

## Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais

### Resumo

*O texto aproxima as reflexões de Hannah Arendt e dos pensadores da comunidade, como Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito, autores que propuseram uma interrogação radical a respeito do ser-em-comum e de sua pluralidade constitutiva. De Hannah Arendt, privilegamos a discussão dos conceitos de ação, discurso, performance, liberdade, pluralidade e singularidade. De Esposito e Nancy, enfatizamos a crítica à concepção da comunidade como realidade subsistente e a crítica à definição do ser-em-comum pelo recurso às noções de identidade e de subjetividade. O objetivo dessa aproximação teórica, a qual, ademais, explicita a atualidade do pensamento arendtiano, é manter aberto o campo reflexivo situado na interface entre filosofia contemporânea e reflexão política de inspiração fenomenológico-ontológica, culminando na formulação do conceito de **comunidades plurais**. Com este conceito, que é objeto de trabalho em andamento, pretendemos interrogar, a partir das contribuições teóricas de Hannah Arendt e dos pensadores da comunidade, as condições ontológico-políticas de constituição de espaços comuns de participação e discussão política radicalmente democráticos, isto é, de caráter alternativo em relação às instituições democráticas formais, os quais visem renovar e potencializar a experiência política contemporânea por meio da performance em atos e palavras dos agentes.*

**Palavras-chave:** Hannah Arendt . Jean-Luc Nancy . Roberto Esposito . comunidades plurais . democracia radical

---

\* (UFPR/CNPq) Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

### Abstract

*The present text aims at theoretically approximating Hannah Arendt's reflections and the thought of Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito, authors who have proposed a radical interrogation concerning being-in-common and its constitutive plurality. From Arendt we prioritize the discussion of her concepts of action, speech, performance, freedom, plurality and singularity. From Esposito and Nancy, we emphasize their common criticisms against conceiving the community as a given subsistent reality, as well as their critiques against defining being-in-common by way of notions such as identity and subjectivity. The essay is dedicated not only to highlighting the contemporary relevance and vitality of Arendt's thought, but mostly to keeping open the in-between space where contemporary philosophy and political reflections inspired by phenomenological and ontological approaches meet. The main goal of this essay is to provide theoretical elements to formulating the notion of plural communities, which is to be constructed with the help of Arendt's, Esposito's and Nancy's concepts. With the help of this notion, which is still a work in progress, we intend to consider the ontological-political conditions under which new common political spaces can be founded, apart from usual democratic formal institutions, thus powering radically democratic political experiences, constituted by the performances of political actors engaged in collective actions and the exchange of political speeches.*

**Key-words:** Hannah Arendt . Jean-Luc Nancy . Roberto Esposito . *plural communities* . radical democracy

Este artigo explicita a atualidade e a vitalidade teóricas do pensamento político arendtiano ao aproximá-lo de certas teses propostas pelos pensadores da comunidade, particularmente, Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito. (Nancy, 1986; Esposito, 2003)<sup>1</sup> Por certo, não se trata de propor um exercício teórico visando justificar a importância da reflexão arendtiana, a qual é evidente por si só e, ademais, se comprova pelo crescente interesse que tem suscitado no

---

1 A expressão “pensamento *da* comunidade”, com sua ênfase no genitivo explicitada pelos itálicos, é de Roberto Esposito (2003). Com ela, Esposito se refere à experiência de um pensamento que não faz da comunidade seu “objeto”, mas que pensa radicalmente as condições do ser-em-comum, para além das barreiras disciplinares que tradicionalmente apartam questionamento filosófico e filosofia política. Neste texto, emprego tal expressão em sentido amplo, a fim de designar certa “comunidade” de pensamento entre autores distintos como Hannah Arendt, Jean-Luc Nancy, o próprio Esposito, além de Agamben (2002; 2006) e Blanchot (1983).

cenário teórico contemporâneo.<sup>2</sup> Por outro lado, o interesse desta aproximação reside em que ela permite formular o conceito de *comunidades plurais*, com o qual se pretende considerar as condições de formação e multiplicação de espaços políticos comuns, de caráter alternativo em relação às instituições democráticas formais, visando renovar e potencializar a experiência democrática contemporânea em um sentido genuinamente radical. Parece-nos que a aproximação entre a reflexão de Hannah Arendt e a dos pensadores da comunidade instaura um interessante campo de questionamento, o qual talvez pudéssemos denominar como o pensamento político da *potência das singularidades plurais*. Tal pensamento tanto permite avaliar criticamente os perigos que rondam a experiência democrática contemporânea, quanto enfatizar o potencial de inovação e radicalização dessa mesma experiência, a partir da criação de novas formas de participação e discussão política. Ademais, aproximar as reflexões de Arendt e as teses dos pensadores da comunidade pode permitir uma interessante reinterpretação da obra arendtiana, explicitando a dimensão radical, agonística e constituinte de sua concepção da ação, do poder e da liberdade, para além das interpretações que têm privilegiado as vertentes mais propriamente institucionais, liberais, judicativas, consensuais e comunicativas de sua reflexão política.

Esta reflexão se encontra em fase inicial de formulação, de modo que o presente artigo deve ser considerado como um laboratório para testar a viabilidade teórica de certas ideias e hipóteses, expondo-as à discussão pública. O texto se divide em três etapas: (I) uma apresentação introdutória de certas teses dos pensadores da comunidade, particularmente, os traços que distinguem e especificam sua concepção da comunidade em relação a outras abordagens; (II) a discussão dos conceitos arendtianos de ação, discurso, liberdade, pluralidade e singularidade, os quais conferem distinção e originalidade ao pensamento político arendtiano; (III) a integração das discussões precedentes a partir da indicação, em linhas gerais, de alguns elementos teóricos concernentes ao conceito de *comunidades plurais*. Com esta noção, procuramos definir alguns critérios teóricos para interrogar a potência política dos novos movimentos sociais e dos coletivos autônomos, bem como as armadilhas políticas que os espreitam, em particular, em função de sua atual tendência ao essencialismo identitário.

