrio dos tempos, dentro e fora da Alemanha era particularmente forte, em face de uma realidade aparentemente insuportável, a tentação de se desviar do mundo e de seu espaço público para uma vida interior, ou ainda simplesmente ignorar aquele mundo em favor de um mundo imaginário, “como deveria ser” ou como alguma vez fora. (ARENDR, 2008, p. 27-28).

Há influência de uma liberdade interior apolítica sobre a tradição do pensamento. Segundo Arendt o homem nada sabe sobre a liberdade se não tivesse experimentado antes a condição de estar livre em uma realidade tangível. Primeiramente o homem toma consciência no relacionamento com o outro e não no relacionamento com nós mesmos.

A liberdade, antes de tornar atributo do pensamento, da vontade, era entendida como o estado do homem livre, que capacitava a se mover e se afastar da casa, a sair para o mundo e se encontrar com os outros em palavras e ações. (ARENDR, 2014, p.194).

Em primeiro lugar a liberdade era precedida da liberação. O homem livre deve ter se libertado das necessidades da vida. Claro que o ato de ser livre não era automático ao ato de liberação. Para ser livre o homem precisava além da liberação, da presença de outras pessoas, vivendo nas mesmas condições. Também necessitava de um espaço comum para o encontro com os outros, um mundo politicamente organizado, no qual cada homem poderia inserir-se por palavras e ações. “Os filósofos ligam a liberdade à ideia de soberania e habilidades de tornar manifestas no mundo as escolhas interiores da vontade.” (FRY, 2010, p. 91). A aproximação arendtiana com a Revolução Americana, pelo fato de ter estabelecido uma nova república com a preocupação com a liberdade, não retira dela um problema: A liberdade pública do povo, que é o tesouro da Revolução não foi central. Segundo Arendt, poucas pessoas tiveram participação de forma ativa no governo e com isso não exibiram sua liberdade. Esse problema limita a pluralidade de opinião.

Ainda em sua obra *Da Revolução*, Arendt afirma que Thomas Jefferson estava ciente desse problema, tanto que se preocupou com a estrutura da assembleia de eleitores não ter sido incluída na Constituição Americana. Os representantes eleitos pelos americanos têm e exercem sua liberdade política, porém são os únicos que têm acesso ao senso de liberdade. Suprimir o espaço público de discussão altera a política e o governo tem fundamentalmente apenas o papel de administrar tarefas e não o de defensor da discussão e debate público. As consequências desse fato são simbolizadas pela passagem da liberdade para a esfera privada. Arendt defende a estrutura de câmaras municipais, pois é um tipo positivo de governo derivado do sistema de conselhos mais propícios para a manutenção da liberdade por intervenções da troca de opiniões. Com isso, ela defende a ideia de uma demo-

cracia participativa. “Para Arendt, os conselhos não são organizados por partidos políticos específicos, mas oferecem um local de encontro a fim de que as pessoas sem filiação partidária possam desempenhar um papel político.” (FRY, 2010, p. 94). Esse aspecto defendido por Arendt pode trazer luz para novas possibilidades que nascem com o auxílio de novas pessoas e suas opiniões. Nesse sentido, Arendt não é favorável a ideia de cabine de votação, pois funciona acanhadamente para gerar o espaço de liberdade plena. Tal é a visão da Revolução ou Guerra Civil tratada por Arendt em que vimos o problema da vida como centralidade e suas implicações para suas noções de política e liberdade. Passemos analisar agora a visão agambeniana sobre a guerra civil e suas consequências na vida e na política.

É possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que Agamben define como uma Guerra Civil Mundial. Agamben investiga que há no cerne dessa *stasis* o problema da vida, pois por ela cria-se uma situação que forja uma zona de indiferença onde político e impolítico, dentro e fora coincidem. Por isso que é importante a reflexão da apresentação entre o estado de exceção como uma forma indeterminada entre democracia e totalitarismo.

Primeiro já podemos destacar como Agamben já se refere a Arendt nas suas investigações em seu livro *Stasis. A guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*:

Há hoje tanto uma “polemologia”, uma teoria da guerra, como uma “irenologia”, uma teoria da paz, mas não existe uma “stasiologia”, uma teoria da guerra civil. Já mencionamos como, segundo Schnur, esta lacuna é passível de ser relacionada com a progressão da guerra civil mundial. O conceito de “guerra civil mundial” foi contemporaneamente introduzido por Hannah Arendt em 1963 em seu livro *On Revolution* (no qual a segunda guerra mundial é definida como “uma espécie de guerra civil desencadeada sobre toda a superfície da terra”: ARENDT, p. 10), e por Carl Schmitt no seu *Theorie des Partisanen*, isto é, um livro dedicado à figura que marca o fim da concepção da guerra do *Jus publicum Europaeum*, fundada sobre a possibilidade de distinguir claramente entre guerra e paz, militares e civis, inimigos e criminosos. (AGAMBEN, 2015, p.18).

