



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ELIVANDA DE OLIVEIRA SILVA**

**A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA HUMANA NOS GOVERNOS  
TOTALITÁRIOS E A ASCENSÃO DO *ANIMAL LABORANS* NA ESFERA PÚBLICA:  
UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA OBRA DE HANNAH ARENDT**

**FORTALEZA**

**2012**

ELIVANDA DE OLIVEIRA SILVA

A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA HUMANA NOS GOVERNOS TOTALITÁRIOS  
E A ASCENSÃO DO *ANIMAL LABORANS* NA ESFERA PÚBLICA:  
UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA OBRA DE HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odilio Alves Aguiar.

FORTALEZA

2012

ELIVANDA DE OLIVEIRA SILVA

A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA HUMANA NOS GOVERNOS TOTALITÁRIOS  
E A ASCENSÃO DO *ANIMAL LABORANS* NA ESFERA PÚBLICA:  
UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA OBRA DE HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Aprovação em: \_\_/\_\_/\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Odilio Alves Aguiar (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. Adriano Correia  
Universidade Federal de Goiás – UFG

---

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira  
Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ

A Francisco e Neuza,  
que me trouxeram ao *mundo*.

A Fábio Passos,  
que me encheu de espanto e admiração.

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Odilio Alves Aguiar, meu orientador, que manifestou, ao longo de minha trajetória acadêmica, o desejo de contribuir para o meu crescimento, com ensinamentos dentro e fora da academia. Agradeço pela gentileza e atenção com que orientou este trabalho.

A Fábio Passos, pelo apoio, incentivo e por tudo o mais.

Ao Prof. Dr. Adriano Correia (UFG), pelas valiosas críticas e sugestões para este trabalho.

Ao Prof. André Duarte (UFPR), por ter se interessado pela temática deste trabalho e pela solidariedade com que recebeu minhas angústias no início do mesmo, cercando-me com textos ainda inéditos sobre o tema de nossa pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Luiz de Oliveira (UFSJ), pela amizade, pela gargalhada aberta, e o empréstimo de obras que contribuíram, significativamente, para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Gil Sousa, pela amizade, pelas “conversas filosóficas”, e por ter revisado, com primor, cada página escrita deste trabalho.

À Roberta Liana, minha amiga e estudiosa das obras de Foucault, que contribuiu, imensamente, para o nosso trabalho sempre que tivemos que recorrer ao pensamento desse filósofo.

À Liduina, Lindalva, Lindomar, Elineuza, Liliane, e Lidiane, pela manifestação assombrosa do sentimento Amor, essencial na minha formação humana.

À Universidade Federal do Ceará, e a Pró-reitoria de Assuntos Estudantis, em particular, pela confiança em mim depositada e por todo apoio que me foi dado ao longo da minha trajetória acadêmica. Estendo esse sentimento de gratidão aos amigos da residência universitária 2147, pelo convívio nos anos de 2007-2009.

À Fundação Cearense de Amparo a Pesquisa – FUNCAP, pela concessão de uma bolsa de estudos nos anos 2010-2012, para a realização desta pesquisa.

## RESUMO

Nosso estudo tem como objetivo realizar uma leitura biopolítica da obra de Hannah Arendt, o que significa analisar a relação entre vida e política, a partir dos elementos biopolíticos contidos na filosofia da autora. Para tanto, iremos lançar mão do arcabouço conceitual de Giorgio Agamben, principalmente, dos conceitos de *vida nua*, estado de exceção, *homo sacer* para que, de posse desses, possamos trazer à tona os elementos biopolíticos da obra arendtiana, os quais a perpassam de forma implícita. Assim, nossa intenção é demonstrar que, mesmo de maneira não explícita, há, nas reflexões arendtianas, acerca “do que estamos fazendo” na modernidade, ou seja, reduzindo a condição humana à mera atividade do *animal laborans*, preocupado, exclusivamente, em preservar sua vida em sentido biológico, elementos biopolíticos que, em nosso entendimento, servem como ferramentas argumentativas para elucidarmos as intenções reflexivas dessa autora. Os dois pontos que escolhemos para a realização desta pesquisa, no intuito de apontar os elementos biopolíticos em Arendt, são o primado da vida natural sobre a ação política, resultado da supervalorização do *trabalho* na modernidade, e a pretensão de domínio total do totalitarismo, que se utilizou do cenário das sociedades de massa do século XX, para colocar em marcha a sua ambição de transformar a natureza humana, reduzindo o homem a um mero animal. Nosso propósito, portanto, é a partir das análises das obras arendtianas *Origens do Totalitarismo* (1951) e a *Condição Humana* (1958), demonstrar que, mesmo nunca aparecendo textualmente em seus escritos, o conceito de biopolítica configura-se como um fio condutor para que possamos perceber o alcance e a profundidade do pensamento político filosófico de Hannah Arendt, que se mostra como uma autêntica intérprete de seu tempo, cujos escritos continuam relevantes e nos dão base para compreendermos a realidade política e humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Política. Biopolítica. Totalitarismo. Vida.

## ABSTRACT

Our study has the purpose to carry through a biopolitic reading of Hannah Arendt's work, what means analyzing the relation between life and politics, from the contained biopolitic elements in the autor's philosophy. To make it possible, we will use to concept from Giorgio Agamben, mainly, the concepts of *bare life*, state of exception, *homo sacer* so that, having understook them, we can work on the biopolitic elements of the arendtian's work, which pass by it in an implicit form. Thus, our intention is to demonstrate that, even in an not explicit way, it has, in the arendtianas reflections, about " what we are doing" in modernity, that is, reducing the human condition to the mere activity of the *animal laborans*, worried, exclusively, in preserving its life in biological direction, biopolitics elements that, in our agreement, serve as argument tools to elucidate the reflexive intentions of this author. The two points that we choose for the accomplishment of this research, in intention to point the biopolitic elements in Arendt, are the primacy of the natural life on the political action, resulted from the extreme valorization of the *labor* in modernity, and the pretension of total domain of the totalitarianism, that used the scenario of the mass societies of century XX, to place in march its ambition of transforming the human nature, reducing the man to a mere animal. Our intention, therefore, is from the analyses of the arendtian's work *Origins of Totalitarianism* (1951) and the *Human Condition* (1958), to demonstrate textually that, exactly for never appearing in its writings, the concept of biopolitics, configures as a conducting wire so that we can notice the reach and the depth of the politic-philosophical thought of Hannah Arendt, that appears as an authentic interpreter of her time, whose writings continue relevant so that we can understand the political and human reality.

**KEW-WORDS:** Politics. Biopolitic. Totalitarianism. Life.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO 1: UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA OBRA DE HANNAH ARENDT</b>	15
1.1 Biopolítica em Hannah Arendt: esclarecimentos .....	17
1.2 Totalitarismo: uma experiência sem precedentes .....	22
1.3 A destruição do mundo comum no sistema totalitário perpetrado pelo terror e a ideologia .....	28
1.4 O campo de concentração como “nomos” biopolítico da modernidade.....	35
1.5 Poder soberano e a nova esfera da soberania: o estado de exceção e o <i>homo sacer</i> .....	43
<b>CAPÍTULO 2: BIOPOLÍTICA E O TOTALITARISMO: UMA TENTATIVA DE DESTRUIR A POLÍTICA</b> .....	47
2.1 Os direitos humanos e a biopolítica.....	47
2.2 A superfluidade humana à luz da <i>vida nua</i> .....	56
2.3 A banalização do mal e o <i>vazio de pensamento</i> .....	59
<b>CAPÍTULO 3: HANNAH ARENDT E A BIOPOLÍTICA: A TRANSFORMAÇÃO DO HOMEM EM ANIMAL LABORANS</b> .....	67
3.1 A ascensão do <i>animal laborans</i> : o primado da vida natural sobre a ação política.....	67
3.2 O trabalho e o consumo .....	75
3.3 O desinteresse pela política .....	79
3.4 Pluralidade humana e o cuidado com o mundo: resistência à biopolítica? .....	85
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	92
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	94

## INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (1906-1975) é uma filósofa da política<sup>1</sup> por excelência, e a biopolítica é um dos ramos de estudo, atualmente, mais importante para a compreensão da política. Nesse sentido, o objetivo da presente pesquisa é elucidar os pressupostos e os elementos que nos permitirão aproximar o pensamento de Hannah Arendt e a biopolítica, os quais serão suscitados a partir da análise filosófico-conceitual da categoria totalitarismo, na obra *Origens do totalitarismo* (1951) e a ascensão do *animal laborans* na esfera pública, em *A condição humana* (1958).

Talvez o nome de Arendt cause estranheza em um primeiro momento, tendo em vista que ela não é uma filósofa que pensou, extensivamente, a biopolítica como uma nova forma de poder que se estabelece pela assunção e controle da vida, essa tarefa coube a Michel Foucault. Entretanto, o leitor mais informado percebe, claramente, o quanto as suas análises conceituais, sobre o totalitarismo, revelam elementos biopolíticos, principalmente, no que concerne às determinações conceituais dos campos de concentração e, nesse aspecto, discordamos de Agamben que, inapropriadamente, afirma que as análises de Arendt sobre o poder totalitário estão ausentes de qualquer perspectiva biopolítica. (AGAMBEN, 2007, p. 12).

O conceito de biopolítica foi cunhado, originalmente, por Michel Foucault e é entendido como as formas do exercício do poder e as práticas político-discursivas voltadas para o controle da vida. A vida, na modernidade, passa a ser inserida no discurso político e nas práticas de governo, mas somente no que diz respeito ao seu aspecto biológico. O Estado, através de vários mecanismos e cálculos do poder, inclui a vida na esfera pública, atribuindo para a mesma um valor de “coisa”, valor esse negativo, tendo em vista que, nesse processo de inclusão, a vida é pensada em sua dimensão biológica e o homem é descartado, submetido a um controle e regulação que diminui muito as possibilidades de ação, já que, incluso nesse processo, o homem torna-se um ser meramente passivo. A partir desse interesse pela vida natural dos homens, a política acaba por transformar-se em biopolítica.

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, por vezes, rejeitou ser chamada de filósofa, preferindo que a intitulassem de teórica da política. Na entrevista “Só permanece a língua materna”, que faz parte de uma coletânea de textos da obra *A dignidade da Política*, Günter Gaus, ao entrevistar Arendt, chamando-a de filósofa, a autora responde: “[...] Não pertencço ao círculo dos filósofos. Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos, ao contrário do que você afirma com tanta amabilidade.” (ARENDR, 2002, p. 123).

Nossa pesquisa será constituída de três etapas. No primeiro capítulo, nossa reflexão pautar-se-á nas determinações conceituais do fenômeno totalitário, o qual, enquanto evento biopolítico, anseia a mais completa animalização da vida humana, que foi possível nos campos de concentração, que para Arendt é a organização central dos governos totalitários. Apresentaremos ainda a leitura biopolítica que Giorgio Agamben faz da obra de Hannah Arendt. Para este autor contemporâneo, o Totalitarismo e os campos de concentração constituem, radicalmente, eventos de natureza biopolítica. Refletiremos até que ponto essa tese é válida. No segundo capítulo, analisaremos os “desajustes” na esfera política quando totalitarismo e biopolítica, a todo custo, buscam destruir a política. Esses “desajustes” podem ser vislumbrados na esfera dos direitos humanos, que, a serviço do Estado nazista, perdem seu significado, que é garantir aos homens condições para que os mesmos exerçam sua cidadania. A partir da perda do direito de exercer sua cidadania, o homem, não mais visto como um cidadão, torna-se um ser descartável, que pode, a qualquer momento, ser eliminado. É a superfluidade da vida humana. Quando o homem é tratado como supérfluo, surge o ambiente propício para a realização de crimes banais, uma vez que o homem perdeu a capacidade de pensar, pensar do ponto de vista do outro. E por último, no terceiro capítulo, discutiremos a transformação da atividade política após a ascensão do *animal laborans* na esfera pública. A política, de herança da *polis* grega, sempre foi compreendida como esfera da liberdade, na qual os homens, na relação com os outros, através da ação e do discurso, surgiam como um “quem”. Mas, dada a glorificação do trabalho e a vitória do *animal laborans* na modernidade, a política, de espaço para a efetivação da liberdade humana, passou a ser uma esfera submetida aos processos naturais do ciclo vital. É a vida, com seu crescimento e metabolismo, que passou a ser assunto público de primeira grandeza.

Desprovido da capacidade de agir, inerente ao ser humano desde o momento de seu nascimento, alheio aos assuntos públicos que os tornam unidos em torno de um interesse comum, apático às questões políticas e com um forte sentimento de superfluidade, o homem moderno, designado por Hannah Arendt de *homem de massa*, torna-se presa fácil dos governos totalitários.

A originalidade do totalitarismo pode ser compreendida quando esse sistema, através de um processo de massificação geral, busca destruir todos os espaços públicos e privados, inviabilizando o “aparecimento” dos homens. É a destruição da política e da vida que nos possibilita compreender o totalitarismo como “nova forma de governo”, (ARENDR, 2006b, p. 513), que reduz os homens a meros seres viventes, principalmente, no que

concerne à naturalização da vida, dada em sua forma mais pavorosa nos campos de concentração.

O fenômeno totalitário, por ter a ambição de organizar os homens naturalmente, pode ser compreendido com um evento biopolítico, portanto, apresenta-se como um desafio a verdadeira política. Compreender o fenômeno totalitário é a questão que subjaz toda a filosofia política de Hannah Arendt. Para a autora, não se tratava apenas de elaborar conceitos simplistas que pudessem explicar esse novo acontecimento político, mas de compreender os elementos que se "cristalizaram" nessa nova forma de governo e, assim, entender como e por que o totalitarismo fora possível.

Debruçada sobre a realidade de seu tempo, Arendt anteviu que as categorias tradicionais com as quais estávamos acostumados a pensar a política eram insuficientes e limitadas para explicar a inédita violência dos regimes nazista e stalinista. Com o objetivo de compreender as novas experiências que presenciou, Arendt construiu uma filosofia política que nos convida a pensar sobre os processos de despolitização de nossas sociedades e a refletir sobre o sentido da política como espaço de efetivação da liberdade humana.

Desse modo, pensar o totalitarismo, a partir de uma perspectiva biopolítica, é compreender a experiência dos campos de concentração, uma vez que, “[...] se é verdade que os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo.” (ARENDR, 2006b, p. 491). Os horrores cometidos nos campos de concentração resultaram de maneira radical na transformação da natureza humana para uma animalização do ser humano. E é, especificamente, essa transformação da *bios*, de uma vida que qualifica o homem enquanto homem, para uma espécie de ser que é apenas simples reação animal e realizações de funções, que nos permite analisar o totalitarismo como evento biopolítico. Nesse sentido, Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo*, afirma:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto, é um homem. (ARENDR, 2006b, p. 506).

O processo de naturalização da vida humana, posto em prática nos governos totalitários, e que tem, nos campos de concentração, o seu emblema maior, só fora possível mediante práticas bastante violentas. Assim, como resultado da política do terror e do medo empregado pelos governos totalitários, categorias humanas por excelência, como: o pensar, o

agir e o comunicar-se foram destituídas de sentido, e o homem, enquanto ser livre e dotado de ação, tornara-se um ser impotente e passivo.

O terror, enquanto experiência política, não encontra expressão em nenhuma outra forma de governo conhecido do pensamento político, pois, não se trata de um governo arbitrário, sem respaldo perante as leis, como é o caso dos governos tirânicos, ou de um governo cuja ambição fosse, meramente, o poder, mas de um governo que tem pretensão de domínio total: “O terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário.” (ARENDR, 2006b, p. 517).

O terror total, a essência dos governos totalitários, tem como desafio a transformação da espécie humana e, para realizar tal propósito, busca suprimir a liberdade humana que se manifesta somente por que os homens são dotados da capacidade de iniciarem algo novo, de fundarem espaços nos quais eles possam agir, falar e revelar quem são. É essa força, inerente à natureza humana, que equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo, que é a ameaça real dos governos totalitários e a qual esses governos, com o cinturão de ferro do terror, busca destruir:

Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser se não um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de iniciar algo novo. (ARENDR, 2006b, p.518).

Nosso estudo parte da perspectiva de que não existe totalitarismo sem campos de concentração. O campo de concentração é a chave para que possamos compreender a especificidade do totalitarismo. Arendt o definiu como “laboratórios de morte”, de produção maciça de mortos-vivos. No campo, foi possível “[...] reduzir os homens ao mínimo denominador comum da vida biológica.” (ARENDR, 2008, p. 227).

O campo, de acordo com o pensamento de Arendt, é a certeza de que o domínio total pode ser alcançado: sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos, reduzindo-os à mesma identidade e, ainda, em condições cientificamente controladas, eliminar a espontaneidade da conduta humana, para transformar a personalidade humana em uma simples coisa.

Segundo Hannah Arendt, o primeiro passo para o domínio total, isto é, a fabricação em massa de cadáveres vivos, é matar a pessoa jurídica do homem. Torná-lo

excluído do sistema jurídico e desampará-lo perante as leis. Impedi-lo de agir politicamente e, conseqüentemente, manifestar livre oposição ou consentimento. Isso foi possível mediante o processo de desnacionalização. De acordo com a filósofa alemã: “[...] a destruição dos direitos de um homem, a morte da sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado.” (ARENDDT, 2006b, p. 502). O próximo passo é matar a pessoa moral do homem. Deliberar, decidir e fazer o bem, mediante exame de consciência, torna-se impossível. A consciência já não serve como termostato para nenhuma ação. No terceiro momento, busca-se destruir a singularidade individual, a identidade que possibilita, a cada ser humano, ser único e diferente. É a etapa mais difícil porque destruir a identidade, ressalta Hannah Arendt, significa “[...] destruir a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos.” (ARENDDT, 2006b, p. 506). Finalizadas todas as etapas, restam apenas “vidas nuas”: vidas perfeitas para o completo domínio que se propõem os governos totalitários.

Agamben, em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), a partir da leitura biopolítica que ele faz das obras *A condição Humana* e *Origens do Totalitarismo*, da pensadora Hannah Arendt, convida-nos a refletir sobre o estatuto dos campos de concentração enquanto espaço biopolítico, determinado pela exceção. Para ele, o campo é um espaço que emerge quando todas as normas são suspensas. Essa ausência de normas, de um ordenamento jurídico, gera a impossibilidade de distinguir entre fato e direito, entre exceção e regra, tornando o campo de concentração um espaço no qual tudo é, verdadeiramente, possível. O campo é, portanto, definitivamente, um espaço biopolítico, isto é, onde se concentram *vidas nuas*, matáveis e sacrificáveis. São indivíduos que estão desprovidos de qualquer estatuto político, são apenas seres vivos. São vidas consideradas indignas de serem vividas e, portanto, podem ser eliminadas a qualquer momento. Nesse sentido, Agamben afirma que quando a política não reconhece outro valor, senão a vida e faz do homem apenas um simples ser vivo, ela manifesta, imediatamente, o seu caráter biopolítico.

O campo, como espaço permanente de exceção, no qual a lei é suspensa e o indivíduo despojado de toda a humanidade, apresenta-se, segundo Agamben (2007, p.182), como paradigma de sociabilidade na contemporaneidade, uma localização deslocante, em que toda forma de vida e norma podem ser, virtualmente, capturados.

O primado da vida natural, isto é, do homem preocupado, meramente, com os meios de manutenção da sua subsistência sobre a ação política (práxis), justificaria, para Hannah Arendt, a transformação e a decadência do espaço público. A valorização da vida

biológica, na política, ou seja, a vida pensada e ao mesmo tempo reduzida a sua dimensão funcional e biológica, é analisado, em Hannah Arendt, a partir do processo que a autora denominou como a ascensão do *animal laborans* ao centro do palco político. Tal processo determinou, por sua vez, a própria ascensão da vida e dos interesses vitais da sociedade ao estatuto de assunto político de primeira ordem, como também está relacionado com o horror dos governos totalitários e a perda do sentido da política, uma vez que o mundo, enquanto interesse comum, foi substituído pelo cuidado da vida. Ora, quando a política é concebida como a instância de promoção, felicidade e garantia dos interesses vitais do *animal laborans*, ela deixa de ser pensada como a arte do cuidado pelo mundo comum público.

Assim, o homem, condicionado pela atividade do trabalho e visando somente a manutenção de uma *vida nua*, está aprisionado, segundo Arendt, a uma atividade que se desenvolve de forma cíclica e repetitiva, cujo único objetivo é a produção cada vez maior de coisas pouco duráveis a serem consumidas. Quando tudo o que fazemos resume-se a esse mecanismo de produção abundante de bens perecíveis e consumo incessante desses mesmos bens, deixamos de construir um mundo e de estar entre os homens como seres políticos, ficamos reduzidos às nossas necessidades privadas. Passamos a viver em uma sociedade de consumidores.

Diante de uma situação na qual o espaço político esteve na iminência de desaparecer, Hannah Arendt pensou em duas categorias com as quais os homens podiam mostrar-se ativos politicamente: a “natalidade” e a “ação”<sup>2</sup>. Para ela, enquanto os homens nascerem, virem ao mundo, permanece viva a capacidade de iniciar algo novo. Mesmo quando estão submetidos à situação de massificação, controle e manipulação, elementos que fundamentam a biopolítica, o homem, por ser dotado da capacidade de agir, pode romper com essa realidade e iniciar algo novo e imprevisível. Iniciar algo é a característica fundamental da ação e isso é possível porque, a cada nascimento, vem ao mundo algo, singularmente, novo: “É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes.” (ARENDR, 2010, p. 222).

---

<sup>2</sup> Não é da competência deste estudo analisar, detalhadamente, os elementos que fundamentam o conceito de ação em Hannah Arendt. Contudo, devemos ressaltar que esse conceito será abordado de forma periférica, especialmente, no terceiro capítulo, quando nos determos na análise do totalitarismo como nova forma de governo, cuja pretensão de domínio total está alicerçada no desejo de transformar o homem em um ser de reações previsíveis e, assim, eliminar qualquer possibilidade de ação livre. Nessa perspectiva, Arendt afirma: “[...] o totalitarismo se baseia no novo princípio, que, como tal, descarta por completo a ação humana como ato livre e substitui o próprio desejo e vontade de agir por uma ânsia e necessidade de penetrar as leis do movimento segundo as quais funciona o terror.” (ARENDR, 2008b, p. 368).

O fato de que os seres humanos são capazes de agir significa que se pode esperar deles o inesperado, que eles são capazes de realizar o infinitamente improvável, pois, quando atuam, politicamente, os seres humanos envolvem-se com o mundo. Há a troca persuasiva de opiniões, a pluralidade de ideias, o conflito. E o resultado disso é que eles podem mostrar quem são e revelarem, ativamente, suas identidades, que só vêm à tona quando as pessoas estão com outras e participam do gozo da convivência humana.

É essa a aposta de Hannah Arendt para recuperarmos o sentido da política, enquanto lugar apropriado ao aparecimento de homens ativos e capazes de cuidar do mundo. Por fim, a ação ocorre na política, entendida como sendo o contrário da necessidade humana, que impele os homens a viverem com os demais, com o objetivo de sobreviver. É o contrário das estratégias do poder biopolítico, que se utiliza da tecnologia para inibir e controlar as ações humanas e que distorce o verdadeiro valor da vida humana.

Portanto, o objetivo de nossa pesquisa é, fundamentalmente, a partir do estudo das obras *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958), da filósofa Hannah Arendt, traçar uma perspectiva biopolítica no pensamento arendtiano. Pretendemos analisar os elementos trabalhados por Arendt, como: campos de concentração, terror, domínio total, *labor*, entre outros, a fim de compreender o Totalitarismo e explicitar até que ponto a tese de Agamben, de que o campo de concentração é o espaço biopolítico da modernidade, é válida. Além desse macro objetivo, procuraremos também explicitar o conceito de Totalitarismo, refletir sobre a relação que há entre sociedade de massa e o Totalitarismo; apresentar a pretensão de domínio total da vida nos regimes totalitários. Contudo, devemos ressaltar que haverá uma apresentação ao longo de todos os nossos capítulos, especialmente, o primeiro, dos pontos que distanciam ou aproximam o pensamento de Hannah Arendt da proposta filosófica de Giorgio Agamben, para que o diálogo que faremos, em alguns momentos da pesquisa, entre esses dois pensadores, fique delimitado de maneira clara e precisa.

## CAPÍTULO 1: UMA LEITURA BIOPOLÍTICA DA OBRA DE HANNAH ARENDT

Na modernidade, a preocupação do Estado, tendo em vista os fenômenos de população – natalidade, mortalidade, sexualidade –, de gestão da vida e a inclusão da mesma no âmbito público, fez com que surgisse uma nova forma de poder: o biopoder ou a biopolítica.<sup>3</sup> A vida passa a ser inserida no discurso político e nas práticas de governo, mas somente no que diz respeito ao seu aspecto biológico. A partir desse interesse pela vida natural dos homens, a política, segundo Giorgio Agamben, acaba por transformar-se em biopolítica. Assim, o que caracteriza a biopolítica é quando a vida, seguida de um processo de naturalização, passa a ter primazia nas decisões políticas. Desse modo, percebemos que o uso das técnicas de controle biopolítico, pelo Estado, produz, de um lado, uma super valorização da vida, resultado de um controle e manipulação excessivos e, de outro, a fragilidade e passividade dessa mesma vida, deixada de lado, sob todos os riscos.

Nessa mesma perspectiva, temos o diagnóstico de Peter Pál Pelbart, segundo o qual “[...] a defesa da vida tornou-se um lugar comum [...]. Por um lado, a vida tornou-se alvo supremo do capital. Por outro, a vida mesma tornou-se um capital, senão ‘o’ capital por excelência, de que todos e qualquer um dispõem, virtualmente, com consequências políticas a determinar.” (PELBART, 2009, p. 13).

Dado esse panorama político, no qual o biológico ganha cada vez mais espaço na política estatal, e o poder assume a função de gerir, controlar e padronizar a vida dos

---

<sup>3</sup> Devemos esclarecer, nesse ponto, que não é a intenção, da presente pesquisa, aprofundar, em seus elementos constitutivos, o conceito foucaultiano de biopolítica, dado que o objetivo de nossa dissertação é estudar o conceito de biopolítica no pensamento político de Hannah Arendt. Contudo, faz-se necessário, brevemente, esclarecer este conceito de biopolítica, pois, o mesmo foi cunhando, originalmente, por Foucault. Assim, o termo “Biopolítica” surge na obra de Michel Foucault, em 1974, numa conferência proferida pelo pensador, no Rio de Janeiro, intitulada, “O Nascimento da Medicina Social”. No que diz respeito à biopolítica, Foucault assevera o seguinte: “[...] minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que no capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia bio-política.” (FOUCAULT, 2004, p. 80). O conceito de biopolítica foi tratado também por Michel Foucault no primeiro volume de *História da Sexualidade*, mas, precisamente, no último capítulo intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”. Nesta obra, o autor tece a seguinte tese: “O primeiro polo de gestão da vida foi centrado no corpo como máquina. Seu adestramento, a majoração das suas aptidões, a extorsão das suas forças, o crescimento paralelo da sua utilidade e docilidade, sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos, tudo isso foi assegurado por processos de poder que caracterizam as *disciplinas* anátomopolíticas do corpo humano. O segundo, formado um pouco mais tarde, em meados do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo atravessado pela mecânica do vivo e que serve de suporte aos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar. Tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população.*” (FOUCAULT, 2007, p. 151-152).

indivíduos, pensamos que um estudo que tivesse como finalidade tentar compreender os eventos, as ramificações e as relações que, de alguma forma, caracterizam e estão em sintonia com esse novo poder – a biopolítica – possa nos fornecer elementos para elucidar como os indivíduos, na modernidade e também na contemporaneidade, estão relacionando-se em âmbito político.

