

# A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt

6

*The biopolitic reception of Hannah Arendt's works*

Odílio Alves Aguiar\*

**Resumo:** O presente artigo tem o objetivo de analisar a recepção da obra de Arendt a partir da categoria *biopolítica*. A categoria biopolítica instalou-se no centro do debate ético, político-filosófico contemporâneo, especialmente, após a requalificação de tal conceito dada por Foucault. Trata-se de mostrar que o termo *biopolítica* é anterior a Foucault, mas só com ele tal categoria adquiriu dimensão crítico-filosófica, considerando-o, no entanto, que é com Agamben que se dá a potencialização do debate acerca do tema biopolítica, exatamente, porque ele inclui as reflexões de Arendt na trilha que leva à compreensão da naturalização da vida humana nas atuais configurações da sociedade. Assim, não obstante a inexistência de diálogo entre Arendt e Foucault, tenta-se analisar como, de alguma forma, Arendt, através da categoria *campo de concentração* e da *centralidade da atividade do trabalho (labor)*, antecede e possibilita, no mundo moderno, a consistência analítica que a biopolítica passou a ter hodiernamente, argumentando que, apesar de a autora não usar o sintagma *biopolítica*, de alguma forma, o conceito, o campo de significação do termo, encontra-se efetivamente presente na obra de Arendt.

**Palavras-chave:** Arendt. Biopolítica. Campo de concentração. Trabalho. Vida humana.

**Abstract:** This paper is intended to analyze the reception of the work of Hannah Arendt from the biopolitical category. The category biopolitics settled in the center of the ethical debate, political and contemporary philosophical, especially after the reclassification of such a concept given by Michel Foucault. This is to show that the term predates the Foucault's biopolitics, but only with it such a critical dimension acquired category-philosophical, considering, however, that it is with Giorgio Agamben who

\* Doutor em Filosofia. Professor na Universidade Federal do Ceará (UFC).

gives the empowerment of the debate on the theme of biopolitics, exactly, because it includes the reflections of Hannah Arendt on the trail that leads to understanding naturalization of human life in modern settings of society. Thus, despite the lack of dialogue between Arendt and Foucault, attempts to analyze how, somehow, Hannah Arendt, through the category concentration camp and the centrality of work activity (labor), precedes and enables, in the modern world, the analytical consistency that the biopolitical became still, arguing that, although the author does not use the term biopolitics, somehow the concept, the meaning of the term is actually present in the work of Hannah Arendt.

**Keywords:** Arendt. Biopolitics. Concentration camp. Work. Human life.

A categoria biopolítica instalou-se no centro do debate ético-político-filosófico contemporâneo. Isso ocorreu após a requalificação desse conceito por Foucault, principalmente, a partir da publicação das suas últimas aulas no *Collège de France*. O termo *biopolítica* é anterior a Foucault, mas somente com ele adquiriu dimensão crítico-filosófica (ESPOSITO, 2004, p. 3-16). Agamben potencializou esse debate ao incluir as reflexões de Arendt na trilha que leva à compreensão da naturalização da vida humana nas atuais configurações da sociedade. Apesar da inexistência de diálogo entre Arendt e Foucault, é como se, de alguma forma, Arendt antecedesse e possibilitasse, através da categoria campo de concentração e da centralidade da atividade do trabalho (*labor*) no mundo moderno, a consistência analítica que a biopolítica passou a ter hodiernamente.

Em primeiro lugar, cumpre discordar de Agamben quando ele afirma:

Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The Human Condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também

singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos. (2002, p. 11-12).

Provavelmente, Agamben, naquele momento, não havia tido acesso às reflexões de Foucault nas quais relaciona biopoder aos Estados Totalitários, como constam, por exemplo, explicitamente, na sua aula de 17 de março de 1976, publicada *Em defesa da sociedade* (1977). Nessa aula, Foucault aborda a relação entre biopoder e racismo, suas funções e áreas de aplicação no nazismo e no socialismo. Da mesma forma, não faz sentido a afirmação de Agamben, segundo a qual, a análise arendtiana do totalitarismo não está atravessada pela perspectiva biopolítica, bem como não podemos corroborar a assertiva de que inexistem conexão entre *A condição humana* (1958) e *Origens do totalitarismo* (1951). Se aceitarmos que o núcleo e o emblema maior do totalitarismo, em Arendt, residem nos campos de concentração, e que essa forma de governo pauta-se na “solidão organizada” [*organized loneliness*] do *animal laborans*, então esse equívoco será desfeito, e é isso que pretendemos realizar a seguir. Vale dizer, essa discordância visa a fortalecer e não a enfraquecer o argumento do próprio Agamben. Para tanto, especialmente em relação à pensadora judia-alemã Hannah Arendt, seguiremos a tese da continuidade entre as suas obras defendida por Ortega (2001, p. 81), Calvet (2006, p. 55) e Macedo (2004, p. 45), especialmente na afirmação do primeiro:

As análises arendtianas têm continuidade na sua crítica da modernidade em *A Condição humana* e, através dessa continuidade, adquirem seu significado pleno como um processo de substituição do mundo pela vida, de biologização das esferas da existência. Tanto nas sociedades liberais – através da vitória do *animal laborans* – quanto nas totalitárias, o processo vital invadiu o espaço público e se tornou a regra da organização social. (ORTEGA, 2001, p. 81).