---

2 Veja-se, por exemplo, o número especial dedicado a Hannah Arendt da Revista *Al Margem* (2007), contendo artigos de pesquisadores europeus, norte-americanos e latino-americanos.

## I. O pensamento da comunidade: traços comuns

Ao propor a discussão sobre o sentido da comunidade política e do ser-em-comum, Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito têm contribuído decisivamente para definir os perigos que rondam as democracias contemporâneas. Tarefa certamente urgente, se considerarmos que o século XX produziu não apenas o desvario totalitário, como também engendrou inúmeros dilemas para o exercício ativo da cidadania política democrática, como a biopolítica, a privatização dos espaços públicos, a despolíticação neoliberal e a respectiva espetacularização da política, além da tendência para a “imunização” democrática, isto é, para a exclusão daqueles indivíduos ou grupos sociais que a democracia não reconhece, de fato ou de direito, como seus “verdadeiros” cidadãos, reacendendo-se assim em nosso tempo a chama do racismo e do ódio à democracia. (Agamben, 2002; Esposito, 2004 e 2005; Brossat, 2003; Nancy, 2002 E 1996; Rancière, 2005; Balibar e Wallenstein, 1988) Para além desse diagnóstico, o traço que melhor caracteriza a reflexão de pensadores distintos como Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito reside no fato de que ambos fizeram da comunidade um verdadeiro problema de pensamento, interrogando-a em seus pressupostos filosóficos frequentemente não questionados, mas simplesmente aceitos e repetidos à exaustão. Deste modo, tornaram possível não apenas desmascarar e questionar os simulacros e clichês que encobrem a experiência política da comunidade, como também nos deram elementos teóricos para compreender tal experiência em seu potencial de transformação do mundo e de criação de novas relações *entre* os agentes políticos.

Se é certo que a multiplicação de discursos e apelos clamando pela instituição de comunidades em nosso tempo é sinal de uma gravíssima crise do comum, indicando seu quase total esvaziamento e perda de significado, por outro lado, também não é menos certo que é apenas a partir do momento em que se criticam os apelos fáceis à “boa vida” comunitária, ademais de se recusar as coerções dos fundamentalismos, que se abre o espaço para uma reflexão renovadora sobre o ser-em-comum. Como afirma Peter Pál Pelbart, o “sequestro”, “expropriação” e “manipulação” do “comum” – fenômenos cada vez mais explícitos na ânsia cotidiana pelo consenso e pela identidade social, bem como nas encenações midiáticas e espetacularizadas da política – revelam o caráter espectral da vida política nos dias que correm. No entanto, é a própria aparição do “espectro” da vida comum como “puro espectro” que permite liberar o pensamento para a descoberta da experiência da comunidade em “sua máxima força de afetação”. (Pelbart, 2006)

Seguindo alguns passos teóricos de Roberto Esposito (2003), devemos compreender o pensamento da comunidade como um pensamento que se

recusa a fazer da comunidade um tema específico de questionamento, seja ele abordado numa perspectiva filosófica, política ou sociológica. Isto significa que o pensamento da comunidade não se propõe a esclarecer nossa percepção e vivência concretas da comunidade; não assume como seu fundamento a história da noção de comunidade na tradição sociológica que remonta a Tönnies, Durkheim, Simmel e Weber; nem tampouco se ampara nos teóricos do comunitarismo, do multiculturalismo, do liberalismo ou do republicanismo. A título de exemplo da abordagem recusada pelo pensamento da comunidade podem ser mencionadas as interessantes análises sociológicas propostas por Zygmunt Bauman, que enfatizam os sentimentos ambivalentes e contraditórios do homem contemporâneo em relação à comunidade, para quem ela seria simultaneamente objeto de nostalgia, ansiedade e temor. Por um lado, o homem contemporâneo não se cansa de procurá-la e mesmo de tentar estabelecê-la, almejando ansiosamente por um “lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante” para defender-se das inseguranças e instabilidades da vida social em tempos de “modernidade líquida”. (Bauman, 2003, p. 7) Por outro lado, ele busca insistentemente escapar às demandas e exigências constitutivas da vida comunitária, assumidas como um peso insuportável que constrange e limita a liberdade individual. O pensamento da comunidade não discute a experiência contemporânea da comunidade sob o prisma da difícil articulação entre segurança e liberdade, como o faz Bauman, não porque tal problema seja irrelevante, mas porque tal investigação não chega a interrogar radicalmente a própria ideia de comunidade e seus pressupostos.

O pensamento da comunidade também supera as fronteiras disciplinares entre filosofia, ética e política, na medida em que se expõe à exigência filosófica de pensar ontologicamente o ser-em-comum. Neste sentido, ele não se restringe às formulações estritamente políticas dos filósofos que aborda, mas, antes, diz respeito ao núcleo mesmo de toda reflexão dedicada a pensar aquilo que Jean-Luc Nancy designou como “sociação” ou “condição coexistente que *nos* é coessencial”. (Nancy, 2003, p. 13) Tal como enunciado por Esposito, o pensamento da comunidade procura superar o elemento teórico impensado, comum à filosofia política contemporânea em suas versões liberal, comunitarista, republicana ou comunicativo-intersubjetiva, isto é, a redução da comunidade ao estatuto de objeto específico de questionamento. Para Esposito, “é justamente esta redução a ‘objeto’ do discurso filosófico-político que distorce a comunidade, desvirtuando-a no momento mesmo em que busca nomeá-la pela linguagem conceitual do indivíduo e a totalidade, da identidade e a particularidade, da origem e do fim. Ou, mais simplesmente, do *sujeito*, com todas as suas conotações metafísicas mais irrenunciáveis de unidade, absoluto,

interioridade.” (ESPOSITO, 2003, p. 22) Neste sentido, o pensamento da comunidade também deve ser entendido como alternativa à filosofia política que pensa a comunidade tomando como ponto de partida o indivíduo, o sujeito ou a intersubjetividade. Afinal, o que tal pensamento almeja e empreende é uma reflexão ontológica sobre “o ser-em-comum para além do ser pensado como identidade, como estado e como sujeito, o ser-em-comum que afeta ao ser mesmo no mais profundo de sua textura ontológica (...)”. (Nancy, 2003, p. 11-12) O pensamento da comunidade diferencia-se ainda das concepções tradicionais da comunidade política, na medida em que não a considera como ente histórico dado, isto é, não entende a comunidade como realidade subsistente, definida a partir da comum atribuição de quaisquer qualidades ou atributos (sociais, étnicos, linguísticos, econômicos, religiosos ou políticos) a um conjunto dado de sujeitos. A comunidade não é uma propriedade, atributo ou qualidade subjetivos que permitiriam a união dos sujeitos isolados; não é aquilo que resultaria da unificação de sujeitos isolados ou justapostos por meio de qualquer artifício político à maneira de pactos ou acordos; nem tampouco é uma qualidade que se agregaria exteriormente à subjetividade de maneira a fazer do sujeito um sujeito comunitário e político.