Faz-se necessário, nesse passo de nossa pesquisa, deixar claro, ao nosso leitor, que o que apresentamos, no presente momento, não é uma dissertação que procurará estudar dois pensadores tão complexos como são Hannah Arendt e Giorgio Agamben. Nossa intenção é nos apropriarmos das reflexões de Agamben com o propósito de elucidar os elementos biopolíticos contidos nas obras de Arendt, os quais, no nosso entendimento, mesmo que de uma maneira velada, encontram-se em suas reflexões, isso faz dela uma autora que devemos, necessariamente, visitar, se quisermos compreender a política na modernidade. Para ratificar a nossa proposta, devemos ressaltar que Agamben é leitor de Hannah Arendt e, para esclarecer o conceito de biopolítica, ele, em vários momentos de sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, lança mão de alguns elementos discutidos de forma original por Hannah Arendt.

Delimitado o nosso objeto de pesquisa, iremos começar o nosso estudo a partir de um evento biopolítico que mais caracterizou a política na modernidade, ou seja, os regimes totalitários no século XX e sua instituição central, os campos de concentração que, segundo Giorgio Agamben, são espaços biopolíticos por excelência. Essa afirmação ganha força por dois motivos: Primeiro, por que só têm sentido falarmos do poder biopolítico quando o relacionamos com a assunção da vida no plano biológico, assunção esta que se ratificou quando indivíduos, completamente destituídos de algum valor, se não a mera existência biológica, foram alocados para os campos de concentração; Segundo, por que os campos de concentração encontram seu fundamento no estado de exceção. Assim, o campo, como espaço permanente de exceção, no qual todas as leis são suspensas, e o indivíduo é desprovido de valor político e privado do amparo jurídico, é o paradigma biopolítico da política que vivemos hoje. Nas palavras de Castor Ruiz: “[...] o campo é o paradigma da ordem biopolítica onde o controle sobre a vida humana é absoluto e, por isso, a potência do poder é plena.” (RUIZ, 2007, p. 26). A exceção é a norma do campo e apresenta-se como dispositivo do direito que tem como finalidade a suspensão da lei. Vale salientar que o Estado Nazista pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos. Os nazistas decretaram o estado de exceção em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder e nunca foi revogado. Diante desse novo poder, há uma nova esfera de comando, há uma nova esfera

de soberania. Nessa perspectiva, uma teoria clássica da soberania não satisfaz as exigências desse poder, que se situa e se exerce em nível dos fenômenos da vida. Nessa nova esfera de poder, o soberano é aquele que funda a exceção e, enquanto tal, tem sob o seu comando todas as *vidas nuas*. É o soberano que tem o poder de decidir quem são os *homines sacris*, ou seja, o soberano decide quais vidas devem permanecer sob seu comando e aquelas que devem ser eliminadas, sem que sua morte seja considerada homicídio. Começemos, então, nosso estudo.

### 1.1 Biopolítica em Hannah Arendt: esclarecimentos

Iniciemos nosso primeiro capítulo com um breve esclarecimento do porquê de realizarmos uma leitura da obra de Hannah Arendt no cenário político atual, no qual a discussão acerca da biopolítica faz-se presente. Sabemos que Arendt não é uma pensadora que refletiu sobre a biopolítica na sua *forma pura*. Por isso mesmo, nossa hipótese, ou seja, de que há, mesmo de maneira implícita, elementos da biopolítica nas reflexões arendtianas, não é comum entre boa parte dos leitores dessa autora.<sup>4</sup>

Em todo caso, pensamos que essa não é uma leitura que negue ou esteja, totalmente, em confronto com o pensamento arendtiano, pois, a preocupação de Arendt era pensar os problemas presentes que envolvem, diz respeito ou de alguma forma estão em relação com a esfera pública e com os homens que dela fazem parte, para assim compreender o sentido da política. A proposta arendtiana nos permite situar e, desse modo, entender o significado da política e o para que de sua existência. Como a biopolítica e seus produtos pertencem, de maneira radical, à esfera política, tal como esta, a política, vem sendo levada a cabo na modernidade e também na atual conjectura, vislumbramos o quanto se faz necessário aproximar a reflexão de Arendt para compreender os elementos constitutivos da biopolítica.

Nesse sentido, o modo como a política vem sendo levada a cabo, na atualidade, ou seja, uma política sobre a vida, que encontra sua razão de ser, justamente, no cuidado e na manutenção da vida em si, mesmo que tal preservação ocorra à custa do ofuscamento da novidade e da ação livre e espontânea, é, sem dúvida alguma, uma das maiores denúncias de Arendt, e o ponto no qual justificamos nosso estudo.

---

<sup>4</sup> Entre os leitores que elaboram uma reflexão da obra de Arendt, a partir de uma perspectiva biopolítica, podemos citar: André Duarte, Adriano Correia, Odilio Alves Aguiar e Francisco Ortega, em suas respectivas reflexões: *Vidas em Risco* (especificamente, a terceira parte, “Técnica e biopolítica”); *A política ocidental cooriginária da biopolítica: Agamben frente a Foucault e Arendt; Filosofia, Política e ética em Hannah Arendt* (especificamente, na terceira parte, “Da política a biopolítica”) e *Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt ou ainda Racismo e biopolítica*.

Assim, a pertinência de nossa pesquisa fica evidenciada, porque a partir da leitura das obras de Arendt, percebemos que os termos e conceitos utilizados pela autora, embora não nos permitam identificar, explicitamente, uma reflexão biopolítica por parte dessa pensadora, tais termos e conceitos nos fazem pensar o quanto Arendt anteviu um cenário político, vivenciado nos dias de hoje, sob o foco da biopolítica ou biopoder.<sup>5</sup> Sobre isso, salienta Odílio Aguiar:

As novas determinações da política, nascidas com o totalitarismo, alteraram profundamente o poder. Os termos usados por Arendt podem não ser os mesmos empregados hoje. A impressão retida, contudo, é que suas ideias captaram o nascimento das mudanças que estão em pleno vigor nos dias atuais e anteciparam o que hoje é chamado e atribuído ao biopoder. (AGUIAR, 2009, p. 214).

No final de *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt enfatiza que a violência empregada pelos regimes totalitários, que empurra os homens para à experiência humana mais cruel, a solidão, ou seja, a completa perda de laços sociais e afetivos, bem como para a destruição das capacidades política – agir, pensar, julgar e sentir – o que resultou, no domínio total, só foram possíveis porque o homem, de agente político, transformou-se numa espécie que muito se assemelha ao animal: tornou-se um indivíduo biopolitizado. No mundo que é ditado pelo repetido ciclo biológico da atividade do trabalho, o homem não se sente mais acolhido pelo mundo que um dia fora sua morada. Portanto, não se sente mais pertencente a um espaço que possa conviver com os outros, que possa, através dos seus feitos e palavras, tornar-se imortal. O homem, nas condições de um animal, não tem mais o sentimento de cuidar do mundo, o seu sentimento é apenas de abandono por tudo e por todos. Completamente isolado, característica que é própria da atividade que o *animal laborans* exerce, o homem tornou-se um ser antipolítico, que passou a ter repulsa por qualquer associação política. O resultado é o emprego da violência, o surgimento de governos despóticos e tirânicos, o controle, a manipulação do ser humano e a destruição do mundo. Atentemos ao que Arendt escreve:

Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação como o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação [...] é tratado como *animal laborans* [...]. (ARENDR, 2006b, p. 527).

---

<sup>5</sup> Não há, entre os autores que realizam estudos sobre a biopolítica, um consenso no que diz respeito à diferença dos termos biopoder e biopolítica, nem mesmo nas obras de Foucault, por isso optamos por usá-los como sinônimos.

Quando pensamos nas categorias da biopolítica, pensamos, imediatamente, sobre vida, corpo, dominação, violência, naturalização, automatismo, controle. Todas essas variáveis expressam que a biopolítica não pode ser pensada como política positiva, que afirma a existência dos indivíduos na terra, que gera espaço para a resistência e liberdade, mas como engrenagens de um poder que nega, constantemente, o ser humano. Assim, discordamos de Esposito, que afirma, em sua obra *Bios: biopolítica e filosofia*, que a biopolítica pode ser pensada como uma política afirmativa da vida. Para o autor, uma biopolítica que afirme a vida, seria uma biopolítica não sobre, mas da vida.<sup>6</sup>

Hannah Arendt, em *A condição humana* (1958), relata vários acontecimentos específicos da era moderna que nos impossibilitam pensar em uma biopolítica afirmativa da vida tal como explicita Esposito. Uma biopolítica que tenha a política como dimensão, na qual os homens possam gozar de sua liberdade e, assim, efetivar a sua humanidade. Esses acontecimentos são: a colonização que, pela busca desesperada de novas terras e riquezas, gerou a expulsão, aculturação e emudecimento de diversos povos; a expropriação e o acúmulo de riquezas, que constituíram as condições para o surgimento da economia capitalista; o distanciamento do homem do mundo, que se viu encantado pela técnica e com o que se podia realizar com o conhecimento das ciências; a Revolução Industrial, que trouxe o automatismo para as relações humanas; o totalitarismo, que a todo custo desejou dominar totalmente qualquer resquício de vida humana. Todos esses acontecimentos geraram a alienação do homem frente ao mundo, e, conseqüentemente, o seu distanciamento da política. Essa alienação significa que os homens passaram a viver, artificialmente, a vida. Então, como pensar que a biopolítica, compreendida, nesses termos, pode afirmar a vida humana?

Nesse sentido, embora Arendt não tenha articulado, de maneira explícita, uma reflexão que desembocasse na formulação de conceitos biopolíticos, estando, portanto, ausentes, em sua obra, tais formulações, podemos perceber indícios desses conceitos nas análises empreendidas por Arendt acerca da estrutura dos estados totalitários do Século XX. Essas análises levam nossa autora, inevitavelmente, a refletir acerca dos horrores dos campos de concentração, que tinham como objetivo a transformação do ser humano em um mero

---

<sup>6</sup> Explicando o que poderíamos entender por uma biopolítica afirmativa da vida, Esposito faz o seguinte comentário: “De modo a não sobrepor à vida as categorias já constituídas, e agora destituídas, da política moderna, mas sim a inscrever na própria política a potência inovadora de uma vida repensada em toda a sua complexidade e articulação. Deste ponto de vista, a expressão ‘forma-de-vida’ – precisamente aquilo que a biopolítica nazi exclua através da absoluta subtração da vida a qualquer qualificação – deve entender-se mais no sentido de vitalização da política do que no de uma politização da vida, mesmo que, no fim, os dois movimentos tendam a sobrepor-se numa única pregação semântica.” (ESPOSITO, 2010, p. 224).

“feixe de reações” e a formular sua crítica à era moderna, quando a pensadora identifica a perda do sentido da política em detrimento das preocupações coletivas com o cuidado da vida. Todo este processo desemboca naquilo que Arendt denomina de *ascensão do social*. Essa reflexão arendtiana caracteriza-se como sendo um diagnóstico de fragmentação do político e nos oferece um emaranhado de elementos e situações, que nos permitem vislumbrar um quadro teórico que acreditamos ser o aporte que nos autoriza realizar essa leitura.

A ascensão da esfera social possibilitou a subsunção da esfera privada em detrimento da esfera pública. Assim, segundo Hannah Arendt, foi o advento da esfera social que resultou na transformação do ser humano em um mero animal que trabalha, uma vez que a esfera social erigida, sobretudo, na modernidade, com as transformações oriundas da Revolução Industrial, tem como objetivo garantir os meios que permitem ao homem ser *feliz*. Esses meios correspondem à satisfação imediata em consumir produtos e serviços, que leva o homem a *ilusão* de ter conquistado uma vida tranquila e feliz. Assim, o que é próprio da esfera social é a necessidade em detrimento da liberdade, e a atividade que corresponde a essa esfera é o trabalho.

A supervalorização do trabalho, na modernidade, inviabiliza as atividades da fala e da ação, próprias de homens livres em um espaço público e comum, pois não permite que a ação livre e espontânea nasça, uma vez que aprisiona o homem no processo do metabolismo de seu próprio corpo, deixando em um plano secundário as atividades que não tem ligação direta com esse processo. Em oposição a esses efeitos do trabalho, Newton Bignotto afirma que “[...] o homem só realiza inteiramente sua humanidade na medida em que age num espaço político e não quando se torna capaz de reproduzir sua existência biológica.” (BIGNOTTO, 2001, p. 117).

Entendemos, portanto, que uma reflexão acerca da biopolítica, em Arendt, deve ser pensada a partir de dois momentos: primeiro, pela disseminação da violência em suas múltiplas facetas, como foi conhecida pelos governos totalitários; segundo, através do diagnóstico da autora sobre a preservação da vida do *animal laborans*, por meio das atividades do trabalho e do consumo.

Para captar a essência da biopolítica nazista, é preciso não perder de vista o processo que acarreta o entrelaçamento do político à esfera biológica, pois, é justamente a reivindicação do primado da vida que provoca a mais absoluta subordinação da política à vida em seu sentido natural. Em outras palavras, a vida biológica passa a ocupar o centro da vida política. Nesse sentido, todas as ações organizadas pelos governos totalitários, com o apoio

dos instrumentos de sua ideologia e do terror<sup>7</sup>, tinham como objetivo o esmagamento da política pela vida puramente biológica.

Relacionar o pensamento de Hannah Arendt ao arcabouço das estratégias do poder biopolítico é um recurso interpretativo-argumentativo com o qual ensejamos elaborar um liame entre as reflexões arendtiana sobre a violência dos regimes totalitários, explicitadas em *Origens do Totalitarismo* (1951) e a perda do sentido da política, apresentados em *A condição humana* (1958). Em *A condição humana*, Arendt busca compreender como o desinteresse e apatia pela política, ocasionados por uma série de transformações que implicaram no primado da vida natural sobre a ação política, a partir da ascensão do *animal laborans* na esfera pública na modernidade, pode resultar na maior barbárie que, assombrados, presenciamos: o horror absoluto dos campos de extermínio nazista, cujo objetivo central foi a tentativa de domínio total da vida humana.

A tentativa dos regimes totalitários foi, exatamente, a transformação do ser humano em simples *vida nua*, em simples espécie do animal humano, como constatou Hannah Arendt em suas análises. Nessa perspectiva, segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto: “[...] a redução do homem a mero membro da espécie humana acaba por destruir o caráter humano e comum do mundo, ou em uma palavra, sua dimensão política.” (ALVES NETO, 2009, p. 28). Continuando nessa mesma linha de raciocínio, para Agamben, nos regimes totalitários, a política passou a ser espaço de *vida nua*, e isso, dentre muitos outros aspectos, é o que mais caracteriza a biopolítica. Assim, para Esposito: “[...] o nazismo assume o dado biológico como verdade última.” (ESPOSITO, 2010, p. 201). Desse modo, os regimes totalitários são, fundamentalmente, eventos biopolíticos.

A importância de se compreender o conceito de biopolítica, relacionando-o ao pensamento político de Hannah Arendt, deve ser visto como uma tentativa que não apenas nos permite uma nova leitura do seu legado que, inevitavelmente, nos leva a um passeio por suas principais obras e temas, mas, principalmente, perceber que a preocupação fundamental de Hannah Arendt não terminava apenas com a denúncia de um tempo de horror, tempo em que a humanidade deixou de ter seu sentido mais autêntico, mas que a sua inquietação tinha sua razão em algo maior, o *Amor mundi*. Tal amor é o princípio inspirador da ação humana em conjunto, em prol de objetivos comuns, a qual Arendt denomina de ação política, pois, para nossa autora, o objetivo da política é cuidar do mundo e não dos homens, o que vale o mesmo

---

<sup>7</sup> Diante da importância que estes conceitos têm na obra de Hannah Arendt, iremos explicitá-los mais a frente no subcapítulo intitulado “A destruição do mundo comum no sistema totalitário perpetrado pelo terror e a ideologia.”

em afirmar que a preocupação da política não é cuidar da vida, mas sim cuidar do mundo: garantidor do aparecimento da pluralidade que é a lei da terra. (ARENDR, 2006, p. 35). Nesse sentido, a tarefa da política, segundo Arendt, não é se preocupar com os meios de manutenção que garantam a subsistência dos indivíduos na terra, mas garantir o mundo enquanto morada para que os homens sintam-se pertencentes a ele e não corram o risco de serem dizimados. Isso significa que a vida humana, biologicamente falando, encontra-se em risco, pois não está protegida pelo mundo comum. Vale dizer, a vida, sem mundo comum, está exposta ao perigo de extinção. Assim, enfatiza André Duarte:

O conceito de biopolítica nos permitiria compreender que Arendt pensou as principais manifestações da violência política contemporânea, isto é, o desastre totalitário e a perda cotidiana do sentido da política nas sociedades democráticas de massa, em que a coisa pública deixou de ser interesse comum e cotidiano, visto que o cuidado pelo mundo comum foi substituído pelo cuidado da vida. (DUARTE, 2006, p. 150).

Realizado os devidos esclarecimentos acerca dos motivos que nos permitem pensar uma reflexão sobre a biopolítica em uma relação com o pensamento de Hannah Arendt, e localizado os pontos, na obra de Arendt, mais apropriados para essa leitura, daremos continuidade a nossa pesquisa com a discussão do fenômeno que, a nosso ver, é o ponto seminal na obra de Arendt. Estamos nos referindo aos governos totalitários, uma forma de governo que desejou transformar o homem em um animal pervertido, tornando-o supérfluo. Para tanto, era necessário destruir o espaço público<sup>8</sup>, uma vez que é nesse espaço que os homens dão sentido a sua permanência no mundo. Destruído esse espaço, o controle e a dominação do ser humano tornam-se totalmente possíveis, e é isso que faz do totalitarismo uma experiência sem precedentes, como veremos a seguir.

## **1.2 Totalitarismo: uma experiência sem precedentes**

As experiências com as formas de governos totalitários nos fazem refletir sobre um tempo de horror, um tempo sombrio, marcado por guerras, extermínio humano e a destruição do mundo. É esse cenário de ruína que, no nosso entendimento, impulsiona Arendt ao exercício mais contundente e árduo de sua vida intelectual. A preocupação de Arendt,

---

<sup>8</sup> “Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento.” (ARENDR, 2010, p. 248).

nesse momento, voltava-se para a difícil tarefa de compreender<sup>9</sup> os fenômenos políticos de sua época, ou seja, compreender o que havia se passado, pois só assim poderia reconciliar-se novamente com o mundo. Ela queria não apenas analisar o fenômeno político, mas também seus traços constitutivos, e principalmente, analisar se a política tinha ainda algum sentido.

“O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?” (ARENDDT, 2006b, p. 339). Com essas interrogações, Arendt inicia a terceira parte de *Origens do Totalitarismo* (1951) que, como fio condutor, a impulsiona ao exercício do pensamento. Esse “parar para pensar” os acontecimentos de seu tempo é uma tentativa de buscar algum sentido capaz de iluminar e compreender essa nova forma de governo: o totalitarismo. O acontecimento que leva Arendt a indagações tão profundas deu-se quando ela tomou conhecimento, em 1943, do que havia se passado nos campos de Auschwitz: “[...] a fabricação em massa da morte de milhares de seres humanos.” (ARENDDT, 2002, p. 134-135).

O Totalitarismo, como nova forma de governo, materializou-se ao longo do século XX na Alemanha hitlerista e na Rússia stalinista. Em ambos os regimes totalitários, existiram campos de concentração e estes constituíram a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário, atingindo o que parecia ser impensável, ou seja, a destruição em massa da vida humana. Todavia, em nosso estudo, seguiremos os passos da reflexão de Hannah Arendt e, assim como fez essa autora, nossa análise reflexiva se restringirá ao regime totalitário que assolou a Alemanha.

Como bem sugere o termo, os governos totalitários podem ser compreendidos, na historiografia política, pela tentativa de domínio total da vida humana em todas as suas dimensões. O domínio total atingiu seu ápice nos campos de concentração. O campo não era apenas o lugar de eliminação física dos prisioneiros que nele adentrava. Vida e morte deixavam de ser algo constitutivo à pessoa. Sua existência, memória e lembranças eram, completamente, extintas da face da Terra. De humano, o que sobrava era apenas uma assombrosa massa dócil.

Arendt, em *Compreensão e Política*, texto escrito em 1953, é enfática: “[...] o totalitarismo não surgiu do nada, não caiu do céu. Essa forma de governo se constituiu a partir da *crystalização* de elementos que já existiam no mundo não totalitário.” (ARENDDT, 2008b, p. 333). Esses elementos dizem respeito à natureza mesma desse fenômeno político, como a pretensão de domínio mundial e total; a transformação da realidade pelos instrumentos da

---

<sup>9</sup> Arendt, no texto “Compreensão e política” (1953), afirma que a compreensão “[...] é uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e conciliação com a realidade, isto é tentamos sentir o mundo como nossa casa.” (ARENDDT, 2008b, p. 330).

ideologia e do terror; a organização sistemática da morte de milhares de seres humanos nos campos de concentração; o anti-semitismo e o imperialismo, entre outros.

Arendt pensa que, para uma análise do totalitarismo enquanto evento inédito, enquanto uma nova forma de governo na história da humanidade, deve-se refletir sobre os elementos que o constituiu, sem reduzi-los a causas históricas, sociológicas e psicológicas, uma vez que “[...] a causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas.” (ARENDR, 2008b, p. 342). Afasta-se, portanto, de sua análise qualquer de determinismo que possa *ocultar* a compreensão das *origens* desse fenômeno.

Quando Arendt usa a terminologia *origens* na sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951) não é para indicar causa, mas no sentido de que os elementos do passado quando tomados para explicar um acontecimento presente podem iluminá-lo, até o ponto de revelar sua singularidade. Tem-se, nesse modo de compreender o fenômeno totalitário, uma crítica à concepção de história, concebida com uma série de acontecimentos, explicados por rígidos esquemas causais, que buscam uma simples reconstituição do passado:

Os elementos do totalitarismo incluem suas origens, desde que não sejam entendidas como “causas”. Os elementos, em si mesmo, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos. Nesse sentido é legítimo falar em origens do totalitarismo ou de qualquer outro evento histórico. (ARENDR, 2008b, p. 471).

Em sua análise do fenômeno totalitário, Arendt desejou, exatamente, resguardar essa “luz natural” que existe em todo novo evento. O que importava para a pensadora era narrar essa história, sem, no entanto, dissolvê-la no âmbito de quaisquer categorias preconcebidas. Foi trilhando esse caminho que Arendt concluiu que o totalitarismo tratava-se de um fenômeno de ruptura. Ele inaugura uma lacuna entre o passado e o futuro.

Assim, a tese de Arendt sobre o fenômeno totalitário é que o mesmo é uma forma de governo que implica em uma ruptura na história ocidental, instaurando-se como um evento inédito e sem precedentes. Trata-se de ruptura, porque com o Totalitarismo, para além do rompimento com toda uma tradição de pensamento, com toda uma forma de conceber o mundo e as relações humanas, todas as categorias políticas e morais, quando aplicadas a esse fenômeno, não conseguiam explicar a *novidade* de suas ações. É inédito porque para dar cabo a sua ideia de dominar, totalmente, os homens, até ao ponto de estabelecer uma “humanidade única” (ARENDR, 2008b, p. 359), ousou transformá-los em “coisas sem corpo nem alma” (ARENDR, 2008b, p. 226), em um simples “feixe de reações previsíveis” (ARENDR, 2000b,

p. 269) e, assim, destituí-los de qualquer marca de espontaneidade. Nesse cuidadoso processo de naturalização da vida humana, planejou-se, com todo um aparato técnico e ideológico, cada ato que iria dar realidade a esse ritual macabro e assombroso. Nessa perspectiva, Arendt afirma:

A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu uma nova “ideia” no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral. (ARENDR, 2008b, p. 332).

Nessa mesma linha argumentativa, Arendt esclarece:

O inédito não é o assassinio em si, nem o número de vítimas, nem mesmo “a quantidade de pessoas que se uniram para cometê-los”. O inédito é muito mais o absurdo ideológico que os gerou, a mecanização da execução, a criação cuidadosa e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido. (ARENDR, 2008b, p. 271).

Essa maneira de compreender o fenômeno totalitário, colocada por Arendt, nos faz pensar nas análises realizadas por Giorgio Agamben, quando este afirma que os Estados totalitários do século XX não podem ser vistos como simples regressos históricos, exceções à regra, mas sim consequências lógicas de um modo de vida gestado na modernidade, cuja base de apoio é o estado de exceção permanente, a produção da *vida nua* e os mecanismos de controle biopolítico. Para este pensador, o totalitarismo é uma mostra clara de que a política já havia transformado-se em biopolítica. (AGAMBEN, 2007, p. 125-128).

O totalitarismo foi uma nova forma de governo que, por desprezar a política, diferenciou-se de todas as outras formas, inclusive, da tirania e do despotismo. O mal criado pelos nazistas não encontra base de apoio em nenhuma realidade que assenta a política. Na sua pretensão de fabricar um tipo específico de homem, no seu desejo ambicioso de dominar, totalmente, os homens, tentou eliminar a condição humana da pluralidade, condição que possibilita ao homem ser o que é. A maior realização do totalitarismo são os campos de concentração, entendidos por Arendt como “[...] os laboratórios experimentais da dominação total.” (ARENDR, 2008b, p. 268), criados com o objetivo de realizar toda espécie de experimentos para transformar a natureza humana em não humana. Lembramos que, exatamente pela natureza humana ser o que é, sempre impulsionada ao novo, uma vez que o início é algo inerente a todo ser humano, “[...] esse objetivo só pode ser alcançado sob as circunstâncias extremas de um inferno feito pela mão do homem.” (ARENDR, 2008b, p. 268). Em virtude da capacidade humana para agir, para realizar sempre novos eventos, o extermínio

é dirigido a indivíduos que foram controlados, e, portanto, de alguma forma já estão mortos, assim, para Ortega:

Em *Origens do totalitarismo*, a dimensão biopolítica é um eixo privilegiado na análise do sistema totalitário, no qual “a natureza humana como tal é o que está em jogo”. Daí a insistência arendtiana na transformação da natureza humana nos campos de concentração nazistas e stalinistas, a fabricação de “uma espécie humana semelhante a outras espécies animais”, que unindo um artificialismo tecnopoietico a um naturalismo zoológico, produz a redução biológica dos indivíduos a “cadáveres vivos” (*living corpses*). (AGUIAR *et al.*, 2011, p. 79).

A percepção de surgimento de uma nova modalidade de controle e dominação dos homens, perpassada pela lógica da guerra, violência e extermínio, foi o foco de Arendt em *Origens do Totalitarismo*. O campo de concentração, que é a instituição central do governo totalitário, traz, no seu bojo, a marca de um novo crime, o genocídio. Trata-se de um crime contra a humanidade, contra o gênero humano. Nesse sentido, esclarece Celso Lafer: “Para Hannah Arendt, o genocídio não é um crime contra um grupo racional, étnico, racial ou religioso. É um crime cometido contra a humanidade.” (AGUIAR *et al.*, 2006, p. 24).

Expansão, riqueza, nacionalismo ou a busca pelo poder não fundamentam o Totalitarismo. Todas essas características dizem respeito a formas de governos tirânicos e despóticos. Toda a trama de acontecimento do regime totalitário reside no insano desejo de dominar, totalmente, os homens, mesmo que para isso, fosse necessário transformar a sua natureza e torná-los supérfluos. Assim, Arendt aponta: “[...] o totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos.” (ARENDR, 2006b, p. 508). É por isso que “[...] o totalitarismo nos coloca diante de uma nova forma de governo.” (ARENDR, 2006b, p. 513). Em todas as outras formas de governo, conhecida pela humanidade, o homem permanecia o que era: um ser humano. No totalitarismo, de humanos, os homens eram transformados em indivíduos que mais se assemelhavam a marionetes.

