

**HANNAH ARENDT E A BIOPOLÍTICA:  
DISTINÇÃO E INDISTINÇÃO ENTRE MUNDO E VIDA**

**HANNAH ARENDT Y LA BIOPOLÍTICA:  
DISTINCIÓN E INDISTINCIÓN ENTRE MUNDO Y VIDA**

**HANNAH ARENDT AND BIOPOLITICS: DISTINCTION  
AND INDISTINCTION BETWEEN WORLD AND LIFE**

**Rodrigo Ribeiro Alves Neto**

Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais  
da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)  
E-mail: rodrigo.alvesneto@gmail.com

**Resumo:** O artigo examina o significado e a relevância da distinção de Hannah Arendt entre mundo e vida, evidenciando o modo como tais dimensões fundamentais da condição humana atingiram ao longo da modernidade uma perigosa zona de irreductível indiferenciação que tem diluído a delimitação entre o contexto mundano da existência humana e o espaço da vida biológica. Pretende-se, portanto, considerar as implicações biopolíticas dessa indistinção entre mundo e vida, tendo em vista elaborar um exame crítico dos limites e das impossibilidades da política no cenário contemporâneo.

**Palavras-chave:** Mundo; Vida; Modernidade; Biopolítica; Hannah Arendt

**Resumen:** Este artículo examina el significado y la relevancia de la distinción de Hannah Arendt entre mundo y vida, poniendo en evidencia el modo en el cual tales dimensiones fundamentales de la condición humana alcanzaron a lo largo de la modernidad una peligrosa zona de irreductible indiferenciación que ha diluido la delimitación entre el contexto mundano de la existencia humana y el espacio de la vida biológica. Pretendemos, por lo tanto, considerar las implicaciones biopolíticas de esa indistincción entre mundo y vida, teniendo en vista elaborar un examen crítico de los límites y de las imposibilidades de la política en el escenario contemporáneo.

**Palabras-clave:** Mundo; Vida; Modernidad; Biopolítica; Hannah Arendt

**Abstract:** The paper examine the meaning and relevance of Hannah Arendt's distinction between world and life, demonstrating how these fundamental dimensions of the human condition throughout modernity reached a dangerous zone of irreducible indistinction that has diluted the demarcation between the worldly context of human existence and the space of biological life. It is

intended, therefore, consider the biopolitical implications of this lack of distinction between the world and life, in order to develop a critical examination of the limits and impossibilities of politics in the contemporary scene.

**Keywords:** World; Life; Modernity; Biopolitics; Hannah Arendt

O propósito deste artigo é apresentar e discutir a relevância da distinção entre *mundo* e *vida* efetuada por Hannah Arendt, tendo em vista extrair as implicações biopolíticas presentes na crescente indiferenciação entre tais dimensões fundamentais da condição humana ao longo da modernidade. Sabemos que o conceito de “biopolítica” está ausente do vocabulário arendtiano, tendo sido muito discutido a partir da reflexão genealógica de Foucault<sup>1</sup> sobre o poder concentrado nas políticas públicas governamentais, ou seja, na figura do Estado, não mais simplesmente voltado para a docilização e utilização dos corpos individualizados e sim para a regulamentação do corpo enquanto espécie, tendo como alvo a população e a gestão governamental da vida biológica. Contudo, sabemos também que, desde então, a noção de biopolítica vem sendo discutida, interpretada, apropriada, ampliada e transformada por diversos outros autores, tais como Agamben<sup>2</sup>, Esposito<sup>3</sup> e Nancy<sup>4</sup>, além das leituras inspiradas pelo conceito deleuziano de

---

<sup>1</sup> Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade I – a vontade de saber*. Trad. M.T. da Costa Albuquerque e J.A.G. de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999; *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000; *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins. Fontes, 2008; *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2008.

<sup>2</sup> AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

<sup>3</sup> ESPOSITO, R. *Bíos: Biopolítica y Filosofía*. Trad. Carlo R. M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

<sup>4</sup> NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Editions Métailié, 1992.

“sociedade de controle<sup>5</sup>”, como as de Pélbart<sup>6</sup>, Negri e Hardt<sup>7</sup>. Em todas essas abordagens, o conceito de biopolítica tem se tornado um rico instrumento de análise ou uma esclarecedora chave hermenêutica para a reflexão contemporânea sobre as impossibilidades da política e as possibilidades políticas no mundo moderno. É nesse sentido que alguns intérpretes<sup>8</sup> da obra arendtiana empreendem esforços para aproximar a reflexão da autora dessa discussão a respeito das consequências e dos desdobramentos da crescente politização da vida vigente nas sociedades contemporâneas. Como diz Quintana: “Aunque Arendt nunca usó explícitamente el término ‘biopolítica’, sus consideraciones sobre el totalitarismo y su lectura crítica de la época moderna pueden interpretarse em este sentido” (2009, p. 186). E também André Duarte ressalta o quanto o pensamento arendtiano exprime a sua atualidade quando é inserido nesse debate, tendo evidenciado com impressionante antecipação “o traço

---

<sup>5</sup> DELEUZE, G. *Post-Scriptum*: sobre sociedades de controle. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

<sup>6</sup> PÉLBART, P. *Vida capital*. Ensaios de vida política. São Paulo: Iluminuras, 2003.