Uma vez que o pensamento da comunidade não a concebe como realidade subsistente, disto se segue que a comunidade tampouco é aqui entendida como fato histórico constatável. A comunidade não é a *Gemeinschaft* medieval que o homem moderno teria perdido com o advento histórico da sociedade (*Gesellschaft*), nem tampouco é aquilo pelo quê o homem moderno deveria envidar esforços políticos a fim de instituí-la no futuro. Por isto Jean-Luc Nancy pôde afirmar que a comunidade não é aquilo que a experiência histórica da sociedade teria destruído, mas é, antes, o mito daquilo que o homem ocidental teria perdido desde sempre. A bem dizer, a experiência da comunidade seria justamente a experiência inquietante daquilo que nunca houve “*La communauté n’a pas eu lieu*”. (Nancy, 1986, p. 33) Em outros termos, o pensamento da comunidade não faz arqueologia ou teleologia históricas da comunidade, não procura por sua origem pura ou por seu fim grandioso, não lamenta a perda histórica de um suposto bem ou valor, nem se dá por tarefa reinventá-los no futuro. Antes, como argumenta Esposito, trata-se de pensar o ser dos elementos que constituem a experiência da comunidade (*cum + munus*), os quais impregnam tal experiência com a partilha de uma carga, dever ou obrigação contraídos com o outro, na qual cada um é sempre devedor em relação ao outro, sem que o outro seja entendido como credor. (2003, p. 30) Em vista disso, a experiência da comunidade é entendida por Esposito como uma experiência da comum apropriação, isto é, não como a partilha de algo

que seria próprio a cada sujeito, mas como o compartilhamento de um comum não pertencimento, de uma comum estranheza e singularidade. (2003, p. 31) Em suma, para o pensamento da comunidade trata-se de compreender a complexa natureza do vínculo ou relação que os homens compartilham entre si e, sem o qual, nenhuma política poderia ser.

Mas aqui é preciso não interpretar a noção mesma de relação ou de vínculo em sentido forte e positivo, isto é, em sentido pleno, como aquilo que preencheria as lacunas, as distâncias e as ausências entre os homens, unificando-os de maneira absoluta e sem resto, fundindo-os em perfeita comunhão. Segundo a análise etimológica proposta por Esposito, aquilo que se compartilha em comunidade não é algo de próprio a uma soma de indivíduos, mas, antes, uma falta, um vazio, um ser expropriado de si mesmo na medida em que cada um deve algo ao outro. (Esposito, 2003, p. 30-31) Ou, como enfatiza Nancy, se para o homem ocidental a ideia de comunidade está constitutivamente marcada pelo espectro da falta e da perda da “imanência e da intimidade de uma comunhão”, isto é assim justamente na medida em que “tal ‘perda’ é constitutiva da própria ‘comunidade’”. (Nancy, 1986, p. 35) Se esta perda é constitutiva da comunidade, então todo projeto de comunhão, de comum união de todos numa unidade purificada e integrada, acaba por resultar na morte e no genocídio da pluralidade e da singularidade, prontamente dissolvidas no projeto de uma comunidade fusional. Toda exigência de homogeneidade, unidade, identidade e integração absolutas impõe a crise do comum e desfaz a possibilidade do ser-em-comum na combinação entre singularidade e pluralidade, proximidade e distância, presença e ausência, potência e impotência.<sup>3</sup> Em suma, a comunidade não é qualquer estado de

- 
- 3 Segundo a clara intuição de Blanchot, comentando a intensidade e a peculiaridade da experiência do “*ser-juntos*” instaurada no maio de 68 francês, a comunidade só pode ser na medida em que for “sem projeto”: era este o traço, ao mesmo tempo angustiante e afortunado, de uma forma de sociedade incomparável, que não se deixava apreender, que não era chamada a subsistir, a se instalar, ainda que fosse através dos múltiplos comitês pelos quais se simulava uma ordem-desordenada, uma especialização imprecisa.” (BLANCHOT, 1983, p. 52) Também por esses motivos, a “comunidade que vem”, tal como pensada por Giorgio Agamben, constituir-se-ia justamente por meio daquela “forma de vida” na qual a “singularidade qualquer”, isto é, a “singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente manifesta”, recusar-se-ia a dissolver-se em laços identitários capazes de reabsorvê-la na totalidade social, seja esta totalidade definida a partir da classe social, do Estado, da etnia, do partido ou de uma minoria. (AGAMBEN, 2006, p. 55) Enquanto entidade totalizadora, aquilo que o Estado contemporâneo não pode tolerar de modo algum, pois se trata de uma instância com a qual nada haveria que negociar ou barganhar, é que “as singularidades façam comunidade sem reivindicar uma identidade, que os homens se co-pertencem sem uma condição representável de pertencimento (nem sequer sob a forma de um pressuposto)”. (AGAMBEN, 2006, p. 70)

plenitude do ser subjetivo, não é a ampliação coletivizada do sujeito individual, nem aquilo que se deriva das relações intersubjetivas, já pelo fato de que, como vimos anteriormente, na base da comunidade não se encontra o indivíduo ou o sujeito. Aliás, como ressalta Nancy, “a questão da comunidade é a grande ausente da metafísica do sujeito, quer dizer – indivíduo ou Estado total – da metafísica do para si absoluto”. (Nancy, 1986, p. 17)