Hannah Arendt assevera que os regimes totalitários diferem-se de tiranias e ditaduras e, nessa medida, devem ser considerados regimes políticos sem precedentes na história, “[...] porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir.” (ARENDR, 2006b, p. 343). Nas tiranias, embora os homens encontrem-se em um sistema que, através do isolamento, os tornam impotentes, suprimindo a liberdade para a ação, a possibilidade de coexistir ainda é real, pois, os laços entre os homens não são, totalmente, destruídos, e toda a vida privada do indivíduo permanece intacta. A capacidade humana de sentir, pensar, imaginar, desejar ainda constituem características essenciais da condição

humana. A impossibilidade de coexistir é uma característica própria do governo totalitário. Os regimes totalitários procuravam eliminar e controlar, não somente a esfera pública, mas também a esfera privada, pois, o simples fato dos homens pensarem significa que os mesmos podem mudar de opinião, e, nesse sentido, todos os homens são, potencialmente, suspeitos e inimigos do regime. Para evitar o perigo da resistência, era necessário criar um ser de reações previsíveis, reduzindo-o a seu denominador comum, isto é, um ser cuja única “ação livre” consiste em preservar a vida. (ARENDDT, 2006, p. 488). Para tanto, os dois alicerces do regime totalitário, que juntos trabalham para criar esse indivíduo de reações previsíveis, são o terror e a ideologia.

O terror não procura somente destruir as fronteiras e os canais de comunicação dos indivíduos, os quais são erigidos pelas leis. Esse tipo de ação é perpetrado pelas tiranias, nas quais o governo não tem leis e o poder é exercido por um único homem, segundo seus interesses. Assim, ao contrário das tiranias, o Totalitarismo opera segundo a orientação de leis, que se configuram como fonte de autoridade sobre-humana, cujo objetivo é engendrar a humanidade como produto final. Para isso, o totalitarismo, alicerçado no terror, constrói um *cinturão de ferro* que une os homens de tal maneira que eles passam a formar um aglomerado uniforme, identificado como “Um Único Homem”, de dimensões gigantescas. Quando indicamos que o Totalitarismo, ao fomentar um *cinturão de ferro*, procura forjar “Um Único Homem”, o que procuramos dizer é que os regimes totalitários buscam eliminar os espaços que unem e separam os homens e lhes permitem agir. Não basta construir desertos inóspitos que ameaçariam a vivência pública; era necessário eliminar a possibilidade de haver ação conjunta e autônoma, fato este que somente poderá ser alcançada pela eliminação das esferas pública e privada. Este objetivo somente poderá ser alcançado a partir de um regime que coloque em marcha um movimento total, que possui, com o intuito, a destruição do mundo comum.

A ideia central, que está vinculada à experiência totalitária e que é possível extrair do conceito arendtiano de totalitarismo, diz respeito a um governo com pretensões de domínio mundial e total, no sentido de manipular, controlar populações, e, principalmente, a tentativa de transformar a natureza humana com uso de recursos, tecnologicamente articulados, para dar fim aos conflitos, divergências, competições e embates humanos. No nosso entendimento, isso são práticas de atuação da biopolítica, pois são práticas, fundamentalmente, de controle e de normalização das ações humanas.

O terror e a ideologia são os instrumentos usados pelos governos totalitários para criar indivíduos de reações previsíveis. Na perspectiva arendtiana, isso pode ser

compreendido como uma ameaça à existência de um mundo comum, que para ser erigido, necessita da ação humana em conjunto, a qual se pauta na imprevisibilidade e espontaneidade e que está na contramão de reações previsíveis. Este arcabouço conceitual será explicitado no próximo passo de nossa pesquisa.

### **1.3 A destruição do mundo comum no sistema totalitário perpetrado pelo terror e a ideologia**

Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo* (1951), afirma que o totalitarismo tem como fundamento o terror e, como princípio de ação, a ideologia. Com esses dois instrumentos, os governos totalitários buscaram destruir o mundo comum entre os homens e transformar toda a estrutura da realidade de acordo com seus postulados. Para tanto, era necessário “[...] a dominação total e segura do homem, para que ele se enquadre no mundo artificial e ideologicamente determinado do totalitarismo.” (ARENDR, 2008b, p. 371). Contudo, Arendt afirma que os dois maiores obstáculos para transformar a realidade é “[...] a imprevisibilidade [...] e a curiosa incoerência do mundo humano.” (ARENDR, 2008b, p. 371).

O domínio total só é alcançado quando o ser humano, dotado de espontaneidade e singularidade, é transformado no ser de reflexos, tornando-se condicionado a estímulos do meio. Tornar os homens estáticos é importante para a instituição totalitária, porque impossibilita qualquer manifestação imprevista, espontânea e livre que possa retardar a marcha do terror. Entretanto, não é apenas a liberdade humana que o totalitarismo busca controlar, mas toda a estrutura e natureza humana, até o ponto do homem assemelhar-se a um animal. A redução biopolítica dos indivíduos à mera espécie, ao simples fato biológico, significa que o governo totalitário está prestes a atingir o seu objetivo, que para Arendt configura-se no seguinte:

Para que um governo totalitário atinja seu objetivo de controle total sobre os governados, as pessoas devem ser privadas não só de sua liberdade, mas também de seus instintos e impulsos, que são programados para gerar reações idênticas em todos, mas sempre levam diferentes indivíduos a diferentes ações. O êxito ou fracasso do governo totalitário, portanto, depende em última análise de sua capacidade de transformar seres humanos em animais pervertidos. (ARENDR, 2008b, p. 327).

Arendt aponta, em *Origens do totalitarismo*, três passos para o domínio total: o aniquilamento da pessoa jurídica, moral e individual. (ARENDR, 2006b, p. 498). Esse objetivo será alcançado pelos nazistas, respectivamente, através da supressão dos direitos

legais, da eliminação da memória de seus mártires e das atrocidades cometidas nos campos de concentração, nos quais a distinção entre carrasco e vítima inexiste. O primeiro passo é tornar o indivíduo em um fora da lei, deixá-lo, totalmente, desamparado pelas leis que regulamentam as instituições de um país: “A destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado.” (ARENDDT, 2006b, p. 502). O próximo passo é matar a pessoa moral. Isso significa a destruição de qualquer sentimento humano: solidariedade, dor, recordação. O apelo à consciência torna-se inadequado para realizar ações que sempre foram, moralmente, aceitas pelos homens. O último passo, e o mais difícil, é destruir a individualidade humana. Trata-se de destruir todo gesto de espontaneidade, vontade e desejo. Para tanto, são usados os métodos mais cruéis, como o transporte a caminho do campo de seres humanos nus e amontoados uns sobre os outros; a raspagem dos cabelos; as roupas grotescas do campo; torturas inimagináveis para deixar o corpo dócil. Essa é a etapa mais difícil, “[...] porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não pode ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos.” (ARENDDT, 2006b, p. 506).

Tem-se, nesses métodos, cujo objetivo é alcançar o domínio total dos homens, um aspecto que se relaciona, diretamente, com as práticas de controle biopolítico, a infinita manipulação do corpo. O ato de manipular o corpo tem como objetivo deixá-lo dócil, inviabilizando qualquer resistência da alma que o carrega e que, implacavelmente, será destruída, assim, salienta Arendt:

O objetivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano – com as suas infinitas possibilidades de dor – de forma a fazê-lo destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica. (ARENDDT, 2006, p. 504).

Nessa perspectiva, os campos de concentração constituem a principal instituição dos regimes totalitários. É lá que, de todas as formas, os carrascos nazistas, sob comando das ordens do *Führer*, tentaram forjar a natureza humana. É atrás dos arames farpados que cercavam os campos que os regimes totalitários, fundamentalmente, em sua versão nazista, puderam alcançar seu principal objetivo, ou seja, eliminar qualquer tipo de espontaneidade humana, destruindo a sua individualidade. É nesse sentido que salienta Arendt: “[...] os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas.” (ARENDDT, 2006b, p. 510). Pelo fato dos campos de concentração procurarem fabricar o modelo ideal dos regimes totalitários, ou seja, um ser supérfluo, sem

espontaneidade, rebaixando-o a algo determinado, unicamente, pelo seu aspecto orgânico, a sua finalidade, repetidamente asseverada por Arendt, é de servir “[...] como laboratórios onde os mais variados tipos de seres humanos são reduzidos a um conjunto sempre constante de reflexos e reações.” (ARENDR, 2008b, p. 327).

Para destruir o mundo comum, o espaço que reúne todos os homens, não bastava apenas a mentira, era necessário uma ideologia que forjasse a nova realidade em construção. A propaganda foi o instrumento utilizado para conquistar as massas, que descrentes do mundo, estavam predispostas a aceitar qualquer ficção que se mostrasse coerente: “A força da propaganda totalitária reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real.” (ARENDR, 2006b, p. 402). Para ganhar adeptos e ter crédito, o movimento totalitário, por meio da propagação de sua ideologia, forjou a própria realidade: “A propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado.” (ARENDR, 2006b, p. 402). É nesse contexto que passamos a compreender o anti-semitismo e o ódio ao povo judeu. O nazismo construiu uma realidade de acordo com o postulado ideológico que os judeus parecessem, aos olhos de todos, uma raça subumana e, portanto, precisavam ser eliminados. Assim, o principal valor da estrutura organizacional totalitária é sua “[...] incomparável capacidade de estabelecer e proteger o mundo fictício por meio de constantes mentiras.” (ARENDR, 2006b, p. 432). O governo totalitário busca criar “[...] uma sociedade cujos membros ajam e reajam segundo as regras de um mundo fictício.” (ARENDR, 2006b, p. 414).

Nesse processo de criação do “mundo totalitário”, tem-se a substituição da visibilidade pela espetacularização, do mundo pela fabricação propagandística de uma esfera que não corresponde à realidade tal com ela é, embora atenda aos anseios das massas. Arendt aponta, em “A mentira na política – considerações sobre os documentos do Pentágono”, texto que faz parte da obra *Crises da República* (1972), que a mentira descarada, a falsidade deliberada, a sabotagem e a dissimulação sempre foram usadas como meios legítimos para conquistar fins políticos e fazem parte, do que a autora chama *arcana imperii*, os mistérios do governo. A mentira, em muitas situações, encontra um terreno mais fértil nas mentes da grande massa, uma vez que ela é orquestrada de acordo com o que a plateia deseja ver e ouvir, em contrapartida da verdade que, por conter o elemento primordial do inesperado, traz desconforto e insegurança para o público receptor. Em outras palavras, é mais cômodo lidar com uma mentira, meticulosamente forjada, do que com a verdade que nos choca com sua imprevisibilidade. Uma das maiores mentiras do governo totalitário é o Estado, uma vez que “[...] o totalitarismo, no poder, usa o Estado como fachada externa para representar o país

perante o mundo não totalitário.” (ARENDDT, 2006b, p. 470). O Estado como fachada do movimento serve para proteger o mundo fictício contra o impacto da realidade.

Nesse sentido, a base da estrutura totalitária não é a verdade, “[...] não está na veracidade das palavras do líder, mas na infalibilidade dos seus atos.” (ARENDDT, 2006b, p. 437). O líder totalitário jamais pode cometer erros, pois, isso corresponderia que a ideia de mundo apresentada não é segura e pode estar errada. A infalibilidade baseia-se “[...] na correta interpretação de forças históricas ou naturais essencialmente seguras.” (ARENDDT, 2006b, p. 437). Tais forças são defendidas com tamanha carga ideológica que, aconteça o que acontecer, não pode ser invalidada.

Para criar esse mundo fictício, foi extremamente importante o papel desempenhado pela ideologia, que constrói uma visão de mundo, cuja característica principal é procurar compreender a vida a partir de uma perspectiva global, sendo esta a do domínio total, que visa substituir o mundo comum pelo “mundo totalitário”. Arendt compreende as ideologias “[...] como sistemas explicativos da vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta.” (ARENDDT, 2008b, p. 369).

Em suas análises, em *Origens do totalitarismo*, quando Hannah Arendt define a ideologia como a “lógica de uma ideia”, a autora procura caracterizar a ideologia como uma visão única e abrangente acerca do sentido da realidade, e não, simplesmente, como uma “ideia”, pois, ela pretende conhecer os mistérios do processo histórico a partir da lógica inerente às suas respectivas ideias. (ARENDDT, 2006b, p. 521). O que Arendt pretende demonstrar, segundo Passos, “[...] é que a ideologia, vista como a lógica de uma ideia, tem como objetivo levar ao rompimento das relações intersubjetivas, a partir da visão de mundo fornecida pela mesma.” (PASSOS, 2011, p. 157). Essa visão de mundo deve ser compreendida à maneira de um silogismo que, pela aplicação de uma ideia na história, revela um processo coerente, o qual não necessita da realidade factual para confirmá-lo. A logicidade, o mero raciocínio sem qualquer consideração pelos fatos e pela experiência, são os elementos que constituem uma ideologia. Assim, esclarece Arendt em *Origens do Totalitarismo*:

O movimento da história e o processo lógico da noção de história supostamente correspondem um ao outro, de sorte que o que quer que aconteça, acontece segundo a lógica de uma “ideia”. Mas o único movimento possível no terreno da lógica é o processo de dedução a partir de uma premissa. Nas mãos de uma ideologia, a lógica dialética, com o seu processo de ir da tese, através da antítese, para a síntese, que por sua vez se torna a tese do próximo movimento dialético, não difere em princípio; a primeira tese passa a ser a premissa, e a sua vantagem para a explicação ideológica

é que esse expediente dialético pode fazer desaparecer as contradições factuais, explicando-as com estágios de um só movimento coerente e idêntico. (ARENDR, 2006b, p. 521-522).

Portanto, o que pretendemos demonstrar é que a ideologia, tal como conhecida nos regimes totalitários, procura fomentar um mundo fictício, o qual tem como objetivo abarcar e arrumar os fatos da realidade, a partir da dedução de premissas aceitas axiomáticamente, ou seja, toda a realidade passa a ser deduzida a partir de uma única premissa, logicamente, aceita.

A coerência, que é própria das ideologias, torna-se possível de ser alcançada, porque o movimento do pensamento lógico não nasce das experiências vivenciadas no mundo concreto, mas gera a si mesmo, fazendo com que a premissa seja o único ponto aceito. Acerca do desprezo que as ideologias mostram pela realidade. Arendt explicita:

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. (ARENDR, 2006b, p. 522).

Assim, enquanto o terror não alcançou seu objetivo, que “[...] é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea.” (ARENDR, 2006b, p. 517) é necessário a ideologia, para doutrinar os indivíduos. Para que o terror atinja o domínio total, que significa eliminar a condição humana da pluralidade e, conseqüentemente, destruir a existência de um mundo comum, habitado pelos “diferentes”, é necessário uma certa parceria com a ideologia, no sentido de que esta é o que sustenta as mentiras que foram imprescindíveis para a construção do mundo totalitário, uma vez que “[...] o pensamento ideológico não depende da realidade existente, portanto, deixa de ter qualquer critério confiável para distinguir entre verdade e falsidade.” (ARENDR, 2008b, p. 369).

Para Arendt, o regime totalitário, em sua forma nazista, tem como objetivo movimentar um processo irresistível, que culminaria na vitória da raça pura: a raça ariana. A defesa de um conceito estritamente biológico de raça, justificava, segundo a ideologia nazista, a superioridade de uma classe concebida em termos de raça. A ideologia nazista pregava a existência de uma raça pura, por isso era necessário a eliminação dos impuros, dos indesejáveis, pois, caso houvesse uma mistura do sangue, levaria a degeneração da raça. O nazismo, segundo Ortega: “[...] trata-se de um Estado absolutamente racista, assassino e suicida: solução final para as outras raças, suicídio da própria raça.” (AGUIAR *et al.*, 2001, p. 79). Esse, certamente, é um dos aspectos mais contundentes que prova o caráter biopolítico

dessa organização. Dessa forma, percebemos que o fundamento do regime totalitário nazista está embasado na teoria da evolução das espécies de Darwin, teoria essa que o nazismo levou para a cena política. Para explicar a escolha dos que estão aptos para continuarem vivendo, “[...] o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo.” (ARENDR, 2006b, p. 399). No texto “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”, Arendt esclarece:

Na interpretação totalitária [...] todas as leis se tornam leis do movimento. A Natureza e a História deixam de serem fontes estabilizadoras de autoridade para leis que governam as ações dos mortais, e elas próprias são movimentos. Suas leis, portanto, mesmo que seja necessária certa inteligência para percebê-las ou entendê-las, não tem nada a ver com a razão ou a permanência. Na base da crença nazista nas leis raciais está a ideia darwiniana do homem como um resultado mais ou menos acidental do desenvolvimento natural – o qual não se detém necessariamente na espécie humana, tal como a conhecemos. (ARENDR, 2008b, p. 359 - 360).

Para que o processo natural e histórico fosse concretizado, o mundo, de acordo com a ideologia nazista, necessitava ser limpo daqueles que eram uma sub-raça, portanto, não mereciam viver: negros, homossexuais, ciganos, portadores de deficiências físicas e, sobretudo, judeus. Têm-se, na ideologia nazista, segundo Ortega, um “[...] discurso racista biológico não-ético, mas contra o anormal, isto é contra indivíduos portadores de estigmas ou defeitos passíveis de serem transmitidos a sua descendência.” (AGUIAR *et al.*, 2001, p. 77).

Entendemos, portanto, que o racismo, em um regime de dimensão biopolítica, é um dispositivo que exerce a função de morte, pois, o objetivo do poder é zelar pela vida e, assim, deixar viver os “puramente” selecionados. Em outras palavras, o racismo é um instrumento do Estado que decide quem está apto para viver e para morrer. Segundo Passos, o processo de nomeação do inimigo objetivo ou da raça indigna de viver de acordo com a ideologia “[...] é circular, tautológico, já que o movimento, essência do governo totalitário, não pode ter fim, pois, caso contrário, este fim decretaria o próprio esfacelamento do regime totalitário.” (PASSOS, 2011, p. 162).

Para que a eliminação dos degenerados alcançasse êxito, era preciso que o terror ocupasse o lugar das leis positivas. Assim, “[...] no corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza.” (ARENDR, 2006b, p. 516).

Desse modo, enquanto o governo totalitário não alcança seu objetivo, ou seja, a conquista mundial e a dominação total dos homens, é necessário a utilização da ideologia para doutrinar e guiar o comportamento humano. A ideologia é o elemento dos governos totalitários que antecede o terror e lhe dá suporte para que seja possível o controle dos

indivíduos, até o ponto de comprimir uns contra os outros, como se fossem membros de uma humanidade única, nas palavras de Arendt:

Não obstante, enquanto o governo totalitário não conquista toda a terra e, com o cinturão de ferro do terror, ao transformar cada homem em parte de uma humanidade única, o terror, em sua dupla função de essência de governo e princípio não de ação, mas de movimento, não pode ser completamente realizado. Do mesmo modo como a legalidade, no governo constitucional, é insuficiente para inspirar e guiar as ações dos homens, também o terror no governo totalitário não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento humano. (ARENDR, 2006b, p. 519).

Os governos totalitários, na tentativa de destruir o mundo comum, buscam primeiramente, destruir o senso comum<sup>10</sup>, que é a faculdade com a qual temos acesso à realidade, com a qual nos manifestamos aos outros, justamente, por compartilharmos de um espaço que é comum a todos. Para ter êxito, “[...] a dominação totalitária passa pela destruição desse sentido da realidade, dessa faculdade que se apoia na presença do outro.” (SOUKI, 2008, p. 127). Contudo, o totalitarismo não consegue destruir o senso comum e o substitui pela logicidade, pelo raciocínio ideológico. Arendt aponta, em *Compreensão e Política*, a diferença, em termos políticos, entre o senso comum e a lógica:

Pressupõe um mundo comum em que todos nós cabemos, onde vivemos juntos porque possuímos um senso que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares aos de todos os outros; ao passo que a lógica e toda evidência com que procede o raciocínio lógico podem alegar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas.” (ARENDR, 2008b, p. 341).

Portanto, através do senso comum, nós podemos confiar na nossa experiência sensível, nas coisas que ocorrem e acontecem sob nossos olhos, pois, ele nos dá acesso ao real, e nosso senso do real depende, inteiramente, da aparência. A perda do senso comum significa a impossibilidade de compreender a realidade como ela é. Assim, é “[...] apenas quando o âmbito comum *entre* os homens foi destruído e a única confiabilidade restante consiste nas tautologias sem significado” (ARENDR, 2008b, p. 341), é possível a dominação dos homens por meio de um poder compulsório e violento, que arranca dos homens o sentimento de pertencer a um mundo comum.

O domínio totalitário não se contenta apenas com o isolamento dos homens, mas os faz experimentar a experiência mais radical que um homem poder ter, que é a experiência da solidão, de não pertencer a um mundo comum, de sentir-se supérfluo a ponto de nem

---

<sup>10</sup> “O senso comum é o que nos dá acesso ao real, e a realidade apreendida por nossos sentidos é garantida pela segurança constante com que os outros percebem e manipulam os mesmos objetos, num mundo em que nos percebemos em comum. Sem essa garantia, o real se esvanece, dá lugar à ficção e dá espaço à crença de que tudo é possível.” (SOUKI, 1998, p.127-128).

mesmo senti-lo, uma vez que, na experiência da solidão, temos “[...] a perda do próprio eu [...]” (ARENDR, 2006b, p. 529). Nessa situação, o homem deixa de confiar em si como companheiro de seus próprios pensamentos, e no mundo, que garante a todos a experiência concreta. O homem, na solidão, perde tanto a capacidade de sentir como a de pensar.

Podemos dizer que a experiência de não pertencimento ao mundo, configura-se como algo que é vivenciado de maneira singularmente drástica nos campos de concentração. No campo, procura-se aniquilar a capacidade que o senso comum possui de ser o componente de mediação entre o eu e o outro. Todos estão relegados ao esquecimento, nas palavras de Arendt:

O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário, mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou por que o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. (ARENDR, 2006b, p. 493).

Esta tentativa de transformar os indivíduos em supérfluos e desenraizá-los de sua condição humana tem como objetivo arrancar, dos corações humanos, o amor pela atividade de pensar e de agir, que se configuram em um problema para os regimes totalitários. Isso se deve ao fato de que, o não poder controlar as mentes dos indivíduos, configura-se como um perigo às pretensões totalitárias, pois, significa que o homem está sempre aberto à possibilidade de mudar de opinião, através da busca, incessante, por novos significados e iniciar novos empreendimentos.

#### **1.4 O campo de concentração como “nomos” biopolítico da modernidade**

Giorgio Agamben, no seu *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, afirma que o campo é o “[...] paradigma oculto do espaço político da modernidade.” (AGAMBEN, 2007, p. 129). Assim, pelo fato dos campos de concentração constituírem-se no emblema fundamental dos regimes totalitários, Agamben assevera também que há “[...] uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo.” (AGAMBEN, 2007, p. 18). Para o autor, embora os campos, na acepção da palavra, tal como conhecidos nos sistemas totalitários, não estejam presentes nos regimes democráticos liberais na contemporaneidade, podemos vislumbrar, mesmo que de forma implícita, algumas de suas metamorfoses. As variações do campo, das quais Agamben confere toda força argumentativa para tratar do nexos que envolve

biopolítica, totalitarismo e democracia, podem ser identificadas quando nos deparamos com indivíduos, que destituídos de seu lugar de origem, ocupam um determinado espaço, no qual a lei que vigora não lhes confere nenhum direito, nenhuma possibilidade de mediação, como é o exemplo dos presos em campos de refugiados em Guantánamo:

A presença constante dos campos de refugiados e de suspeitos de terrorismo remete a hipótese proposta por Agamben de que o campo de concentração se tornou o paradigma oculto do espaço político da modernidade, motivo pelo qual podem ser encontrados tanto nas margens das democracias liberais quanto nos regimes autoritários. (DUARTE, 2010, p. 287).

Para Agamben, é preciso delimitar o que é um campo. Entender por quais motivos o campo é considerado a expressão máxima dos governos totalitários e, assim, reconhecer suas variações na política democrática contemporânea. Diante disso, ao longo desse subcapítulo, procuraremos analisar o nexo entre governos totalitários, biopolítica e campos de concentração.

O conhecimento que temos acerca do campo de concentração, como o local no qual se desenrolou a maior barbárie de toda a humanidade, não é o suficiente para compreendermos o fundamento e a lógica inerente à sua estrutura. O posicionamento correto sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquele que pergunta, hipocritamente, como delitos tão cruéis foram possíveis. Para Agamben, é necessário que nos perguntemos qual o ordenamento jurídico-político que sustentou tais atrocidades, permitindo que seres humanos fossem destituídos dos seus direitos, a ponto de toda monstruosidade que cometessem contra eles não se apresentasse como delito, como ato ilegal, pois, “[...] se o campo de concentração não é certamente o lugar da lei, também não é o do simples arbítrio – antes o espaço antinômico no qual o arbítrio se torna legal e a lei autoritária.” (ESPOSITO, 2010, p. 200). Só com esse olhar sobre os campos é que deixaremos de defini-los como um fato histórico ou uma anomalia pertencente ao passado e poderemos entendê-lo como a “matriz oculta” de nossa política. (AGAMBEN, 2007, p. 178).

Entendemos que a reflexão de Agamben sobre o campo de concentração como paradigma oculto da política contemporânea não se ajusta, em sua plenitude, ao pensamento de Hannah Arendt. Para nossa autora, o campo de concentração, tal como concebido nos regimes totalitários, não podem ser enquadrados como modelo ou padrão para que pensemos as relações sócio-políticas. Não podemos compreendê-lo como a “matriz oculta” de nossa política, como assim sugere Agamben. Arendt é bastante enfática quando afirma que os campos de concentração são laboratórios de morte que se experimenta o domínio total, ou seja, os campos de concentração foram espaços criados nos regimes totalitários que tinham

como objetivo, não somente exterminar aqueles que eram considerados inimigos da política totalitária, submetendo-os as mais assombrosas experiências, até desembocar em suas mortes, mas dominar totalmente a vida humana.

Agamben nos convida a refletir sobre o estatuto dos campos de concentração enquanto espaço de exceção. Afinal, com os regimes totalitários é que foi possível explicitar, de forma mais contundente, a questão do estado de exceção, uma vez que, com essa técnica de governo, surgem dois problemas. De um lado, a vida absolutamente exposta à violência, excluída de todo amparo jurídico e político, e de outro, o pertencimento dessa mesma vida ao poder do soberano, que a inclui a partir de sua própria exclusão. Desse modo, o autor tece o seguinte juízo de valor:

É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão. (AGAMBEN, 2007, p. 176-177).

Sendo o campo de concentração o espaço que tem seu fundamento no estado de exceção, verificamos que toda decisão que se baseie no poder soberano é realizada normalmente. Pois, o soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção com base em situações factícias de perigo extremo. No estado de exceção, o soberano produz situações como consequência da decisão sobre a exceção que o mesmo fundou. O campo é um produto da decisão soberana que emergiu sobre a exceção. Por isso, perguntar sobre a legalidade ou ilegalidade dos acontecimentos de um campo soa sem sentido. No campo, esclarece Agamben, a *questão iuris* e a *questão facti*, ou seja, direito e fato entram em uma zona de indiscernibilidade. Não é o direito, enquanto ordenamento jurídico, que tem poder de decisão, mas o campo, zona, absolutamente, cinzenta que decide sobre fato e direito, exceção e regra. Sem mais, Agamben elucida: “O campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles.” (AGAMBEN, 2007, p. 180).