<sup>7</sup> NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

<sup>8</sup> Muitos estudos pós-foucaultianos tais como, por exemplo, o de Peter Pál Pelbart, propõem que Foucault intuiu possibilidades do conceito de biopolítica, mas não levou às últimas consequências, ou seja, não desenvolveu o deslizamento do conceito de biopoder ao conceito de biopotência. Na esteira de Deleuze e sua reflexão sobre a potência política da vida, Pelbart (2003) distingue “vida besta” de “uma vida”, biopoder de biopotência, poder sobre a vida reduzida ao processo biológico e potência da vida como gênese de diferença, invenção de formas, virtualidade. Seria justamente no ponto em que o poder incide com força maior sobre a vida nua que encontramos a resistência a esse poder, pois seria no extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, ou ainda, no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode se descobrir como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude. Assim, a biopolítica seria, ao mesmo tempo, dominação e resistência. Alinhando-se a essa abordagem, intérpretes tais como Quintana (2009), Vatter (2006) e Birmingham (2006) discutem a existência ou não de dois sentidos possíveis e simultâneos da “biopolítica” na obra arendtiana, um *positivo*, como política da natalidade enquanto origem da liberdade, e um *negativo*, como política da necessidade. Mas, a meu ver, a defesa da simultaneidade de sentidos obscurece o conceito de biopolítica em sua maior relevância, qual seja: elucidar de que modo foi com base na politização da vida que se configurou a fusão contemporânea entre poder e violência, destruindo a esfera do político. Cf. FUENTES, 2011, DUARTE, 2010 e BRAUN, 2007.

característico da política moderna desde o século XIX, qual seja, o paradoxo biopolítico da transformação da vida nua em bem supremo, acompanhado pela crescente desvalorização da vida humana e do próprio espaço político” (Duarte, 2010, p. 308).

Por esta via, o presente estudo almeja expor de que modo o diagnóstico crítico da modernidade efetuado por Hannah Arendt pode contribuir, por um lado, para o aprimoramento da reflexão contemporânea sobre o significado da política em suas determinações democráticas fundamentais e, por outro lado, para um aprofundamento do exame crítico acerca do elo biopolítico existente entre a supressão da política nos regimes totalitários e a insignificância da política nas democracias realmente existentes, com suas bases liberais e seu sistema representativo de partidos burocratizados. Para tanto, o presente artigo se divide em três momentos: em primeiro lugar, um esclarecimento introdutório a respeito do sentido da tarefa posta em causa na obra arendtiana em seu empenho por tecer e retraçar distinções; em seguida, uma consideração sobre o sentido e a finalidade da distinção arendtiana entre mundo e vida; no item subsequente, analiso, por fim, as implicações biopolíticas da indiferenciação entre essas duas esferas essenciais da condição humana, presentes tanto nos regimes totalitários quanto nas atuais democracias formais de massa e mercado.

### **A tarefa de tecer e retraçar distinções:**

O pensamento arendtiano é fortemente marcado pelo empenho em delinear distinções entre as mais básicas dimensões da condição humana e entre os diferentes engajamentos ativos do homem com o mundo. Para uma análise adequada dessas diferenciações, por vezes tão controvertidas, inusitadas, incomuns, tantas vezes criticadas e às vezes mal-entendidas, é fundamental não perdermos de vista o sentido preciso da tarefa que nelas está posta em causa. A distinção arendtiana entre mundo e vida surgiu para autora, assim como todos os conceitos políticos por ela reexaminados, a partir da perplexidade diante do advento dos regimes totalitários do último século. Os inéditos instrumentos totalitários de dominação demonstraram, de forma patente, a insuficiência das categorias tradicionais para a compreensão crítica de nossos temores mais

recentes e para uma reconsideração renovada da política e da vida ativa em seu conjunto, pois suas tendências anti-pluralistas e apolíticas se revelaram incapazes de analisar com que dimensões da condição humana a esfera política está associada e de que modo o “lado público do mundo” (Arendt, 2001, p. 210) está relacionado com o poder, a ação, o discurso, a liberdade, a coragem, a grandeza, a imortalidade e a pluralidade humana. Diante da descontinuidade radical decorrente da “terrível novidade” dos regimes totalitários, Arendt diagnosticou o colapso da sabedoria comum ou o esfacelamento da tradição do pensamento filosófico-político ocidental, evidenciando que o atual desafio do pensamento político-filosófico reside em explorar significações não transmitidas por uma tradição oficial e, assim, elaborar de forma apropriativa certas distinções que nos permitam renovar as bases filosóficas sobre as quais a esfera política e toda a nossa vida prático-produtiva em geral estiveram tradicionalmente fundadas.

Portanto, o empenho arendtiano por efetuar distinções está inserido em uma situação de “confusão e desamparo” (Arendt, 2007, p. 45) na qual a fusão e a confusão entre conceitos políticos tais como poder e violência, autoridade e autoritarismo, espaço do social e esfera pública, ação e fabricação, liberdade e liberação, trabalho e fabricação, mundo e vida, etc., passaram a exprimir uma perigosa degradação do pertencimento ativo dos homens ao mundo, representando uma efetiva ameaça de atrofia e destruição do mundo com obra humana e esfera do político. Essa circunstância de crise e desamparo exige uma nova análise sobre “o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver” (Arendt, 2001, p. 335). Trata-se de estabelecer uma nova confrontação com os problemas mais elementares da vida ativa e da convivência humana, de tal modo que nos tornemos capazes de problematizar as conceitualizações tradicionais, examinando seus aspectos inexplorados e iluminando os seus encobrimentos mais sedimentados. Arendt nos ensina que reside na indistinção conceitual o perigo da equalização, da funcionalização, da generalização e da relativização de todas as significações políticas, levando-nos a supor certos conceitos como substituíveis ou aglutináveis com quaisquer outros, o que acaba encobrindo e desprezando a realidade fenomênica, a singularidade dos eventos,

obscurecendo as experiências originais das quais os conceitos políticos brotaram e, enfim, distorcendo as dimensões da condição humana às quais eles se correspondem.