Por outro lado, para o pensamento da comunidade, no fundamento se encontra o ser-em-comum, o ser “modalizado mit-da - sua única modalização, talvez, mas ao mesmo tempo indefinidamente plural,” ou ainda, o ser-juntos como condição vinculadora ou relacional, sem a qual não se pode pensar a existência humana em seu caráter de exposição ao aberto, em seu ser-fora-de-si-mesmo e já sempre com os outros. (Nancy, 2003, p. 18)

Não há espaço para desenvolver adequadamente essa temática no âmbito do presente artigo, mas é plausível supor que a originalidade da radical interrogação do ser-em-comum proposta pelos pensadores da comunidade reside no fato de que eles se abrem para o diálogo com o campo ontológico da desconstrução da metafísica da subjetividade, inaugurado por Heidegger. (Heidegger, 1986)<sup>4</sup> Daí se deriva, nos pensadores da comunidade, uma compreensão não humanista e não subjetivista da existência como ser exposto, vale dizer, como ser constitutivamente finito e aberto ao outro, bem como a recusa em conceber a comunidade ou o indivíduo como entidades subsistentes, portadoras de qualidades ou propriedades que lhes seriam constitutivas.

Ao recusar conceber a comunidade a partir das figuras da subjetividade, do indivíduo e da identidade, as quais são metodicamente desconstruídas por meio de um diálogo com a filosofia de Heidegger, as reflexões propostas pelos pensadores da comunidade sobre o ser-em-comum se projetam para além das fronteiras teóricas delimitadas pelo debate entre liberais, comunitaristas e republicanos cívicos.<sup>5</sup>

---

4 O aspecto central para a compreensão da relação entre o pensamento da comunidade e a filosofia de Heidegger parece ser a ênfase - poucas vezes observada, mesmo entre os especialistas da filosofia heideggeriana interessados na discussão de sua dimensão política - conferida às determinações existenciais do “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*) e da “coexistência” (*Mitdasein*).

5 Como afirma Dante Augusto Palma (2006, p. 67), se é certo que no debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas são os primeiros que “recebem a crítica de possuir uma forte carga metafísica, particularmente quanto à ideia de um indivíduo racional que é independente de seus fins”, por outro lado, tampouco os teóricos do comunitarismo teriam conseguido “desembaraçar-se dos pressupostos metafísicos que seus ‘pais teóricos’ assumiam. Em outras palavras, haveria tanta metafísica em um homem isolado do mundo como em uma comunidade que, longe de ser uma soma de indivíduos, possui uma existência ontológica independente e pretende, a partir disso, erigir-se como possuidora de direitos.”

## II. A contribuição arendtiana para o pensamento da comunidade

Sabe-se que o conceito de comunidade não apresenta relevância textual no pensamento de Hannah Arendt. Isto, contudo, não chega a constituir um problema, pois, como vimos, o pensamento da comunidade não faz da comunidade um tema ou objeto específico de questionamento, mas, por outro lado, interroga o ser-em-comum como condição ontológica de toda política. Ora, este aspecto me parece central no pensamento de Arendt, explicitando-se, sobretudo, na sua articulação entre os conceitos de pluralidade, singularidade, ação política e liberdade. Se Arendt puder ser considerada como uma pensadora da comunidade, então, em sua reflexão, a comunidade política será pensada como designando aqueles laços, vínculos ou teias de relações que se formam *entre* agentes que se engajam politicamente em torno de alguma causa comum no interior das modernas democracias. Assim procedendo, eles criam *entre* si, por meio da performance de seus atos e palavras, novas formas de vida e novos espaços comuns destinados a durar enquanto persista o seu manter-se juntos, prescindindo, para tanto, de qualquer exigência relacionada à posse de propriedades essenciais ou substanciais compartilhadas por certo número de sujeitos, a exemplo do que ocorre entre os pensadores da comunidade. O caráter performático da atividade política constituinte de espaços de compartilhamento é ressaltado por Arendt em sua análise do vínculo positivo entre liberdade, ação e virtuosismo. Arendt explicita essa relação a partir do recurso à metáfora das “*performing arts*”, as artes de desempenho e atuação, como a dança, a execução de um instrumento musical ou a apresentação de uma peça de teatro. As *performing arts*, distintamente das artes de fabricação (“*creative arts of making*”), como a escultura ou a pintura, não apenas dependem de um público diante do qual os artistas exibem seu virtuosismo, como também 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. Como afirma Arendt:

Os homens *são* livres – o que se distingue de possuir o dom da liberdade – apenas enquanto agem, nem antes, nem depois; pois, *ser* livre e agir são o mesmo. A liberdade enquanto inerente à ação é talvez melhor ilustrada pelo conceito de Maquiavel de *virtù*, a excelência com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo abre diante dele na forma da *fortuna*. Seu significado é melhor apreendido pela “virtuosidade”, isto é, a excelência que atribuímos às artes de desempenho (...). (1968, p. 151)

Se a ação política criadora de espaços comuns resulta em algo como uma “comunidade”, isto se deve ao fato de que o manter-se juntos dos agentes tece entre eles uma *teia de relações* simbólicas, afetivas, econômicas e políticas, que opera importantes transformações no regime do viver-em-comum, modificando o próprio mundo ao inventarem-se novas formas de compartilhamento democrático do existir. Por certo, a durabilidade e estabilidade desses laços encontram-se sujeitas às instabilidades constitutivas da modernidade líquida (Bauman, 2001), que tende a dissolver a consistência sócio-histórica das classes sociais ou a embaralhar a coesão social que organizava a noção de identidade nacional. Daí por que o recurso à metáfora arendtiana da “teia” de relações me parece particularmente apto para descrever o processo de constituição de espaços comuns posto em ação pela performance dos atos e palavras dos agentes dos novos movimentos sociais, explicitando-se, dessa maneira, o seu caráter simultaneamente frágil e articulado, tangível e intangível. (Arendt, 1989, p. 182-183) No entanto, mais importante que a consideração da instabilidade, tangibilidade ou durabilidade desses laços comuns é a avaliação de sua potência para a formação de espaços comuns onde se tramam novas formas de relação e interação entre os agentes, tal como promovidas pelos novos movimentos sociais e pelos coletivos políticos autônomos. Temos aí novas formas de associação política, simultaneamente plurais e singulares, as quais foram tornadas possíveis justamente pela liquefação/desestabilização das relações sociais promovidas ao longo do processo de modernização, em seus estágios históricos precedentes. Como afirma Peter P. Pélbart, comentando a relevância da noção de “multidão” proposta por Antonio Negri,