O campo é o *locus* que surge quando todas as normas são suspensas. Essa ausência de normas, de um ordenamento jurídico, gera a impossibilidade de distinguir fato e direito, exceção e regra, tornando-o um espaço no qual, como nos sugere Hannah Arendt, tudo é, verdadeiramente, possível: “O campo de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível.” (ARENDR, 2006b, p. 488). O campo, como espaço permanente de exceção, no qual a lei é suspensa e o indivíduo despojado de toda a

humanidade, apresenta-se, segundo Agamben, como paradigma de sociabilidade contemporânea, uma localização deslocante, em que toda forma de vida e norma podem ser, virtualmente, capturados. Assim, “[...] o campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente.” (AGAMBEN, 2007, p. 187).

Se é um fato que o campo materializa-se no estado de exceção e, como consequência, há a perda de parâmetros para se medir o valor político da vida, pois, o que se constata é um espaço de indistinção entre violência e direito e de produção maciça de vidas indignas de permanecerem vivas, então, alerta Agamben, sempre nos encontramos, virtualmente, na presença de um campo toda vez que é criada uma estrutura como essa. Desse modo, surgem algumas inquietantes indagações: o que é um campo, quem são os seus habitantes e a que tipo de ordenamento jurídico ele pertence?

Como resposta, basta apenas que acompanhem as estatísticas que nos revelam a quantidade de apátridas, refugiados, migrantes e imigrantes pobres sem documentos e sem direitos que, quando muito, tornam-se o motivo de ajudas humanitárias das ONGs espalhadas mundo afora. E estas, nunca tratam o problema com a seriedade que o mesmo exige, mas fazem desses indivíduos a seiva bruta que justifica a manutenção de sua existência. Segundo a Organização Internacional das Migrações - (OIM)<sup>11</sup>, em 2001, existia em todo o mundo, cerca de 30 milhões de imigrantes em situação ilegal. No Brasil, de acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - (ACNUR)<sup>12</sup> vivem, atualmente, 4.500 refugiados. E como se não bastasse, podemos afirmar ainda que as pessoas que estão sobre a tutela do Estado, os ditos cidadãos, mas que, por não disporem de uma situação socioeconômica razoável, são vistos como indesejáveis e, por isso mesmo, tornam-se vítimas fáceis do processo de inclusão-excludente, característico do modelo biopolítico que configura a política do ocidente. Nessa perspectiva, de acordo com Castor Ruiz:

A vida excluída vive uma negação gradual extrema dos direitos fundamentais, que a tornam uma vida vulnerável. Ela é um produto dos dispositivos do biopoder. É uma vida exposta ao sofrimento injusto e em muitos casos no limiar da sobrevivência e da morte. (RUIZ, 2007, p. 32).

O campo é, portanto, definitivamente, um espaço biopolítico, isto é, onde, pelo poder soberano, produz-se e concentram-se *vidas nuas*. Por *vida nua*, podemos compreender aquela vida que é colocada pelo poder fora da lei, dos deuses e dos homens, por isso mesmo,

---

<sup>11</sup> Conferir dados em: <http://www.iom.int/jahia/jsp/index.jsp>. Acessado em 23.05.2011.

<sup>12</sup> Sobre a situação de refugiados no Brasil e no mundo, conferir o site: <http://www.acnur.org/t3/portugues/>. Acessado em 25.05.2011.

matável e insuscipível. São indivíduos que estão desprovidos de qualquer estatuto político, são apenas seres vivos. São vidas consideradas indignas de serem vividas e, portanto, podem ser eliminadas a qualquer momento. Essa vida é a que exemplifica, precisamente, a figura do *homo sacer*, o homem sagrado do direito romano. A cerca do campo como *nomos* biopolítico da modernidade, Agamben explicita assim sua tese:

O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra [...]. Na medida em que seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzido integralmente à “vida nua”, o campo é também o espaço biopolítico jamais realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. (AGAMBEN, 2007, p. 175-178).

Em entrevista a Roberto Andreatti e Federico De Melis, publicada no jornal *Il Manifesto*, em 17.03.2008,<sup>13</sup> Agamben nos esclarece que a biopolítica inscreve-se, perfeitamente, no paradigma governamental, uma vez que, com esse modelo de poder, a colocação que temos em jogo é a gestão da vida biológica dos cidadãos e não a sua vida política. Desse modo, é falacioso crer que a *vida nua* signifique somente Auschwitz e o estado de exceção. Ainda, nessa mesma entrevista, Agamben afirma, sob forte influência do pensamento de Michel Foucault, que o modelo de pensamento que domina a política, atualmente, é o da governamentalidade.<sup>14</sup> Ele salienta que governar não é uma disputa

---

<sup>13</sup> Para melhor compreendermos as questões tratadas por Agamben, nessa entrevista, acerca da relação entre democracia, governamentalidade e biopolítica, reproduziremos parte da entrevista. Assim, segundo Agamben: “L’idea che la politica sia la rappresentazione – e, quindi, la mediazione – dei conflitti sociali ha certamente dominato la tradizione recente della sinistra. Ma non basta assolutamente a definire la politica e la democrazia. Occorre precisare qual è il rapporto fra la mediazione e il conflitto. Di fatto ormai da molti decenni l’idea dominante – e non solo in Italia – è che ogni conflitto possa essere governato, che non c’è conflitto che non possa trovare la sua mediazione [...] Il modello di pensiero che oggi domina la politica è quello della *governamentalità*. Dev’essere chiaro, però, che governare (il termine deriva dal greco *kybernes*, il pilota di una nave) non significa determinare despoticamente gli eventi; al contrario, si tratta di lasciare che gli eventi si producano, per poi orientarli nella direzione più opportuna. È in questo senso che oggi tutto può essere governato, gestito e normalizzato. Di qui il primato dell’economia e del diritto sulla politica: dove tutto è normalizzabile e tutto è governabile, lo spazio della politica tende a scomparire. La democrazia è così diventata sinonimo di una gestione razionale degli uomini e delle cose, cioè di una *oikonomia*. Questo implica una trasformazione radicale della concettualità politica: le guerre diventano operazioni di polizia, la volontà popolare un sondaggio di opinione, le scelte politiche una questione di *management*, i cui modelli di riferimento sono la casa e l’impresa, e non la città [...] È un errore credere che la nuda vita significhi soltanto Auschwitz e lo stato di eccezione; molto più interessante è che essa diventi oggi un’esperienza e un’economia quotidiana, e che una dimensione politica debba essere riguadagnata anche attraverso un corpo a corpo con essa [...] Per quel che riguarda la biopolitica, cioè il fatto che in senso lato la posta in gioco nel potere sia oggi la gestione della vita biologica dei cittadini e non la loro vita politica, le cose non cambiano. La biopolitica si iscrive perfettamente nel paradigma governamentale, anzi acquista il suo vero senso proprio in questa prospettiva.” (*Il Manifesto*, lunedì 17 marzo 2008, p.04-05).

<sup>14</sup> Não é o propósito da presente pesquisa explicitar, em seus elementos constitutivos, o conceito de Foucault acerca da governamentalidade. Contudo, é preciso, mesmo que, brevemente, descrevê-lo. Uma das descrições encontra-se no *Curso Segurança, Território, População*, especificamente, na aula de 01 de fevereiro: “Desde o

despótica pelo poder, na qual busca determinar os eventos, mas, ao contrário, trata-se de permitir que os eventos produzam-se para depois orientá-los na direção mais oportuna. Em outras palavras, é o que denominamos de controle do Estado sobre as práticas humanas e a vida privada do indivíduo. É neste sentido que tudo pode ser governado, gerido e normatizado, inclusive, a vida, por isso temos o fenômeno da biopolítica como prática de governo que procura neutralizar a ação humana no âmbito político. Nessa perspectiva, Agamben adverte que, onde tudo é normatizado e tudo é governável, dá-se o primado da economia e do direito sobre a atividade política e esta, enquanto espaço que é do e para os homens, tende a desaparecer. Dada essa transformação, afirma Agamben, é que podemos asseverar que a Democracia tornou-se uma gestão racional das coisas e da vida dos homens, ou seja, uma *oikonomia*.<sup>15</sup>

Essa denuncia de Agamben, a do desaparecimento da política em virtude do primado da economia e do direito sobre a ação política (práxis) isto é, quando o homem passa a preocupar-se, meramente, com os meios de manutenção da sua subsistência foi muito bem analisado por Hannah Arendt em *A condição humana* (1958), com o fenômeno que ela denomina ascensão do *animal laborans* no centro do palco político, o qual será trabalhado no terceiro capítulo de nossa dissertação. Neste momento, desejamos apenas deixar registrada a aproximação do pensamento de Agamben com o de Arendt, no que diz respeito a esse ponto específico e aproveitar o ensejo para abrir a discussão a respeito de uma das mais polêmicas teses de Agamben, a de que democracia e totalitarismo confluem-se.

---

século XVIII, vivemos na era da governamentalidade. Governamentalização do Estado é um fenômeno particularmente astucioso, pois, se efetivamente os problemas da governamentalidade e as técnicas de governo tornaram-se a questão política fundamental e o espaço real da luta política, a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é o que é hoje, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc. Portanto, o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade.” (FOUCAULT, 2008, p. 145).

<sup>15</sup> Percebemos semelhança argumentativa entre Agamben e Arendt no que diz respeito à ascensão da administração da vida privada (*oikonomia*) sobre a vida pública, fenômeno esse iniciado na modernidade. Sobre isso, salienta Arendt: “[...] com a ascensão da sociedade, isto é, do ‘lar’ (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação ‘coletivo’ [...]. Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era exclusiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária [...]. Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente.” (ARENDRT, 2010, p. 39-55).

A contiguidade entre totalitarismo e democracia é explicada por Agamben sob forte influência do pensamento de Hannah Arendt, a partir do processo pelo qual há a reivindicação da *vida nua* nas sociedades democráticas de massa. O que mais caracteriza as sociedades de massas, dado essa glorificação do biológico, é a uniformização do pensamento<sup>16</sup> dos seus adeptos. Essa uniformização da atividade do pensamento nos homens é responsável pelo esfacelamento da esfera pública, uma vez que, desprovido da capacidade de pensar, os homens perdem a capacidade de discernimento, e isso faz com que, em determinadas situações, deixem de atuarem como cidadãos políticos, haja vista que eles rejeitam refletir sobre o que fazem e o que está acontecendo ao seu redor. Alexis de Tocqueville, que é citado por Arendt, em *Entre o passado e o Futuro* (1972), e também por Agamben, no *Homo sacer I*, nos esclarece, na obra *Democracia na América*, nessa mesma perspectiva e, já antevendo o surgimento da sociedade de massa, que o princípio da igualdade, marca dos regimes democráticos, torna cada cidadão semelhante aos demais, a ponto dos mesmos sentirem-se perdidos na multidão uniforme. Com a uniformização, cada indivíduo é moldado e, portanto, deixa de ser considerado na sua singularidade. O exercício do livre pensamento é inoperante, tendo em vista que “[...] a vida privada nos tempos democráticos é tão atarefada, tão excitada, tão cheia de desejos e de trabalho, que dificilmente sobra alguma energia ou lazer a cada indivíduo para a vida pública.” (TOCQUEVILLE, 1969, p. 338).

É no passo dessas reflexões que devemos nos perguntar quais são os elementos totalitários que podemos perceber nas democracias contemporâneas? E mais, qual é, exatamente, o ponto que, segundo Agamben, nos possibilita falar dessa possível relação entre Totalitarismo e Democracia? Nesse sentido, a íntima relação de *solidariedade*, apontada por Agamben, entre democracia e Totalitarismo, dentre tantos elementos que os aproximam, o da politização da *vida nua* por meio da exceção é o mais notável. Agamben observa que um dos traços que caracteriza a democracia moderna são a liberação e a promoção da *zoé*, isto é, a transformação da *vida nua* em uma *forma de vida*. Assim, o reconhecimento dos direitos e garantias dos homens e das liberdades formais, bandeira dos regimes democráticos, é uma

---

<sup>16</sup> Sobre isso, posiciona-se Fábio Passos: “Nesse âmbito de análise, percebemos que o fracasso do totalitarismo somente poderá ser consumado, a partir de atividades de cunho livre, tal como a faculdade de pensamento, que se colocam contrárias à uniformização da sociedade, pois onde quer que haja a constante atividade de pensar, a mais livre das atividades humanas, haverá o escarnecimento de toda tentativa do totalitarismo se sobrepujar ao homem enquanto ser aberto ao novo. E este estar constantemente aberto ao novo significa poder dizer “não”, “resistir” e, portanto, negar-se a agir em concerto, ou seja, em atuar juntamente com aqueles que irreflexivamente aderem a um regime político, sem se preocuparem com o significado do conteúdo normativo que impulsiona seus adeptos à ação planeja.” (PASSOS, 2008, p. 78).

grande aporia, pois, a liberdade e a felicidade que buscam promover ocorrem, exatamente, no âmbito em que se dá a sua submissão à *vida nua*:

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. (AGAMBEN, 2007, p. 17).

Ainda sob o mesmo fio condutor argumentativo, Agamben assevera que a relação entre Totalitarismo e Democracia também deve ser pensada sob a ótica do estado de exceção. Para ele, os Estados democráticos apoiam suas ações, progressivamente, sob o paradigma da exceção. Os Estados, em nome da defesa e da segurança nacional, concebem medidas excepcionais que cada vez mais se asseguram como técnicas normais de governo.<sup>17</sup> O problema que se verifica é que, ao contrário de, efetivamente, estabelecer a paz e a ordem, essas medidas acabam por gerar desordem e desconfortos, uma vez que são medidas autoritárias que desprotege quem, na maioria das vezes, deveria ser amparado. O resultado desse processo é um cenário político frágil, no qual as leis ganham outro significado, podendo ser, a qualquer momento, suspensas ou arbitrariamente excluídas do sistema político e jurídico os *suspeitos* ou *indesejáveis*, como ocorreu nos regimes Totalitários:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. (AGAMBEN, 2004, p.11).

Evidentemente, como bem ressalta Agamben, não se trata de identificar Totalitarismo e Democracia, nem tão pouco deixar de reconhecer as conquistas alcançadas pelos regimes democráticos, mas de compreender os elementos que apontam para uma convergência entre esses dois regimes.

Diante do que foi discutido até aqui, podemos dizer que o campo de concentração é caracterizado como espaço biopolítico, que só vem a existir quando o estado de exceção torna-se a regra, e porque aqueles que são empurrados para esse espaço são meros corpos biológicos e isso, como nenhuma outra experiência, é o que mais caracteriza a política na

---

<sup>17</sup> Sobre isso, corrobora Sérgio Manuel: “O autor alega que os *USA Patriot Acts I e II e a Military Order*, promulgados pelo governo Bush em resposta aos atentados terroristas de 11 de setembro, bem como a implementação de medidas e procedimentos judiciais e extrajudiciais de restrição aos direitos individuais de liberdade dos cidadãos com a justificação de manter a ordem e a defesa nacional face aos riscos de novos atentados terroristas, constituem uma ideia de exceção, que por sua vez significará a existência de um Estado de exceção tornado regra. Também a situação dos *detainees* de Guantánamo configuraria paralelamente aos *mussulman* de Auschwitz como o reaparecer do *Homo sacer*.” (MANUEL, 2010, p. 168). Nos mesmos termos: Cf. AGAMBEN, 2004, p. 14-15.

modernidade, ou seja, a política volta-se para o homem com o propósito de preservar a vida humana em seu aspecto mais natural, de um ser, biologicamente, necessitado de cuidados.

A partir do que foi exposto, devemos, no próximo momento de nossa pesquisa, compreender como essa postura da política, na modernidade, abriu os horizontes para que uma nova esfera da soberania, que tem como fundamento o estado de exceção, no qual todas as normas são suspensas em favor de um soberano, que é a própria personificação das leis e, dessa forma, manipula toda uma população para que cumpra seus desígnios, até mesmo exterminar todo um povo, como ocorreu no *Terceiro Reich*, ganhasse espaço e se tornasse uma realidade política.

### 1.5 Poder soberano e a nova esfera da soberania: o estado de exceção e o *homo sacer*

Diante de um poder que tem a vida como a sua estratégia principal, uma vez que a “[...] implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano.” (AGAMBEN, 2007, p. 13), isso resulta em uma teoria clássica da soberania, como pensou Hobbes<sup>18</sup> e Rousseau,<sup>19</sup> fundada sob um pacto entre súditos e soberano, já não é o suficiente para explicar as peculiaridades desse novo poder: “A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado.” (AGAMBEN, 2007, p. 113). Com a biopolítica, há um novo modo de prover o poder. Há uma nova esfera da soberania, que encontra seus pilares no estado de exceção e no *homo sacer*. Segundo André Duarte, “[...] para Agamben, portanto, não se pode pensar a figura do soberano sem que ela implique a figura correlata do *homo sacer*, de modo que enquanto houver poder soberano haverá vida nua e exposta ao abandono e à morte.” (DUARTE, 2010,

---

<sup>18</sup> Para Hobbes, a função do poder que é fundado sob um contrato entre soberano e súditos é a preservação da vida e a segurança dos homens. Segundo o autor, antes do surgimento da sociedade civil e do Estado, os homens viviam em um estado de guerra, o qual é cessado com a instituição de um poder comum capaz de defendê-los e, assim, minimizar seus interesses comuns em prol de uma vontade coletiva. Sobre isso, diz Hobbes em sua obra *Leviatã*: “Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactum*, cada um com cada um dos outros, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*) todos sem exceção, tanto os que *voltaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deveram *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões afim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.” (HOBBS, 1997, p. 145).

<sup>19</sup> Para Rousseau, quando os homens, no Estado de Natureza, em um determinado momento, encontram obstáculos que prejudicam a conservação da sua existência, é necessário a fundação de um corpo político que esteja alicerçado no contrato fomentado entre soberano e súdito. Sobre isso, assevera Rousseau em sua obra *O contrato social*: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social.” (ROUSSEAU, 1999, p. 20-12).

p. 279). Essa nova dimensão do poder diverge, amplamente, do modo como Arendt concebe o poder. Para nossa autora, o poder não pode ser pensado como esfera de legitimação da violência soberana ou do controle estatal. O poder, em Arendt, é concebido através da inter-relação e atuação dos homens na vida pública. O poder não exclui os homens, mas os unem em torno da fundação de um espaço público. Não é a violência que fundamenta o poder, mas a ação política.<sup>20</sup>

Entretanto, para Agamben, o soberano, através da exceção, é o dono da situação. Ele toma decisões e legitima as ações que desejar. Contudo, ao fundar a exceção, ele se vê diante de um paradoxo, pois se “[...] a exceção é uma espécie de exclusão” (AGAMBEN, 2007, p. 25), na qual é o soberano que a legitima, e este tem o poder legal de suspender e validar a lei, o mesmo acaba por colocar-se, legalmente, fora da lei:

Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro êxtase-pertencimento. (AGAMBEN, 2004, p. 57).

Assim, decididamente, o soberano está dentro e fora do ordenamento legal instituído. Nesse sentido, para André Duarte:

[...] Agamben explica que o soberano ocupa um lugar paradoxal, pois está simultaneamente dentro e fora do ordenamento legal: dentro, na medida em que o estado de exceção é um instituto legal reconhecido pelo ordenamento jurídico; fora, porque o soberano, ao instituí-lo, coloca-se acima das leis vigentes. (DUARTE, 2010, p. 275-276).

Entretanto, vale salientar que o caráter da exceção não diz respeito apenas à exclusão que sucede no ordenamento, mas, exatamente, perceber que o que é excluído não é posto, absolutamente, fora da relação com a norma, ao contrário, está relacionado com aquela na forma da suspensão: “A norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta [...]”, uma vez que, “[...] aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma da exceção [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 25-32). Para Agamben, portanto, a exceção soberana “[...] é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.” (AGAMBEN, 2007, p. 35). É esse caráter de incluir o que foi expulso, através da suspensão da validade do ordenamento, que define o caráter da pretensão soberana, que podemos ler em Agamben:

---

<sup>20</sup> Sobre a categoria do poder, no pensamento de Hannah Arendt, conferir o artigo “A dimensão Constituinte do Poder em Hannah Arendt”, do Professor Odílio Alves Aguiar. *In: Transformação*, vol. 34, n.1, 2011, p.115-130.

A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem sentido. [...]. Ela é aquilo que não pode ser incluído no topo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído. (AGAMBEN, 2007, p. 27 e 32).

O filósofo italiano observa, ainda, que o mesmo paradoxo que envolve a exceção envolve os termos *bando* e *banido*. A análise do *bando* também implica uma teoria ambígua, exclui excluindo. Como *ex-capere*, a exceção significa capturar fora, exclui para incluir, tal como o *banido*, que não é só posto fora da lei, mas é *abandonado* por ela, exposto a todos os riscos em uma zona que vida e direito, externo e interno confunde-se. *Banido* é aquele que foi posto fora da comunidade. Nessa relação de *bando*, não se pode dizer o que está fora ou dentro do ordenamento. E para Agamben, a relação que é constitutiva do *bando* caracteriza a relação de abandono, e esta seria a estrutura lógica de toda a relação jurídico-política que fundamenta o poder soberano, pois, o que o “[...] bando mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano.” (AGAMBEN, 2007, p. 115). O soberano mantém a vida em um *bando*, abandonando-a:

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente capturado. (AGAMBEN, 2007, p. 116).

A vida posta em abandono é o conteúdo essencial do soberano. É a vida sagrada do *homo sacer*. Este representa a figura na qual a violência cometida contra ele não é aceita nem como homicídio e nem como sacrilégio, nem como o implemento de uma pena e nem como sacrifício. Assim, “[...] sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é neste sentido, o préstimo original da soberania.” (AGAMBEN, 2007, p. 91). A *vida nua* ou *vida sacra*, que corresponde à figura do *homo sacer*, desde sua origem, tem um caráter, eminentemente, político, haja vista que apresenta uma ligação radical com o solo sobre o qual se funda o poder soberano. Isso exprime que o caráter sagrado da vida, o discurso de defesa da vida que insistimos tanto em falar na atualidade, refere-se apenas aquela vida aprisionada e sujeita, em sua origem, a um poder de morte, ao poder do soberano, que em uma relação de abandono a expõe a todos os riscos. Assim, toda vez que apelamos para o caráter sagrado da vida, temos, diante de nós, a figura do *homo sacer* e, conseqüentemente, o aparecimento “[...] de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la.” (AGAMBEN, 2007, p. 107). Esse caráter de sacralidade que é

remetido à vida tem sua explicação pelo fato de que não possibilitamos, não geramos, condições e espaços para que a vida, enquanto vida qualificada, tenha o seu aparecimento. Desse modo, torna-se urgente, se desejamos, verdadeiramente, pensar no caráter sagrado da vida, permitir que a vida, com as suas múltiplas possibilidades, sobressaia-se da sua dimensão de *zoé*, deixe de ser uma sobrevida para encontrar a *bios* – vida qualificada - vida que valha a pena ser vivida e, desse modo, desprender-se da exceção soberana. Sobre a simetria entre o poder soberano e a sacralidade da vida, Agamben expressa da seguinte forma:

Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera. [...]. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. (AGAMBEN, 2007, p. 91).

A abordagem dada por Agamben, acerca do poder soberano e a sua esfera de atuação, que é o campo de exceção, e o seu produto, a *vida nua*, destaca outro sentido para a história política do ocidente. Esse sentido é, justamente, a captura do vivente que se realiza, plenamente, no estado de exceção. Para Agamben, dada essa nova ordem política de interseção entre poder soberano, *vida nua* e *estado de exceção*, é preciso recompor a fratura entre vida e o poder, libertando-a da violência intrínseca do poder soberano, que realiza suas ações, a partir da legitimidade que lhe é dada no estado de exceção.

Aproximada, em nossos termos, a obra arendtiana dos elementos biopolíticos, tais como *vida nua*, superfluidade, eliminação de espaços comuns, controle, mentira, cabe, no próximo passo de nossa pesquisa, lançar luz sobre outros conceitos políticos que permeiam, diretamente, a obra de Hannah Arendt, com o intuito de corroborar a nossa hipótese, ou seja, de que é possível realizar uma leitura da política na modernidade e contemporaneidade à luz da biopolítica, o que não nos afasta das reflexões arendtianas. Esse será o objetivo do próximo capítulo que, para ser alcançado, se fará necessário nos atermos, com mais precisão, às consequências do fenômeno totalitário, como a inoperância dos direitos humanos, a descartabilidade e o sentimento de dispensabilidade humano, bem como a violência e a banalidade do mal nas sociedades secularizadas.

## **CAPÍTULO 2: BIOPOLÍTICA E O TOTALITARISMO: UMA TENTATIVA DE DESTRUIR A POLÍTICA**

Os direitos humanos, desde o final da Segunda Guerra Mundial, têm sido cercados de cuidados pelas nações mais influentes do mundo que, em seu conjunto, formaram a ONU que, entre outros objetivos, tem como premissa maior salvaguardar o direito à vida e à liberdade que alguns teóricos colocam como emanados da natureza (Hobbes, Locke, Leo Strauss) e outros apontam a sociedade organizada como o seu nascedouro (Hannah Arendt). Mas, o certo é que, mesmo com a criação da ONU, os direitos dos homens aparecem, aos nossos olhos, como uma prerrogativa frágil e de difícil proteção. O fim do holocausto não pode ser caracterizado como a última grande ameaça à vida humana em sua essência. Atos banais, que colocam o homem na esfera de simples membro da espécie animal, vêm se repetindo pós Segunda Guerra, o que corrobora com a assertiva de que vivemos em uma sociedade pró-totalitária.

Portanto, nesse passo de nossa pesquisa, analisaremos os “desajustes” na esfera política quando Totalitarismo e Biopolítica, a todo custo, buscam destruir a política. Esses “desajustes” podem ser vislumbrados na esfera dos direitos humanos, que a serviço do Estado nazista, perdem seu significado, que é garantir, aos homens, condições para que os mesmos exerçam sua cidadania. A partir da perda do direito de exercer sua cidadania, o homem, não mais visto como um cidadão, torna-se um ser descartável, que pode, a qualquer momento, ser eliminado. É a superfluidade da vida humana. Quando o homem é tratado como supérfluo ou considerado apenas do ponto de vista biológico e laborante surge o ambiente propício para a realização de crimes banais, uma vez que o homem perde a capacidade de pensar, pensar do ponto de vista do outro.

### **2.1 Os direitos humanos e a biopolítica**

Como fazer valer os direitos humanos frente ao cenário político da biopolítica que torna a vida tão frágil? Como apelar para as declarações de direitos humanos que têm, nas suas cláusulas, o direito à vida e a proclamação da igualdade para todos, quando nos deparamos com o ser humano tratado na sua mais abstrata nudez? Como garantir, aos homens, os seus direitos quando, em situações-limites,<sup>21</sup> o homem, enquanto ser-cidadão,

---

<sup>21</sup> Não é nossa intenção descrever, de maneira detalhada, o termo “situações limite”, cunhado por Jaspers. Contudo, faz-se necessário nos atermos a passagem em que Arendt descreve-o. Assim, salienta nossa autora:

deixa de pertencer a sua comunidade política, isto é, a um *mundo comum*.<sup>22</sup> O que torna exequíveis esses direitos?

Essas reflexões devem ser suscitadas, porque o que está em discussão não é apenas a constatação de que o direito e as suas muitas declarações, enquanto órgãos que se afirmam mantenedores da vida e da dignidade humana, não consigam, em situações de agonia, prover o que for necessário para garantir a tutela da vida e permitir que ela siga no seu curso normal. E sim, a nosso ver, todos esses elementos nos apontam para um diagnóstico que revela o mais absoluto desprezo pela vida. Quando o homem é excluído do mundo, enquanto sua morada, enquanto lugar que lhe garante sempre a possibilidade de começar algo novo, de reinventar-se, é por que o mesmo perdeu sua importância.