As diferenciações conceituais arendtianas visam, portanto, a reatualização da potência de significações encobertas em um passado sempre inacabado, detentor de experiências políticas que, embora não predominantes e até mesmo extra-ordinárias, revelam novos significados e marcos indicadores para a recordação futura, além de iluminarem a força da resistência política na luta contra o desenraizamento, a violência, a massificação, a descartabilidade e toda forma de autoritarismo que pretenda destituir o mundo de seu caráter comum e humano para se apoderar de nossa autonomia ativa de agir e pensar. Assim, o que está em jogo no esforço arendtiano por tecer e retrair distinções é justamente compreender o significado do caráter *compartilhado* e *humano* do mundo e o pleno pertencimento ativo dos homens a ele, de tal modo que sejamos capazes de avaliar as profundas transformações sofridas pela esfera política e pelas condições mundanas da existência humana ao longo da modernidade, responsáveis por uma profunda alienação do mundo comum e humano, tornada cada vez mais aguda no contexto atual das modernas sociedades de trabalho e consumo.

Assim sendo, foi somente à luz do presente e em nome de novos começos políticos no futuro que Arendt reatualizou significações políticas e eventos políticos de um passado fragmentado, não transmitido e sempre inacabado. Nas distinções arendtianas está sempre em jogo uma dinâmica temporal na qual o pensamento busca reinterpretar o presente como atualização de uma potência disruptiva a partir da qual aquilo que *foi* traz à tona encobrimentos e impensados que conectam o que *é* com o *vir a ser* de suas potencialidades futuras. É por isso que a análise crítica do presente não consiste em confirmar as certezas do hoje, mas, ao contrário, consiste em desmontá-las ou fazê-las desmoronar na confrontação com um passado inacabado e não transmitido e com um futuro aberto e indeterminado. A crítica do presente rompe com a sucessão linear do tempo ordinário e abre um espaço para a problematização da atualidade, articulando-a com as forças do seu passado e do seu futuro.

**A distinção arendtiana entre *mundo e vida*:**

Hannah Arendt denomina com a expressão “condição humana” tudo aquilo que vincula os homens ao mundo, tornando-os seres cuja dinâmica de realização depende sempre de condições mundanas, sendo as mais elementares: o planeta Terra, a natalidade, a mortalidade, a vida orgânica, a mundanidade e a pluralidade humana. O mundo<sup>9</sup> é o que exige dos homens que eles façam algo, reivindicando deles uma contínua atuação. O mundo consiste naquilo que resulta da vida ativa dos homens e, assim, trata-se do espaço de realização dos homens como seres ativos. Por isso Arendt afirma que “somos do mundo e não apenas estamos nele” (2002a, p. 19). Em outros termos, não temos um “ser” e, por acréscimo, atuamos no mundo, visto que o existir humano não realiza uma essência supra-mundana ou uma natureza extra-mundana, desde sempre asseguradas antes e sem o mundo. Nenhum homem pode escapar completamente dessa reivindicação mundana por atividade, pois o mundo, em contraste com os processos da vida natural, não existe em si e por si mesmo, uma vez que não é da ordem do dado, mas da ordem não natural que emerge das intervenções, iniciativas, cuidados e engajamentos humanos, cuja dinâmica interrompe e secciona os processos naturais, convertendo o entorno da existência humana de mero meio natural dado em artifício humano produzido e palco para os negócios humanos. É por isso que as indagações arendtianas fundamentais são: em que consiste uma vida ativa? O que fazemos quando estamos ativos? Quais as atividades que o mundo reivindica aos homens para ser tornar comum e humano? Como se dá o nosso pertencimento ativo ao mundo como abrigo artificial e assunto comum dos homens?

Hannah Arendt nomeia com o termo “vida” uma esfera da condição humana que reivindica continuamente ao homem que ele desempenhe esforços inteiramente impelidos pela “força natural” do próprio processo vital, cujo único propósito, se é que podemos falar aqui em “propósitos”, consiste em garantir e sustentar os processos

---

<sup>9</sup> Apresento uma análise mais detalhada do conceito arendtiano de mundo comum e humano e suas distintas degradações em meu livro *Alienações do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

metabólicos do organismo vivo. Trata-se do esforço do trabalho e do consumo que, enquanto tais, não chegam a ser propriamente *atividades* decorrentes das iniciativas, capacidades e engajamentos humanos com o mundo feito pelo homem, mas sim esforços inteiramente submetidos ao processo global, circular, inflexível, repetitivo e interminável, sem começo nem fim, do qual extraímos os objetos de consumo ou os meios de subsistência da vida orgânica individual e da espécie. No processo biológico da vida, trabalho e consumo são, na verdade, um só processo que mal termina, deve sempre recomeçar, isto é, ser repetido, pois trabalhar significa estar imerso dentro do ciclo de crescimento e declínio prescrito pela própria vida biológica, desgastando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma recorrência circular do processo vital, sem sentido ou finalidade. É por isso que o trabalho e o consumo são as menos mundanas e as mais necessárias e naturais atividades humanas, pois não deixa nada atrás de si, seus resultados não duram tempo suficiente para fazerem parte do mundo humano. O resultado do esforço do trabalho é consumido ou deteriorado quase tão depressa quanto o esforço é despendido, pois o próprio consumo já é, em certo sentido, trabalho. Assim, na condição de ser vivente, o homem está sempre mergulhado na natureza como um meio obrigatório para a satisfação de necessidades impostas a ele do exterior, fazendo-o pertencer ao registro dos fluxos cíclicos e inflexíveis que regem todos os processos naturais. Como ser vivente, o homem se encontra no estatuto da dependência, submetido a determinações e carências vitais completamente alheias às suas capacidades de iniciativa, opinião, deliberação e decisão. É por isso que no trabalho está em jogo o processo no qual, afadigando-se e descansando, trabalhando e consumindo, o homem experimenta a “benção da vida como um todo”, a “felicidade elementar que resulta do estar vivo” ou o “contentamento animal” (Arendt, 2005, p. 183) que resulta do desempenho de atividades mediante as quais pertencemos à fertilidade da natureza, ganhando a vida e mantendo-se vivo com a regularidade feliz e sem propósito do próprio movimento biológico.