o comum passa hoje pelo bios social propriamente dito, pelo agenciamento vital, material e imaterial, biofísico e semiótico, que constitui hoje o núcleo da produção econômica mas também da produção de vida comum. Ou seja, é a potência de vida da multidão, no seu misto de inteligência coletiva, de afetação recíproca, de produção de laço, de capacidade de invenção de novos desejos e novas crenças, de novas associações e novas formas de cooperação (...). (Pelbart, 2006)

Como observei em outra oportunidade, a despeito das críticas de Negri a Arendt, o próprio teórico italiano viu-se obrigado a afirmar, um tanto a contragosto, que “Hannah Arendt nos deu, na realidade, a imagem mais clara do princípio constituinte em sua radicalidade e em sua potência”. (Negri, 1994, p. 40; Duarte, 2006) Ora, este é um dos aspectos teóricos em vista dos quais

se pode considerar que a reflexão arendtiana inaugurou o campo reflexivo no qual também se situam os pensadores da comunidade, e que poderia ser denominado em termos do pensamento político da *potência das singularidades plurais*. Tal pensamento compromete-se com a potenciação radical da democracia, entendendo-a como constituição e abertura de novos espaços comuns para o exercício ativo da cidadania e como invenção de novas formas de relacionamento, de sensibilidade e de amizade entre os agentes, criações para as quais se prescinde de qualquer consideração a respeito de uma identidade comum que unificaria *a priori* tais agentes.

Se Arendt tiver contribuições teóricas a dar ao pensamento *da* comunidade, estas certamente também estarão relacionadas à sua concepção da pluralidade como condição constitutiva de toda ação e vida políticas. A noção arendtiana de pluralidade é central, sobretudo, para pensarmos a vida política em sentido democrático-radical, isto é, entendendo-se a democracia não apenas como regime político dotado de certo aparato jurídico e institucional mínimo, mas a partir do efetivo exercício da cidadania em atos e palavras dos cidadãos. Para a autora, não haveria ação política, definida como a capacidade especificamente humana de trazer algo novo e inesperado ao mundo, se os humanos não fossem constitutivamente plurais, definindo-se a pluralidade como o “fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo”. (Arendt, 1989, p. 7) Existir é existir no plural, significa ser-em-comum e ser-com outros, ser “entre” os outros (*inter homines esse*), os quais são simultaneamente singulares e irrepetíveis, pois somente ali onde há pluralidade pode haver singularidade:

a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos os mesmos (*the same*), isto é, humanos, mas de tal modo que ninguém jamais é o mesmo que qualquer outro que tenha vivido, vive ou viverá. (Arendt, 1989, p. 8; Tassin e Leibovici, 2009)

Se apenas os humanos são capazes de ação política e, portanto, de inovação e criação de novas relações entre si, ao contrário dos demais seres vivos da natureza, que se comportam de maneira previsível e repetitiva, isto se dá na medida em que apenas os humanos, em sua constitutiva pluralidade, são singulares, seres únicos e irrepetíveis, e nunca uma repetição em série, determinada a partir de um modelo ou essência dados. Sendo simultaneamente singular e plural, a existência humana não pode ser definida pela referência a uma essência ou natureza dadas, concebidas a partir da determinação de

quaisquer atributos ou qualidades intrínsecos a um ente isolado, concebido à maneira da divindade ou de um ente “sobre-humano” (*super-human*’), como se estas qualidades constituíssem “características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, esta existência já não seria humana”. (Arendt., 1989, p. 10) Tudo isto também equivale a afirmar que não se pode pensar a existência humana (e, portanto, a própria humanidade dos humanos) como realidade una e idêntica a si mesma, em suma, como um *quid*, como um “quê” definível em termos de uma essência ou natureza, mas apenas como manifestação de um “quem”.

A existência humana, simultaneamente singular e plural, somente se mostra em seu ser, isto é, somente revela um “quem”, *para* os outros e *com* os outros com os quais se compartilha, em atos e palavras, um mundo comum de aparências e fenômenos que a todos aparecem a partir de perspectivas distintas. Se a pluralidade é entendida por Arendt como um “fato”, isto se dá porque essa condição humana mantém relação direta com o mundo comum das aparências em que os humanos podem manifestar sua singularidade por meio de seus atos e palavras. Se isto é assim, então a pluralidade pode ser encoberta e passar despercebida ali onde prevaleçam condições sociais e políticas que induzam ao isolamento e à atomização dos indivíduos ou à homogeneização indistinta das massas. Se a pluralidade é a condição de toda vida política, então deve-se considerar que não pode haver política efetivamente democrática na ausência de uma pluralidade de agentes capazes de agir e falar entre si, os quais constituem, dessa maneira, consensos e dissensos acerca das realidades que lhes aparecem em comum e lhes *inter-essam*. Observe-se, portanto, que tanto a pluralidade como a singularidade especificamente humanas podem ser recobertas pela categoria da identidade homogênea. Portanto, nem a singularidade nem a pluralidade podem ser entendidas como dados imutáveis da natureza humana ou de alguma essência identitária não histórica do homem, pois ambas somente são como são na dependência de sua atualização política em atos e palavras dos cidadãos. Além disso, o conceito arendtiano de pluralidade como condição constitutiva da ação política e, em particular, da ação política radicalmente democrática, faz menção não apenas à diversidade inerradicável de perspectivas distintas a partir das quais os fenômenos políticos aparecem aos homens, como também permite pensar a própria diversidade intrínseca aos espaços comuns instaurados e revelados “pela singularidade dos agentes, oposta a toda declaração de identidade” e reticente face a qualquer princípio de unificação forte ou estável, isto é, soberana. (Tassin, 2003, p. 266; 2007) Como afirma Arendt, pensar a política

a partir da pluralidade equivale a recusar-se a pensá-la segundo a categoria moderna da soberania. Por um lado, os homens jamais podem ser soberanos, na medida em que vivem necessariamente uns com os outros; por outro, a ideia da liberdade absoluta e soberana de uns implica a ausência de liberdade de todos os demais. (Arendt., 1968, p. 164-165)

