

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LARA EMANUELE DA LUZ**

**HANNAH ARENDT E A TECNOLOGIA: INTERLOCUÇÕES COM  
A BIOPOLÍTICA DE MICHEL FOUCAULT**

**CURITIBA  
2022**

**LARA EMANUELE DA LUZ**

**HANNAH ARENDT E A TECNOLOGIA: INTERLOCUÇÕES COM  
A BIOPOLÍTICA DE MICHEL FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Dr. Cesar Candiotto.

**CURITIBA  
2022**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

L979h  
2022 Luz, Lara Emanuele da  
Hannah Arendt e a tecnologia : interlocuções com a biopolítica de Michel  
Foucault / Lara Emanuele da Luz ; orientador: Cesar Candioto. -- 2022  
293 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,  
2022  
Bibliografia: f. 281-293

1. Filosofia alemã. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. 3. Tecnologia – Filosofia.  
4. Biopolítica. 5. Existencialismo. I. Candioto, Cesar.  
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 193



Programa de  
**PÓS-GRADUAÇÃO  
EM FILOSOFIA  
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 57  
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

**Lara Emanuele da Luz**

Aos quatro dias do mês de março de dois mil e vinte e dois, às 09h, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Cesar Candiotta, Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sônia Maria Schio, Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar e Prof. Dr. Adriano Correia Silva, para examinar a Tese da doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Lara Emanuele da Luz**, ano de ingresso 2018, intitulada HANNAH ARENDT E A TECNOLOGIA: INTERLOCUÇÕES COM A BIOPOLÍTICA DE MICHEL FOUCAULT. Após apresentação e defesa da Tese, a doutoranda foi **aprovada** pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca outorga à candidata o título de Doutora em Filosofia. A sessão encerrou-se às 12:06. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que vai assinada pelo Presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Cesar Candiotta – PUCPR

Convidado Interno:

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro – UNIRIO Participação por videoconferência

Convidada Externa:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sônia Maria Schio – UFPel/CNPq – Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar – UFC/CNPq – Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Adriano Correia Silva – UFG/CNPq – Participação por videoconferência

**Prof. Dr. Federido Ferraguto**  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia – *Stricto Sensu*



## AGRADECIMENTOS

À Deus, por ter me dado o dom da vida, e a possibilidade do nascimento. Por ter segurado em minha mão e me guiado nos caminhos que escolhi, sendo esta tese o resultado de um deles.

À minha família sempre ter estado ao meu lado, nos momentos bons e ruins que se passaram, durante os quatro anos desenvolvendo a pesquisa. Obrigada pai, Aureo Onorato da Luz e obrigada mãe, Margit Silvana da Luz (*in memoriam*), por terem feito de tudo para que eu pudesse realizar tanto o mestrado quanto o doutorado. Obrigada mana, Giorgia Emanuele da Luz, obrigada cunhado Anderson André Vargas, e obrigada ao meu companheiro André Luis Batisti, por terem me ajudado neste desafio.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Pessoal (CAPES), pelo financiamento da pesquisa.

Às amigas e amigos que me ajudaram na caminhada. De modo especial à professora Dra. Halina Macedo Leal, minha orientadora de outras pesquisas e amiga, por sempre me alertar e me cuidar dentro da academia. Ao Dr. Eduardo Morello, por ser um grande parceiro arendtiano, e por ter me proporcionado reflexões que muito contribuíram para o desenvolvimento desta tese. Aos colegas: Ma. Lucilene Gutelvil, Me. Leonardo Camargo e Me. Paulo Henrique Pinheiro da Costa, que me acolheram na PUCPR, e que me proporcionaram reflexões incríveis. Não posso deixar de agradecer ao meu falecido orientador de mestrado, Dr. Selvino José Assmann, por ter me apresentado a biopolítica, e este universo do qual sou apaixonada.

À Antonia Poletini, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, pelos esclarecimentos e orientações no decorrer do percurso.

Aos professores Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, que desde o início me incentivou na pesquisa sobre a tecnologia em Arendt, e fez apontamentos importantíssimos para este trabalho, antes mesmo da qualificação; assim como o professor Dr. Odílio Alves Aguiar e Dr. Adriano Correia, pelas sugestões e orientações na banca de qualificação.

À professora Dra. Sônia Schio, pelo aceite em ler e avaliar o presente trabalho.

Ao meu orientador professor Dr. Cesar Candiotto, por ter me acolhido como orientanda, pelas conversas e ensinamentos que pudemos ter de forma presencial na PUCPR, e por ter me proporcionado reflexões e ter me ajudado a superar obstáculos que fizeram com que eu chegasse a este resultado. Gratidão, mestre!