A perspectiva biopolítica apontada por Agamben possui os seguintes traços: o campo de concentração é o espaço absoluto da biopolítica; a

soberania e o Estado de Exceção são a regra da política contemporânea; a democracia e a liberação da vida nua constituem os *arcana* das ideologias modernas. É interessante compreender cada um desses pontos para podermos comparar e SABER até que ponto a análise de Arendt possui características biopolíticas.

Agamben, na terceira parte de *Homo Sacer...*: aborda “o campo como paradigma biopolítico do moderno”. O campo é o lugar em que a realização totalitária atinge a sua máxima intensidade. É nesse espaço que a vida reduzida à vida nua (*zoé*) transforma-se em critério de organização política. Essa inclusão política do homem reduzido à sua dimensão biológica configura-se, ao mesmo tempo, como condição para sua exclusão, eliminação, extinção e matabilidade. O campo denuncia que o corpo político moderno é formado por corpos matáveis. A vida é aí o limiar de inclusão e exclusão. Essa naturalização da vida, nos Estados Totalitários, é realizada através das mais altas tecnologias. É isso que possibilita a captura total da vida, assim como a sua eliminação pelo ordenamento estatal. O racismo será o núcleo organizador da inter-relação entre as tecnologias jurídicas, sociais, políticas, propagandísticas e eugenéticas. Trata-se do “ponto de mutação” capaz de legitimar e realizar, simultaneamente, a vida e a morte. O racismo é o critério de decisão, nos governos totalitários, aplicado sobre quem deve viver e quem deve morrer.

Na segunda característica da biopolítica, apontada por Agamben, temos a relação entre soberania e Estado de Exceção. Como sabemos, a soberania é o ponto central das teorias políticas modernas. Todo o sentido do Estado, do contratualismo e do direito moderno convergem para a superação da situação fragmentária em que se encontrava o poder no *ancièn regime*, na Idade Média. No entanto, as interpretações tendem a ressaltar o aspecto racional e consensual do Estado moderno. Agamben desnuda o “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder [...], o vínculo secreto que une o poder à vida nua”. (2002, p. 14). O poder contratual moderno assenta-se, assim, na misteriosa e teologal ubiquidade do soberano que está dentro e fora, ao mesmo tempo, do sistema jurídico. Ele tem, em suas mãos, simultaneamente, o poder e a violência, a legitimidade jurídica e a força da espada.

Previsto para ser acionado em situações excepcionais, nos estados de necessidade (guerras, revoluções, situações de anarquia generalizada, catástrofes naturais, etc.), o Estado de Exceção transforma-se em desejo e realidade secreta da política moderna. A exceção vira regra e mecanismo comum nos governos contemporâneos, tornando possível a prática paroxística da violência numa situação de plena vigência das regras constitucionais (por exemplo: o nazismo nunca revogou a Constituição de Weimar; a atual figura do decreto-lei; as medidas provisórias; a situação jurídica dos EUA, após o 11 de setembro de 2001; Guantánamo, etc.). O vínculo secreto entre soberania e exceção viabiliza a ação dos governos absolutamente independente de toda regra jurídica.

Nessa mesma linha, Agamben aponta à íntima solidariedade existente entre democracia e totalitarismo, entre democracia e liberação da vida nua. A vida biológica, para ele, articula as várias ideologias modernas. O ponto axial da política moderna e contemporânea reside na primazia da economia e da reprodução da vida biológica. Todas as ações de Estado gravitam em torno da solução de problemas vitais. Essa consideração biológica da vida fez surgir um excesso de normas e de controles jurídicos e manifesta a postura manipuladora presente na comunicação política e na propaganda comercial. Essa tendência reduziu a felicidade e a liberdade ao ponto em que é possível a submissão, a *servitude volontaire*, a conjugação entre biopoder totalitário e sociedade de consumo e o hedonismo de massa. (AGAMBEN, 2002, p. 18). Vale dizer, a intimidade entre democracia e totalitarismo, bem como o campo como paradigma político, só é possível na medida mesma em que é pensado como uma “localização deslocante” que se realiza não apenas nos campos de concentração, mas, também, em prisões, favelas, guerras, na situação jurídica dos imigrantes, nos campos de fome e miséria, no desamparo dos velhos e das crianças, nas salas de deportação nos aeroportos, etc.

Dadas essas características da biopolítica, segundo Agamben, vamos perscrutar os aspectos biopolíticos presentes em Arendt. Muitos pontos poderiam ser explorados, mas vamos nos fixar e articular a nossa exposição em torno de dois aspectos: o conceito de totalitarismo e a supremacia da atividade do trabalho (*labor*). Essa articulação viabiliza explicitar o naturalismo do poder e da sociedade na modernidade e a demonstração

da estreita vinculação entre as obras de Arendt que Agamben diz inexistir.<sup>1</sup>