O pensamento político da potência das singularidades plurais, tal como articulado por Hannah Arendt, também nos permite pensar o conceito do político a partir da vinculação entre experiência política e experiência da liberdade, de sorte que a política radicalmente democrática seja entendida como aquela capaz de constituir um espaço comum para a contínua manifestação da liberdade e da singularidade de uma pluralidade de agentes. Em suma, a liberdade política manifesta-se naquelas relações que engendram um espaço comum habitado por homens e mulheres que aparecem uns aos outros por meio da ação e de palavras relativas aos assuntos que se colocam “entre” os agentes. Para Arendt, a ação política é um fim em si mesmo e não um meio para a realização de fins predeterminados, condição que, por sua vez, opera uma interessante transfiguração do ser dos agentes políticos e do próprio espaço comum que eles constituem e no qual aparecem uns aos outros. A ação política radicalmente democrática, sendo não teleológica, não fundamentada na vontade subjetiva e nem em quaisquer critérios estritamente morais ou epistemológicos, extrapolíticos, descentra o caráter privado e identitário da subjetividade moderna. (Duarte, 2008)

Afinal, o ator democrático, definido a partir de sua performance, isto é, *na e a partir* da sua relação com uma pluralidade de outros agentes, deixa de ser o centro e a fonte de justificação das motivações e metas do agir, do mesmo modo como a própria ação política deixa de ser pensada a partir do recurso à vontade do sujeito ou à sua identidade. (Tassin, 2007, p. 108) Tal ação e tal política, portanto, escapam às exigências tradicionais da fundamentação racional-moral, recusam a submissão da práxis às coerções da verdade e do direito, bem como ignoram a exigência do cumprimento de qualquer finalidade histórica. Tudo isto equivale a afirmar que a fenomenologia ontológico-política de Arendt desloca o centro de preocupação da reflexão política para a pluralidade do espaço comum das aparências, descentrando, deste modo, o caráter de revelação inerente à ação do âmbito das motivações internas do agente para o âmbito do mundo comum compartilhado, alterando, desse modo, também a própria natureza do espaço político. (Disch, 1994, p. 80)

Em uma palavra, ao enfatizar o vínculo indissociável entre liberdade, ação conjunta e felicidade pública, o pensamento arendtiano permite entrever as

“pequenas ilhas escondidas de liberdade” que continuamente despontam nos espaços comuns engendrados pela ação e pelo discurso dos agentes políticos em meio ao oceano do desinteresse e da apatia política no mundo contemporâneo. (Arendt., 1968, p. 6) Como pensa Arendt, se há uma instância capaz de atenuar o caráter privado da subjetividade moderna e, ao mesmo tempo, forçar a desprivatização do espaço público, esta ainda é a experiência da ação política coletiva mediada pela palavra significativa, capaz de estabelecer redes e teias de novas relações entre sujeitos políticos descentrados, não identitários e autônomos. Pensar a política democrática para além do sistema representativo e partidário requer voltar a atenção para novas formas políticas de associação, menos centralizadas e cristalizadas, mais autônomas e flexíveis, menos disciplinadas e, portanto, mais criativas e ousadas, capazes de fazer proliferar diferentes estratégias de atuação no confronto de novos e velhos dilemas políticos. Não por acaso, portanto, se quisermos indicar alguns exemplos dessa prática política descentrada, teremos de voltar os olhos para as margens da experiência política contemporânea, isto é, para formas de auto-organização, ainda incipientes, porém manifestas tanto nos novos movimentos sociais quanto nos coletivos autônomos de reflexão e atuação política subversiva em relação às formas hegemônicas do viver-em-comum nas democracias atuais. (Duarte, 2008)

As considerações precedentes implicam que a concepção de comunidade política que se poderia extrair do pensamento arendtiano opera dois importantes deslocamentos em relação às abordagens dos movimentos sociais que os enfocam exclusiva ou prioritariamente segundo a ótica jurídico-política da luta por reconhecimento e conquista de direitos, ou segundo a ótica econômica da inclusão no consumo ou da avaliação das perdas e ganhos dos sujeitos econômicos. A política democrática radical, entendida a partir do exercício ativo da cidadania por meio dos atos e palavras coletivos dos agentes, comporta dimensões *expressivas* e *criativas* que excedem as esferas do direito e da economia, e seria uma perda para o pensamento político contemporâneo desconsiderar tal produtividade política. Aqui, trata-se de enfatizar o que Hannah Arendt denominou como a “capacidade de revelação do agente” (Arendt., 1989, p. 182), inerente aos atos e palavras proferidos em público, por meio dos quais se manifesta sua singularidade plural, assim como se descerra a própria realidade sobre a qual versam tais atos e palavras. Para Arendt, é a expressividade característica do discurso e da ação que permite compreender que a vida humana é uma vida vivida num mundo compartilhado e constitutivamente plural, um mundo no qual cada um aparece e mostra aos outros quem é ao agir e falar. (Arendt., 1989, p. 178)

Para Arendt, ademais, a

pluralidade humana é a pluralidade paradoxal de seres únicos. O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens se distinguem em vez de ser meramente distintos; eles são os modos pelos quais os seres humanos aparecem um para o outro, não como objetos físicos, mas *qua* homens. (Arendt, 1989, p. 176)