Por fim, à minha mãe, minha rainha, que hoje não está mais neste mundo fisicamente, porém, sem ela esta tese não seria possível. Foi com ela, relendo em voz alta, que corrigimos parte desta tese. Foi por causa dela que eu entrei na filosofia, e me apaixonei. Foi com ela que escrevi esta pesquisa, haja vista que eu lia os livros, fazia os grifos, e posteriormente ela digitalizava, facilitando para mim os recursos à pesquisa, visto que bastava apenas jogar uma palavra-chave nos meus arquivos virtuais, que uma gama de autores aparecia. Infelizmente mãe, você não está mais aqui fisicamente, não pôde me ver qualificar a tese, e não poderá assistir minha defesa de forma física, porém, sei que espiritualmente estavas ao meu lado na hora da qualificação, assim como estarás no momento da defesa. Eu te amo mãe, obrigada por tudo. Só sou o que sou, por tua causa.

Dedico este trabalho à minha mãe,  
Margit Silvana da Luz (*in  
memorian*), por ter me apresentado  
a filosofia, e com isto, eu ter me  
apaixonado. Te amo, minha santa.

## RESUMO

A presente tese tem como objetivo principal repensar a análise da tecnologia realizada por Hannah Arendt, como uma possível convergência da biopolítica foucaultiana, ainda que essa noção jamais tenha sido mencionada nos escritos arendtianos. Para tanto, a pesquisa está dividida em quatro capítulos. O primeiro objetiva apresentar a teoria política de Hannah Arendt, apontando o diagnóstico que ela faz da Modernidade, para que se possa entender a decadência do sentido da política. O segundo tem como escopo compreender o que é a técnica e a *téchne* para os gregos antigos, a fim de contrapor a tecnologia e configurar aquilo que se cunhou de tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], que ocorre na Modernidade. O terceiro capítulo almeja examinar a teorização da biopolítica foucaultiana, suas técnicas e tecnologias, a fim de identificar uma biopolítica da tecnologia em Hannah Arendt. E por fim, no quarto capítulo objetiva-se avaliar a possibilidade da tecnologia como um desdobramento da biopolítica em Hannah Arendt, de modo especial, a partir das categorias de *animal laborans* arendtiano, e do *homo oeconomicus* foucaultiano.

PALAVRAS-CHAVE: Tecnologia. Biopolítica. Tecnificação da Existência. Arendt. Foucault.

## **ABSTRACT**

The main objective of this thesis is to rethink the analysis of technology carried out by Hannah Arendt, as a possible convergence of Foucauldian biopolitics, even though this notion has never been mentioned in Arendt's writings. Therefore, the research is divided into four chapters. The first aims to present Hannah Arendt's political theory, pointing out her diagnosis of Modernity, so that one can understand the decadence of the meaning of politics. The second aims to understand what technique and *téchne* are for the ancient Greeks, in order to oppose technology and configure what was called the technification of existence [Technisierung des Daseins], which occurs in Modernity. The third chapter aims to examine the theorization of Foucauldian biopolitics, its techniques and technologies, in order to identify a biopolitics of technology in Hannah Arendt. Finally, the fourth chapter aims to evaluate the possibility of technology as an unfolding of biopolitics in Hannah Arendt, in a special way, from the categories of Arendt's animal laborans, and of Foucauldian's *homo oeconomicus*.