Partimos da compreensão de que totalitarismo, em Arendt, não é uma categoria científica ou ética, mas narracional. Em *Origens do totalitarismo* (1951), e em outros textos publicados no momento da escritura dessa obra, Arendt fala do inferno, de pesadelo, da “Metamorfose” de Kafka (esse autor captou o que estava acontecendo, pois, na sua obra, é comum os homens se transformarem em insetos, bichos, etc.), da cebola, da feitura da omelete, entre outras imagens, visando a exprimir o seu assombro e compreender o que estava se passando na Alemanha, a partir das notícias que chegavam às suas mãos, em 1943, sobre Auschwitz. Trata-se de um conceito intimamente relacionado à experiência que marcou o seu pensamento no nascedouro da sua filosofia política e em toda sua obra posterior. A experiência totalitária tornou Arendt uma contadora de histórias [*storyteller*]. Vale dizer, ao tentar escrever sobre a experiência totalitária, a saída que Arendt encontrou foi narrar a experiência. Nessa prática, verificou que o próprio acontecimento ilumina o que no passado pode a ele estar relacionado. O totalitarismo não tem uma história nem estava contido potencialmente num evento do passado, mas cristalizou elementos de várias proveniências, a exemplo do imperialismo, do antissemitismo, da crise dos Estados Nacionais e do eurocentrismo. A esse respeito, diz Arendt: “Eu não escrevi uma história do totalitarismo, mas uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo.” (2008, p. 219).

A perspectiva da narrativa escolhida por Arendt tenta alcançar o paradoxo e o paroxismo da situação contemporânea: o alto desenvolvimento da capacidade humana de dominar e de controlar a realidade e o perigo da aplicação dessa potência ao universo humano. A percepção do surgimento de uma nova modalidade de controle e de dominação dos humanos, perpassada pela lógica da violência, guerra e morte, foi a grande intuição de Arendt em *Origens do totalitarismo*. Essa é a razão de ela ter ido muito além de uma visão judaica da experiência

---

<sup>1</sup> A percepção biopolítica da reflexão arendtiana, no Brasil, foi exposta inicialmente por Francisco Ortega, no Colóquio sobre os 50 anos de *Origens do totalitarismo*, ocorrido em Fortaleza, em 2001. Na ocasião, o autor expôs o texto “Racismo e biopolítica”, publicado em Aguiar et al. (2001, p. 71-86). Em seguida, tivemos os textos de Duarte (2004; 2006), Correia (2006) e Aguiar (2009).

totalitária, embora, sem a sua condição de judia, dificilmente, teria chegado aonde chegou para a compreensão do fenômeno. Os campos de concentração colocam em cena o genocídio, naquele momento, um tipo de crime sem nenhuma tipificação nos códigos do Direito, na literatura ética ou na filosofia política. Trata-se, pela primeira vez, na história do Ocidente, da instauração de uma forma de governo erguida a partir do pressuposto da extinção de humanos como núcleo central articulador da estrutura de poder.

O governo totalitário ultrapassa, assim, o preconceito, a perseguição a um agrupamento humano específico ou a expropriação territorial. Não se tratava mais, evidentemente, de um preconceito social ou religioso, mas de um Estado que alterava a essência mesma da política. Foi justamente isso que os judeus não entenderam. Presos à mentalidade da nação escolhida e da perseguição religiosa, os judeus não perceberam que estavam diante de algo muito diferente e não apenas de proporções maiores. Holocausto, sacrifício, não dá conta da novidade desse acontecimento. Uma nova forma de governo, com ambição de dominação total, estava surgindo estribada na ideia de purificação, extinção de raças e de outros setores da população. O temor de Arendt é que essa nova instituição pairasse como um espectro exemplar e se constituísse como parte essencial da vida contemporânea. Arendt é enfática em *Origens do totalitarismo*: estamos diante de uma nova forma de governo. (CHAUMONT, 1992, p. 87-110). Por essa razão, sua reflexão ultrapassou a circunscrição da questão judaica e passou a dizer respeito a todos nós. A caracterização do totalitarismo, que descreveremos melhor mais adiante, é uma maneira de chamar a atenção para a similitude entre as nossas condições e formas sociais predominantes e aquelas que nasceram com a experiência totalitária, apresentada por Arendt, em *Origens do totalitarismo*, e que se estendem, também, para *A condição humana*, cujo núcleo reside na assunção da vida humana, biologicamente compreendida, como ponto axial de articulação do poder e da sociabilidade contemporânea.

Para Arendt, os eventos totalitários apontam retroativamente para três grandes eixos possibilitadores da compreensão dos fenômenos totalitários: o antissemitismo, o imperialismo e o domínio total. O totalitarismo converteu o antissemitismo de preconceito social, comum na história europeia, em discriminação política legal. Esse preconceito

era alimentado pela ideia de que os judeus eram ricos, que manipulavam o Estado e que estavam organizados internacionalmente. O imperialismo, guiado pela conquista global dos territórios e pela expansão dos mercados, levou a Europa para outros continentes, provocou a decadência do Estado Nacional e assumiu o racismo como justificativa biológica para dominação dos povos na África, América, Ásia e Oceania. Iremos nos dedicar à última parte, à dominação total, pois aí se encontram os aspectos que mais podem interessar à filosofia política, isto é, a uma reflexão interessada em captar a novidade produzida pelo totalitarismo em relação ao tema do poder.