Temos aqui o núcleo daquilo que Étienne Tassin, inspirando-se em Arendt, Rancière e Foucault, denominou como um processo de “subjativação política” que traz à luz do espaço das aparências comuns uma “singularidade não identificável”, isto é, não redutível às “comunidades dadas – classes (sociais, de idade), partidos, sindicatos, grupos, corporações, povos, etnias, confissões, gêneros etc. – e não identificável à ‘qualidades’, ‘atributos’ ou ‘tipos’ repertoriados”. (Tassin, 2003, p. 127)

Em função destas considerações, Arendt considera que o engano básico de toda abordagem estreitamente materialista da política reside em que ela:

passa por alto a inevitabilidade com a qual os homens revelam-se enquanto sujeitos, enquanto pessoas distintas e únicas, mesmo quando eles se concentram totalmente em alcançar um objeto totalmente mundano e material. (Arendt, 1989, p. 183)

Por certo, Arendt não desconhece que a ação e o discurso que se desenrolam entre os agentes *têm* como conteúdo “objetivo” seus próprios “interesses mundanos”, os quais constituem aquilo que “*inter-essa* (*inter-est*), isto é, aquilo que jaz entre as pessoas” e que, portanto, pode relacioná-las e mantê-las juntas, porém separadas umas das outras. Para Arendt,

a maior parte da ação e do discurso diz respeito a este espaço-entre (*in-between*) que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e dos atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. (Arendt., 1989, p. 182; 2010, p. 228)

Deste modo, Arendt chama a atenção para o fato de que o espaço-entre constituído pelos interesses objetivos e mundanos dos agentes é continuamente:

recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros.

A despeito desse “segundo espaço-entre subjetivo” ser totalmente intangível, visto que as palavras e os atos não têm a mesma tangibilidade dos interesses objetivos e mundanos dos agentes, nem por isso ele seria menos “real” do que o “mundo das coisas que visivelmente temos em comum”, motivo pelo qual ela denominou aquele segundo espaço-entre constituído pelos atos e palavras dos agentes com a metáfora da ‘teia’ de relações humanas. (Arendt, 1989, p. 182-183; 2010, p. 228-229)

Ao se pensar a autonomia relativa da política democrática radical em relação às demandas e exigências das esferas jurídica e econômica, *sem contudo desconsiderá-las*, pretende-se chamar a atenção para o fato de que as abordagens jurídico-normativa e econômico-instrumental da política correm o risco de regradar e codificar excessivamente a criatividade das interações humanas, asfixiando-as. Seguindo uma formulação paradigmática de Étienne Tassin, a grande novidade aportada pelo pensamento político arendtiano reside em pensar as

relações políticas tal como elas se desenvolvem nas ações conduzidas em comum, nas lutas compartilhadas, em suma, em uma cidadania *em ato* e que se volta, em cada espaço público, contra as “necessidades” econômicas, as “forças” da ordem ou os “fantasmas” coletivos, testemunhando, deste modo, um duplo desejo de liberdade e de mundo. (...) A questão da comunidade, de seu conteúdo civil, cultural e ético, deveria assim ser reformulada segundo o agir que lhe confere sentido, isto é, segundo a própria cidadania. (Tassin, 2003, p. 266)

### III. Notas para o conceito de comunidades plurais

Sem desconsiderar a importância fundamental da luta política por reconhecimento e inclusão nos planos jurídico e econômico, o conceito de *comunidades plurais* visa iluminar a constituição e manifestação *em ato* de espaços políticos comuns, nos quais se questionem e se transformem os registros predominantes do viver coletivo. Tal conceito visa contribuir para a compreensão das condições de formação e multiplicação, no interior das democracias atuais,

de pequenas comunidades políticas ou espaços comuns alternativos, simultaneamente singulares e plurais, não fundados na noção de identidade e, portanto, distanciados de todo essencialismo subjetivista. Pensar a comunidade no plural é pensar a pluralidade dos vínculos que unem os agentes políticos dos movimentos sociais de minorias e dos coletivos autônomos. A noção de *comunidades plurais* concede especial atenção à performance dos agentes em seus atos e palavras e entende a ação política enquanto fim em si mesmo, isto é, situa a discussão política para além da ênfase exclusiva na obtenção de resultados jurídicos e econômicos – sem, evidentemente, desconsiderá-los – bem como para além do recurso a uma identidade definida em bases essencialistas. Pensar a constituição de diversas pequenas comunidades políticas a partir dos pressupostos teóricos dos pensadores da comunidade e da reflexão arendtiana implica considerar que o vínculo político não se define pelo recurso a uma noção essencialista de identidade ou pela referência a quaisquer propriedades, qualidades ou características comuns, previamente dadas ou inscritas no ser dos sujeitos políticos.

Neste sentido, o conceito de *comunidades plurais* pretende ser um operador crítico com dupla função heurística. Por um lado, visa oferecer critérios para pensar a potência política dos coletivos políticos e dos movimentos sociais de minorias, questionando suas formas de relação com o Estado, com o direito e com a economia. Por outro lado, e de maneira complementar, almeja ser um instrumento para a crítica às tendências identitárias daqueles movimentos sociais, os quais frequentemente reproduzem a lógica da oposição entre pertencimento e exclusão que eles mesmos pretendiam criticar e superar em sua atuação política. Eis, portanto, algumas das questões que orientam a formulação do conceito de *comunidades plurais*: é possível constituir-se um espaço político comum, cujo vínculo se constitua a partir do desempenho das ações e dos discursos dos agentes, e não a partir do recurso exclusivo à lógica identitária e ao essencialismo subjetivista, que tendem, atualmente, a pautar a relação dos movimentos sociais com o Estado? É possível pensar e pôr em ação uma política de inclusão de novos “sujeitos” na esfera dos direitos e da economia, sem, contudo, perder de vista a discussão do potencial político implicado na capacidade dos agentes políticos para instaurar novos espaços de liberdade por meio de seus atos e palavras? Ao pensar critérios ou condições políticas de instauração de espaços e laços políticos comuns entre agentes plurais, o conceito de *comunidades plurais* visa contribuir para a potenciação da experiência democrática contemporânea de duas formas complementares: tanto ao descentrar a consideração da experiência política do plano institu-

cional da representação política, para o plano do seu exercício ativo; quanto ao descentrar o agente político do centro de gravidade estabelecido pelos conceitos de identidade e subjetividade, para o centro de gravidade pós-metafísico da responsabilidade pelo mundo.