O que Agamben quer esclarecer nessa citação é a ausência de uma teoria sobre a guerra civil ou *stasiologia*. As análises, inclusive de Arendt na década de 60 e a dos dos estudiosos do fenômeno nos anos noventa “não poderia, evidentemente, trazer a uma teoria da guerra civil, mas somente uma doutrina do *management*, isto é, da gestão, da manipulação e da internacionalização dos conflitos internos”. (AGAMBEN, 2015, p. 18). Nesse caso, Agamben está correto ao afirmar que Arendt não formula uma teoria sobre a Guerra Civil em seu livro *Da Revolução*, ela mesma parece ter a intenção de justificar isso ao afirmar, nas primeiras linhas da obra que:

Não nos ocupamos aqui com a questão da guerra. A metáfora que mencionei e a teoria de um estado de Natureza que interpretou e desenvolveu teoricamente essa metáfora - embora tenha servido muitas vezes para justificar a guerra e sua violência, em função de um mal original inerentes às coisas humanas e manifesto no início criminoso da História humana - são ainda mais relevantes para o problema da revolução. (ARENDT, 1988, p. 17).

O que é perceptível nesta citação acima é que Arendt não tem realmente a intenção de forjar uma teoria da Guerra Civil, porém o que pode ser considerado um problema mais profundo é a confusão que ela faz com os conceitos de Guerra e Revolução. Não fica claro se há uma distinção, ora parece que há uma identificação ou coincidência, ora uma distinção. Por isso, Agamben consegue interpretar que “uma razão possível do desinteresse pela guerra civil está na crescente popularidade (pelo menos desde o fim dos anos setenta) pelo conceito de revolução, que é muitas vezes substituído pelo de guerra civil, sem que, entretanto, com ele coincida.” (AGAMBEN, 2015, p. 19). Agamben então argumenta que foi justamente Hannah Arendt, em seu livro *On Revolution*, a formular sem reservas a tese da heterogeneidade entre os dois fenômenos. Agamben sinaliza que mesmo sendo possível que haja a diferença entre os dois conceitos seja

em realidade puramente nominal, concentrando a atenção sobre o conceito de revolução, que, por alguma razão, parece – mesmo para uma estudiosa sem preconceitos como Arendt – mais respeitável que aquele de *stasis*, contribuiu para a marginalização dos estudos sobre a guerra civil. (AGAMBEN, 2015, p. 19).

Fica claro como Agamben responsabiliza Arendt pela não fertilidade de uma teoria da guerra civil. Mesmo com a crítica a Arendt, Agamben não manifesta intenção de forjar uma teoria da guerra civil: “Uma teoria da guerra civil não está entre os objetivos deste texto. Limitar-me-ei, somente, a examinar como ela se apresenta no pensamento político ocidental em dois momentos de sua história.” (AGAMBEN, 2015, p. 20).

Deixando por um instante a crítica que Agamben faz a Arendt nesse ponto sobre a teoria satsiológica, investiguemos a guerra civil e sua relação com a vida e a política na teoria agambeniana. Segundo Assmann² (2015), Agamben “se propõe oferecer elementos de uma oportuna e até necessária *stasiologia*, ou seja, de uma teoria da guerra civil, para apresentar a guerra civil como o limiar fundamental da politicização do Ocidente.”

Com base nos estudos de Nicole Loraux, Agamben situa imediatamente o problema em seu *locus* específico, isto é, na relação entre a *oikos*, a família ou casa, e a *polis*, a cidade. Loraux centra-se na discussão da *stasis*, casa e família. Partindo da análise do *Menéxeno* platônico Loraux afirma que a ambiguidade da guerra civil aparece em plena evidência. Platão descreve uma *stasis* em 404 em Atenas e que separou os cidadãos internamente. Ele utiliza o termo *oikeios polemos* (guerra familiar). Platão utilizou a expressão *os asmenos kai oikeios allelois synemeixan* significando que houve nesse meio termo a mistura entre jovialidade e familiaridade. Agamben chama a atenção para o verbo *summeinyimi* que Platão utiliza para significar tanto misturar como

entrar na *mischia*, combater, mas a própria expressão *oikeios polemos* seria, para um ouvido grego, um oximoro: *polemos* designa, com efeito,

² ASSMANN, Stasis: *A Guerra Civil como paradigma*. IHU On-Line. São Leopoldo – RS,. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em: 8 ago. 2018.

a guerra externa e refere-se, como Platão escreverá na *Republica* (470 c), àquilo que é *alotrion kai othneion*." (AGAMBEN, 2015, p. 22).