**KEYWORDS:** Technology. Biopolitics. Technification of Existence. Arendt. Foucault.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>1. GENEALOGIA DA DECADÊNCIA DA POLÍTICA NO DIAGNÓSTICO DE HANNAH ARENDT: DO SER HUMANO DE AÇÃO AO ANIMAL LABORANS .....</b>	<b>18</b>
1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAS .....	18
1.2. ALTERIDADE E PLURALIDADE: UM EXAME ACERCA DO SER HUMANO DE AÇÃO.....	23
1.3. A EMERGÊNCIA DO SOCIAL: A INDISTINÇÃO DA ESFERA PÚBLICA E PRIVADA .....	39
1.4. O <i>HOMO FABER</i> COMO EDIFICANTE DO MUNDO E O <i>HOMO FABER</i> SACRIFICADO À ABUNDÂNCIA DO <i>ANIMAL LABORANS</i> .....	49
1.5. ALGUMAS CRÍTICAS SOBRE A ABORDAGEM DO TRABALHO EM MARX SOB A ÓTICA ARENDTIANA .....	58
1.6. A CARACTERIZAÇÃO DO TRABALHO E DO ANTIPOLÍTICO: <i>ANIMAL LABORANS</i> E SUAS VEREDAS.....	66
1.7. CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO.....	88
<b>2. ARENDT E A POLÍTICA, TÉCNICA E TECNOLOGIA: DOS ANTIGOS AOS MODERNOS.....</b>	<b>91</b>
2.1. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO .....	91
2.2. TRABALHO E OBRA NA GRÉCIA ANTIGA.....	94
2.3. <i>TÉCHNE</i> E TÉCNICA NA GRÉCIA ANTIGA.....	110
2.4. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA NA OBRA ARENDTIANA .....	120
2.5. CIÊNCIA NATURAL <i>VERSUS</i> CIÊNCIA UNIVERSAL: UM PARALELO.....	125
2.6. A CARACTERIZAÇÃO DA TECNOLOGIA NA OBRA DE HANNAH ARENDT.....	132
2.7. PROXIMIDADES E DISTÂNCIAS: A TÉCNICA HEIDEGGERIANA E A TECNOLOGIA ARENDTIANA.....	145
2.8. CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO.....	156
<b>3. AS FACES DA BIOPOLÍTICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT</b>	<b>160</b>
3.1. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO .....	160
3.2. NASCIMENTO DA ANALÍTICA BIOPOLÍTICA.....	161
3.3. A RELAÇÃO ENTRE <i>BÍOS</i> E <i>ZOÉ</i> .....	173
3.4. A MEDICINA SOCIAL .....	178
3.5. O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE.....	183

3.6.	RACISMO DE ESTADO .....	193
3.7.	O DISPOSITIVO DIS <b>SUMÁRIO</b> .....	200
3.8.	A GOVERNAMENTALIDADE E O DISPOSITIVO DE SEGURANÇA .....	206
3.9.	CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO .....	222
<b>4.</b>	<b>AS FORMAS DE PODER E A TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA [TECHNISIERUNG DES DASEINS] COMO BIOPOLÍTICA: UMA LEITURA ARENDTIANA A PARTIR DO APORTE TEÓRICO FOUCAULTIANO .....</b>	<b>225</b>
4.1.	INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO .....	225
4.2.	BUROCRACIA EM HANNAH ARENDT: FORMA DE GOVERNO COMO FORMA DE PODER? .....	227
4.3.	O PODER PARA HANNAH ARENDT EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT .....	229
4.4.	A PRIMEIRA DIMENSÃO DA TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA [TECHNISIERUNG DES DASEINS]: TOTALITARISMO E BUROCRATIZAÇÃO .....	234
4.5.	A SEGUNDA DIMENSÃO DA TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA [TECHNISIERUNG DES DASEINS]: A RACIONALIDADE BIOPOLÍTICA DA TECNIFICAÇÃO SOBRE O <i>ANIMAL LABORANS</i> .....	256
4.6.	CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO .....	271
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>275</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>281</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo geral desta tese consiste em repensar a análise da tecnologia realizada Hannah Arendt, como uma possível convergência da biopolítica foucaultiana, ainda que essa noção jamais tenha sido mencionada nos escritos arendtianos. Para que seja alcançado o objetivo geral, a presente pesquisa dividiu-se em quatro objetivos específicos, que constituem quatro capítulos. O primeiro capítulo busca compreender o diagnóstico da Modernidade apontado por Hannah Arendt, a partir da estruturação da política e, posteriormente, o motivo da decadência da mesma. O segundo capítulo tem como objetivo examinar o conceito de trabalho e *téchne* na Grécia Antiga para que se possa, a partir desta analítica, estabelecer aproximações e distanciamentos com a interpretação do trabalho, a técnica e tecnologia arendtianas.

Já o terceiro capítulo compreende as faces da biopolítica a partir da obra de Michel Foucault, para que, por meio disso, possa-se discutir aspectos biopolíticos na obra de Arendt. E por fim, o quarto capítulo irá examinar o desdobramento tecnologia em Arendt, através da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], que pode-se interpretar como uma forma de biopolítica constituída em duas dimensões: (1) mediante sua análise do totalitarismo nazista e os processos de burocratização no interior desta sociedade; (2) e como forma de biologização e economização do *animal laborans*, para que este se torne engendrado em uma racionalidade de produção e de consumo incessantes.

A possível identificação da emergência de algo como uma biopolítica no pensamento de Arendt, pode ser situada em um primeiro momento em suas reflexões sobre o totalitarismo, especialmente em sua configuração nazista, quanto, em um segundo momento, em suas teses sobre a condição humana na Modernidade.