O emprego da noção de *comunidades plurais* como aquilo que resulta da ação performática dos agentes políticos não é gratuito, mas visa marcar sua diferença em relação ao conceito de “esfera pública”, o qual traz consigo fortes conotações institucionais que o relacionam, seja ao plano do poder público estatal, com suas instâncias formais, jurídico-políticas, de representação democrática e de exercício legítimo do poder, seja ao plano privado da esfera da opinião pública, com seus diversos canais de publicização dos interesses da sociedade civil. (Habermas, 1984) Com a noção de *comunidades plurais*, por outro lado, procura-se pensar a tessitura e manifestação do laço político subjacente a toda e qualquer forma institucionalizada de associação na esfera pública. Como enfatiza Hannah Arendt, a política e o poder surgem originariamente do “espaço da aparência” que vem a “a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”. (Arendt, 1989, p. 199) Trata-se aí de um espaço comum que “precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo,” e cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros. Nesse sentido, trata-se também de um espaço comum até certo ponto intangível e que existe apenas potencialmente, isto é, enquanto possibilidade, nunca necessariamente ou para sempre. Como afirma a autora,

a *polis*, a rigor, não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização do povo tal como ela desponta do agir e falar conjuntos e seu verdadeiro espaço se encontra entre as pessoas que vivem em conjunto para esse propósito, não importa onde estejam. (Arendt., 1989, p. 198)

O conceito de *comunidades plurais* destina-se, pois, a pensar a fonte viva de onde provêm todas as formas possíveis de institucionalização política, ou seja, o estar-juntos dos agentes na performance de seus atos e palavras, considerada em sua capacidade de criação, manifestação e compartilhamento de novas formas de viver, em conflito e dissenso em relação às experiências hegemônicas da vida social e política instituídas. (Tassin, 2003, p. 241-242) Isto significa que o conceito de *comunidades plurais* não se formula tendo em vista

ênfatisar a formação de consensos e entendimentos mútuos, abrangentes e estáveis, capazes de harmonizar a totalidade social.<sup>6</sup> Antes, o conceito de *comunidades plurais* prioriza o conflito “agonístico” (Mouffe, 2003) em relação às formas hegemônicas da vida social e política que se impõem por meio da intolerância e da exclusão de certos grupos sociais, privando-os de direitos, da possibilidade de viver uma vida econômica digna e de sua própria capacidade política expressivo-criativa.

Com o conceito de *comunidades plurais*, portanto, almeja-se deslocar o primado e a centralidade das noções de sujeito e de identidade na reflexão sobre os novos movimentos sociais e os coletivos políticos autônomos. Explicita-se assim, ademais, que o conceito de *comunidades plurais*, a exemplo do que ocorre com o pensamento da comunidade, passa ao largo dos debates contemporâneos entre liberais, comunitaristas e republicanos cívicos, aproximando-se, por outro lado, da instância reflexiva que vimos denominando de *pensamento político da potência das singularidades plurais*. Espaços políticos comuns, singulares e plurais, são espaços diversificados, isto é, não homogêneos e não identitários, nos quais se compartilham interesses comuns e novas formas de atuação e discussão política. Segundo tal perspectiva teórica, o potencial constituinte que está na origem de toda política constituída é determinado pela performance dos atos e palavras com os quais os agentes políticos dão início a algo novo no mundo, prescindindo do recurso a quaisquer identidades políticas ou sociais que eles possam professar ou assumir em suas vidas privadas.

## Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *La comunidad que viene*. Tradução de J. L. Villacañas, C. La Rocca, E. Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, com revisão técnica de Adriano Correia, São Paulo/Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Between past and future*, Nova Iorque, Penguin Books, 1968.

6 Também por isso se evita o emprego do conceito de esfera pública, definido mais recentemente por Habermas (2003, p. 92) do seguinte modo: “A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana.”

- BALIBAR, E.; Wallenstein, I. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris, La découverte, 1988.
- BAUMAN, Z. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Tradução de P. Dentzien, RJ, Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris, Ed. de Minuit, 1983.
- BROSSAT, A. *La démocratie immunitaire*. Courtry, La dispute, 2003.
- DISCH, L. J. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, 1994.
- DUARTE, A. “Hannah Arendt e a política excêntrica.” *Multitextos - Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ*, v. 06, p. 107-124, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical” in Ricardo Marcelo Fonseca. (Org.). *Direito e Discurso - discursos do direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.
- ESPOSITO, R. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Tradução de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Bios. Biopolítica e Filosofia*. Turim, Einaudi, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortú, 2003.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Volume II. Tradução de F. B. Siebeneichler. RJ, Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. RJ, Civilização Brasileira, 1984. Tradução de Flávio Kothe.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1986.
- MOUFFE, C. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- NANCY, J.-L. “Conloquium”. In Esposito, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Tradução de C. R. M. Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortú, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La communauté desoeuvrée*. Paris, Bourgois, 1986.
- NEGRI, A. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1994.
- PALMA, D. A. *La Máquina Deleuze*. Org. Thomas Abrahan. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2006.
- PELBART, P.P. “Elementos para uma cartografia da grupalidade”. Citado a partir de <http://www.itaucultural.org.br/proximoato/menu3.html>
- RANCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris, La Fabrique, 2005.
- TASSIN, E.; Leibovici, M. “Diversité et pluralité. Qu’est qu’une pluralité spécifiquement humaine?” En W. Meints, M. Daxner, G. Kraiker (eds), *Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2009.
- \_\_\_\_\_. “El pueblo no quiere” in *Al margen*, Revista Trimestral. Volume especial intitulado “Hannah Arendt: pensadora en tiempos de oscuridad”. Bogotá, Siglo del Hombre editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris, Ed. du Seuil, 2003.