Nossa análise sobre os direitos humanos tem como pressuposto as esclarecedoras reflexões de Arendt na terceira parte de *Origens do Totalitarismo* (1951), mas, precisamente, no tópico em que a autora trata da relação entre o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos dos homens. Temos também como apoio as reflexões de Giorgio Agamben, contidas em sua obra *Homo sacer I*. O filósofo italiano apropria-se da referida leitura para fazer uma exegese do texto arendtiano, com o propósito de diagnosticar os determinantes dos direitos humanos na contemporaneidade e, confrontá-los com a vida natural, que segundo ele: “[...] inaugura a biopolítica na modernidade.” (AGAMBEN, 2007, p. 215).

Começamos, então, nossa análise a partir do cenário político que, segundo Arendt, é possível verificar o surgimento de situações que vão pôr à prova a legitimidade dos direitos

“Esse efeito moral colateral é, para o pensador, um tanto marginal. E o pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é ‘o bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem relevância política a não ser em situações de emergência. A consideração de que eu tenho que poder conviver comigo mesmo não tem nenhum aspecto político, exceto em ‘situações limites’. Esta expressão foi cunhada por Jaspers para designar condição humana geral e imutável – ‘não posso viver sem ter que lutar e sofrer; não posso evitar a culpa; tenho que morrer um dia’ – para indicar a experiência de ‘algo imanente que já oferece um vislumbre de transcendência’, e que, quando a ela correspondemos, ‘*tornarmos-nos a Existenz que potencialmente somos.*’” (ARENDDT, 2002, p. 144).

<sup>22</sup> A expressão *mundo comum* é muito importante para a compreensão do pensamento político de Hannah Arendt. Essa expressão diz respeito à esfera pública na qual os homens que, por serem seres plurais, interagem uns com os outros e mostram os seus diversos pontos de vista com relação à realidade que os cerca. Assim, Hannah Arendt esclarece: “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns com os outros, por assim dizer. [...] Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. [...] Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela ‘natureza comum’ de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto.” (ARENDDT, 2010, p. 64, 67-70).

humanos. Para tanto, devemos lembrar que o lugar de onde partem as observações de Arendt, acerca do tema dos direitos humanos, é a sua condição de judia e experiência de apátrida, situação que, no período de intervalo entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, significou a desproteção total dos homens no que diz respeito aos direitos humanos.

Com o fim da Primeira Guerra, a situação era de calamidade total. A inflação, a crise financeira, as guerras civis e o desemprego desordenado fizeram surgir, em escala mundial, migrações de grupos humanos que não eram desejados em parte alguma do mundo. A multiplicação de minorias de diversas etnias deslocadas, decorrentes dos tratados de paz que puseram fim à Primeira Guerra Mundial, suscitou a crise política do Estado-nação, no qual o vínculo entre homem e cidadão foi rompido. Esse rompimento revelou-se, não somente com a incapacidade dos modernos Estados-nações, de proteger indivíduos de diversas etnias, mas também com a explicitação da precariedade e da abstração da noção de direitos humanos que não conseguiam assegurar os direitos do homem, independentemente de sua cidadania: “No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado.” (AGAMBEN, 2007, p. 133).

Esses indivíduos, tratados como *indesejáveis*, eram vistos como o *refúgio da Terra*. Em grande parte dos governos e das Nações, eles não eram bem-vindos. Poucos eram os representantes que reclamavam por eles e, nesse sentido, poucas eram as entidades que, verdadeiramente, os amparavam perante as leis. Assim, “[...] uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os seus direitos: eram o refúgio da Terra.” (ARENDR, 2006, p. 300). Sem lar, sem propriedades, sem trabalho, sem leis de proteção e sem quaisquer direitos, os apátridas exibem a crise radical dos direitos humanos, pois, conforme Hannah Arendt explica: “[...] eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem.” (ARENDR, 2006b, p. 301).

Assim, sem pátria e, mais grave ainda, impossibilitados de encontrar um novo lar, sem proteção legal de um governo e, conseqüentemente, destituídos de uma comunidade política, na qual eles pudessem ter seus direitos e deveres respeitados, em que houvesse leis constitutivas para eles, os apátridas eram forçados a viver sem a tutela das leis. Como resultado dessa ruptura, entre homem e cidadão, surge, assim, um novo criminoso que, para ser amparado pelas leis, precisa transgredi-las. Nessa perspectiva, Arendt afirma que “[...] o

apátrida sem direito à residência e sem o direito de trabalhar, tinha, naturalmente, de viver em constante transgressão à lei. Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime [...]”, pois, “[...] uma vez, que ele constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: criminoso.” (ARENDR, 2006b, p. 319).

Desse modo, queremos, outra vez, enfatizar que uma das explicações mais relevantes, desse quadro desolador em que o apátrida encontrava-se, era o fato de que ele não pertencia a uma comunidade política. Esse é o motivo pelo qual foram tratados como fardo, como seres supérfluos. Motivo que explica o fato de não haver leis que os contemplem como sujeitos de direitos e deveres.

Todo sujeito que pertence a uma comunidade política tem a garantia de que, por estar em associação com seus semelhantes, pode agir livremente e, assim, tornar suas ações significativas junto à comunidade à qual está inserido, pois, está regido por uma constituição que o ampara perante leis. Desse modo, a situação mais angustiante dos apátridas é o fato de não pertencerem a uma comunidade política que interceda por seus direitos, garantindo-os:

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – *mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade*. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, *mas sim de não existirem mais leis para eles*; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los. (ARENDR, 2006b, p. 329, grifo nosso).

A partir da citação acima – e, principalmente, com o destaque dado por nós a algumas assertivas –, queremos tornar claro que a privação dos direitos humanos revela-se, especialmente, quando os homens não têm mais um lugar no mundo. Em outras palavras, ratificando o que dissemos, Arendt afirma que “[...] a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz.” (ARENDR, 2000, p. 319).

O mundo é entendido por Hannah Arendt como o inter-espaço que surge entre os homens quando os mesmos estão reunidos. Desse modo, o surgimento do mundo é resultado do agir que é “[...] a verdadeira atividade política do homem [...]” (ARENDR, 2006, p. 125). É esse espaço, com suas leis, que possibilita o convívio humano. Assim, um espaço sem lei e sem comunidade política é infecundo, destrói o mundo e produz aridez, como um deserto. É nesse espaço que vagueiam os apátridas e todos aqueles que foram privados dos seus direitos humanos:

Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto. (ARENDDT, 2006, p. 123).

Diante do que expusemos até aqui, é visível que o apátrida é a figura que torna perceptível o paradoxo e as perplexidades que envolvem os direitos humanos. Assim, com o crescimento maciço desse grupo, principalmente, após a Primeira Guerra Mundial, os direitos humanos, que outrora eram tidos como inalienáveis, não conseguiram fazer-se presente no sentido de solucionar os problemas emanados com essa situação. Constatado essa realidade, o paradoxo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é explicado porque ele se referia a um ser *humano abstrato*, que nada tinha, a não ser “[...] a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais.” (ARENDDT, 2006b, p. 327). Expulsos de sua comunidade política, os apátridas e refugiados perderam seu *status* de cidadão, passando a não existir em qualquer parte do mundo:

O conceito de direitos humanos, baseados na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. (ARENDDT, 2006b, p. 333).

Nesse ponto, devemos salientar o fato de que a noção arendtiana acerca dos direitos humanos encontra-se na esteira argumentativa de que esses direitos são resultado de uma convenção coletiva que têm como fundamento a ação política.<sup>23</sup> Nesse sentido, são circunscritos, em um determinado tempo e em um determinado espaço, o que dá a esses direitos o caráter de mutabilidade. Entendemos, portanto, que direitos humanos para Arendt significa dar ao homem o *direito a ter direito*. Essa assertiva está em flagrante contradição à noção dos direitos humanos naturais, os quais se legitimam, em princípios, que são imutáveis e intrínsecos à natureza do homem, podendo ser dedutíveis por operação da simples razão, portanto, alheios à institucionalização da política. Para Arendt, os direitos naturais “[...] presumem que os direitos emanam diretamente da ‘natureza’ do homem – e, portanto, faz pouca diferença se essa natureza é visualizada em termos de lei natural ou de um ser criado à imagem de Deus.” (ARENDDT, 2000, p. 331). Lembremos que o conceito de direito natural é

---

<sup>23</sup> Sobre a ação como fundamento dos direitos humanos no pensamento de Arendt, esclarece Odilio Aguiar: “O termo direito aí não se resume à concepção moderna de direito, pensado como *lex* (norma) fundamento da formatação do Estado de direito e da democracia formal. Direito em Arendt, remete ao *jus*, uma figura do direito romano na qual o pertencimento vem calcado na participação e na relação entre os homens, isto é, a categoria própria para se pensar o direito em Arendt é a ação.” (AGUIAR *et al.*, 2006, p. 272).

comungado por filósofos modernos como Hobbes, Locke e Rousseau, bem como de pensadores contemporâneos, como Leo Strauss. Esses pensadores acreditam que os direitos humanos são uma ideia da qual a razão humana tem a capacidade de apreender e, assim, são atemporais e desespacializados, possuindo um caráter de universalidade. Contrariando essa linha de raciocínio dos filósofos modernos acerca do caráter do direito natural, Celso Lafer, estudioso da obra da autora, faz a seguinte observação:

Daí a conclusão de Hannah Arendt, calcada na realidade das *displaced persons* e na experiência do totalitarismo, de que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso ao espaço público. É este acesso ao espaço público que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos. (LAFER, 1991, p. 22).

Portanto, podemos dizer que os apátridas e refugiados, entendidos como povo sem pátria e sem uma legislação própria, considerados meros seres humanos e nada mais, representam a ruptura dos direitos humanos. Assim, afirma Arendt: “[...] os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano.” (ARENDR, 2000, p. 327).

Não ser cidadão de nenhum Estado para os apátridas, além da perda de todo o amparo perante as leis, resultado da expulsão de um mundo comum, significava, também, a perda de todas as qualidades e relações específicas que fazem com que cada ser humano seja singular e digno de humanidade. Portanto, para Arendt, “[...] o homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade.” (ARENDR, 2000, p. 331). A perda dessas qualidades revelava-se na perda dos seus direitos humanos, pois aqueles que estão privados dos seus direitos estão “[...] privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem [...]” (ARENDR, 2000, p. 330).

Nos regimes totalitários, os seres humanos são tratados como seres supérfluos.<sup>24</sup> Nos campos de concentração, nenhum preso é percebido como ser indispensável ao mundo,

---

<sup>24</sup> Para Celso Lafer, o ser humano como supérfluo e descartável, aponta para o caráter do *tudo é possível* dos governos totalitários. Esse nível de descartabilidade e animalização que os homens podem atingir somente ocorrem em formas de governos cuja construção de um mundo comum e a efetivação dos direitos humanos como o *direito a ter direitos* não são suas bases. Na ausência de mundo, o que é impossível torna-se realidade: “O possível inconcebível foi o ser humano como supérfluo e descartável. Não é apenas o homem-objeto, destituído de sua condição de sujeito. É o homem-supérfluo como objeto destituído de valia e por isso descartável.” (AGUIAR *et al.*, 2006, p. 24).

como ser dotado da capacidade criativa que é a capacidade de transformar, acrescentar e oferecer algo para o mundo, pois, eles não têm nenhuma importância. Assim, “[...] não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.” (ARENDR, 2000, p. 528). Essa é mais uma concepção que mostra as contradições dos direitos humanos, pois, tornar alguém supérfluo é uma afronta à ideia do homem enquanto ser único e fundamento de todos os outros direitos. Nesse sentido, com o totalitarismo, qualquer critério de justiça é indevido. Aliás, nos regimes totalitários, não podemos nem sequer falar em justiça, se esta é pensada como instrumento de avaliação que tem como finalidade julgar as condutas humanas em termos de boa ou má, de certo ou errado, de lícitas ou ilícitas.

O problema colocado por Arendt continua bastante atual, pois, do período entre guerras aos dias atuais, o número de refugiados continuou crescendo consideravelmente. Assim, a existência de pessoas sem um lugar no mundo nos faz pensar na situação dramática na qual o homem pode ser visto como supérfluo. Essa reflexão, dada a sua pertinência, foi tomada como ponto de apoio, pelo filósofo contemporâneo Giorgio Agamben, para pensar as práticas de controle biopolítico, que compreende a vida humana na figura da *vida nua*, ou seja, a vida, por não ter valor, é exposta a todos os riscos. Em outras palavras, é a vida, absolutamente, exposta à violência, excluída de todo amparo jurídico e político. Poderíamos, nesse sentido, até dizer, para aproximarmos do pensamento de Arendt, que são estas vidas que estão destituídas de um mundo comum. Agamben, na sua reflexão sobre a crise dos direitos humanos, seguindo as críticas sugeridas por Arendt, não apenas aponta o paradoxo dos direitos humanos frente à multiplicação de apátridas e refugiados no século XX, mas radicaliza sua análise sobre essa problemática, ao afirmar que as declarações de direito são instrumento de inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

Com a afirmação acerca de que as declarações de direito, já a partir da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, inscrevem a vida natural, ou seja, o simples nascimento como portador de direito, Agamben explicita que não é o homem como ser político atuante que é o fundamento do Estado-nação, mas, simplesmente, a *vida nua*, ou melhor, é o fato de ter nascido em um determinado território que faz do homem, e tão somente, nesse caso, um sujeito detentor de direitos. Entretanto, o objetivo das declarações dos direitos e dos Estados Nacionais é encobrir o resíduo e a separação implícita que há entre nascimento, nação e território. Mas, com o fenômeno dos refugiados, que ganhou uma maior proporção a partir da Primeira Guerra Mundial, o nexo nascimento-nação, fundamento de legitimidade do Estado-nação, torna-se insustentável, acarretando um “descolamento” dos

dois termos. O refugiado acaba por exibir a *vida nua* que jaz no seu ser e que até então permanecia ocultada. Ele põe em ruínas a soberania pretendida pelo Estado-nação porque rompe a continuidade entre nascimento e nacionalidade, entre homem e cidadão: “Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto.” (AGAMBEN, 2007, p. 138). A tarefa é saber, então, quem é o homem e quem é o cidadão:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania. A ficção aqui implícita é de que nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. (AGAMBEN, 2007, p. 135).

Os fenômenos de desnacionalização e desnaturalização que se fizeram presentes em muitos Estados europeus, alavancados pela Primeira Guerra Mundial e, atingindo o seu ápice na Segunda Guerra Mundial, com os movimentos totalitários, encontram explicação a partir da perspectiva de dois eventos. O primeiro é que os Estados-Nações, não conseguindo mais se auto-regularem pelo nexos nascimento-nação, acabam por distinguir, em seu interior, uma vida, politicamente qualificada de *vida nua*, desprovida de valor político, optando por revestir-se desta última. O racismo e a eugenia nazista só são compreendidos se refletidos a partir dessa distinção. E segundo, como consequência do primeiro evento, os direitos humanos que a princípio estendiam-se a todos os ditos cidadãos, outorgados pelos Estados-nações, com o surgimento dos apátridas e refugiados, os quais, por sua condição, necessariamente, não tem “direito a ter direitos”, os direitos humanos passaram a proteger àqueles que, expulsos do Estado-nação, em seu conjunto existencial, formam o aglomerado de indivíduos revestidos da *vida nua*. Nessa esteira argumentativa, Agamben salienta:

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexos nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos. (AGAMBEN, 2007, p. 141).

Para Agamben, a cisão entre homem e cidadão, manifestada desde o declínio do Estado-nação, com o rompimento, pelos apátridas, do nexos nascimento-cidadão e, na nossa atual conjectura política, a apropriação, cada vez mais, da *vida nua* pelos direitos humanos, nos aponta que de nada adianta apelar para o caráter “sagrado” da vida como núcleo de um

direito humano fundamental, visto que o poder soberano constitui-se, em sua essência, quando faz a separação entre a vida que merece viver e a que deve morrer. A sacralidade da vida, assumida pelas instâncias políticas, como valor supremo, é a sacralidade da *vida nua*. Essas considerações vão na contra mão das teses que enxergam o direito e os direitos humanos como instâncias de proteção da vida humana, sem qualquer relação com o poder. A vida, como valor sagrado e inalienável do homem, assumido pelos direitos humanos, como vimos nas teses apresentadas por Arendt, e radicalizadas por Agamben, não é a vida do cidadão que, como tal, deveria ser o portador de todos os direitos e garantias, mas a vida do indivíduo que está privado de qualquer valor político.

É nessa perspectiva que devemos refletir sob o caráter e a atuação das organizações humanitárias, tais como o “Alto Comissariado para os Refugiados”; a “Cruz vermelha”; os “Médicos sem fronteiras” etc. Essas não conseguem ou não desejam tratar o problema dos refugiados, dando o enfoque político que esse problema merece. Atuam, portanto, somente no que diz respeito à dimensão humanitária e social. Em outras palavras, isso quer dizer que o objeto de ajuda e proteção das organizações humanitárias, que cada vez mais se unem ao poder estatal, é a *vida nua* dos indivíduos em situação de risco eminente. Isso significa que, assim, como o poder estatal, as organizações humanitárias têm necessidade de nutrirem-se desses indivíduos:

O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos “sagrados e inalienáveis” do homem, demonstram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente de encará-lo de modo adequado. (AGAMBEN, 2007, p. 140).

Assim, como enfatiza Patrícia Owens, para Agamben, os refugiados podem ser vistos como a figura que serve perfeitamente à prática das técnicas modernas do controle biopolítico. Eles podem ser dominados, governados e regulados como problema de população, em um permanente estado de exceção, já que o espaço que habitam – o campo – está totalmente fora da estrutura normal de um ordenamento legal. No campo, os refugiados sobrevivem na condição de *vida nua*: são humanos que parecem animais, pois perderam sua liberdade política. (OWENS, 2009, p. 568).

Diante do que expusemos acerca do fenômeno da perda dos direitos humanos, por parte dos apátridas e refugiados, nos confrontamos com a certeza de que o homem, quando fora do seu território ou por encontrar-se em uma situação que o afasta da companhia de seus pares, pode, a qualquer momento, ser destituído dos seus direitos e garantias. A perda dos

direitos, por uma leva de grupos humanos de diferentes etnias, veio trazer à tona, principalmente, na Segunda Guerra Mundial, com os movimentos totalitários e os campos de concentração, o fato de que o homem passou a ser um ente descartável. Para Arendt, somente uma comunidade política que possui seus fundamentos no direito dos homens de agir e falar livremente protege a humanidade do perigo de sua descartabilidade. Analisaremos, no próximo tópico de nossa pesquisa, a partir da perspectiva arendtiana, a superfluidade humana, à luz da concepção de Agamben acerca de *vida nua*.

## **2.2 A superfluidade humana à luz da *vida nua***

De acordo com Hannah Arendt, os gregos faziam uma distinção da vida entre *zoé* – a vida comum a todos os seres vivos – e *bios* – a vida, especificamente, humana, plena de eventos e que constitui uma maneira de viver peculiar a um indivíduo ou grupo. Nesse sentido, segundo Arendt, para os Gregos, aqueles indivíduos que não conseguiam diferenciar-se na esfera pública, pelo dom da palavra e da ação e que, portanto, estavam inseridos no grupo dos que tinham apenas uma vida comum, ou seja, pertenciam à esfera privada, encontravam-se limitados pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal. Isso significa que, diferente do que aconteceu na modernidade, quando a vida meramente biológica passa a ser o centro das decisões políticas, no mundo grego, “[...] nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político [...]” (ARENDR, 2010, p. 44).

Quando a vida biológica passa a ocupar o centro da atividade política, e o homem, enquanto sujeito político, é posto em segundo plano, é por que as decisões tomadas, no âmbito público, são decisões daquilo que é, em sua essência, impolítico. Esse fenômeno vem à tona devido ao fato de que a política, no sentido grego, ou seja, espaço no qual os homens associam-se para deliberar sobre aquilo que é comum a todos, foi esfacelada. Na obra, *O que é a política?* (1993), contrapondo a essa primazia da vida, em sua acepção biológica frente ao político, Arendt explicita que o objetivo central da política é cuidar do mundo e não dos homens, pois, o mundo sem homens é uma contradição em termos, dado que o mundo é o espaço que só surge como resultado do fazer e do agir humano. (ARENDR, 2006, p. 35-37). Nessa mesma franja argumentativa, Agamben diz que quando a política não reconhece outro valor senão a vida e faz do homem apenas um simples ser vivente, ela manifesta,

imediatamente, o seu caráter biopolítico e, “[...] a política é [...] literalmente a decisão do impolítico (isto é, da vida nua).” (AGAMBEN, 2007, p. 180).<sup>25</sup>

A ascensão que constatamos na esfera política, na modernidade, da *zoé*, a vida comum a todos os seres, em relação a *bios*, uma vida qualificada, nos aponta para o processo que Agamben denomina de “politização” da *vida nua*. Nesse processo, a vida é capturada, ou seja, incluída para o centro da atividade política, podendo dela fazer o que desejar, para, posteriormente, excluí-la, dando sua eliminação por certa, sem que a mesma caracterize-se como crime. Assim, vemos o poder soberano atuando sobre a vida: “Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou o desvalor da vida enquanto tal.” (AGAMBEN, 2007, p. 149). Neste panorama político, o que está em questão é a *vida nua* do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade. Assim, segundo André Duarte:

Para Agamben, a decisão política a partir da qual a vida se cinde em *zoé* e *bios* deve ser entendida em termos de inclusão e exclusão no centro da atividade política, condição a partir da qual se pode constituir o fenômeno da politização da vida sob diversas figuras políticas que abrangem desde a sociedade liberal aos regimes totalitários. Em ambos os casos, a política como biopolítica produz aquilo que Agamben denomina vida nua, a vida que somente cai na esfera da política na medida em que dela pode ser eliminada sem mais, sem que com isso se cometa um crime. (DUARTE, 2010, p. 274).

Os regimes totalitários são formas de governos, essencialmente, biopolíticos<sup>26</sup> e, apoiam-se sobre um único conceito de vida: a *vida nua*. A tentativa dos regimes totalitários foi exatamente a transformação do ser humano em simples *vida nua*, em simples “espécie do animal humano”, como constatou Hannah Arendt em suas análises. (ARENDR, 2006b, p. 506). Nos regimes totalitários, o homem é submetido a um controle e regulação que diminui muito as suas possibilidades de ação e, assim, torna-se um ser, meramente, passivo. É nessa perspectiva que afirmamos que nos governos totalitários a política passou a ser espaço da *vida nua* e isso, dentre muitos outros aspectos, tem como consequência a descartabilidade do homem. Quando o homem é visto como descartável, o que significa ser tratado como simples

---

<sup>25</sup> A esse respeito, salienta Patricia Owens: “She [Arendt] was one of the first to point to the politically disastrous consequences of elevating the natural life process to the centre of politics. Foucault later wrote about this in the lexicon of ‘bio-politics’. Giorgio Agamben [...], borrowing from Arendt and Foucault, suggested that one danger of reducing human existence to ‘bare life’ is that it makes it easier to rationally calculate the administration and taking of that life.” (OWENS, 2008, p. 525).

<sup>26</sup> Arendt não usa esse termo para caracterizar os regimes totalitários. Nossa reflexão acerca dos governos totalitários enquanto modelo de governo no qual a biopolítica afirma-se está fundamentada a partir das reflexões de Agamben. Sobre esse aspecto, conferir, especialmente, a terceira parte da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, intitulada de “O campo como paradigma biopolítico do moderno”. (AGAMBEN, 2007, p. 125-186).

coisa, a sua existência já não tem nenhum valor, já não é essencial, podendo a qualquer momento, ser extirpado da face da Terra.

Agamben afirma que o governo totalitário nazista é o “[...] primeiro Estado radicalmente biopolítico.” (AGAMBEN, 2007, p. 149), pois é um Estado gerenciado que toma decisão sobre a *vida nua* dos indivíduos e confundi um dado biológico com uma tarefa política, uma vez que, para os nazistas, tratava-se de assumir sua hereditariedade política, a partir da eliminação daqueles que não eram dignos de pertencerem à Nação alemã. Assim, no regime biopolítico nacional-socialista, vida e política identificam-se. Para que fique claro essa identificação, basta que lembremos que todas as leis do *Terceiro Reich*, que tinham como propósito o extermínio daqueles que possuíam alguma doença hereditária ou deficiência, portanto, não podiam ser dignos da pureza pretendida pela raça ariana alemã, tinha caráter político. Nesse sentido, “[...] a política nazista é aquela que realiza a indistinção da vida natural e da vida politicamente qualificada, mas sob o fundo de sua separação. Ou seja, o nazismo separa a vida nua das formas de vida, e depois subsume as formas de vida à vida nua.” (PELBART, 2009, p. 63).

Com essa subsunção das nuances de uma vida autêntica à mera *vida nua*, que era a tarefa biopolítica fundamental do totalitarismo, pois o “[...] totalitarismo quer, dos homens, a vida biológica, nada mais.” (AGUIAR, 2009, p. 213). Desse modo, o homem começava a dar sinais plenos da redução de sua autonomia e, conseqüentemente, da perda da capacidade de reagir aos fatos que se desenrolavam aos seus olhos, dado o automatismo e funcionalização que se faziam presentes em suas vidas. Assim, totalmente desintegrado de um grupo e com o sentimento de não pertença ao mundo, o resultado é que o homem, nos governos totalitários, chega a perder o interesse por si mesmo numa frieza espantosa. Nessa perspectiva, o sentimento de desimportância e da dispensabilidade que, no início, era sentida pela massa de indivíduos uniforme e sem identidade, caracterizada por muitos pensadores como “sociedade de massa”, foi levada a seu grau máximo de enraizamento ideológico nos campos de concentração do *Terceiro Reich*, onde milhões de pessoas foram exterminadas da face da Terra, como se fossem meros insetos e cuja lembrança de sua existência não passou de um número que outrora existia e que passou a não existir mais.

Diante do que expusemos acima e ao longo desse segundo capítulo da presente dissertação, torna-se manifesto que a partir do momento em que a política passa a ocupar-se do homem, fundamentalmente, em seu aspecto biológico, há uma mudança dos objetivos que, de fato, deve ocupar-se a política. Assim, na modernidade, devido à preocupação com a manutenção da vida, o que faz com que haja uma ruptura entre a vida política e a vida

biológica, os elementos políticos são deixados de lado em vista à sobrevivência humana. O simples fato de sobreviver não requer do homem nenhum tipo de reflexão, pois, todas as atividades realizadas para esse fim são, por instinto, saciedade e repetição, o que demonstra o desinteresse do mesmo em buscar significado para os atos realizados. Isso é o que Arendt denomina de “vazio de pensamento”, a renúncia em parar para pensar, que pode acarretar em ações totalmente banais, como veremos no próximo subcapítulo.

### 2.3 A banalização do mal e o *vazio de pensamento*

A base de reflexão de Arendt sobre o mal é a experiência totalitária. Podemos dizer, então, que tal abordagem leva em consideração o fato da biologização do homem, ou seja, sua redução a animal da espécie humana, como visto nos governos totalitários. Nessa perspectiva analítica, em *Origens do Totalitarismo* (1951), a autora, tendo em mente os campos de concentração, mencionou a existência de um mal radical que surgiu em relação a uma estrutura de dominação que foi capaz de tornar o homem supérfluo. Sendo os campos de concentração o *locus* onde se fabricavam, sistematicamente, cadáveres, eles tornaram-se o símbolo do mal radical. Para Arendt, nada poderia ser mais radical do que a realidade do inferno na Terra, era assim que ela enxergava os campos de concentração. O Totalitarismo revelar-se-ia como um mal sem precedentes, no qual nada poderia explicá-lo:

Assim, não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos. Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. (ARENDR, 2006b, p. 510).