Mas ainda que esse vínculo com a vida pelo trabalho seja intrínseco à condição humana, esta não permanece, para Arendt, passivamente imersa ao nível do ciclo vital da natureza e estagnada

em seu seio. Nas palavras da autora: “o homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais” (Arendt, 2005, p. 182). A vida prático-produtiva dos homens ultrapassa, assim, os interesses privados dos indivíduos e as carências vitais inerentes ao processo metabólico do organismo vivo. O homem, como “ser do mundo”, experimenta-se como um ser não-natural, irredutível aos processos cíclicos da natureza, pois não se compreende como um ser *intramundano* justaposto aos demais seres vivos simplesmente dados, cujas atividades estariam compelidas pelas carências vitais e pelos imperativos da espécie e, assim, voltadas para a adaptação ao meio. A distinção arendtiana entre mundo e vida pretende justamente esclarecer de que modo a textura mundana da existência humana não está ainda instaurada e garantida pelo mero viver ou pelo movimento circular da vida natural, pois o mundo não é simplesmente dado e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida biológica que absorve toda a vida individual no processo global e abrangente da espécie.

É pela atividade da fabricação que o homem interrompe, viola e altera os processos naturais, rompendo com o círculo repetitivo e estagnado da necessidade, opondo ao domínio natural que lhe é imposto um domínio artificial próprio que resulta de sua atividade produtiva, revelando-se, assim, como um *homo faber*, ou seja, produtor de sua própria exterioridade, agente da transformação de seu lugar de existência e autor do entorno artificial da morada humana. A fabricação, portanto, define-se como uma atividade produtiva voltada para a construção do entorno não-natural formado pelo conjunto de objetos de uso e artefatos que servem de fronteira entre o mundo *feito* pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o repetitivo, não-humano e interminável movimento cíclico da natureza. Pela fabricação, o homem produz a mundanidade ou a objetividade do artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos cíclicos de surgimento e declínio da natureza, contra os quais ele é erigido. Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar”, isto é, ser fixado e se manter estável, suportando com relativa durabilidade as

necessidades dos seus usuários. Arendt se esforça por nos fazer compreender que toda realidade e confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que nosso entorno nos mantém rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus autores. Como observa Arendt, “o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (2003, p. 19).

É, portanto, decisivo compreender que somente no interior de um mundo tangível de coisas duráveis que podemos encontrar os bens de consumo com os quais a vida orgânica assegura os meios de sua sobrevivência. Os objetos fabricados resultam de uma atividade que não é interminável, pois tem sempre começo, meio e fim determináveis. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não estão destinadas ao ciclo natural de aparição e desaparecimento, pois são feitas para conceder ao mundo humano a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como morada não mortal e seres mortais. A existência humana, portanto, é condicionada pela exigência desse “abrigo”, isto é, desse universo artificial durável que transcenda o mero ciclo biológico de seres que nascem e morrem. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o movimento interminável e autodestrutivo da vida orgânica. O nascimento e a morte dos homens pressupõem um mundo estabilizador da vida humana, um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento.

Assim, o contrário da vida natural, a existência humana nunca é integralmente absorvida no processo vital da espécie, uma vez que os homens existem também como indivíduos, inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo repetitivo da natureza e cortando transversalmente o processo global e contínuo da vida biológica. Como esclarece Arendt: “a mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, a

*dzoé*” (2007, p. 71). A vida biológica se realiza no homem em uma vida singular que se move em linha reta, do nascimento à morte, rompendo com a mera recorrência circular e homogênea da natureza, dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível e previsível do mesmo modelo da espécie animal humana. Portanto, vivendo uma vida individual, os homens se distinguem uns dos outros ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois sua distinção singular não equivale à mera diferenciação comum a tudo que existe. Como diz Arendt: “Apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo” (2005, p.190). Na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepitíveis e não simplesmente como seres corpóreos ou, como animais que, por sons e sinais, exprimem os imperativos da espécie.

Deste modo, o mundo não se esgota na tangibilidade das coisas, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas” (2003, p. 14), afirma Arendt. Se não fossem diferentes de todos os homens passados e futuros, se não fossem singulares entre si, os homens poderiam prescindir da ação e do discurso para se fazerem compreender, pois apenas sinais e sons expressariam suas necessidades imediatas e sempre idênticas. Assim, não pode haver ação e discurso sem a revelação de *alguém*, isto é, de uma identidade distinta e singular que se manifesta em atos e palavras. A pluralidade humana não é, assim, o que torna possível a mera alteridade ou diferenciação entre os homens, e sim o que permite haver antes *alguém* ao invés de *ninguém* no mundo. É nesse sentido que o mundo feito pelo homem é também o espaço intermediário da política, espaço instaurado e mantido pela capacidade que a ação coletiva tem de dar início a processos e constantemente interrompê-los por novas iniciativas. O mundo como artifício humano:

perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas

desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto (Arendt, 2001, p. 216).