Alotrion kai othneion significa estranho e estrangeiro, e àquilo que é *oikeion kai syggenes*, significa familiar e parente, por isso, o termo apropriado é *stasis*. A interpretação que Agamben tem dessa leitura de Platão é a de que a família para os gregos antigos é a origem da divisão e da *stasis* e, inclusive, o paradigma da reconciliação. Agamben conclui dessa forma que a ambivalência da *stasis* é, conforme Loraux, em razão da ambiguidade da *oikos* em relação à qual ela é consubstancial. A guerra civil é *stasis emphylos*, conflito próprio do *phylon*, da relação de sangue: ela é a tal ponto natural à família que a coisa interna significa nesse sentido, uma guerra civil. A guerra civil é, então *oikeios polemos*, guerra em casa. Agamben mostra que essa guerra é inerente à própria vida política da cidade.

Podemos afirmar, portanto que após avaliar os estudos de Loraux, Agamben chega às seguintes conclusões: A *stasis* anula a superação definitiva da *oikos* pela *polis*; a *stasis* é uma guerra na família, provinda da *oikos* e não externa; a *oikos* é ambivalente, pois ao mesmo tempo que é um fator de divisão é também de reconciliação do que foi separado. Segundo Agamben a *stasis* nesse sentido é apenas vista como um revelador da *oikos*, sendo, portanto, considerada como que não faz mais do que atestar a presença da *oikos* na cidade. A *stasis* para ele então é o não dito sobre o qual debruçam suas investigações. Justamente nesse ponto queremos mostrar o nexos que Agamben faz entre a vida e a política, a *oikos* e a *bios* numa relação com a *stasis* ou o que ele chama do elemento não definido, revelador da *oikos*, da vida administrativa. Eis a procura por esse nexos pelo qual ele descreve:

Que relações devemos supor entre a *zoè* e a *oikos*, de um lado, e a *polis* e o *bios* político de outro, se os primeiros devem ser incluídos nos segundos através de uma exclusão? Nesta perspectiva, a minha pesquisa era perfeitamente coerente com o convite de Loraux em pôr em questão "o lugar comum de uma superação irresistível da *oikos* pela cidade": não se trata de uma superação, mas de uma tentativa complicada e irresoluta de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade. Mas como entender, neste contexto, o lugar e a função da guerra civil? (AGAMBEN, 2015, p. 26).

Tendo que o lugar original da *stasis* é a *oikos*, há, como vimos uma ambivalência nessa relação, pois ao mesmo tempo que destrói a cidade é também o paradigma de sua reconstituição. Agamben, intrigado com essa ambivalência indaga: se a *oikos*, ao conter em si a discórdia e a *stasis*, é um elemento de desagregação política, como pode apresentar-se como o modelo da reconciliação? E porque a família implica irreduzivelmente em seu interior o conflito? Porque a guerra civil seria um segredo de família e de sangue, e não um arcano político? Por esses questionamentos Agamben propõe verificar e corrigir a localização e a gênese da *stasis* no interior da *oikos*. Agamben quer investigar essa ambiguidade para tentar propor uma leitura diferente sobre a localização familiar da guerra civil.

Agamben recorrendo a um texto de Platão que fala sobre essa guerra familiar (das *Leis* de Platão (IX, 869 c-d), percebe que o irmão [*adelphos*, o irmão consanguíneo] que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro [*catharos*], como se tivesse matado um inimigo [*polemios*]. Nisso, podemos entender que o texto não mostra bem uma conexão entre *stasis* e *oikos*, uma vez que ao matar um parente é como se ele tivesse matado um inimigo, ou seja, al-

guém que não faz parte da família. Dentro da *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho. “Isto significa, pois, que a *stasis* não tem seu lugar dentro da casa, mas constituiu-se num limiar de indiferença entre *oikos* e *polis*, entre parentesco de sangue e cidadania.” (AGAMBEN, 2015, p. 27). Efeito da *stasis* é o de tornar indiscernível a *oikos* da *polis*, o parentesco que se dissolve em cidadania.