Com isso, visamos a seguir o conselho da autora sobre o uso cauteloso do termo. (ARENDRT, 1990, p. 343). A ideia é mostrar as características e o conteúdo dos elementos que tipificam o domínio total: massificação, propaganda, solidão e campo de concentração. Esses aspectos são apresentados por Arendt na Terceira parte de *Origens do totalitarismo*. Vale lembrar que, para melhor compreensão desse assunto, esses aspectos desenvolvem-se na sequência do último item, da segunda parte, onde a autora aborda o Imperialismo e expõe a crise dos direitos humanos. Nesse item, Arendt disserta sobre a insuficiência dos direitos humanos, pois a vida, defendida na Declaração Universal dos Direitos Humanos, conjugada com a ideia de nação, é abstrata, natural e biológica. A defesa abstrata da vida foi incapaz de barrar o mal radical, a descartabilidade dos homens como seres capazes de pensar e agir. Esse processo inicia com a desnacionalização, gera um contingente enorme de refugiados e se transforma no *leitmotiv* do domínio total e do extermínio.

Começamos pelo tema *massificação*. Segundo Arendt, os movimentos totalitários basearam seu poder no apoio das massas e das sociedades massificadas. Qual é a compreensão da autora sobre as massas? Arendt, nesse aspecto, alia-se à maioria dos filósofos políticos contemporâneos na percepção das massas, da multidão e da população como pedra de toque da política. A base do poder não é constituída por sujeitos de direitos e deveres, capazes de contratar, representar, julgar, deliberar, etc. Para ela, as massas são o resultado da decadência burguesa e de suas instituições profundamente marcadas, no caso alemão, pela humilhação proveniente da derrota na Primeira Guerra Mundial e objetivada no Tratado de Versalhes (multas, indenizações, anexação da



Lorena e da Alsácia, etc.). Os movimentos totalitários constroem seu poder nas massas, na sua força, e não nas classes, nos partidos ou nos cidadãos. O colapso do sistema de classes, estruturador dos Estados Nacionais europeus após Primeira Guerra, está na base da percepção de Arendt a respeito da enorme importância que as massas passaram a desempenhar nos movimentos totalitários que as reivindicavam como inspiradoras. A inflação, o desemprego, os refugiados e apátridas – contingentes enormes de pessoas sem raiz e lugar na Europa – corroeram o tecido social e fizeram surgir as massas como uma das categorias sustentadoras dos movimentos totalitários.

Essa situação de massificação social vai gerar o que Arendt chamou “psicologia do homem de massa”, facilitando enormemente o seu aparelhamento pelos movimentos totalitários. Seu conteúdo é preenchido pelo racismo e antissemitismo, pela busca do sucesso e da fama, na atribuição de grande valor ao gênio e a tudo que é abstratamente considerado superior e grandioso. Esse é o esteio para o “culto da personalidade”, tão comum a todos os regimes totalitários. Os grandes líderes das massas entificavam esses valores e nutriam ódio às instituições burguesas por não lhes darem lugar nem os reconhecerem socialmente. Eles compartilham a mesma psicologia do homem de massa que, sem nenhum interesse e pertença ao mundo comum, vive isolado e solitário e é portador de uma consciência de desimportância e dispensabilidade [*selflessness*]: “A principal característica do homem de massa, escreve Arendt, não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e sua falta de relações sociais.” (1990, p. 367). As massas encontram-se fora de qualquer ramificação e representação política. (ARENDR, 1990, p. 364).

Outra característica da mentalidade do homem de massa, capturada pelos movimentos totalitários, é o fato de ele ser atraído pelas explicações científicas. A coerência, o necessitarismo cientificista, elide a contingência, naturaliza a realidade humana, apresentando-a como guiada pelas “forças das coisas”. Diante dessa situação, nada pode ser feito a não ser colocar-se na direção do fluxo natural. O veredicto científico funciona como sucedâneo do poder. (ARENDR, 1990, p. 394). A raça superior entifica essa força e o fluxo natural. Trata-se de um elemento abstrato diminuidor do caráter supérfluo das massas e doador de sentido à sua existência, colocando-as ao lado dos mais fortes, melhores

e puros, além de justificar o assassinato daqueles que não se situam ao lado dos vitoriosos. Ligar-se a esse fluxo é atrelar-se à “boa sorte”, na corrente da fatalidade natural ou histórica. (ARENDR, 1990, p. 395). Do exposto, o governo totalitário nutre-se das massas, tanto se apoia nelas como as devora vorazmente. Nesse regime, o poder não é uma qualidade do Estado ou da comunidade política, mas do movimento regido pela força natural da multidão, das massas.

Elemento importante dos movimentos totalitários, reside na atração exercida sobre a elite intelectual, a *intelligentsia*. (ARENDR, 1990, p. 366). Tem-se, assim, uma inversão da proximidade entre saber e bem, tão comum na visão tradicional do intelectual. Uma das características da elite era a grande sedução pela violência, pelo crime e pela guerra como condição para purgação da sociedade burguesa corrupta e dissimulada. Os intelectuais não suportavam a dupla moralidade burguesa (privada e pública) e ansiavam por uma vida autêntica, transparente e viam, nas massas e na sua revolta, a saída para essa situação. Isso possibilitou a aliança entre a elite intelectual e os movimentos de massa. Diz Arendt a respeito: “A atração da elite intelectual é um indício tão importante para compreensão dos movimentos totalitários quanto a sua ligação com as massas.” (1990, p. 376). O mergulho nas forças sobre-humanas da destruição pode significar a única forma de escapar das funções preestabelecidas por uma sociedade, cujo valor predominante é a competição, a falsa cultura, a falsa moralidade e o lucro. (ARENDR, 1990, p. 381).