Esse mundo, que se instaura entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala, é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza. É, portanto, com palavras e atos que, para Arendt, inserimo-nos no mundo propriamente *humano*. Como esclarece Arendt:

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros (2003, p. 31).

Por esta via, o mundo é também o “espaço da ação” (Arendt, 2001, p. 210), ou seja, a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse “espaço” prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercuro *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (Arendt, 2001, p. 195). Assim, a inserção no mundo comum por meio da ação e da fala é um segundo nascimento depois do nascer corpóreo, pois depois de “começados” pelo nascimento corpóreo, podemos *começar* algo novo por nossa própria iniciativa, imprimindo movimento a processos espontâneos e imprevisíveis. Se no trabalho a necessidade de subsistência do movimento circular de nossas funções corporais nos impõe sempre *começar tudo de novo*, pela iniciativa de agir e falar podemos *começar algo novo* na teia pré-existente de relações humanas. Na esfera pública, por atos e palavras, os homens concordam e discordam de determinados propósitos, comprometem-se com realizações e interesses comuns, rompem com a pequenez e o conforto da esfera privada, em nome

de algo cuja grandeza valha mais que qualquer satisfação que a felicidade pessoal possa lhes proporcionar<sup>10</sup>.

Evidencia-se, desse modo, que tanto a fabricação quanto a ação são atividades importantes para a criação e preservação do mundo como a “mesa” que os homens precisam interpor entre eles para relacioná-los e separá-los sem os fundir. Assim, o mundo se distingue da natureza como condição geral da vida orgânica, visto que ele

tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (Arendt, 2001, p. 62).

Nessa medida, o mundo serve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem

---

<sup>10</sup> Deixar a organização da vida doméstica e a família para “abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa” ou para “dedicar a vida aos negócios da cidade” exige coragem, isto é, a ousadia de superar o servilismo expresso na auto-preservação da vida realizada no esconderijo do lar, onde o homem está resguardado e engajado basicamente em atividades desempenhadas em nome das carências vitais ou das exigências da utilidade. Na pólis, “quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida. (...) A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência” (Arendt, 2001, p.45). Quando ingressa na esfera política da existência, a presença do homem no mundo deixa de ser definitivamente limitada ao mero processo biológico que vincula o metabolismo do organismo vivo com a natureza, pois supera as necessidades do “mero viver”. Para dizer com Arendt: “É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (2007, p. 203). Portanto, a esfera pública tem como finalidade e importância assegurar o espaço de aparência onde se encenam e se preservam a grandeza das ações e das palavras. Somente quando confia que a realidade do mundo depende de uma pluralidade de seres singulares o homem expressa a coragem de abandonar o esconderijo da vida privada para assumir e suportar as grandezas e os perigos inerentes à iniciativa de agir e falar.

e distinguem a presença humana no movimento circular e homogêneo dos processos vitais, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações. O mundo é o espaço artificial interposto *em torno* dos homens como fronteira face à natureza bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens através de suas interações e interesses comuns.

**Implicações biopolíticas da indiferenciação entre mundo e vida:**

O sentido desse empenho arendtiano por distinguir *mundo* e *vida* reside na tarefa de evidenciar o modo como tais dimensões fundamentais da condição humana atingiram ao longo da modernidade uma perigosa zona de irreduzível indiferenciação que diluiu a delimitação entre o contexto mundano da existência humana e o espaço da vida biológica, apagando, assim, progressivamente a linha divisória que deveria demarcar e proteger nossa condição não-natural de “ser do mundo” da nossa condição natural de “ser vivente”. A crescente indiferenciação entre mundo e vida promoveu, ao longo da modernidade, a ascensão de um contexto biopolítico no qual se consolidou a perigosa fusão e a pernicioso confusão entre a esfera do político e a administração dos processos metabólicos da vida natural, disseminando o poder *como* violência.

Podemos encontrar já na obra *Origens do totalitarismo*, mais precisamente no capítulo conclusivo da 2ª edição, intitulado “Ideologia e Terror”, uma reflexão na qual Arendt nomeia com o termo *loneliness* (*Verlassenheit* em alemão e *solidão* na tradução brasileira – alguns intérpretes traduzem como *desolação* ou *desarrimo*) a principal experiência que, servindo de base para os regimes totalitários, decorre desse contexto biopolítico. Para dizer com Arendt:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. 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 (2004, p.528).

Nas análises de *A Condição Humana*, a autora nomeia esse obscurecimento biopolítico do mundo comum e humano e sua principal experiência com a expressão *alienação do mundo*, isto é, degradação no pertencimento ativo dos homens ao mundo enquanto âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* eles através de suas interações e interesses comuns e também como abrigo estável não-natural interposto *em torno* dos homens como fronteira demarcadora e protetora do artifício humano, no qual ocorrem os negócios humanos, em face do repetitivo, inumano, inflexível e interminável movimento cíclico da vida natural. Foi a partir do diagnóstico desse fenômeno biopolítico de “não ter um lugar reconhecido no mundo” e “não pertencer ao mundo de forma alguma” que Arendt empreendeu, como apresentamos anteriormente, a análise fenomenológica das condições de instituição, preservação e degradação do mundo comum e humano e dos modos mais fundamentais de engajamento ativo dos homens (*labor, fabricação e ação*) às condições mundanas mais elementares de sua existência (*vida, mundanidade e pluralidade humana*).