A discussão levantada por Arendt sobre o mal ultrapassa, assim, a dimensão moral e religiosa, âmbitos nos quais o mal vinha sendo pensado e adquire um estatuto político, haja vista que o Totalitarismo e as atrocidades cometidas nos campos de extermínio revelaram ser insuficientes relacionar o mal como uma questão de pecado, de transgressão a lei ou a moral. Continuando esse mesmo caminho, realizaremos uma abordagem do mal pautada na sua dimensão política, tal como analisado por Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* (1951), e Eichmann em *Jerusalém* (1963).

A investigação sobre o mal, que desembocará no conceito de *banalidade do mal*, realizada por Hannah Arendt, foi tratada, inicialmente, em *Origens do Totalitarismo* (1951), com a terminologia de *mal radical*, em alusão, certamente, à Kant que na obra *A Religião nos limites da simples razão* (1793) elabora a doutrina kantiana do mal radical.

A noção de mal radical, tal como Kant a concebe na obra acima citada, está relacionada ao problema da liberdade e, particularmente, ao que ele julga ser uma predisposição natural do homem a inclinar-se a ceder a seus apetites. Se o homem aceita a determinação vinda de fora, ele está eliminando sua boa vontade que, a princípio, deveria acatar as máximas da lei moral. Quando Kant fala da propensão para o mal na natureza humana, ele nos esclarece que ela é resultado da liberdade, ou seja, é uma propensão moral, diz respeito a sua própria ação. Nesse sentido, o mal em Kant não possui dimensão ontológica, mas contingencial. Para Kant, o mal é uma espécie de recusa consciente para fazer o bem. Nesta esteira argumentativa, Odílio Aguiar salienta:

Da capacidade humana para a liberdade emerge a potência para a posituação do mal: o mal radical. Esse mal foi considerado radical porque ele não é explicável a partir da maldade. De alguma forma ele nasce e atinge a essência mesmo do homem: a liberdade espiritual. O mal, assim, é positividade na medida em que implica resistência consciente ao bem. Essa tematização supera uma linha de raciocínio também proveniente de Kant, na qual se associa o mal à instrumentalização do homem, o uso do homem como meio e não como fim em si mesmo. Daí sua radicalidade; mais do que meio, o mal radical implica a destruição da humanidade do homem. (AGUIAR, 2009, p. 264).

Quando Arendt afirma que o mal é radical, ela quer nos esclarecer que o Totalitarismo, com sua ideologia de que tudo é possível, transformou os homens em seres supérfluos, destituindo-os de todas as suas categorias humanas. Dizer que os homens tornaram-se supérfluos significa afirmar que eles tornaram-se meio, manobra, engrenagem de um movimento que os tornou sem importância, que arrancou deles o sentimento de pertencer ao mundo, e que, portanto, buscou a todo custo transformá-los em um animal, em uma coisa, vejamos:

Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento é a condição preliminar da solidão. (ARENDR, 2006, p. 528).

O Totalitarismo, nessa perspectiva, isolou os homens do mundo, da realidade e do contato permanente com os outros. Assim, o Totalitarismo inaugura uma nova forma de governo que não procura se constituir a partir dos contatos humanos, mas da solidão dos indivíduos, inseridos em grupos humanos massificados e biopolitizados. É isso que para Arendt não pode ser explicado por nenhum motivo compreensível e adquire uma radicalidade sem precedentes, daí a conotação de mal radical.

O mal radical, tal como compreendido por Arendt, tem sua origem nos massacres e crimes perpetrados pelo sistema totalitário, uma vez que, “[...] com o surgimento da

sociedade totalitária, de seus crimes imensos e absurdos, nós nos encontramos diante do surgimento de uma espécie de mal radical.” (SOUKI, 1998, p. 61).

Na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* (1963), Hannah Arendt reflete novamente sobre o mal. A investigação agora tem como ponto central o julgamento de Adolf Eichmann (1961), responsável pelo transporte de prisioneiros para os campos de concentração. O que, em *Origens do Totalitarismo* (1951), Hannah Arendt chamou de *mal radical*, é agora chamado de *mal banal*. Essa mudança conceitual pode ser vislumbrada nas próprias reflexões arendtianas acerca do mal radical, assim esclarece Nádya Souki:

Para Hannah Arendt, o mal radical, que apareceu no totalitarismo, transcende os limites do que foi definido por Kant como o mal radical, pois trata-se de “uma nova espécie de agir humano”, uma forma de violência que “vai além dos limites da própria solidariedade do pecado humano”, de “um mal absoluto porque não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis”. (SOUKI, 1998, p. 36).

Nessa linha argumentativa, pretendemos encontrar as *colunas* de sustentação das análises arendtianas sobre a *banalidade do mal*. Pressupomos que tais *colunas* ou *fundamentos* encontram-se, principalmente, em *A Vida do Espírito* (1973). Para Arendt, Eichmann é o protótipo do homem de massa, cuja principal característica é o *vazio de pensamento*, um homem que se mantinha na superficialidade de *atitudes banais*, sem grandes motivações ideológicas, nem engajamento político, apenas um homem comum. Um indivíduo que possuía uma personalidade que despertou a imaginação dessa filósofa.

O conceito de mal banal, em Arendt, busca evidenciar que os seres humanos podem realizar ações inimagináveis, do ponto de vista da destruição e extermínio, sem qualquer motivação maligna ou justificação plausível. Isso ocorre numa sociedade onde os homens perderam a capacidade de sentir, de cuidar do outro e do mundo, e se sentem solitários. Uma sociedade massificada, industrializada, marcada pela artificialização da natureza e a tecnificação das decisões e das organizações humanas na contemporaneidade. Todo esse processo faz com que os homens comportem-se como meros animais, como seres laborantes, que deixam de fundar laços humanos baseados na solidariedade e na amizade.

Arendt, no julgamento de Eichmann, o qual ela cobriu como correspondente da revista *The New Yorker*, aguardava deparar-se com a própria personificação do mal, mas ao contrário do que o seu pré-conceito julgara, Arendt deparou-se com um sujeito banal, que possuía como característica essencial uma profunda e mórbida “irreflexão”. A partir desse evento, a questão que se impunha e que seria relatada por Arendt, em *A vida do Espírito* (1973), era a seguinte:

[...] seria possível que a atividade de pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivessem entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (A própria palavra “consciência”, em todo caso, aponta nessa direção, uma vez que significa “saber comigo e por mim mesmo”, um tipo de conhecimento que é atualizado em todo processo de pensamento). (ARENDDT, 2009, p. 20).

Arendt usa a expressão *banalidade do mal* para designar “[...] o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente.” (ARENDDT, 2002, p. 145). Para Hannah Arendt, o mal não possui nem profundidade, nem dimensão demoníaca, e é essa a sua banalidade. Nesse sentido, a banalidade do mal assemelha-se a um fungo, o qual cresce e espalha-se como causa de si mesmo, sem nenhum tipo de raiz e atinge enormes contingentes de homens.

A mudança de terminologia de *mal radical* para *banalidade do mal*, realizada por Hannah Arendt, tem como finalidade designar um mal que é simplesmente banal, que pode ser praticado sem motivo algum. Não se trata de convicção ideológica ou sinal de malignidade. Eichmann não nutria nenhum ódio insano para com o povo judeu, não era um adepto fanático do anti-semitismo. Eichmann era um homem normal. Um homem de “ideias muito positivas”:

O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. (ARENDDT, 2009, p. 18).

Arendt verificou que não havia uma vontade má em Eichmann, “[...] ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo.” (ARENDDT, 2007, p. 310). E esse “não se dar conta” dos seus atos não tem nenhuma relação com ignorância, mas com incapacidade de pensar: “Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira alguma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época.” (ARENDDT, 2007, p. 311). Percebemos que a ausência do pensamento dá lugar a uma nova modalidade de homem: o “homem massa”, sem figura, sem semblante, sem vontade e ação, que não se importa em dá sentido a sua existência e a dos outros:

Disso resulta que a ausência de pensamento, ao proteger os indivíduos contra os perigos da investigação, ensina-os a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em determinada época para uma determinada sociedade – essa ausência induz ao conformismo. Essas são contingências que obrigam o homem à não-pensar e, ao mesmo tempo, a se submeter. (SOUKI, 1998, p. 129).

Para Arendt, quando deixamos de pensar, perdemos a capacidade de decidir por nós próprios, de investigar sobre o certo e o errado, de manter um diálogo conosco e com os outros, porque o não pensamento “[...] ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade.” (ARENDR, 2002, p. 159). Essas regras são forjadas porque o homem deixa de ter acesso à realidade que é comum a todos.

Mas qual a relação entre a faculdade humana de pensar e o problema do mal? O que é o pensar? O que é o mal? O pensar tem relação com a faculdade de julgar, isto é com a faculdade de distinguir o que é certo do que é errado? Nas palavras de Hannah Arendt:

Seria possível que a atividade do pensamento como tal – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivessem entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os condicione contra ele? [...] Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade do pensar? (ARENDR, 2009, p. 19-20).

A incapacidade de pensar, verificada em Eichmann, está relacionada com o tipo de linguagem utilizada por ele. Uma linguagem totalmente burocrática, que o protegia da realidade. Eichmann usava clichês, frases feitas, palavras de ordem, códigos de expressão que não se aplicam a realidade enquanto tal, porém para o mundo fictício do Terceiro Reich era perfeita, pois criava uma cortina de ferro que o distanciava do mundo, que o afastava do contato humano, que o impossibilitava de buscar significado para aquilo que estava acontecendo ao seu redor. Eichmann foi incapaz de julgar os seus próprios atos, de deliberar sobre o certo e o errado, de fazer escolhas, uma vez que, o que encontramos nele, como bem identificou Hannah Arendt, foi um assombroso “vazio de pensamento”:

Os clichês, as frases feitas, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a reconhecida função social de nos proteger da realidade, isto é, da exigência de nossa atenção pensante que todos os acontecimentos e fatos despertam, em virtude de sua mera existência. (ARENDR, 2002, p. 146).

Hannah Arendt analisa três proposições para compreendermos a relação que pode ser estabelecida entre o mal e a incapacidade de pensar. Primeiramente, ela afirma que a faculdade de pensamento é uma habilidade atribuída a todos, pois “[...] somos o que os homens sempre foram – seres pensantes.” (ARENDR, 2009, p. 26). Nesse sentido, devemos “exigir” seu exercício por parte de todos os homens, entretanto, nem todos ativam sua faculdade de pensamento. A não ativação dessa faculdade, a qual Arendt denominou de

“vazio de pensamento” pode levar a perpetração do mal, cujo fundamento não se encontra em nenhuma convicção ideológica, mas somente em não se perguntar por que fazer o que se está fazendo. Segundo, a faculdade de pensamento não tem como produto resultados sólidos, portanto, “[...] não podemos esperar da atividade de pensar nenhuma proposição ou mandamento moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova, e agora supostamente final, definição do que é bom e do que é mal.” (ARENDDT, 2002, p. 151). Terceiro, a atividade do pensamento, o parar para pensar, é uma atividade fora de ordem, não segue uma lógica racional, dedutiva, que impele os homens a agirem condicionados por uma única ideia. A ideologia do movimento totalitário é explicada como um único processo coerente, que é evidente por si mesmo, o que não se aplica a atividade do pensamento.

Arendt diz que, quando pensamos, ocorre um diálogo silencioso, porque por alguns instantes, nos deslocamos para fora do mundo das aparências, interrompemos todas as nossas atividades habituais e iniciamos um diálogo entre eu e eu mesmo: “Em outras palavras, quando estou só, estou ‘comigo mesmo’, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um.” (ARENDDT, 2006, p. 528). Mas o pensamento, embora seja esse “estar só”, não é solidão, porque a solidão, embora ocorra quando estamos sozinhos, nos torna incapaz de dividirmo-nos em dois-em-um, de ficarmos em nossa companhia. Esse parar para pensar, esse encontro com o outro que habita em nós, nos possibilita o exercício da faculdade humana do pensamento.

Mas, embora todo ato de pensar seja concretizado quando se está a sós, no diálogo do dois-em-um, em um momento de suspensão temporária do mundo das aparências, que nos deixa perplexo, paralisados, não perdemos o contato com o mundo dos nossos semelhantes, uma vez que eles estão representados no eu com o qual eu estabeleço o diálogo do pensamento, e principalmente, porque é com o contato com as outras pessoas que me reestabeleço novamente no mundo, volto a ser um e confirmo minha identidade.

O ato de pensar libera a faculdade de julgar, que Arendt determinou como a mais política das faculdades humanas. É a faculdade que manifesta, no mundo fenomênico, o resultado do que foi pensado. O juízo é a faculdade que julga particulares, dizendo “isto é bom”, “isto é ruim” ou “isto é belo”, “isto é feito”:

Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. (ARENDDT, 2009, p. 216).

A faculdade do pensamento mantém íntima relação com a faculdade do juízo. Ambas por definição são diferentes, mas ambas estão interrelacionadas, na medida em que participam do mesmo processo. A faculdade do juízo, tal como foi apresentada por Kant, é a capacidade que o homem dispõe para julgar particulares sem subsumi-los a regras gerais, mas não é igual a faculdade do pensar. Enquanto “[...] o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o juízo sempre envolve particulares e coisas que estão à mão.” (ARENDDT, 2002, p. 167). O juízo, que resulta do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensar, tornando-o manifesto no mundo das aparências. E o que é manifestado pelo pensamento não é o conhecimento, mas a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio, e isso em alguns raros momentos, poderá, de fato, impedir catástrofes:

O pensamento – reflexão sobre o significado das coisas – é uma condição necessária, mas não suficiente para se resistir ao mal; e somente em sua relação como juízo ele pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, em contraposição ao conformismo de todos os tipos. (SOUKI, 1998, p. 133).

Eichmann, segundo Hannah Arendt, renunciou a capacidade humana de julgar e pensar, e ao fazê-lo, agiu como se fosse condicionado, uma vez que um exame detido das regras que o levaria a um momento de perplexidade, ao solitário diálogo sem som, que é próprio do pensamento, em nenhum momento foi realizado por ele. Seu desejo era apenas de ascensão profissional, entrar para a História e, isso em nada tinha a ver com pensamento ou com consciência. Bastava apenas ser um exímio funcionário e cumprir as ordens do *Führer*, a lei viva que imperava para todos. A renúncia à faculdade de julgar, “[...] a mais política das habilidades espirituais do homem [...]” (ARENDDT, 2002, p. 166), levou Eichmann a agir como mera correia de transmissão de uma lógica assassina sistemática. Ao renunciar ao julgamento, Eichmann despojou-se da condição de ser dotado de subjetividade e responsabilidade, condições que lhe possibilitaria o descondicionamento e, assim dizer, não, isso eu “não posso”:

Não se trata aqui de maldade ou bondade, e tão pouco de inteligência ou burrice. Quem não conhece a interação entre mim e mim mesmo (na qual se examina o que se diz e se faz) não se incomodará em contradizer-se, e isso significa que jamais será capaz de explicar o que diz ou faz, ou mesmo desejará fazê-lo; tampouco se importará em cometer qualquer crime, uma vez que está certo de que ele será esquecido no minuto seguinte. (ARENDDT, 2002, p. 166).

Devemos salientar que Hannah Arendt não desejou esboçar nenhuma teoria do mal, mas apenas nos chamar atenção que a resistência ao pensamento e a reflexão, como foi

verificado em Eichmann, pode nos levar a perpetrar os piores males possíveis. O mal banal é perpetrado por seres humanos que estão desprovidos da capacidade de discernimento, que condicionados por determinadas situações, rejeitam julgar o que fazem e o que está acontecendo ao seu redor. A banalidade do mal tem como objetivo eliminar a diversidade humana, ou seja, procura determinar que tipo de homem merece habitar a Terra. Assim, no nosso entendimento, seguindo o fio condutor arendtiano, o combate ao mal só poderá acontecer caso haja respeito à pluralidade como uma condição *sine qua non* da humanidade. Entretanto, para que isso venha tornar realidade, é preciso que nós deixemos de pautar nossas ações apenas do ponto de vista biológico e laborante, mas passemos a agir de acordo com nossa capacidade de pensar, sentir e julgar, faculdades das quais o *animal laborans* é desprovido, como veremos no terceiro capítulo de nossa dissertação.

### **CAPITULO 3: HANNAH ARENDT E A BIOPOLÍTICA: A TRANSFORMAÇÃO DO HOMEM EM *ANIMAL LABORANS***

O cenário da política, na contemporaneidade, que é marcado pela perda do seu sentido, em vistas do fomento e da promoção de ações que intensificam a vida no seu aspecto puramente biológico, nos impulsiona a compreender os elementos biopolíticos que alicerçam essa atividade, a qual tem sua origem na Grécia Antiga.

É sabido e notório que o foco principal das análises de Hannah Arendt foi a política, seus elementos constitutivos e o quanto esses elementos estavam ausentes da prática da política na modernidade, o que levou essa pensadora a questionar: “O que é Política?” e “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”. Contudo, as análises arendtianas, pela sua envergadura e amplitude, extrapolam o cenário moderno e servem de ferramenta analítica para, também, lançarmos luz no cenário político da contemporaneidade que, em muitos sentidos, apresenta-se como uma continuidade do que fora inaugurado na era moderna.

Nesse sentido, o nosso desafio de aproximar as análises de Hannah Arendt dos elementos que constituem a biopolítica não seria um erro de estratégia de nossa pesquisa. Assim, intitular o presente passo de nossas análises de “Hannah Arendt e a biopolítica: a transformação do ser humano em *animal laborans*” possui uma justificativa que nasce do próprio centro de tal assertiva que compõe esse título. Em outras palavras, se nos propomos, a partir desse ponto, analisar a transformação do ser humano em *animal laborans*, o qual se preocupa única e exclusivamente com a manutenção do seu ser biológico, isso nos leva de encontro às análises de autores que veem a biopolítica como o campo de atuação no qual a vida biológica está no cerne das preocupações, o que deixa, em um segundo plano, a política no seu sentido autêntico.

Nosso escopo, neste terceiro capítulo, será: compreender como o ser humano abriu mão da atividade política, cuja razão de ser é a liberdade, transformando-se em uma espécie humana que mais se aproxima das espécies animais, isto é, preocupada com sua vida restritivamente em sentido natural, esquecendo-se de que o homem deve erigir monumentos e cuidar para que os mesmos sejam preservados.

#### **3.1 A ascensão do *animal laborans*: o primado da vida natural sobre a ação política**

Neste passo de nossa pesquisa, buscaremos analisar o fenômeno político e as transformações transcorridas no domínio público na modernidade, que resultaram no primado

da vida natural sobre a ação política. Para essa reflexão, teremos como base a obra *A Condição Humana* (1958) da pensadora Hannah Arendt. Nessa obra, entre outros temas, a pensadora reflete sobre a condição humana a partir das atividades que compõem a *vita activa*: trabalho, fabricação e ação<sup>27</sup>, sobre as esferas públicas e privadas, sobre a alienação do homem em relação ao mundo e a fragmentação da política, traço marcante da era moderna. Assim, compreender o fenômeno político é compreender as implicações transcorridas no âmbito dos negócios humanos, advindas do *status* público, que a atividade do trabalho passou a ocupar na era moderna com a Revolução Industrial, o que resultou na vitória do *animal laborans* em detrimento da liberdade política.

No prólogo de *A condição humana* (1958), a pensadora expressa que sua inquietação e o objeto da presente obra não são dar respostas teóricas e acabadas sobre os horrores que o nosso tempo presenciou, mas “[...] uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.” Assim, o que proponho que pensemos, afirma Arendt, é muito simples: “trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.” (ARENDDT, 2010, p. 6).

Para que pensemos sobre o que estamos fazendo, devemos nos debruçar sobre alguns elementos constitutivos desse novo cenário político. O mundo do trabalho é marcado pela técnica, é o conceito de processo que confere sentido às ciências, à vida e às ações humanas. Assim, “[...] no lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo.” (ARENDDT, 2010, p. 370). A concepção de natureza, como processo, significa que o homem transforma a natureza por meio de forças autopropulsoras, para atingir qualquer fim que deseje, mesmo que esse seja desprovido de significado. De acordo com essa mentalidade instrumental, é possível afirmar que já não nos contentamos com os processos naturais, com a natureza enquanto criadora, enquanto *physis*, enquanto portadora de forças naturais que aparecem por si mesma, que conferem sentido ao universo. Fazendo uso da técnica a seu *bel-prazer*, o homem interrompe os processos naturais, matando e imitando-os. O resultado de tornar tudo o que nos cerca em processo é a alteração e “desnaturalização” da natureza, cujo objetivo é atender os nossos próprios fins, sem que com isso o mundo, a natureza e o artifício humano sejam levados em conta.

---

<sup>27</sup> Sobre a tradução de *labor*, *work* e *action*, optamos por trabalho, fabricação e ação, como fazem alguns estudiosos de Hannah Arendt, tais como: Adriano Correia, André Duarte, Odílio Aguiar e Theresa Calvet. Sobre as explicações teóricas que fundamentam tal tradução, conferir o artigo de Theresa Calvet, intitulado “A Atividade Humana do Trabalho (Labor) em Hannah Arendt”. In: *Ensaio*, nº 14, 131-168.

Para Arendt, nada revela de modo mais claro, essa perigosa introdução do conceito de processo que a moderna ascensão do trabalho. A ênfase imposta ao processo de produção, caracterizado por um ciclo interminável – produzir/consumir/produzir –, a despeito do interesse nas coisas produzidas, com vistas a erigir um mundo estável, terminou provocando a emancipação do homem como *animal laborans*. O que está em questão não é que, com a técnica e o uso das máquinas, o homem foi liberado das dores e da força exigida na produção. Nem os calos na mão deixaram de existir e nem a mente encontrou amparo para a atividade do pensar. A introdução da técnica, da máquina e dos “[...] recentes avanços tecnológicos se caracterizam mais pelo desencadeamento de forças naturais do que pelo aperfeiçoamento constante dos métodos de produção.” (ARENDR, 2008, p. 435).

Nessa nova mentalidade, conceitos como automação, experimentação, progresso, hipóteses, artificialização são os que orientam as ciências e a produção do saber. De singular, todas as coisas passam a ser produzidas artificialmente. A experimentação é o modelo utilizado para criar, produzir e reproduzir os processos. A história concebida como uma série de eventos imprevisíveis perde esse caráter, passando a agir sobre a natureza como força de curso previsível.

É nesse sentido que Arendt esclarece: a capacidade para ação, pelo menos no sentido de desencadear processos, passou a ser um privilégio dos cientistas. Estes intervêm na natureza com vistas a desencadear processos infundáveis, que não têm como objetivo o caráter revelador da ação na textura das relações humanas e, tão pouco, almejam construir história (*stories*) que, juntos, são as fontes que iluminam a existência humana.

Arendt, em *Sobre a violência* (1965), mostra como o século XX encontrou, na violência e na multiplicação de seus meios pelo desenvolvimento tecnológico – bomba atômica, estatística, armamentos, uso da propaganda – uma nova manifestação do poder, compreendido como o domínio do homem sobre os homens. As armas de destruição em massa, o consumo desenfreado, a primazia da violência sobre o poder, mostra que o progresso tecnológico pode ser, em muitos casos, considerado um desastre: “Em resumo, a proliferação aparentemente irresistível de técnica e maquinarias, longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda a humanidade.” (ARENDR, 2010, p. 33).

Mundo, natureza e homem passam a constituir “materiais” com os quais são criados processos com vista a desenvolver subprodutos que não servem para o proveito humano, mas ao contrário, podem “[...] destruir o mundo *qua* mundo como artifício humano.” (ARENDR, 2010, p. 190), uma vez que a vida, compreendida agora como processo, serve

para qualquer desígnio humano: pode ser manipulada, multiplicada, criada e mesmo destruída. A transformação da vida e do mundo pela técnica, ao modo instrumental, é uma afronta à condição humana, às condições que inter-relacionadas e dão sentido à existência humana.

A condição humana refere-se às atividades humanas essenciais, que confere, ao homem, condições para que o mesmo habite e viva na Terra. Essas atividades são: o trabalho (*labor*), a fabricação ou obra (*fabrication ou work*) e a ação (*action*).<sup>28</sup>

O trabalho é atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano. Trata-se, portanto, de uma atividade que tem como única finalidade satisfazer as necessidades da vida. Daí, a condição humana do trabalho ser a vida, em seu sentido puramente biológico. É uma atividade que não deixa nenhuma marca durável, pois, tudo que é produzido desaparece no consumo. A fabricação, em contraposição ao trabalho, produz um mundo artificial de coisas. Da relação do homem com a natureza pela via da fabricação surgem objetos que garantem a permanência e a durabilidade necessárias ao mundo. Assim, diferente dos produtos do trabalho, que são feitos para serem consumidos, os da fabricação são feitos para serem usados. A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim determinado (objeto durável), que servem para outros fins, que não são os da manutenção da vida biológica, enquanto “[...] o trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim.” (ARENDRT, 2010, p. 179). A condição humana da fabricação é a mundanidade. Quanto à ação, diz respeito à única atividade que ocorre entre os homens, uma vez que estes se estabelecem e revelam quem são a partir de uma teia de relações, por esse aspecto, a ação “[...] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.” (ARENDRT, 2010, p. 8).

Para Arendt, o que mais caracteriza a modernidade é o esquecimento da política.<sup>29</sup> As razões para o esquecimento da política, nesse determinado período histórico, encontra explicação em eventos próprios desse período como a intensificação da violência alicerçada no uso crescente dos meios tecnológicos, aspecto em relação ao qual os governos

---

<sup>28</sup> Não é objetivo de nossa pesquisa nos determos, minuciosamente, numa discussão das três atividades humanas (trabalho, obra, ação) que representam a categoria condição humana e, as quais, no seu conjunto, formam a *Vita activa*. Nosso intuito é nos debruçarmos nas características que formam a atividade do trabalho, a qual glorificou o *animal laborans* na modernidade. Entretanto, para que não fique um vácuo em nossa pesquisa, optamos por esclarecer, mesmo que, brevemente, logo na sequência dessa nota, no corpo do nosso texto, cada uma das atividades.

<sup>29</sup> Sobre esse aspecto, conferir o artigo “Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política”, do Professor André Duarte. In: *Transformação*, Vol. 24, 2001, p. 249-272.

totalitários se sobressaem, a transformação do espaço público em mero espaço de trocas econômicas de uma sociedade de operários e consumidores, a politização da vida biológica ou a instrumentalização da política pelo mero viver, compreendido como bem supremo. Nessa nova conjectura política, o cidadão sai de cena para a entrada do *animal laborans*, ou seja, o indivíduo que é incapaz de fundar relações e cuidar do mundo, pois, a sua preocupação é, meramente, com os meios de manutenção da sua sobrevivência e, principalmente, por que “[...] a atividade do trabalho não requer a presença de outros.” (ARENDDT, 2010, p. 26). Assim, percebemos que a atividade do trabalho contraria uma das exigências fundamentais da esfera pública que, para que tenha sua permanência no mundo, necessita que os homens mostrem-se, apareçam uns aos outros e relacionem-se, dando a estes a possibilidade de serem vistos e ouvido por todos.

O espaço público, exatamente por divulgar, ou seja, tornar público para o maior número de pessoas possíveis o que os homens realizam, garante a todos a realidade do mundo. O trabalhador, o operário que labora, não precisa da companhia de seus pares para levar a cabo sua atividade, pois, este não tem como objetivo se diferenciar dos demais por meio de palavras e ações. Não é a excelência, conhecida pelos gregos como *arete*, e *virtus* para os romanos, que move as ações do *animal laborans*, mas a necessidade de sobrevivência e de consumo. A excelência relaciona-se com a capacidade dos homens de conviver com os outros, e o *animal laborans* é solitário.