Após esta verificação é justo perguntar qual o lugar então da *stasis*? Agamben responde que ela não tem lugar, não está nem na *polis*, nem na família, nem em lugar nenhum. Ela se constitui numa zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o político da cidade. Aqui chegamos em uma aproximação com a exceção (que já trabalhamos nesta tese) e a *stasis*. Também se aproxima com a metáfora do campo, do *homo sacer*, do *muslin*, da vida nua. Entendemos dessa forma, que a *stasis* em Agamben, realizando essa escavação com o seu método arqueológico, se torna paradigma da política contemporânea, pois transgredindo este limiar, a *oikos* se politiza e, inversamente, a *polis* se economiza. Podemos afirmar, juntamente com Agamben que a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família. Na guerra civil grega quem não se posicionasse de um dos lados para lutar era destituído de seus direitos civis, expulso da *polis* e confinado na *oikos*. A *stasis* funciona nesse caso como um limiar que regula o caráter político ou impolítico de alguém. Agamben mostra como é contemporâneo esse limiar provocado pela *stasis*:

Neste campo de tensão, a *stasis* se constitui [em] um limiar, através do qual transitam o pertencimento doméstico [que] se politiza em cidadania e, inversamente, a cidadania se despolitiza em solidariedade familiar. Porque as tensões são, como havíamos visto, contemporâneas, torna-se decisivo o limiar nos quais estes se transformam e se invertem, se conjugam ou distinguem. (AGAMBEN, 2015, p. 30).

Consciente dessa constituição política Agamben está certo em afirmar que a *stasis* não provém da *oikos*, mas faz parte de um dispositivo cujo seu funcionamento é semelhante ao do estado de exceção e como vimos, no estado de exceção a *zoé* é incluída em uma ordem jurídico-política por meio de sua exclusão. Analogamente, a *stasis* politiza a *oikos* e a inclui na *polis*. Nessa situação cria-se uma zona de indiferença onde político e impolítico, dentro e fora coincidem. “Isto significa que, na Grécia clássica como hoje, não existia algo como uma substância política: a política é um campo incessantemente percorrido pela corrente de tensão da politização e da despolitização, da família à cidade.” (AGAMBEN, 2015, p. 32). Sobre analogia na atualidade afirma Assmann:

Independente da lógica presente nesta sequencialização usada pelo autor com *Stasis*, termo que nomeia a guerra civil na Grécia antiga, mas conceito posteriormente abandonado, Agamben quer retomá-lo para assinalar sua importância na compreensão do que hoje acontece na política ocidental. (ASSMANN, 2015).³

³ ASSMANN, Selvino. *Stasis: A Guerra Civil como paradigma*. IHU On-Line. São Leopoldo – RS. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em: 8 ago. 2018.

Trazendo novamente a reflexão para os dias contemporâneos, Agamben diz que a forma que a guerra civil assumiu hoje é o terrorismo. Argumenta que se estivermos realmente num ambiente biopolítico e também que se estamos em um paradigma teológico oikonomico, a guerra civil é revelada no terrorismo mundial, pois a vida é posta em jogo pela política. O que está em voga é a vida politizada, uma polis que se apresenta na forma de uma *oikos*, tornando-se paradigma de um conflito, o terror. Sinaliza Agamben que o terrorismo é a guerra civil mundial e não foi de forma casuística que o terrorismo coincidiu com o instante em que a vida é capturada, tornando-se princípio da soberania. Assim, "A única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua." (AGAMBEN, 2015, p. 34).

Segundo Agamben para alcançar com clareza o significado da *política que vem* é necessário definir a difícil e estreita relação entre estado de exceção e guerra civil. O conceito de *stasis* ou guerra civil é o oposto do estado normal, pois situa-se numa zona de indecisão, em que o poder estatal procura responder por meio do estado de exceção, aos conflitos internos extremos. Agamben analisa dessa forma, a instauração (por meio do estado de exceção) de uma guerra civil legal, inclusive no estado totalitário moderno em que foi permitido a eliminação física de adversários políticos e de categorias de cidadãos que não agradavam ao sistema político. "Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos." (AGAMBEN, 2007, p. 13). Por isso, para escapar desse paradigma de governo é necessário pensar a política para além da vida administrada, ou seja, uma nova política que não capture a vida e a insira nos mecanismos forjados para sua redução meramente biológica. A nova política ou política que vem que Agamben propõe é a que se apresenta como uma forma – de – vida, sobre esta trataremos em outra ocasião, pois para nosso intuito neste artigo estava uma apresentação da problemática da *stasis* e da vida administrada na filosofia arendtiana e agambeniana, como fizemos.