Arendt aponta à figura do filisteu como sendo representativa do colapso das classes e da hegemonia das massas na política. Trata-se do burguês, de espírito vulgar e estreito, sem a solidariedade de classe e sem o mundo burguês como pano de fundo. O filisteu vive em função da carreira, do lucro e da família. Por esses valores, ele é capaz de sacrificar qualquer crença, honra e dignidade. É guiado pelo espírito burguês que vê, em tudo, um motivo para ganhar e lucrar, mas que faz isso isolado da própria classe e de um sistema social comum. O filisteísmo é uma categoria que ajuda a compreender o suporte dado aos movimentos e regimes totalitários por parte de membros da classe burguesa.

A mudança introduzida na comunicação política pelos regimes totalitários é outra característica dos governos totalitários. Arendt percebe a novidade e a centralidade da propaganda como forma de comunicação política; isso está muito bem-exposto no item “A propaganda totalitária”, do Capítulo “O movimento totalitário”, da terceira parte de *Origens do totalitarismo*. Segundo esse texto, os movimentos totalitários não criaram algo original, apenas importaram dos Estados Unidos as técnicas publicitárias utilizadas para vender mercadorias. Sobre isso, diz ela: “Os nazistas aprenderam tanto com as organizações dos gângsteres americanos quanto a sua propaganda aprendeu com a publicidade comercial americana.” (1990, p. 394). Tal aprendizado tornou-se um pressuposto na comunicação publicitária estabelecida com a sociedade. A publicidade lida com os homens como meros seres vivos, isto é, ela segue o princípio da manipulabilidade dos homens, colocado em voga pela psicologia behaviorista, na primeira metade do século XX. A publicidade não ensaja formar uma opinião, mas provocar um comportamento, gerar uma atuação. Esse é o ponto axial, para Arendt, em *Origens do totalitarismo*. Subjz à propaganda tanto política quanto comercial a ideia de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas e, por isso, toda e qualquer propaganda tem um traço de coerção. Nesse sentido, Arendt diz: “Não apenas a propaganda política, mas toda a moderna publicidade de massa contém um elemento de coerção.” (1990, p. 390). Propaganda e violência não são contraditórias. O objetivo da propaganda não é a persuasão, mas o rigor da organização. (ARENDR, 1990, p. 411). O uso da violência pode ser parte da propaganda. A propaganda está para a força da mesma forma que o poder está para a política. A propaganda e suas ficções são alimentadas pelo segredo, o mistério e o invisível. A coerção, aqui abordada, não é, necessariamente física, mas seguindo o princípio da manipulabilidade dos homens, utiliza-se de qualquer instância capaz de induzir o comportamento, como, por exemplo, os argumentos religiosos e científicos, os preconceitos e, muito frequentemente, a mentira.

Todos esses aspectos confluem para o emblema máximo e o fundamento do totalitarismo: os campos de concentração. A supremacia da polícia secreta, o papel das massas, a propaganda como forma de comunicação, a organização e o movimento como os detentores do poder

efetivo e propugnadores de leis supraconstitucionais vão ser reunidos e sistematizados numa forma nova de governo, baseada nos campos de concentração e de extermínio. O Estado será um instrumento, e os campos de concentração, o laboratório de testes desse domínio total. (ARENDDT, 1990, p. 442). Erra, assim, quem reduz os campos de concentração a campos de execução: é mais do que isso. É o núcleo e o modelo de uma nova forma de governo e de sociedade cujo *telos* é a fabricação do animal humano, funcional, limpo, puro e saudável.

Não existe totalitarismo sem campo de concentração. O campo é a certeza de que o objetivo final pode ser alcançado: a sistematização e a fabricação da espécie humana com uma mesma identidade. Almeja-se a eliminação, em condições cientificamente controladas, da diversidade humana e da espontaneidade de conduta. O campo significa que os governos totalitários alimentam-se do extermínio dos humanos. Sempre vai existir um setor da população a ser sacrificado em nome do controle total, pois o processo de expansão da dominação não tem limite. O campo não é sinal de punição, banimento ou escravidão. Essas experiências realizavam-se no contraponto do mundo comum, ou seja, de alguma forma, mantinham-se dentro do raio da visibilidade e da proteção dos seus semelhantes. No campo, as massas humanas são tratadas como se já não existissem e fossem meros cadáveres vivos.

O primeiro momento – o da transformação dos homens em cadáveres vivos – é a morte da pessoa jurídica, a exclusão da proteção jurídica através do processo de desnacionalização. Elimina-se, desse modo, a capacidade de agir politicamente. Depois, o outro passo é a morte da pessoa moral. Nesse momento, surgem dilemas como o de Sofia, a mãe grega obrigada a escolher um dos três filhos para ser morto. A consciência moral deixa de ser adequada. O terceiro momento é o da morte da singularidade individual, pois se visa a matar as lembranças, a esperança, a forma pessoal de reagir ao mundo, aos eventos e às experiências. Acompanha essa situação a proibição da dor e da recordação. Ninguém chora a morte, nenhuma memória é possível, tudo é anônimo. Restam, agora, depois desses passos, apenas mortos-vivos, homens e *cidadãos* adequados aos regimes totalitários. O governo totalitário baseia-se não no mundo comum, na troca de experiências imprevisíveis, alimentadora da espontaneidade humana, mas na tentativa de transformar o caráter

dos homens, a sua natureza específica, tornando-o previsível, *animal* e supérfluo nas suas características específicas: agir e pensar. Arendt conclui alertando:

As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem. (ARENDR, 1990, p. 511).