Mas o que entendemos por laborar? Qual exatamente o seu significado? *Labor* e trabalho são as mesmas coisas? Arendt explica, na obra *A condição humana* (1958), precisamente, em seu terceiro capítulo, que todas as línguas europeias lançam mão de dois verbetes para designar *labor* e trabalho, contudo para nós os dois termos têm o mesmo significado e usamos como sinônimos. Assim, *labor* ou trabalho diz respeito à atividade que tanto no processo de sua execução como findado este processo traz como resultado para o homem dor, tortura, fadiga, atribulação.<sup>30</sup> Portanto, laborar não significa nada mais do que atender com o corpo as necessidades da vida, para dizer com Arendt:

---

<sup>30</sup> Sobre o significado do *labor*, veja a citação de Celso Lafer: “No sentido etimológico, *labor* indica a ideia de tarefas penosas, que cansam e, por essa razão, a primeira palavra, em português, que ocorre é ‘labuta’. De fato, trabalho, segundo muitos autores, vem do baixo latim *tripalium*, derivado de *três* + *palus* (três paus), aparelho destinado a sujeitar cavalos que não queriam sujeitar ferrar. *Tripaliare*, trabalhar, significa torturar com o *tripalium*, que era um instrumento de três paus. Para outros autores, trabalho vem do baixo latim *trabaculum*, do latim *trabs* – trave, viga, usadas também para ferrar animais. Seja como for, trata-se de viga que todos nós carregamos na penosa e sisífica labuta de lidar com a necessidade.” (LAFFER, 2003, p. 29). Conferir também (ARENDDT, 2010, p. 90-94).

Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. (ARENDDT, 2010, p. 103).

Na perspectiva dos antigos, que tinham como modelo de política a *polis* grega, a esfera pública era o espaço no qual os homens podiam diferenciar-se dos animais somente se pudessem exercer as duas únicas atividades consideradas políticas e que constituíam aquilo que Aristóteles denominava de *bios politikos*, que era a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Nessa esfera, o homem podia realizar-se, pois estava liberado de tudo o que o constrangesse ou que seria apenas útil e necessário para a sua sobrevivência. É o espaço no qual ele podia, através da ação e do discurso, imortalizar-se, pois tinha a capacidade de produzir obras, feitos e palavras, e é nisso que consiste a grandeza dos mortais. Nas palavras de Arendt, “[...] o ser político, viver em uma *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência.” (ARENDDT, 2010, p. 31).

Já a esfera privada é a dimensão na qual os homens estão compelidos por suas necessidades e carências. É o espaço no qual os homens não se sentem pertencentes ao mundo, pois não estão liberados das dores e ânsias do trabalho. O homem, que pertence a essa esfera não existe como um ser, verdadeiramente, humano, portanto, é visto como igual a todos os demais animais ou apenas um exemplar da espécie humana. Nessa perspectiva, Arendt esclarece:

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (ARENDDT, 2010, p. 71).

Contudo, na nova esfera social, as atividades que, desde os antigos, tinham o caráter de privado, ganharam o *status* de público, como a atividade do *labor*, as atividades ocorridas na administração do lar doméstico e as atividades econômicas. Com a “ascensão do social”, aquilo que antes pertencia à esfera pública foi diluído até confundir-se com a esfera privada e transformar-se em interesse coletivo. Nesse sentido, podemos dizer que a esfera social é marcada por certo hibridismo das esferas pública e privada.

Na modernidade, é o primado da vida biológica frente à ação política que serve como parâmetro para as relações que são estabelecidas, seja nas fábricas, na vida social, na família ou nas instituições. Não podemos perder de vista que esta é uma época marcada por

profundas mudanças tecno-científicas advindas da Revolução industrial, que imprimiram, no seio da sociedade, uma nova forma de ver e pensar o mundo.

Nesse sentido, é a partir do nascimento dessa nova esfera social, que em virtude de características específicas, tais como a valorização da técnica, do conhecimento científico, a padronização das relações humanas, a subsunção da esfera pública em detrimento da privada e a glorificação da abundância, que ocorre a ascensão do *animal laborans* e da própria vida ao domínio da política.

Para Arendt, a “[...] vitória da sociedade na era moderna [...]” resultou na “[...] substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém [...]” (ARENDR, 2010, p. 55). Em outras palavras, isso significa dizer que a ação, que é a condição *sine qua non*, para o livre exercício da política, não apenas perdeu sua importância como também, praticamente, deixou de existir, pois, o que a sociedade espera dos seus membros é que todos comportem-se como marionetes, que tendem a adquirir sempre o mesmo padrão de comportamento. André Duarte, refletindo sobre essa “fragilidade” da política na modernidade, afirma o seguinte:

A modernidade tardia e o presente trouxeram a subordinação e a funcionalização da atividade política à atividade econômica, a submissão da liberdade à necessidade vital, a substituição da fabricação pelo trabalho, da durabilidade pelo consumo e da ação e do discurso pelos imperativos do comportamento previsível e da violência. (DUARTE, 2004, p. 53).

Todo esse registro de acontecimentos da era moderna nos aponta muitas evidências que justificam a leitura que estamos fazendo, pois, como não pensar que todos esses destroços da era moderna, que resultaram no desinteresse em realizar a política na acepção mais plena da palavra, não possuem íntima ligação com os elementos que, reunidos, constituem o conceito de biopolítica? Ora, a biopolítica para administrar os indivíduos, reduz tudo à esfera do biológico, pois, somente assim, consegue estabelecer o controle que precisa para fazer frente à verdadeira política. E isso, mesmo que tenha sido diferente, foi o que aconteceu na era moderna, e que Hannah Arendt, com toda a sua perspicácia, soube registrar tão bem. Em virtude dessa biologização das atividades humanas, Arendt procurou denunciar, fundamentalmente, a alienação do homem para com o mundo e o apequenamento da sua dimensão existencial que, desses acontecimentos em diante, ficou reduzido a um ser de reações previsíveis, condicionado a trabalhar e consumir. Assim, nas palavras de Duarte:

O que realmente lhe interessava denunciar era, por um lado, a redução contemporânea do humano a um animal que trabalha para consumir e consome para trabalhar e, por outro, a transformação da política na gestão administrativa,

tecnocrática, daqueles dois interesses privados privilegiados, produzir e consumir, pois é justamente então que a violência, em suas novas formas, isto é, enquanto biopolítica, se transforma em elemento vital da política contemporânea, para além da distinção entre totalitarismo e democracia. (DUARTE, 2004, p. 47).

É com a expressão “crescimento artificial do natural” que Hannah Arendt busca explicar as transformações desencadeadas com a “ascensão da esfera social”, que entre outras, promoveu o trabalho a estatura de coisa pública. Assim, segundo Arendt “[...] o que chamamos artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho.” (ARENDR, 2010, p. 57). Com essa expressão, a autora quer salientar a principal transformação do político na era moderna, ou seja, o aumento progressivo da *naturalização* de todas as atividades e relações políticas. Essa *naturalização* atingiu seu ápice a partir do século XIX, momento em que o trabalho, entendido como força humana que gera riqueza em abundância, e o homem, visto como um *animal laborans*, isto é, um indivíduo que apenas trabalha para consumir, transformaram-se no elemento central de toda relação política.

Na compreensão de Arendt, “[...] não resta dúvida de que, como o processo natural da vida reside no corpo, nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto ao trabalho.” (ARENDR, 2010, p. 136). Portanto, definitivamente, “[...] o trabalho é a mais natural, a menos mundana e a mais privadas das atividades.” (SCHIO, 2006, p. 164).

O trabalho é natural porque corresponde ao automatismo da vida, portanto, não produz outra coisa senão a própria vida, e como esta, seu movimento é sempre repetitivo e cíclico, pois, move-se no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo. Não é mundano porque, para ser executado, não necessita de nenhuma interação. O trabalho é uma atividade estabelecida quando estamos na presença unívoca de nós mesmos, em nossa condição biológica e, assim, é a mais privada de todas as atividades, porque o *animal laborans* não pertence a um mundo comum, vive na mais absoluta solidão.

A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento. (ARENDR, 2010, p. 142).

Diante do que expusemos, neste passo de nossa pesquisa, torna-se necessário continuarmos nessa esteira argumentativa que ora estamos discutindo. Pois, se o homem, na modernidade, viu-se, a partir da hierarquização do trabalho, elevado ao cume da pirâmide das

atividades humanas, aprisionado a uma atividade que passou a determinar o seu próprio ser, ou seja, um ser meramente biológico, uma vez que o aparta do contato com o mundo e, conseqüentemente, de seus pares, precisamos refletir sobre as conseqüências que esta hierarquização teve, ou seja, refletir como o trabalho tornou tudo que circunda a existência humana em um produto a ser consumido o mais rápido possível.

### 3.2 O trabalho e o consumo

O resultado mais proeminente da ascensão do social, ou melhor, da substituição da ação política pela necessidade é a vitória do *animal laborans*. A era moderna é, para Hannah Arendt, a vitória do *animal laborans* sobre as demais atividades da *vita activa*. Mas, o que exatamente significa a expressão *vitória do animal laborans*? Quais as conseqüências que esse fenômeno, denominado por Arendt de *vitória do animal laborans*, imprimiu no âmbito político, ou seja, no cuidado com o mundo e nas relações humanas?

Quando afirmamos, seguindo bem de perto as reflexões de Arendt na sua obra *A condição humana* (1958) que, na modernidade, com a ascensão de uma nova esfera social, cujas diferenças conceituais das esferas pública e privada, compreendidas tal como os gregos pensavam, praticamente, deixaram de existir, estamos dizendo que aquilo que antes estava no âmbito privado passou a ocupar a esfera pública. E, como resultado dessa transformação, o trabalho, que é essencialmente uma atividade antipolítica, tornou-se pública. Nessa perspectiva, a expressão *vitória do animal laborans* significa a vitória do biológico contra *bios* (vida autônoma e autenticamente humana), do automatismo contra a ação, da repetição contra a espontaneidade, do consumo contra o mundo, da necessidade contra a liberdade, pois, com essa glorificação do trabalho que presenciamos na modernidade, todas as atividades foram rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza. Assim, Hannah Arendt explicita:

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o animal laborans continuar de posse dela, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. (ARENDR, 2010, p. 166).

Constatado a vitória da vida e dos princípios de felicidade do *animal laborans* – o trabalho, o consumo, a abundância, a necessidade – o espaço para a fundação de um mundo comum, resultado do convívio, das palavras e as ações humanas, está na iminência de deixar de existir. Essa ameaça é um tanto quanto provável de ser concretizada, pois, uma das

condições para a conservação de um mundo comum, entendido como morada, não só para os que hoje habitam a terra, mas, principalmente, para as gerações vindouras, é a ação, e esta só torna-se uma realidade com a condição da pluralidade: o fato de que os homens por serem seres singulares têm a capacidade de perceberem a mesma realidade sob diversos pontos de vista. Entretanto, o *animal laborans*, fechado no seu mundo egocêntrico, onde só consegue sentir e atender, uniformemente, o ritmo acelerado das máquinas, não consegue estabelecer relação com os outros, portanto, fica impossibilitado de visualizar a realidade sob diversos pontos de vista e, conseqüente a isso, por sua atividade, está restrita ao metabolismo do homem com seu corpo, não tem a capacidade de cuidar e preservar o mundo, fabricado por mãos humanas:

Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo o suficiente para se tornar parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, é indiferente ao mundo ou sem mundo, compreendido como artifício humano. (CORREIA, 2006, p. 337).

O *animal laborans*, preso ao ciclo repetitivo, não consegue transcender a mera duração da vida. É incapaz de construir uma esfera pública e mundana. Sua preocupação é com os meios que garantam a sua sobrevivência. Dada a sua alienação com o mundo, temos uma nova relação do homem para com o mundo, pautada em uma economia do desperdício e da destruição, na qual a produção ilimitada é uma exigência do consumo.

O homem, ao se restringir a *animal laborans*, deixa de visar o mundo habitado pela pluralidade de indivíduos, para viver uma vida restrita ao processo metabólico de seu corpo, o que faz com que ele viva no ciclo repetitivo do trabalho e do consumo. Este ciclo necessita voltar-se sobre si mesmo de maneira ininterrupta, ou seja, é necessário trabalhar para produzir bens de consumo, os quais precisam ser consumidos quase que imediatamente para que a produção não cesse. Esse ciclo, processual, inviabiliza qualquer ação espontânea que não tenha como escopo a pura manutenção da vida biológica:

Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele. (ARENDRT, 2010, p.107-108).

Nesse sentido, segundo Arendt, o trabalho e o consumo são apenas dois processos que fazem parte e sustentam o ciclo biológico da vida. Para sobreviver, o *animal laborans* tem

que, urgentemente, trabalhar e, nesse processo, os produtos resultados do esforço do seu trabalho só o satisfazem quando estes atingem seu fim, de é serem consumidos:

Este ciclo precisa ser sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o trabalho. Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova “força de trabalho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento (ARENDDT, 2010, p.122).

A vitória do *animal laborans* traduz a experiência de uma vida mais que artificial. Sem exageros, podemos, inclusive, afirmar que se trata de uma vida biopolitizada. Por vida biopolitizada queremos apontar para o fato de que o trabalhador vê-se em uma situação de felicidade ilusória, sente-se feliz somente no instante em que, por alguns segundos, livrar-se das “penas e dores” impostas pela sua atividade, pode consumir não apenas bens de consumo, mas, inclusive, aquelas atividades que sempre foram entendidas como atividades que despertam no indivíduo a sua capacidade crítica, como as artes. Assim, Arendt atesta:

A benção do trabalho consiste em que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante ao processo, da mesma forma como o prazer é concomitante ao funcionamento de um corpo sadio. (ARENDDT, 2010, p. 133).

Percorrendo esses mesmos passos reflexivos, Adriano Correia afirma: “[...] a vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade e não como grandeza.” (CORREIA, 2006, p. 337-338). A vitória do *animal laborans* significou que a vida passou a ser percebida pelas lentes do processo biológico. A vida tornou-se biopolitizada. Nesse sentido, tudo foi submetido à necessidade do processo biológico. Na experiência de viver do homem moderno, o *que*, em contraposição ao *quem*, é ressaltado, uma vez que sua socialização não viabiliza a convivência humana, mas se restringe aos resultados e impactos da necessidade de consumir quase tudo que se vê pela frente.

Os homens, inseridos numa sociedade de operários, que tem o trabalho e o consumo como seus bens mais valiosos, passam a dispor de produtos de durabilidade efêmera, devido ao fato de que estes bens deixaram de ser de uso para transformar-se em bens de consumo, tornando esta sociedade ávida em consumir cada vez mais. O *status* dessa sociedade é garantido por aquilo que as pessoas consomem, e não por aquilo que elas são, ou seja, o “que” toma o lugar do “quem”. Entretanto, isso não afirma a dignidade humana, não aproxima o homem de seus pares, mas faz do homem um ser alienado, de estatura humana pequena, que perde sua consciência para com os fatos da realidade.

Nesse sentido, Arendt adverte que o resultado desse processo trabalhar-consumir, quando não é levado em conta o mundo e os objetos que o constituem, não pode gerar felicidade, mas, gera o que podemos denominar de “cultura de massa”, ou seja, a crença, os valores e ideais dessa sociedade de consumidores passa a influenciar todo o cotidiano da vida em sociedade, toda uma massa de indivíduos, sem fazer nenhuma distinção da natureza dos mesmos. O resultado é que os indivíduos, dessa sociedade, em sua grande maioria, procuram *ter* para *aparecer*. Esses são os valores dessa sociedade, ou seja, os homens vão buscar consumir cada vez mais, transformando tudo o que há no mundo em bens de consumo. Nessa sociedade, o equilíbrio que deveria haver entre o trabalho e o consumo desfaz-se. Todos acreditam que a felicidade está calcada na possibilidade de consumir mais e mais, a partir do tempo “extra”, ganho com a diminuição das fadigas da atividade do trabalho, resultado do uso de técnicas e maquinarias próprias da produção capitalista. Entretanto, essa felicidade só pode ser, verdadeiramente, alcançada quando for restituído o equilíbrio que deve haver entre as três atividades que compõem a condição humana (*trabalho, fabricação e ação*) e não dando a atividade do trabalho um valor supremo. Não é devorando ou consumindo os artefatos do mundo o quanto puder, e o mais rápido possível, que o homem será feliz. Isso tem como resultado o desperdício e se não cuidarmos, a destruição do mundo e da natureza:

Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. (ARENDR, 1995, p. 166).

Nesse ponto de nossa pesquisa, gostaríamos de analisar dois riscos que Arendt compreende como inerentes à vitória do *animal laborans*, os quais estão imbricados entre si e, para o nosso propósito, torna-se imprescindível a sua compreensão. Trata-se da perda da liberdade e, concomitantemente, da possibilidade de cuidar do mundo. A importância de se refletir acerca desses dois riscos, inerentes à vitória da atividade do *trabalho* sobre as demais, está no fato de que a perda da liberdade significa a perda da possibilidade de se iniciar algo novo e, até mesmo, a ativação do pensar, pois como nos diz Arendt, para que o pensamento possa manifestar-se, é necessário um ambiente no qual os homens “[...] vivam em condições de liberdade política.” (ARENDR, 2010, p. 406). Paralelo a este risco está o da perda da possibilidade de ação conjunta que brota da capacidade humana de iniciar novos eventos. O risco dessa perda é, extremamente, pernicioso à vida humana na Terra, pois este significa, entre outros males, a impossibilidade de cuidar do mundo e preservá-lo. Dito em outras palavras, sem a possibilidade de haver ações espontâneas, também não há o porquê da

existência de um “pedaço” de mundo, no qual a tradição do pensamento político identificou como “espaço público”.

Dada a supremacia que a atividade do trabalho ganhou na modernidade e, juntamente com ela, a supervalorização da vida natural em detrimento de qualquer tipo de atividade que estivesse para além da manutenção do corpo biológico, o homem iludiu-se ao pensar que quanto mais afastado da vida pública, mais liberdade ele teria para ser “feliz”, gerando um desinteresse pela política, esquecendo-se que a liberdade, no sentido arendtiano, só faz-se presente quando os homens estão reunidos, falando uns com os outros e agindo em conformidade com um bem comum.

### 3.3 O desinteresse pela política

Para Hannah Arendt, dois eventos contribuíram, de maneira significativa, para que os homens se desinteressassem pela política, fazendo com que eles renunciassem, cada vez mais, envolver-se com ações que dizem respeito à esfera pública.

Primeiramente, o fato de que, na era moderna, com a emergência do social, o sentido da política, que é a liberdade, e o seu objetivo, o cuidado com o mundo, deixam de ser os pilares das relações humanas, cedendo espaço para o cuidado com a vida. A preocupação dos homens em manterem-se, biologicamente, vivos, os afasta da atividade política e do interesse pela coisa pública. E, segundo, esse desencantamento pela política é despertado pelo desastre que a política provocou no século XX, quando nos deparamos com a perda da liberdade dos homens e com a ameaça da vida no planeta, no seu sentido mais profundo, pelos governos totalitários. Para Arendt, nada poderia ser mais deplorável para a política do que a existência de um sistema que enxergou o homem, não como uma novidade, mas como um mero animal.

O que faz com que os homens tenham interesse pela política é o sentido que ela imprime para a vida humana. Esse sentido, para os gregos, não pode ser outro, senão a liberdade, pois, política e liberdade, compreendidas a partir do seu nascedouro, a *polis* grega, são equivalentes. Arendt, que tanta influência sofreu do pensamento grego antigo acerca dos elementos constitutivos da política, também comunga com essa ideia e, nesse sentido, afirma: “[...] o sentido da política é a liberdade.” (ARENDR, 1993, p. 117).

Entretanto, a era moderna criou uma série de condições que acarretaram na separação entre política e liberdade, distanciando o homem da esfera política e gerando, neste, um sentimento de apatia para com tudo aquilo que fazia referência ao âmbito público: como

associações, liberdade de expressão, ação livre e espontânea etc. Esse sentimento de desinteresse e apatia para com o fenômeno político pode ser compreendido à luz da mudança ou, se desejarmos, da inversão do sentido e objeto da política que, na antiguidade, era a liberdade, e na modernidade, centrou-se na vida:

Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna. (ARENDR, 2005, p. 202).

Dissemos acima que, na Antiguidade, política e liberdade eram idênticas. Portanto, uma esfera, verdadeiramente, pública só tinha sua realidade garantida quando homens livres, dotados da capacidade de iniciarem novos eventos (ação) e de deliberarem sobre os assuntos humanos (discurso) adentravam nela. Era a liberdade que conferia significado para a política, e o motivo que impulsionava os homens a conviverem politicamente. Assim, “[...] a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é ação.” (ARENDR, 2005, p. 192). Contudo, na modernidade, já não encontramos mais um sentido para a política, mas, ao contrário, a falta de sentido, uma vez que, no período moderno, houve a separação entre política e liberdade. Na modernidade, segundo Arendt, “[...] a esfera política foi considerada tanto sob o aspecto teórico quanto sob o prático, como um meio de assegurar as provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social.” (ARENDR, 2002, p. 118). Desse modo, já não é mais a liberdade o sentido da política, mas o cuidado com a vida.

Assim, “[...] se é verdade que a política não é nada além do que é [...] necessário para a preservação da vida da humanidade, então, com efeito, ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido.” (ARENDR, 2002, p. 119). A falta de sentido da política resultou na total descrença dos homens com as coisas que são de ordem pública, o que tornou possível o surgimento dos movimentos totalitários. O terreno social sob o qual se edificou o totalitarismo foi resultado das transformações ocorridas na era moderna, que gerou uma massa de indivíduos que se mostraram completamente desinteressados por si e pelo cuidado com o mundo, ou seja, pela política, uma vez que a tarefa da política é o cuidado com o mundo.

Em *Sobre a Revolução* (1965), consideramos que uma das preocupações de Arendt gira em torno da compreensão da emergência do social, que realça, exatamente, a nova condição que a vida pública assume na modernidade, resultado da inversão do significado que a política sofreu neste momento histórico. Para Arendt, a política tinha sua própria razão de

ser. Seu significado era respaldado porque a compreendíamos como a esfera de mediação da convivência e pluralidade humana. Esfera que resguardava aos homens o direito de participar da vida pública. Contrário a isso, na modernidade, a política passou a ser um mero instrumento de gestão para a solução de problemas advindos das necessidades humanas.

Arendt começa *Sobre a Revolução* afirmando que “[...] a liberdade é a causa que determina a existência da política [...]” (ARENDR, 2011, p. 35). Sendo assim, “[...] o objetivo da revolução era, e sempre foi, a liberdade [...]” (ARENDR, 2011, p. 36), uma vez que o conceito de revolução, em Arendt, configura-se como um momento em que todas as forças estão unidas em torno de um objeto comum: a fundação de um novo corpo político. Entretanto, vale salientar que Arendt alerta para o fato de que quando a liberdade deixa de conferir sentido à política, e a política passa a ser um meio para prover as necessidades humanas e pauta para o desenvolvimento social, tem-se a porta de entrada para regimes violentos, que ameaçam a própria vida, pois destrói qualquer possibilidade de ação que se baseia na convivência entre diferentes. Se para Arendt, revolução está associada à ideia de liberdade, podemos afirmar que, quando no processo revolucionário, temos o esvaziamento do sentido da liberdade para outros fins, como a premência de necessidades materiais, o efeito é a violência que, segundo Arendt, é o oposto da política.

É nesse contexto de fragmentação da política que Arendt pensa a categoria do poder.<sup>31</sup> O acontecimento que a impulsiona a refletir sobre o poder é a experiência totalitária. Para a pensadora, o poder está totalmente destoante da proposta de domínio total, guerra, violência, animalização e naturalização dos homens, que fundamenta os governos totalitários. Arendt pensa o poder como dimensão para recuperar a dignidade da política. Ela está pensando na fundação de um espaço público que garanta um mundo comum para os homens. E o poder, entendido como ação consentida e deliberada que só acontece em grupo é o instrumento político mais apropriado para a realização dessa finalidade. Nesse sentido, salienta Odílio Aguiar:

Para Arendt, trata-se de fundar espaços em que o apoio e a constituição do poder não seja naturalizada e burocratizada. Evitar a forma administrativa, anônima, solitária, estatística e violenta, é o grande desafio que uma constituição genuinamente política tem de enfrentar. (AGUIAR, 2011, p. 121).

---

<sup>31</sup> Para uma discussão mais pormenorizada sobre os elementos constituintes do poder no pensamento de Hannah Arendt, conferir as seguintes obras: *A Condição Humana* (1958), *O que é a Política?* (1959), *Sobre a Revolução* (1965), *Crises da República* (1972), entre outras.

O que está em pauta, quando discutimos sobre a constituição do poder político em Arendt, são o apoio ativo e a participação contínua do povo nos assuntos de interesse público. A pensadora quer nos chamar atenção para a importância da ação política, ou seja, para a capacidade que os homens têm de agir quando estão na companhia de seus pares, quando lutam para fundar espaços nos quais a liberdade política seja resguardada. O poder, nessa perspectiva, é definido como a capacidade humana para agir em conjunto. Isso equivale a dizer que somente quando os homens estão unidos, interpostos pela *ação em concerto* atuam, efetivamente, na esfera política. O poder legitima os homens a contestarem contra formas de governos violentos, a não aceitarem relações que os submetam ao controle, pois, a ação política tem como base a liberdade do cidadão e não a sua dominação. É por isso que Arendt afirma, repetidamente, que o poder é o oposto da violência, da força:

À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. (ARENDR, 2011, p. 228).

A percepção do poder, tal como é vislumbrado na política contemporânea, ou seja, fonte da qual os governos e as Nações adquirem prestígio, demarcam territórios, criam e vendem imagens, guerreiam em nome de nada, trata-se, na concepção arendtiana, de um grande equívoco. Essas são cenas resultadas da espetacularização e burocratização da atividade política, e não do poder. O poder, em Arendt, tem a ver com *dissidência*, *consentimento*<sup>32</sup>, que são as marcas de todo governo livre, pois, garantem a participação do cidadão na vida pública. O poder autoriza os homens a agirem em comum acordo. O poder não destrói, antes, assegura estabilidade para as instituições públicas, pois, o poder tem como solo fértil as leis. Sobre a ausência de poder nos governos, Arendt explicita:

O próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a real participação do cidadão, e em parte porque atualmente sofre da mesma doença que os sistemas de partido: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos. (ARENDR, 2008c, p. 79).

A compreensão da política, como realização da liberdade, configura-se como uma forma de interação humana baseada no poder que estabelece acordos entre iguais, portanto, baseada em uma relação de “não mando”, de não subordinação. Trata-se do princípio da isonomia, proveniente da *polis grega*, que ressalta a igualdade como qualidade da política.

---

<sup>32</sup> “Dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge.” (ARENDR, 2008c, p. 79).

Em *Sobre a revolução* (1965), Arendt analisa as revoluções do século XVIII, especialmente, as Revoluções Francesa e Americana. No que diz respeito à Revolução Francesa, a autora nos fornece um prognóstico da onda de violência e instabilidade política que acometeria o espaço público quando os homens da revolução deixaram de guiar-se pelo “espírito revolucionário”, alicerçado no desejo da fundação de um corpo político, para orientarem-se pelo sentimento da “compaixão” por uma massa de miseráveis. A perda do “espírito revolucionário” significou a perda da possibilidade de efetivação da política, como espaço garantidor da participação direta do cidadão na deliberação de questões referentes a todos. Perde-se, portanto, o mote de todo evento político, que é a capacidade de decidir sobre os assuntos públicos por meio da persuasão, alicerçada no sentimento de liberdade. Em contrapartida, entra em cena pública a necessidade e a violência.

Visto que a revolução tinha aberto os portões da esfera política aos pobres, essa esfera se tornara realmente ‘social’. Ela foi assolada por preocupações e cuidados que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica e que, mesmo autorizados a ingressar na esfera pública, não poderiam ser resolvidos por meios políticos, pois eram questões administrativas, a ser entregues às mãos de especialistas, e não questões passíveis de solucionar com o duplo processo de decisão de persuasão. (ARENDR, 2011, p. 130).