Arendt esclarece que a indiferenciação biopolítica entre mundo e vida promoveu a solidão, a alienação ou a sensação de descartabilidade e desenraizamento experimentada pelas massas modernas. Contudo, é importante não perder de vista que essa diluição das fronteiras entre o contexto mundano da existência humana e a vida biológica não é consequência apenas da destruição apenas do lado público do mundo, acarretando o isolamento e a impotência dos homens, isto é, a perda da capacidade de agir em concerto, como ocorre nos regimes tirânicos. As implicações biopolíticas da solidão ou da superfluidade das massas se caracterizam pela deterioração tanto da esfera pública quanto da esfera privada da existência, ou seja, quando o homem perde, por um lado, toda relação com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, e com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem, mas também, por outro lado, quando o homem perde a confiança na manifestação sensorial do

mundo concedida pelo senso comum e, enfim, perdendo até mesmo o próprio “eu” como parceiro no diálogo reflexivo pelo qual o pensamento confere significados para aquilo que os homens fazem e sofrem no mundo. Por isso observa Arendt: “O isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (2004, p.527). Esse colapso biopolítico do mundo ou essa solidão das massas modernas se consolidou através de um modo de vida no qual todas as atividades humanas foram definidas com base na capacidade de sustentar e potencializar a sobrevivência natural, efetuando a socialização do labor e do consumo e a funcionalização de todas as atividades humanas. Trata-se de uma forma de organização biopolítica da vida coletiva que nutriu nos homens a crença de que o fator que rege nossos engajamentos ativos com o mundo é a eterna necessidade imposta a nós pelos processos inflexíveis da natureza e que nós, portanto, dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da gigantesca esfera social e econômica, cuja gestão seria a finalidade suprema da política. O isolamento se torna solidão radical em uma sociedade onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar e consumir. Como diz Arendt:

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 com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão (2004, p.527).

O isolamento e a impotência se tornam solidão ou alienação do mundo quando, em busca da abundância, da felicidade individual e social, a relação trabalho-consumo se universaliza a ponto de tornar os homens alheios ao mundo instaurado *em torno* e *entre* eles, concentrando-os apenas em suas próprias existências, no mero bem-estar e no desenvolvimento socioeconômico. Sem um mundo comum e humano que a um só tempo nos relacione e nos distinga, passamos a viver ou em uma separação desesperadamente solitária ou comprimidos em uma massa. Uma sociedade biopolítica baseada da organização das massas solitárias, como diz Arendt: “nada mais é

que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos, que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2007, p. 126).

Assim, a dominação totalitária reflete a sensação de superfluidez das massas modernas, pois pretendeu administrar as condições em que a pluralidade humana pudesse ser anulada e reduzida à mera sobrevivência biológica, nutrindo nos homens a crença de que eles pertencem à raça humana da mesma forma que os animais pertencem a uma dada espécie de animais. Os inéditos instrumentos totalitários de dominação dirigiram e desnudaram a atrofia do mundo comum, configurando um ordenamento político que dispensava a convicção, a opinião e qualquer auxílio humano para sua instituição e preservação, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro e relacionar o homem com o mundo enquanto abrigo artificial e assunto compartilhado de seres singulares que agem e falam. Forçadas a viver fora do mundo comum e humano, as massas estavam devidamente preparadas para mergulhar no gigantesco movimento da *História* ou da *Natureza* que supostamente utilizariam a humanidade como material, ignorando nascimento e morte.

O totalitarismo deve ser compreendido, portanto, como uma cristalização súbita, imprevisível e não necessária de diversos elementos biopolíticos constitutivos das condições gerais da existência humana no século XX. Segundo Arendt, o totalitarismo foi uma “tempestade de areia” no meio do deserto do mundo moderno, ou seja, uma tempestade que ameaçou “devastar o mundo que conhecemos — um mundo que, em toda parte, parece ter chegado ao fim — antes que um novo começo, surgindo desse fim, tenha tido tempo de se firmar” (2004, p. 531). Esse “mundo que conhecemos” e que Arendt afirma “ter chegado ao fim” é o mundo ocidental-europeu sustentado pela trindade tradição, religião e autoridade. O totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa a esta perplexidade que iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a civilização europeia. O desafio da era moderna consiste precisamente em ter que viver em um mundo comum caracterizado pelo fato de não depender de

autoridade, religião e tradição para ser instaurado, conservado e compreendido.

É neste sentido que podemos ler no terceiro item da primeira seção de uma palestra proferida por Hannah Arendt em 28 de outubro de 1954, a seguinte nota: “O totalitarismo é um fenômeno de decadência, mas em resposta ao desafio do mundo moderno. O mundo livre deve fazer o mesmo? Há um modo de desenhar uma nova organização política [*polity*]?” (2011a, p. 236). Em outros termos, se o totalitarismo é, em muitos aspectos, uma resposta precisa ao “desafio do mundo moderno”: “isso significa que somente o totalitarismo aceitou o desafio de nossa época? Que o mundo livre fracassou?” (Arendt, 2011a, p. 231). Ora, mas a contemporânea democracia de massa, com suas bases liberais e seu sistema representativo, não seria um “novo começo” em resposta ao desafio do mundo moderno e em face do totalitarismo?