Esse caráter central e emblemático dos campos de concentração, na tipificação do totalitarismo, também é exposto no texto “Ideologia e terror”. A questão posta inicialmente por Arendt diz respeito à novidade desse regime em relação à tirania, ao despotismo e à ditadura, regimes arbitrários e violentos tradicionalmente classificados pela filosofia política. Trata-se, para ela, de saber se os governos totalitários constituíram uma nova forma de governo. Se estivermos diante de um novo regime, significa que uma experiência completamente nova da humanidade passou a se constituir na essência do novo regime político. (STANLEY, 1994, p. 7-40). Essa experiência jamais foi tida como base dos regimes catalogados pela tradição. Para Arendt, a essência dessa nova forma de governo é o terror possibilitado pela solidão disseminada nas sociedades de massa contemporâneas, isto é, na experiência de não pertencer, de modo algum, ao mundo, de não estar protegido pela visibilidade humana própria ao mundo comum. Nessa situação, a fonte de autoridade não é a lei, o povo, o contrato, mas o movimento natural ou a força da história.

Nesse momento, percebemos a importância da ideologia. Os regimes tradicionais organizavam-se seguindo os princípios de ação (honra, virtude e medo), os governos totalitários organizam-se impondo o princípio do movimento: a ideologia. É a ideologia e sua disseminação que vão possibilitar a existência dos *campos de morte* como algo normal e desejável. Arendt ressalta a importância da ideologia para a caracterização dos regimes totalitários. Na compreensão dela, a ideologia não se reduz à falsa consciência, à percepção equivocada determinada pelos interesses hegemônicos. Mesmo nessa compreensão, há a liberdade de interação com a realidade. Para Arendt, o reino da ideologia é o reino

da ficção, no qual o real é fabricado e não fruto das experiências vividas espontaneamente. A ideologia articula, em Arendt, a ficção e a fabricação da vida. Como doutrina, explica tudo; como propaganda, realiza-se na prática através das organizações. Por meio da ideologia, é possível o cálculo e o controle do real pela ficção. Ideologia é sinônimo de doutrina, mas também de disciplina. O totalitarismo é o regime das massas solitárias organizadas ideologicamente.

Todas essas características estão reunidas na experiência da solidão [*loneliness*], jamais aceita como base de qualquer regime político. A solidão torna os homens seres desamparados, invisíveis, naturalizados e massificados. A proximidade entre totalitarismo e solidão é explorada por Arendt, no fim de *Origens do totalitarismo*, ao relacionar ideologia, totalitarismo e supremacia da atividade do trabalho (*labor*). Em outras palavras, o totalitarismo inaugura, pela primeira vez na história do Ocidente, uma forma de governo sem política. O desenraizamento, a desnacionalização e o fato de não pertencer ao mundo comum, isto é, à superfluidade das massas, tornam os homens meros *animais laborans*, cuja vida se resume à atividade de mero ser natural, visando à própria reprodução como ser vivo. O totalitarismo quer dos homens a vida biológica, nada mais. A identidade requerida é exclusivamente natural. Nesse estado de solidão, o *animal laborans* mostra-se incapaz de estabelecer uma relação humana para confirmar a própria identidade. Torna-se, desse modo, vulnerável e se agarra a identificações fictícias como última possibilidade de sobrevivência da identidade já naturalizada. O outro já não é condição da constituição, da realização e do reconhecimento da identidade.

Dessa forma, o poder deixa de ser pensado desde a lógica do direito, da lei e da autoridade, isto é, do povo nos seus diversos modos de vida, culturas e costumes e passa a ser organizado em função da força bruta da multidão. O poder torna-se uma grandeza natural. A ideologia é a ponte que conduz a essa prática política ao exacerbar o preconceito, fixar a identidade e padronizar os comportamentos.<sup>2</sup> Os preconceitos ideológicos conjugam as correntes subterrâneas da cultura ocidental

---

<sup>2</sup> A relação entre ideologia e preconceito é exaustivamente apontada por Arendt no livro *O que é a política*, especialmente na parte 2, 1998. p. 25-37.

(pangermanismo, arianismo, racismo, antissemitismo) e as mais avançadas conquistas das ciências biológicas e histórico-sociais.<sup>3</sup> A raça ou a classe é esse núcleo preconceituoso da ideologia capaz de explicar tudo e determinar a conduta da população. A ideologia, resultando no conjunto de categorias pseudocientíficas e pseudofilosóficas, quer ter o domínio das forças ocultas e implacáveis à custa da recusa da realidade. Ela expõe a feição naturalista de qualquer governo totalitário e elimina o sentido originário do poder em Arendt: propiciar o surgimento do homem como um ser capaz de iniciar novos e diferenciados modos de vida, fundar novas instituições e relações.

Em suma, o totalitarismo, em Arendt, é cheio de especificações e determinações que se aproximam bastante da compreensão de Agamben, que associa biopolítica e campo: governo da espécie, espetacularização, lei acima da lei (o poder ligando-se diretamente à lei da natureza ou da história). Isso mostra que as nossas atuais sociedades estão extremamente marcadas por características protototalitárias, menos por apresentarem feições explicitamente terroristas, mas por serem perpassadas (mesmo quando democráticas), por estruturas profundamente naturalizantes, sendo a principal delas a primazia do círculo que vai da atividade do trabalho (*labor*) ao consumo. Essa questão é percebida por Arendt já em *Origens do totalitarismo* (1951), mas é enfrentada efetivamente em *A condição humana* (1958).