Para abordar o tema das necessidades, Arendt volta-se para a reflexão do que ela denomina de “questão social”, definida como a inserção das massas oprimidas na cena pública que, aos gritos, denunciam a condição miserável em que as mesmas encontram-se, conferindo, ao poder político, a tarefa de gerenciar o provimento das necessidades como tentativa de solucionar a pobreza. A pobreza para nossa pensadora “[...] é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora.” (ARENDR, 2011, p. 9). Arendt ressalta que o mais grave na condição da pobreza é que a mesma arrasta os homens para os ditames do corpo. Assim para Arendt o foco estrondoso no provimento das necessidades acabou por afastar a Revolução Francesa do sonho da liberdade, uma vez que “[...] foi a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o Terror e condenou a revolução à ruína.” (ARENDR, 2011, p. 94). O resultado foi que a revolução teve que mudar de rumo, não lutava mais pela liberdade, mas pela liberação das necessidades e felicidade do povo:

Quando apareceram [massas oprimidas] no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta; a liberdade teve de se render à necessidade, a premência do processo vital em si. (ARENDR, 2011, p. 94).

A forma histórica de consolidação definitiva do social refere-se, segundo Arendt, à experiência contemporânea de uma sociedade de trabalhadores. Uma sociedade que encontrou, no trabalho, a fórmula para a conservação do indivíduo ao garantir o seu sustento biológico e material. A emancipação do universo do trabalho requer a retirada do homem do mundo o que, por sua vez, exige que o homem distancie-se da política em vistas a sua condição de reproduzir-se. A redução de todas as atividades ao padrão, unicamente, do trabalho é uma afronta à faculdade humana para agir, a faculdade que faz do homem um ser político:

O primado do trabalho no mundo moderno reduziu o sujeito político, capaz de engendrar espontaneamente a ação, ao indivíduo que vive meramente como um autômato na sua tarefa sempre reiterada de sobreviver. A sociedade do trabalho é, neste sentido, o lugar que paralisa o potencial imprevisível e espontâneo do agir, no que se refere à criação (e refundação) de um mundo politicamente dotado de significado. (KEINERT, 2007, p. 210).

Vale dizer que o problema de Arendt não é simplesmente com a libertação dos imperativos da necessidade, mas com tudo o que se está disposto a realizar para se ver livre da fome, da opressão, do sofrimento. É essa a crítica que recai sobre os movimentos revolucionários da era moderna que, segundo a autora, visaram apenas à libertação, ou seja, a luta era apenas para garantir os direitos civis e não a liberdade como modo político de vida.<sup>33</sup> O social é o critério para libertar os homens da condição da opressão. O problema é que o social como solução para tudo acabou dispensando e eliminando a ação. A virtude política da ação transforma-se, nesse contexto, em sentimentos de piedade e compaixão para com os oprimidos e explorados. Quando tais sentimentos adentram o universo político, o convívio humano e o interesse pelos os assuntos públicos dão lugar ao mero cuidado para com aqueles que padecem no oceano de sofrimento.

Quando a liberdade humana é tolhida, quando apenas estamos no mundo cumprindo o ciclo biológico da vida, que começa com o nascimento e termina com a morte, quando não há mais um espaço que julgamos ser necessário nos mover com a finalidade de realizarmos ações que tenha como objetivo o cuidado com o mundo, que significa o fomento de ações em prol de uma coletividade, o resultado é o controle dos homens por formas de

---

<sup>33</sup> Sobre o equívoco em não se distinguir entre libertação e liberdade, Arendt afirma o seguinte: “Conhecemos o que aconteceu na França em forma de grande tragédia. Os que desejavam e precisavam se libertar de seus senhores ou da necessidade, a grande senhora de todos os senhores, correram em auxílio daqueles que desejavam fundar um espaço para a liberdade pública – com o resultado inevitável de que tiveram de dar prioridade a libertação e os homens da revolução passaram a dar cada vez menos atenção àquilo que, originalmente, consideravam a tarefa mais importante a criação de uma constituição.” (ARENDR, 2011, p. 178).

governos, em sua essência, violentos, que a todo custo buscam coagi-los e dominá-los, como sucedeu nos governos totalitários.

A experiência com as formas de governos totalitários pode ser compreendida na esteira das reflexões acerca do desinteresse dos homens pela política e, conseqüentemente, do não desejo dos mesmos em cuidarem do mundo, na medida em que os campos de concentração nazistas da Segunda Guerra Mundial foram espaços destinados a eliminar a pluralidade humana, que é o fundamento da política. Entretanto, dado que “[...] a política baseia-se na pluralidade [...]”, portanto, “[...] trata da convivência entre diferentes [...]” (ARENDR, 2006, p. 21) esse objetivo almejado pelos governos totalitários não foram alcançados na sua totalidade, por isso não podemos falar de uma ruptura completa. Isso se confirma quando, mesmo com toda a massificação que o fenômeno político atingiu, na contemporaneidade, ainda falamos e vivenciamos a política e as coisas que são de interesse público, claro que não conferimos à política o valor que os antigos conferiam, mas a possibilidade da ação política está no seio da existência humana, porque cada homem é um início, uma novidade.

Contudo, apesar de podermos afirmar, com plausibilidade histórica, que o objetivo do totalitarismo não foi alcançado, ou seja, exterminar da face da terra a pluralidade humana e, conseqüentemente, qualquer tipo de ação livre estabelecida entre iguais, em um espaço público que reconheça a diferenciação humana, que se faz com ações e palavras, este fenômeno político ainda lança suas ramificações na contemporaneidade.

### **3.4 A pluralidade humana e o cuidado com o mundo: resistência a biopolítica?**

O século XX, certamente, é compreendido por Arendt, e muitos de seus contemporâneos, como uma época marcada por experiências catastróficas, basta que nos lembremos dos seis milhões de judeus eliminados como se fossem insetos nos campos de concentração; a consagração da força pelo violento uso bélico na Guerra do Vietnã; a destruição, em segundos, de uma parte do mundo a partir da explosão de bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki. Todos esses desastres apontam em direção a uma triste sentença: deixamos de cuidar do mundo. É em concordância a essa triste sentença que Arendt, em *Homens em tempos sombrios* (1968), escreve: “[...] em nossa época nada é mais dúbio do que nossa atitude em relação ao mundo.” (ARENDR, 2010b, p. 11).

Por que deixamos de cuidar do mundo? O que devemos fazer para cuidarmos do mundo? Qual a nossa posição no mundo? O que é o mundo, do qual Arendt parece pedir que cuidemos, sob o risco de extinção da humanidade? Qual a relação entre mundo, homem e política? A pluralidade humana pode ser um antídoto para um mundo que “geme” por cuidados? São essas reflexões que nos inquietam e que discutiremos, baseados no pensamento de Hannah Arendt, neste tópico de nossa pesquisa.

Arendt, em *O que é a política*, afirma que “[...] no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo.” (ARENDR, 2006b, p. 35). Sendo assim, o sentido da política é garantir a permanência e a durabilidade do mundo. Entretanto, quando temos um mundo marcado pela guerra, pela impotência humana, e a destruição dos homens, o que se atesta é que a política enquanto instância que “[...] devia proteger a vida ou a liberdade [...]” (ARENDR, 2006b, p. 78), tornou-se em uma poderosa ameaça, em virtude, segundo Arendt, justamente do aumento dos meios estatais da força, da violência e da coerção. Mas, quando a guerra torna-se “[...] guerra de extermínio, não pode ser mais um instrumento da política, mas volta-se contra a política mesma, exterminando-a por seu turno [...]” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 89). Para Arendt, a responsabilidade, se é que podemos falar assim, do aumento do uso dos meios de força e extermínio no âmbito público, cabe não apenas as invenções técnicas, mas principalmente, por que o espaço público, de lugar para acordos comuns entre os homens, tornou-se um lugar de força. Destruir a política, compreendida como esfera que gestava significado para o sentimento público de liberdade dos homens, foi o desejo dos governos totalitários, e isso significou, antes de tudo, o desejo desesperado de destruir a capacidade humana de agir. Assim, Arendt afirma:

Como em toda parte onde os homens agem em comum, surge o poder e como o agir em comum dos homens acontece essencialmente no espaço político, o poder potencial inerente a todos os assuntos humanos se fez valer num espaço dominado pela força. (ARENDR, 2006b, p. 79).

A tentativa recorrente na era moderna de arruinar a condição humana, de pertencimento a uma esfera mundana, fez com que o homem perdesse o senso de viver em comum, junto a outros homens. Em outros termos, a esfera mundana quando deixa de ser vista como ela é, ou seja, um espaço que agrega em seu âmago uma multiplicidade de seres, dotados da capacidade de verem o mesmo objeto sob prismas diversos, perde seu caráter de

palco da manifestação de ações e palavras<sup>34</sup> e, concomitantemente, faz com que o homem perca os sentimentos públicos que o faz sentir-se como membro de uma comunidade plural.

Nesse sentido, para Arendt, o que chamamos de consciência, ou seja, o fato de estarmos cômnicos acerca de algo, jamais seria suficiente para assegurar o sentido de realidade, a menos que essa consciência seja manifestada aos demais, em forma de um discurso falado ou escrito, fazendo com que os demais, que me ouvem ou me leem, atestem a minha perspectiva em relação ao mundo. Essa assertiva aponta para uma crítica arendtiana ao solipsismo que pretende atestar a realidade do mundo a partir da pura consciência do eu.<sup>35</sup> Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros por meio de palavras e ações. Arendt, nessa perspectiva, em *A vida do Espírito*, afirma: “[...] os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. E isso porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos –ao mesmo tempo.” (ARENDR, 2009, p. 36).

Arendt compreende o mundo como “o resultado do fazer e do agir humano” (ARENDR, 2006b, p. 37), ou seja, são os produtos resultado do artifício humano constituído através da teia de relações que todos nós somos envolvidos deste a nossa chegada no mundo. Nesse sentido, “[...] sempre que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se todos os assuntos humanos. (ARENDR, 2006b, p. 36). Mundo é então o espaço no qual as histórias, feitos, palavras e ações dos homens tornam-se públicas e, como afirma Arendt, em *A condição humana* (1958), é “[...] com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original.” (ARENDR, 2010, p. 221).

Para Arendt, o mundo é então esse espaço criado quando os homens estão reunidos, um espaço que, simultaneamente, os une e os separa, dado a condição de ser plural de cada homem que habita a Terra. É nesse sentido que Arendt, para explicar o conceito de mundo, usa a metáfora da mesa. Para ela, o mundo é como uma mesa que une os que estão em

---

<sup>34</sup> Para Arendt: “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros, e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos [...], não precisaram do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDR, 2010, p. 219-220).

<sup>35</sup> Nesse sentido, salienta Arendt: “O que usualmente chamamos ‘consciência’, o fato de que estou cômnico de mim mesmo, e que, portanto, em algum sentido, posso aparecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade (o *Cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que esta *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *congitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores.” (ARENDR, 2009, p. 36).

volta dela, pois, é elemento agregador e, ao mesmo tempo, os separa, dada a distância que cada um mantém em relação ao outro. Essa metáfora ilumina, de maneira exemplar, a ideia de que o mundo é constituído pela igualdade (a mesa nos une) e pela diferença (a mesa nos separa), ideia que está em oposição à tentativa totalitária de forjar um único homem, de dimensões gigantescas, procurando eliminar essa “mesa” que nos une e nos separa, levando ao ápice a uniformização de uma sociedade que, por sua característica de massa, encaminha-se para perder a riqueza da diversidade e pluralidade:

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente”, só poderá fazê-lo se entender *o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente* e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocam suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. (ARENDR, 2006, p. 60, grifo nosso).

A partir da citação acima, devemos nos ater a algumas assertivas nela contida e que, pelo seu conteúdo político-filosófico, merecem destaques. Nossa autora diz que o espaço entre os homens, o qual ela caracteriza como sendo o mundo, não poderia existir sem os homens no plural e, na mesma esteira argumentativa, ela conclui que um mundo sem homens é uma contradição em termos. Contudo, Arendt também afirma que a ação é “[...] a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação de coisas ou da matéria [...]” (ARENDR, 2010, p. 8), o que equivale a dizer o seguinte: o único meio para a ação é a pluralidade humana. Nesse sentido, devemos nos perguntar: de fato, o mundo é algo que se coloca entre os homens? A ação, que somente pode acontecer quando os homens estão reunidos a partir de sua pluralidade constitutiva, é a única atividade que acontece sem a intermediação de coisas, mas somente pela pluralidade? Seria o mundo um objeto tangível anti-político?

No intuito de responder as questões acima levantadas, devemos, na esteira das reflexões arendtianas acerca do mundo, pluralidade humana e ação política, seguir um fio condutor de raciocínio. Nessa perspectiva, podemos pensar que o mundo, ao contrário dos artefatos que em seu conjunto o constitui, tal como prédios, monumentos, leis, constituições etc., deve ser compreendido como algo que manifesta, concomitantemente, a pluralidade humana, isto é, a pluralidade humana fomenta o mundo e este é o elemento mantenedor da possibilidade de haver tal pluralidade: o mundo sem homens é uma contradição em termos. O que queremos afirmar é que o mundo surge pelo fato indelével de que há opiniões e perspectivas diversas acerca do que acontece na realidade e, se há opiniões e perspectivas no

plural, é por que o agente de tais perspectivas também se fomenta no plural.<sup>36</sup> Assim, só pode haver homem em seu sentido plural onde existe mundo e, da mesma forma, só pode haver mundo quando a pluralidade humana não for, simplesmente, uma multiplicação de uma espécie.

O que estamos afirmando, neste momento de nossa dissertação, é que a realidade de um mundo não diz respeito somente as minhas experiências sensíveis ou do meu confronto íntimo com a finitude da existência humana, mas, ao contrário da comunicação intersubjetiva das minhas experiências, essa realidade é atestada e garantida por uma pluralidade de sujeitos que percebem o mesmo objeto com o qual eu focalizo minha atenção. Assim, é necessário um mundo comum, lugar da práxis humana, o qual seja habitado pelo homem no plural, indissociável de uma pluralidade de perspectivas, para que haja uma verdadeira noção de realidade. Não é à-toa que, para Arendt, a pluralidade humana “[...] é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qual non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.” (ARENDR, 2010, p. 8-9).

Arendt, em *A condição Humana*, ao enfatizar a condição da ação como fundamental na constituição de uma dimensão, especificamente, humana, compreendendo-a como condição da pluralidade e da interação dos homens em um espaço, eminentemente, político, impõe-se à redução dos homens à *vida nua*. Para Arendt, o espaço da ação, espaço no qual os homens atualizam suas capacidades é o espaço da *bios*. Contudo, parece que, na modernidade, e nas atuais sociedades contemporâneas, esse espaço foi expropriado pelo poder biopolítico que reduz o homem a uma condição biológica, a mera *zoe*. Inseridos em um mundo, biopoliticamente, dominado, qual a possibilidade de um espaço para a *bios*? Qual a possibilidade da política?

Hannah Arendt, repetidamente, assevera que a pluralidade é a lei da Terra (ARENDR, 2009, p. 35) e, nesse sentido, não *o* homem, mas *os* homens é que vivem na terra e habitam o mundo, afirmativa esta que é atestada pelo fato de “Macho e fêmea Ele *os* criou), como diz o *Gênese*. (ARENDR, 2002b, p. 17). Essa assertiva vem de encontro à necessidade que nossa autora tem de enfatizar que a multiplicidade de perspectivas sobre um determinado

---

<sup>36</sup> Segundo Arendt: “Só surge mundo porque há perspectivas, e só existe por causa de uma correspondente ordem de coisas. Por conseguinte, o aniquilamento (de um povo) iguala-se aqui não apenas a uma espécie de fim do mundo, senão que atinge também os aniquiladores. A rigor, a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido ente eles e que sobreviverá a eles; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ela destrói e se aniquila a si mesma. De outra maneira: quanto mais povos houver no mundo que tenham entre si essa relação e outras, mais mundo se formará entre eles e maior e mais rico será o mundo [...]. Em outras palavras, só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie.” (ARENDR, 2006, p. 108-109).

acontecimento é que tece e fundamenta o tecido das relações humanas. Esse tecido pode ser, metaforicamente, refletido, usando-se da imagem de uma teia de aranha, na qual, se qualquer um de seus fios forem rompidos, a estrutura da construção desse aracnídeo desfaz-se, fazendo-nos volver nossos olhos para a afirmação de Arendt, a de que esta teia é resultado da ação humana. Assim, a teia das relações humanas é tecida pela ação conjunta de homens entorno de objetivos comuns, demonstrando que, o fato de cada homem se aproximar de outrem e falar e agir com este fomenta a existência humana em seu sentido coletivo, criando e refazendo histórias:<sup>37</sup>

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. (ARENDDT, 2010, p. 230).

Para Arendt, a pluralidade não significa somente uma mera repetição da espécie humana, como se esta fosse um produto de uma fabricação em série das esteiras do *fordimos*, ou seja, de um produto que possui sua matriz e depois vai se repetindo. Mas, ao contrário, a pluralidade é fruto da natureza humana de se diferenciar um dos outros.

A pluralidade é o elemento ontológico a partir do qual se potencializam as ações humanas. Segundo Arendt, ação em isolamento, é uma contradição em termos. Nessa franja argumentativa, a pluralidade – que fomenta a possibilidade de haver ação humana, cujo resultado é a tessitura da teia de relações humanas –, não é originada pela multiplicidade de seres, mas pelo fato de que cada homem é diferente um do outro e que, por esse fato, aparece para o outro de maneira diferente e foca o mundo em perspectivas diversas. Essas diversas perspectivas, as quais são possíveis devido ao fato de que não *o* homem, mas *os* homens é que habitam o mundo, é que garante a certeza da realidade.

O totalitarismo, que possui como seu fundamento o terror, procura eliminar a pluralidade humana, a qual é o alicerce da realidade, uma vez que nada do que existe no mundo das aparências e, portanto, “aparece”, encontra-se em uma condição singular, pois tudo que existe é para ser percebido por uma pluralidade de espectadores. Sem a garantia de pertencimento a um mundo comum, não há, como evidencia os campos de concentração, a

---

<sup>37</sup> Nesse sentido, salienta Kampowski: “For Arendt web of human relationships is the result of action.” (KAMPOWSKI, 2008, p. 67).

possibilidade de interação e, conseqüentemente, a possibilidade de ação, nem mesmo a ação de fuga, pois qualquer ação necessita, para sua consecução, da confiança nos “outros”.

O totalitarismo nos colocou diante da experiência mais cruel, mais sombria que os nossos olhos puderam ver e nossos corações puderam sentir, mas de maneira alguma conseguiu suprimir, na sua totalidade, os pensamentos e as ações humanas.

Se o objetivo dos regimes totalitários não foi alcançado, é por que, mesmo com a força irresistível da lógica de uma ideia que desejou dominar totalmente os homens e o mundo, essa não conseguiu eliminar do coração humano o amor pela liberdade que se manifesta nas atividades de pensar e agir, cuja característica primordial é a busca pelo significado de tudo o que ocorre na existência humana, cujo nascedouro é a vida vivida, a realidade concreta.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nossa pesquisa, lançamos luz da hipótese de haver, nas reflexões de Hannah Arendt, elementos da biopolítica, mesmo que estes tivessem circunscritos na obra desta autora de maneira implícita. Para tanto, tivemos como textos básicos *Origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958), nos quais Arendt traça suas linhas argumentativas no que diz respeito à política do nosso tempo, bem como a estatura do homem moderno, demonstrando, assim, que a política vem se preocupando cada vez mais em garantir a vida humana em seu sentido, restritivamente, biológico, e o homem, nessa mesma esteira argumentativa, rebaixou sua estatura ao mínimo denominador da condição humana do trabalho, atividade realizada pelo *animal laborans*.

No intuito de esclarecer os elementos constitutivos da biopolítica, no âmbito das reflexões arendtianas, tivemos como apoio as reflexões de Giorgio Agamben, contidas em sua obra *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua* (2007). Ao longo de nossos estudos, percebemos que muitos dos elementos que constituem as reflexões filosóficas sobre a biopolítica, em Agamben, podem ser vislumbrados nas obras de Arendt, porém, de maneira implícita, uma vez que o conceito de biopoder (e biopolítica) foi cunhado, originalmente, por Michel Foucault, no primeiro volume de sua *História da Sexualidade* (1976). Contudo, mesmo não estando presente, de maneira explícita, tal conceito pode ser vislumbrado não em sua textualidade, mas nos elementos que, em seu conjunto, iluminam as relações dos homens consigo mesmos, com os outros e com o mundo. Desse modo, raça, racismo, consumo, técnica, mal banal, incapacidade de agir, solidão, impotência, consumo são elementos de dimensão biopolítica e que constam nas análises de Arendt.

Nessa perspectiva, ao chegarmos ao final de nossa pesquisa, percebemos o quanto as reflexões de Hannah Arendt são fecundas, as quais nos ajudam a iluminar o nosso presente político e vislumbrar o que há de vir. Percebemos, também, que outros caminhos podem ser percorridos no que tange à proposta da relação entre vida e política que, a nosso ver, dita os caminhos que a ação política percorre na cotidianidade. Dizer que outros caminhos podem ser trilhados, no que diz respeito à temática de nossa pesquisa, significa dizer que há, contido nas reflexões arendtianas, outros elementos que nos permitem realizar uma crítica, de maneira fecunda, à biopolítica, que caracteriza a maneira de se fazer política de nosso tempo.

Podemos dizer que, no transcorrer de nossa pesquisa, percebemos que a maneira de se fazer política de nosso tempo, no entendimento de muitos filósofos políticos, como Hannah Arendt e Agamben, tem como paradigma de referência teórica os regimes totalitários,

fundamentalmente, em sua versão nazista, no qual os campos de concentração serviram como locais de extermínio dos inimigos objetivos do regime, como negros, ciganos, deficientes físicos e mentais e, principalmente, judeus, bem como de laboratórios nos quais se tentou transformar o homem em um ser de reações previsíveis. Esta tentativa totalitária foi possível, uma vez que os homens, de fora das cercas de arames farpados que circunscreviam os campos, também estavam sendo treinados para tornarem-se seres de reações previsíveis, cujos comportamentos era de algum modo servir ao sistema totalitário, mesmo que para isso fosse preciso “entregar” os amigos ao regime. Isso nos fez perceber que, de fato, o totalitarismo deve, necessariamente, ser visto como um regime político sem precedentes na história da humanidade, uma vez que, em outros regimes, como ditaduras e tiranias, é possível haver ainda coexistência das relações humanas, na medida em que se procurava, nesses regimes, eliminar a possibilidade de ação comum, o que levava a destruição pura e simples dos espaços públicos, deixando preservada a esfera privada. Ao contrário, no regime totalitário, a coexistência faz-se ameaçada, uma vez que ambas as esferas, privada e pública, eram alvos do controle totalitário, na tentativa de forjar um único homem de dimensões gigantescas, que atendia de maneira eficaz aos estímulos externos, fazendo com que o mesmo se tornasse incapaz de pensar por conta própria, agir em conjunto e, conseqüentemente, atualizar sua potencialidade de trazer à tona o novo, o inesperado, o nascimento de eventos novos e imprevisíveis que somente o homem é capaz de realizar.

Sabemos que outras vias desdobram-se a partir do fio condutor que foi inaugurado nesta pesquisa. Contudo, por motivos metodológicos, nossa dissertação procurou circunscrever-se nas análises acerca da relação entre vida e política, que acreditamos haver na obra arendtiana. Para nós, o mais importante foi perceber que, se de um lado é fato indiscutível que o homem do século XX e XXI preocupa-se quase que, exclusivamente, com seu ser, puramente, biológico e que os Estados existem para salvaguardar o direito do homem de “ser feliz”, por outro lado, a preocupação do homem com sua vida, puramente natural, não constitui o fim da história. Acreditamos que a caracterização do homem como um indivíduo preocupado em garantir sua existência biológica é o começo de outra história e, assim, parafraseando Arendt, se o começo é a suprema capacidade humana, a qual equivale à liberdade do homem, cada novo nascimento garante esse começo e, sem dúvida alguma, ele é, verdadeiramente, cada um de nós. Sabemos que não dá para mudar o que já foi escrito, mas, se desejarmos, poderemos mudar o que há de vir!

## REFERÊNCIAS

### I - Fontes primárias:

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. de Roberto Raposo e revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política**. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Promessa da Política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar**. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. **Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Crises da República**. Trad. José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 2008c.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **Homens em Tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **O que é Política?** Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.

## II - Fontes complementares:

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2009.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Origens do Totalitarismo 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Filosofia e Direitos Humanos**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

\_\_\_\_\_. A Dimensão Constituinte do Poder em Hannah Arendt. **Revista Transformação**, vol. 34, nº1, 2011, p. 115-130.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do Mundo**: Uma Interpretação da Obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUCRIO/Loiola, 2009.

BIGNOTTO & MORAES, Eduardo Jardim. (Org.). **Hannah Arendt**: Diálogos, Reflexões, Memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav. **Filosofia ou Política?** Diálogos com Hannah Arendt. Brasília: Annablume, 2010.

CALVET, Theresa. A Atividade Humana do Trabalho (Labor) em Hannah Arendt. **Revista Ensaio**. Nº 14, p. 131-168, 1985.

CORREIA, Adriano. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Hannah Arendt**: Entre o Passado e o Futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Transpondo o Abismo**: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o Mundo**: Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus contemporâneos. Trad. Maria Juliana Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DUARTE, André. (Org.). **A Banalização da violência**: A Atualidade do Pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento à Sombra da Ruptura**: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Vidas em Risco**: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política. **Revista Transformação**, vol. 24, 2001, p. 249-272.

JARDIM, Eduardo. **As duas vozes: Hannah Arendt e Octavio Paz**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

KAMPOWSKI, Stephan. **Arendt, Augustine, and the New Beginning**. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine. Cambridge: Eerdmans, 2008.

KEINERT, F.C. A questão do social em Hannah Arendt. **Teoria e pesquisa**, v. XVI, nº 01, 2007.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

ORTEGA, Francisco. Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt. **Interface - Comunic, Saúde, Educ.**, v.8, n.14, p.9-20, set. 2003-fev. 2004.

OWENS, Patricia. Humanity, Sovereignty and the Camps. **International Politics**, 2008, 45, p. 522–530.

\_\_\_\_\_. Reclaiming ‘Bare Life’?: Against Agamben on Refugees. Reprints and permissions. Vol 23(4): 567–582. Disponível em: <http://www.sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav>. Acesso em: 21 maio. 2011.

PASSOS, Fabio Abreu dos. **A Implicação Política da Faculdade de Pensamento na Filosofia Política de Hannah Arendt**. Belo Horizonte : UFMG, 2008. 198 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: História e Liberdade**. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2006.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética & política**. São Paulo: Ateliê, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

### III - Outros:

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia.** Trad. M. Freitas da Costa. Portugal: edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade.** Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A vontade de saber.** Tradução Maria Theresa da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Nova Cultural (Coleção os pensadores), 1997.

PELBART, PETER PÁL. **Vida capital: ensaios de biopolítica.** São Paulo: Iluminuras, 2009.

RUIZ, Castor Bartolomé. As Estratégias do (bio) poder na inclusão/excludente da vida humana. **Revista Ética**, v.14, nº 2, 2007.

ROUSSEAU, J.J. **O contrato social.** Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo, Martins Fontes, 1969.

TOCQUEVILLE. **A democracia na América.** Trad. João Miguel Pinto de Albuquerque. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1969.

VOEGELIN, Eric. **Hitler e os alemães.** Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 1999.