Considerações finais

Conforme foi exposto, Arendt ressalta a importância da vida ativa para a restauração de uma nova visão política, não mais tendo como modelo a vida do filósofo (vida contemplativa) ou de um intelectualismo, mas sobre a base da diversidade da comunidade, dos interesses dos cidadãos. Conforme foi destacado, na esfera do pensamento Arendt não enxerga a liberdade política, mas um aprisionamento do eu em si mesmo, não promovendo o ambiente da pluralidade, da *doxa* participativa da comunidade tão valorizada por Sócrates e desprezada por Platão e pelo Ocidente. Sem a liberdade, afirma Arendt, a vida política seria destituída de significado, por isso, a razão da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a *ação anárquica*, a vida ativa. Por isso destacamos que a liberdade pública do povo, que é o tesouro da Revolução ou da Guerra Civil tem ligação com a questão da vida.

O entendimento da noção da vida e sua relação com a política é o debate que Arendt faz sobre a guerra civil ou a revolução, por isso tratamos nesta pes-

quisa também de refletir sobre o que Agamben chama de *stasis* ou guerra civil em grego e como ele interpreta a biopolítica com esse conceito, inclusive com uma crítica a própria Arendt pela confusão entre os conceitos de revolução e guerra

Agamben analisa dessa forma, a instauração (por meio do estado de exceção) de uma guerra civil legal, inclusive no estado totalitário moderno em que foi permitido a eliminação física de adversários políticos e de categorias de cidadãos que não agradavam ao sistema político.

Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, 2007a, p. 13).

É possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que Agamben define como uma “Guerra Civil Mundial”. Por isso que é importante a reflexão da apresentação entre o estado de exceção como uma forma indeterminada entre democracia e totalitarismo. Consciente de que o entendimento da biopolítica em Agamben encontra fundamento no conceito de *stasis*, analisaremos esta definição para esclarecer como o autor constrói em seu livro “*stasis. guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*”, uma reflexão *stasiológica*.

A conexão da vida com a noção de guerra civil, como notamos, é essencial para compreender as teorias políticas tanto de Arendt como de Agamben. Isso fica evidente pelo percurso realizado nesta investigação. Ambos pensam em uma política que desative os dispositivos soberanos que forjam os regimes totalitários e centralizam suas estruturas na administração da vida humana, reduzindo-a a uma sobrevida.

Referências bibliográficas

- ARENDRT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.
- _____. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *Sobre a Revolução*. Tradução de I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.
- _____. *Stasis: a guerra civil como paradigma político, (Homo sacer II, 2)*. (17-34). Trad. Oliveira, M. V. X. In: DANNER, L. F. OLIVEIRA, M. V. X. (Orgs.). *Filosofia do direito e contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- ASSMANN, Stasis. *A Guerra Civil como paradigma*. IHU On-Line. São Leopoldo – RS. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em 8 ago. 2018.
- AGUIAR, Odílio Alves. *A recepção biopolítica na obra de Hannah Arendt*. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012.

CANTISTA, Maria José. O juízo político de Hannah Arendt segundo Paul Ricoeur. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Porto*, v. 23-24, 2007.

CHAVES, Edneila R. *Modernidade, Revolução e Fundação da Liberdade: as Revoluções Americana, Francesa e Alemã*. João Pessoa: SAECULUM – *Revista de História*. 13, p. 54-62, jul./ dez. de 2005.

FRY, Karen A. *Compreender Hannah Arendt*. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

GIÃO BORTOLOTTI, Ricardo. A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt. VI Congresso Internacional de História. Assis. 25 a 27/set. 2013. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147_trabalho.pdf. Acesso em: 9 ago. 2018.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, n. 30, maio-ago.

NASCIMENTO, Marisangela. Soberania, poder e biopolítica: Arendt. Foucault e Negri. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 6, n. 2, dezembro – 2012.

VILLA, Dona. *Politics, philosophy and terror*. Essays on the thought of Hannah Arendt. Princeton: University Press, 1996.

Sobre o autor

Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA. Doutor em Filosofia – UNISINOS. Pesquisador do Núcleo Avançado de Estudos da Contemporaneidade – UESB. Integrante do grupo de pesquisa ética, biopolítica e alteridade CNPQ. Bolsista PROSUC/CAPES. E-mail: danielncruz@hotmail.com

Recebido em 7/10/2018
Aprovado em 15/3/2019

Como referenciar esse artigo

CRUZ, Daniel Nery da. Implicações da vida administrativa e guerra civil no pensamento político de Arendt e Agamben. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 232-248, jan.-jun. 2019.