Se entendermos *A condição humana* como um texto que busca a compreensão do que estamos fazendo [*what we are doing?*], que aponta aos grandes obstáculos para o agir e o pensar (o fim de *A condição humana* abre o tema do pensar que será objeto da obra *A vida do espírito* (1978)) e que enxerga, na primazia da atividade do trabalho (*labor*), o padrão de organização da vida humana, a partir da centralidade da reprodução do ciclo vital, então, fica fácil percebermos que a experiência totalitária é o grande acontecimento não mencionado, mas efetivamente presente e motivador da sua reflexão nessa obra. Esse é o sentido da seguinte afirmação, presente numa carta da autora a Jaspers: “Eu tenho recusado abandonar a questão judaica como o ponto focal do meu pensamento histórico e político.” (ARENDR; JASPERS, 1992, n. 34, p. 31).

---

<sup>3</sup> Uma boa abordagem da relação entre conservadorismo e avanço científico e tecnológico no *III Reich*, também chamado “modernismo reacionário”, pode ser encontrada em Herf (1993).

Partindo das clássicas diferenciações entre público e privado, vida humana (*bios*) e vida animal (*zoé*), imortalidade e eternidade, vida e mundo, *vita activa* e *vita contemplativa*, ócio e negócio, política e administração, natureza e cultura, trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação (*action*), Arendt empreende uma análise de como essas diferenciações vão sendo eliminadas e aplainadas em direção à naturalização completa da vida humana. O sentido dessas diferenciações reside na compreensão de que os homens só se tornam humanos na medida em que têm a possibilidade de se tornarem algo eminentemente não natural, e isso ocorre quando a vida natural transforma-se em vida mundana, isto é, rodeada por artefatos, discursos e eventos, fruto das mãos e das palavras dos homens. O mundo é o resultado da postura criativa, participativa e ativa dos homens, tanto em relação à natureza quanto em relação aos negócios humanos.

A destruição do mundo é a marca principal dos governos totalitários que, em *A condição humana*, podem ser entendidos como um destino inscrito no projeto civilizatório da modernidade. Esse projeto está contido *in nuce* na invenção do telescópio, no surgimento da experimentação e se realiza completamente nos campos de concentração. A invenção do telescópio contém, de modo conciso, o projeto de dominação da natureza e de alienação do homem da terra e do mundo. A Terra e o mundo tornaram-se mera função de um ponto de vista universal, segundo o qual o *habitat* natural e cultural do homem perde sentido em si mesmo. Não é à toa que nasceu, nesse momento, a ideia de uma linguagem universal, cujo resultado são construções lógico-formais artificiais que produzem representações unívocas, mas que não geram compreensão e significação como se acontecer na linguagem comum, cotidiana. (ARENDR, 2010, p. 7). Esse distanciamento levou a um nivelamento generalizado dos eventos terrenos que passaram a ser avaliados como movimentos metabólicos naturais. Desse modo, as mais elevadas realizações técnico-científicas conjugaram-se, paradoxalmente, com o controle, a manipulação e a animalização do homem. Homem, mundo e natureza passam a ser vistos apenas no contexto generalizado da funcionalização. Vida agora é processo e não se fixa mais em nada que possa ser chamado mundo.



Essa tendência transformou a reprodução na categoria central e a vida no bem supremo na modernidade. Controlar, reproduzir e prolongar a vida tornou-se o centro de todos os investimentos da civilização ocidental. O preço foi o abandono da vida como uma categoria mundana e a sua redução ao ciclo vital natural. Essa biologização das esferas da existência destrói as condições mundanas e plurais, torna-se a regra da organização uniformizada e padronizada dos homens e nega o mundo como regra de organização política da pluralidade humana.

Por esse motivo, Arendt afirma que a era moderna realiza a glorificação do trabalho (*labor*) em detrimento da obra (*work*) e da ação (*action*). Isso significou não só a liberação e socialização do *labor*, mas também que o conjunto das atividades humanas é, agora, avaliado a partir dos critérios com os quais se ponderava a atividade do trabalho e sustentava a vida. Isto é, a capacidade de garantir a produção de coisas para a sobrevivência e o consumo dos humanos veio a ser a medida para avaliação dos empenhos humanos. Essa mudança, na hierarquia das atividades humanas, no interior da *vita activa*, provocou a fixação do homem na atividade do trabalho e a sua transformação em *animal laborans*. Por essa razão, a economia assumiu o prestígio de dimensão mais importante, o objetivo e a finalidade de todos os cuidados dos homens. As demais atividades, antes tidas como superiores (a arte, a política, a filosofia, a religião e as ciências) tiveram de se render ou resistir aos critérios da laborização e funcionalização em tempos de prevalência da vida *qua* vida (*zoé*).

Sem mundo, o homem vagueia perdido nos movimentos incessantes do ciclo vital que tudo devora, arrasta e destrói. Essa fusão com a natureza, realizada de forma controlada pelas mais elevadas tecnologias, não é capaz de nos prover de ilhas de liberdade, mas nos submete à lógica da fertilidade destrutiva do consumo e da violência dos automatismos. Sem nada que possa dotar a vida de significação, a futilidade, a repetição, o tédio, a violência, a opressão e o acúmulo infinito de riqueza passam a constituir a paisagem prática e espiritual do homem guiado pela vida como bem supremo. (ARENDR, 2010, p. 393).