Quando o acirrado antagonismo ideológico que marcou a Guerra Fria esperou de Arendt uma defesa da democracia liberal como única solução contra o totalitarismo, a autora surpreendeu ao propor “uma pergunta muito mais radical, agressiva e desesperada: a política tem ainda algum sentido?” (2008, p. 162). Tal desconcertante pergunta nasce do seguinte diagnóstico crítico: se os regimes totalitários foram a negação mais absoluta da liberdade, a versão abstrata e representativa da democracia não seria efetivamente uma “nova organização política” que superaria efetivamente a solidão ou a alienação das massas, uma vez que esse regime também está estruturado com base na atrofia biopolítica do mundo comum e humano, obscurecendo o sentido político da liberdade e a liberdade como o sentido da política.

Enxergando no totalitarismo a pretensão de subordinar todas as esferas da vida às exigências da política, destruindo a individualidade e as liberdades civis, sobretudo a liberdade de isenção da política, a democracia liberal aprofundou a sua convicção sobre a incompatibilidade entre política e liberdade, expandindo pelo mundo, desde a segunda metade do século XX e na transição para o século atual, uma democracia formal que vem absorvendo continuamente um número expressivo de países, sendo os exemplos mais marcantes disso a derrocada do comunismo na antiga União Soviética, no Leste Europeu e nos países bálticos,

assim como o fim das ditaduras militares sul-americanas. Contudo, essa expansão democrática planetária, ao invés de aceitar o desafio do mundo moderno e dar uma resposta à solidão das massas, em busca de uma “nova organização política”, ela dá continuidade ao esvaziamento da vida política e ao abismo entre liberdade e poder. A versão liberal e representativa da democracia moderna fortalece os preconceitos tradicionais sobre a política ao sediar a esfera do político no aparato do Estado e ao sustentar que a liberdade começa onde a política termina. Esse preconceito está enraizado em nossa filosofia política tradicional para a qual, desde sua origem platônica, a esfera dos negócios humanos, resultante da fala e da ação, como deveria possuir uma dignidade advinda de si própria, mas se sujeitasse ao domínio de algo exterior a seu âmbito, recusando, portanto, qualquer dignidade ou autonomia à política como um fim em si mesmo. Assim, alinhada a essa lógica tradicional, a concepção liberal da política defende a tese de que a política é um “mal necessário” e *quanto menos política, mais liberdade*, intensificando a oposição entre política e liberdade e a identificação entre poder e violência. A política passa, então, a ser pensada como garantia de segurança aos direitos dos indivíduos, com a função de resguardar as necessidades sociais e as liberdades apolíticas de pensamento, religião, expressão, atividade econômica e toda a esfera privada da vida, na qual os homens possam exercer atividades realizadas fora do lado público do mundo. Os liberais, convictos de que o poder corrompe e o progresso requer constante perda de poder, enxergaram apenas diferenças de grau entre autoritarismo, tirania e totalitarismo, uma vez que todas essas formas de governo acarretam uma intervenção arbitrária dos governos sobre as liberdades individuais. O liberal identifica a autoridade com o poder, e, além disso, amalgama autoritarismo, tirania e totalitarismo, justamente porque todos eles desempenhariam a mesma função: obstaculizar o desenvolvimento histórico. É essa mentalidade que acaba utilizando a violência para supostamente restabelecer a autoridade, ou seja, faz a violência preencher a mesma *função* que a autoridade, qual seja: obter obediência.

Mas, para Arendt, o credo liberal que funde poder e violência nos impede de ver que o totalitarismo não é a ampliação do espaço do político, mas a sua supressão. E a separação entre

liberdade e política em nada contribui para a superação do desenraizamento, da violência, da massificação e da descartabilidade que assolam as massas modernas e serviram de base para os instrumentos totalitários de mobilização e dominação. Como observa Duarte:

O denominador biopolítico comum à violência *extraordinária* do totalitarismo e à violência *ordinária* das modernas sociedades democráticas despolitizadas, em que o cuidado dos cidadãos pela coisa pública foi substituído pela administração e pelo incremento tecnocrático dos interesses *vitais* dos agentes econômicos privados, se encontra exatamente na ascensão do *animal laborans* e dos interesses econômicos vitais da sociedade ao centro do espaço público (2010, p. 323).

Por isso uma “nova organização política” que responda efetivamente ao desafio do mundo moderno, precisa começar recusando a distinção entre liberdade e política e percebendo nessa fusão entre poder e violência “os elementos do pensamento totalitário que hoje existem em todas as sociedades livres” (Arendt, 2002b, p. 54). É por isso também que a versão formal e representativa da democracia não configura ainda um “novo começo” ou outra resposta diante da resposta destrutiva totalitária, pois nelas a liberdade não é vivenciada na ação e no discurso, consolidando uma experiência negativa da liberdade como “não impedimento”, como gozo de atividades não controladas pelo Estado, restringindo a liberdade efetivamente política ao mínimo instante do voto. Nas democracias liberais de massa e mercado, a política se transformou em administração burocrática da gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político ao longo da modernidade. O que resulta desse processo é a intensificação do comportamento repetitivo e previsível do labor e do consumo, reduzindo o espaço público ao mercado de trocas econômicas. Todo esse processo foi potencializado ao máximo quando o trabalho e o consumo se transformaram nos fundamentos de toda relação política, promovendo a vida biológica ao nível de *Bem supremo* e disseminando o ideal da maior felicidade possível para o maior número de indivíduos em uma sociedade inteiramente formada por detentores de empregos. Imersas no trabalho para a manutenção do seu metabolismo com a

natureza, as massas socialmente reconhecidas e economicamente estabelecidas se inserem no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social, isto é, ao cuidado, ao controle e ao desfrute do mero viver. A esfera pública foi destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo. E a conversão do privado em uma função precípua do Estado implica justamente na perda do significado da política como ação livre e espontânea frente às determinações do âmbito da necessidade e da funcionalidade<sup>11</sup>.

Por esta via, a crescente indistinção entre mundo e vida submete a pluralidade humana, condição da política, a determinações completamente autônomas com relação as suas capacidades de intervenção, interação e compartilhamento, promovendo o recrudescimento da violência, da descartabilidade e da massificação social. A natural condição de vivente tranca todo ser vivo no programa biológico da sua espécie, não permitindo que sua atividade converta o seu entorno em “mundo”, uma vez que a natureza não reivindica ao ser vivo que ele se torne um ser efetivamente ativo, apenas que ele se adapte ao meio absorvido

---

<sup>11</sup> A expropriação individual e o acúmulo de riqueza social, efetuadas no liminar da era moderna, retiraram de um número cada vez maior de indivíduos a proteção da propriedade e da família, que outrora abrigava em seu interior o processo vital e as atividades conexas do trabalho e do consumo. Expropriando os indivíduos e acumulando riqueza social, a era moderna promoveu gradativamente a substituição do indivíduo que trabalha pela “sociedade de trabalhadores” como sujeito coletivo da produção. No lugar da propriedade, que assegurava ao homem o seu lugar no mundo, surgiu e consolidou-se a posse de um emprego ou posto de trabalho e o livre funcionar no processo do trabalho. A moderna generalização da fabricação, que desencadeou a revolução industrial, criou uma proletarização e um profundo desenraizamento que tornou os homens supérfluos para o mundo. Para Arendt, antes mesmo da Revolução Industrial, esse curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultou em enorme aumento da produtividade humana e na ascensão do animal laborante ao centro da esfera pública, determinando a emergência da biopolítica, isto é, da vida orgânica e do interesse econômico-vitalista da sociedade ao patamar de finalidade da política. Ao longo da modernidade, a socialização do trabalho e a homogeneização social dos homens privaram a todos de seu lugar no mundo público, e ainda liquidaram o lar privado no qual o homem poderia se resguardar do mundo na esfera restrita da privacidade da família. A ascensão da esfera do social, que nasceu da destruição do público e do privado, coincide com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública.

pelos ciclos inflexíveis dos processos biológicos, sempre circulares, sem finalidade exterior, sem começo e nem fim, velado em si e para si. É neste sentido que Arendt ressalta a importância de compreendermos hoje que os engajamentos produtivos e práticos dos homens com o mundo estão voltados para a construção do artifício humano enquanto um espaço estável para os negócios humanos, enfim, para atividades que os homens realizam por *liberdade*, em franca oposição às necessidades naturais ou às carências da vida orgânica. Para dizer com Hannah Arendt:

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 (2007, p. 202).

Quando a vida está em jogo, o ingresso na esfera política passa a ser limitado ao mero processo biológico, vinculando-se às necessidades do mero viver. Neste sentido, a ascensão da biopolítica, na era moderna, revela o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade. Passa a imperar um tipo de sociedade que transformou a esfera pública em função da economia doméstica de subsistência, única preocupação comum que sobreviveu entre os homens, pois a esfera da convivência e das interações humanas passam a significar a dependência mútua dos homens em prol da subsistência biológica. É assim que não vivemos hoje propriamente em um *mundo*, mas engolfados e impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo.

A sociedade do trabalho e do consumo paralisa, assim, o potencial imprevisível e espontâneo da ação e do discurso, desprezando o seu potencial de iniciar algo novo, pois se interessa somente pela capacidade do indivíduo em se adaptar àquilo que está dado. E quando os homens se tornam absolutamente supérfluos e desprovidos de um mundo comum, passa a ser dispensável a opinião e qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e

imprevisibilidade. Assim, a existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados. Quando a preocupação com a esfera social e econômica se tornam a finalidade da política ou o fator que rege nossas ações e nossa conduta no mundo, vemos destruídas a espontaneidade e a capacidade dos homens de iniciarem algo novo por liberdade, algo que não possa ser explicado processo inflexível da vida biológica, algo que resulte da instauração coletiva da novidade. Enquanto o poder político estiver identificado com a gestão integral da vida biológica e com o desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade, não poderá existir um mundo verdadeiramente público, mas atividades privadas exibidas em público.

Artigo recebido em 16.05.2012, aprovado em 22.06.2012

### Referências:

- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. A. Abranches (Org.). Trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Trabalho, obra, ação”. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005, p. 175-201.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- \_\_\_\_\_. Totalitarismo. Trad. A. Correia. In: *Inquietude*: Goiânia, v. 2, n° 2, ago/dez, 2011a.
- BIRMINGHAM, Peg. *The Predicament of Common Responsibility*. Indianápolis: Indiana University Press, 2006.
- BRAUN, K. Biopolitics and temporality in Arendt e Foucault. In: *Time and Society*, v. 16, n°1, 2007, pp. 5-23.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUARTE, A., LOPREATO, C., MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- FUENTES, Juan José. Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano. In: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255;
- QUINTANA, L. Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. In: *Revista de ciencia política*. Vol.29, n° 1, 2009, pp. 185-200.

VATTER, M. Natality and biopolitics. In: *Revista de Ciência Política*, v. 26, n°2, 2006, pp. 137-159.