Essa hegemonia do trabalho e da economia transformou a política em administração e os homens em seres que apenas se comportam conforme os estímulos recebidos. O homem reage, assim, como um

membro da espécie natural humana, um ser sem individualidade e sem humanidade. A política veio a ser, nesse contexto, a administração pública dos interesses vitais, biológicos da humanidade. Estamos diante da sacralização da vida e de um tempo em que a felicidade permitida é o desfrute da sensação de estar vivo, inerente à possibilidade de consumir, de descansar para repor energias e de se entreter. Esse padrão de felicidade do *animal laborans* torna os seres humanos passivos e infantis, reféns de uma existência anônima, virtual e espetacularizada.

Nesse contexto, temos a aceitação do fluxo vital como padrão de avaliação da legitimidade do poder. Se, na Antiguidade, tínhamos uma *pólis* e, na modernidade, tínhamos o Estado contratual, isso significava que a política era entendida como um mundo, como um *ethos* que, através das leis, das instituições e de suas diversas cadeias de atuação, protegiam e favoreceriam, mesmo que parcial ou teoricamente, o surgimento dos homens como cidadãos, livres e ativos. Com a elevação do ciclo vital como padrão, entramos numa fase em que a política não se sustenta mais em práticas políticas genuínas. Podemos chamar essa fase de “pós-contratual”. Não é mais nada mundano (ação, discurso, direito, leis, poderes e esfera pública, etc.) que organiza a vida comum, mas pesquisa de opinião, estatística, propaganda, poder econômico e políticas administrativas. Essa fase pós-contratual foi viabilizada pela transformação da filosofia política em filosofia da história. No momento em que a política deixou de ser avaliada pelo seu critério inerente, isto é, pela grandeza resultante dos atos e das falas dos cidadãos, e passou a realizar a sua legitimidade a partir de elementos invisíveis (as leis da natureza, as leis da história, da estatística ou da economia), então um flanco enorme abriu-se e possibilitou o surgimento de uma situação crítica em que nos encontramos atualmente: a biologização completa da *vita activa* e cultural.

Concluindo, podemos dizer que a leitura proposta por Agamben da obra de Arendt é justificada. Apesar de a autora não usar o sintagma *biopolítica*, de alguma forma, o conceito, o campo de significação do termo encontra-se efetivamente presente na autora, em toda a sua obra. Suas análises sobre a experiência totalitária, a primazia do trabalho (*labor*), a crise contemporânea e a atividade do pensamento ressaltam categorias comuns às análises atuais da biopolítica: massificação, propaganda,

solidão, campos de concentração, racismo, exploração, funcionalização das atividades humanas, terror, tecnologização da vida, artificialização da natureza, naturalização da sociedade, biologização da existência, etc. Enfim, embora haja certo exagero na aproximação do totalitarismo com a democracia em Agamben, seguindo Arendt, podemos dizer que nas democracias, após Krustchev, não temos mais totalitarismo, mas experiências totalitárias que legaram às nossas sociedades várias características que, de alguma forma, as transformaram em sociedades protototalitárias, cabendo a nós o cuidado para barrar o deserto que nelas viceja e transformar essa tendência em oásis, frutificadores de repúblicas, em lugares nos quais possa se verificar que os homens não nasceram para morrer, mas para começar.

## Referências

ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é a política*. Trad. de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e futuro*. Trad. de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

\_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed da UFMG, 2008.

ARENDRT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence 1926-1969*. New York: HB&C, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. Trad. de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social Research*, Nova York, n. 57, p. 167-196, 1990.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and Jewish question*. Cambridge: MIT Press, 1996.

CALVET, Theresa. Ação, linguagem e poder: uma releitura do Capítulo V da obra *The human condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 35-74.

CHALIER, Catherine. Radicalité et banalité du Mal. In: ABENSOUR, Miguel (Org.). *Ontologie et politique*. Paris: Tierce, 1989. p. 237-256.

CHAUMONT, Jean-Michel. La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. In: ROVIELLO, Anne-Marie; WEIYEMBERGH, Maurice (Org.). *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 87-110.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Torino: Einaudi, 2004.

HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. Trad. de Claudio Frederico de S. Ramos. São Paulo: Ensaio, 1993.

LAFER, Celso. A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 225-238.

\_\_\_\_\_. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LANG, Berel. Hannah Arendt and the politics of evil. In: HINCHMAN, Lewis; HINCHMAN, Sandra (Org.). *Hannah Arendt critical essays*. New York: State University of New York Press, 1994. p. 41-55.

MACEDO, André Duarte. *O pensamento à sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 35-54.

ORTEGA, Francisco. Racismo e biopolítica. In: AGUIAR, Odílio et al. (Org.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 71-86.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

STANLEY, John L. Is totalitarianism a new phenomenon?: reflections on Hannah Arendt's origins of totalitarianism. In: HINCHMAN, Lewis; HINCHMAN, Sandra (Org.). *Hannah Arendt critical essays*. New York: State University of New York Press, 1994. p. 7-40.

**Recebido em 1 de novembro de 2011.**

**Aprovado em 15 de dezembro de 2011.**