No que concerne ao primeiro momento, Hannah Arendt, teórica política do século XX, ou então filósofa - denominação na qual ela não gostava que fosse atribuída à sua pessoa - viveu durante as atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial. Judia, sentiu junto dos seus a dor e o sofrimento causado pelos nazistas. Arendt tornou-se mundialmente conhecida a partir da obra *Origens do Totalitarismo*, publicada no ano de 1951. Através desta pesquisa, a pensadora

estudou a estrutura deste evento novo: o totalitarismo nazista, que configurava uma novidade, algo inexistente anteriormente.

O totalitarismo nazista era uma forma de governo que aniquilava a política, e anulava aquilo que configurava o ser humano. Primeiramente eram implantadas ideologias através de ideias e pensamentos, que buscavam “condicionar” os seres humanos a pensarem como o partido pensava, a agirem como o partido agia, e a acreditar que a lei do Führer era a lei da vida. Através deste, que se pode configurar como um mecanismo ou como técnica de poder, o nazismo poderia se firmar. Além disso, não havia apenas a aniquilação da vida política, no sentido de impedir que qualquer opinião que fosse contrária à de Hitler tivesse voz, mas houve também a aniquilação das atividades mais privadas do ser humano, como por exemplo, a atividade do pensar. O indivíduo até poderia pensar de forma contrária ao regime, porém, ao expressar tal contrariedade, rapidamente este seria silenciado, isto é, eliminado.

Outro ponto fundamental é a estrutura do governo nazista, que possui como configuração, afirma Arendt, a estrutura de uma cebola. (Cf. ARENDT, *Que é autoridade? In.:* ARENDT, 2014, p. 136). No interior, no centro dela e em meio a um espaço vazio, encontra-se o mandante, o próprio Hitler. As outras camadas da cebola são constituídas pelas múltiplas partes do movimento, desde os efetivos do partido, até os grupos de policiamento. Sendo assim, o governo burocrático seria o governo de ninguém, onde não é possível culpar ou responsabilizar alguém. É uma forma de poder completamente nova, diferente das apontadas por Arendt em *Crises da República*. Tal forma de poder se assemelha à uma rede, próxima à ideia de poder foucaultiana.

Outro fator seria a política de raças, embasada pelo Führer a partir da teoria da evolução darwiniana, de que apenas a raça superior poderia ser digna de viver. O contexto geral da época, as políticas de raça e todos os outros elementos mencionados, constituem as várias estratégias utilizadas no regime nazista que permitiam que a aniquilação da pessoa humana fosse efetivada. Estes mecanismos possibilitavam que o ser humano perdesse seu estatuto humano, que fosse destituído de direitos, permitindo a eles tornarem-se meras vidas, completamente desprotegidas, que por vezes eram classificadas assim só por serem quem eram – sejam crianças, adultos ou idosos, desde que fossem judeus, homossexuais, contra o partido, etc., era motivo suficiente para que se

pudesse desnudá-los de direitos, e assim, eliminá-los em prol de uma “lei da sobrevivência”, de uma “lei do mais forte”. A configuração das câmaras de gás em “fábricas da morte”, poderia ser justificada apenas pelo fato de o indivíduo ser quem era. Não era necessário cometer crime, muito pelo contrário, sua identidade era o registro de “seu crime”, isso era o que o eliminava.

Portanto, através destes breves apontamentos introdutórios, e de um olhar metuculoso, é possível afirmar que ela configurou aquilo que nos tempos modernos chama-se de biopolítica – que será melhor esboçada a partir do aporte teórico foucaultiano. Todos estes elementos caracterizam aquilo que se pode chamar de técnicas de poder, que representa uma tecnologia de poder intitulada biopolítica. O poder sobre a vida e o poder da vida atuam propriamente para “fabricar” corpos, “disciplinar” indivíduos, “criar” populações.

Apesar de a teórica política nunca ter feito uso de tal termo, nem mesmo ter mencionado nada próximo da palavra biopoder ou biopolítica, através do exame de suas obras, principalmente *Origens do Totalitarismo*, que a tornou conhecida; é possível extrair uma leitura, ou então uma chave de interpretação da biopolítica na autora.

No que diz respeito a um segundo momento, Arendt foca seus estudos majoritariamente na teoria política, remetendo-se dos gregos até a Modernidade, e formula aquilo que se pode cunhar de teoria da ação. Em *A Condição humana*, a pensadora acredita que todo ser humano é constituído por *vita contemplativa* e *vita activa*. A primeira diz respeito às atividades do espírito, englobando o pensar, o querer e o julgar. Estas são atividades que exigem uma determinada abstenção do mundo físico. Elas devem fazer o ser humano voltar-se a si mesmo, penetrar no seu próprio interior. Em contrapartida, a *vita activa* compreende as atividades do trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação [*action*].

Tais categorias filosóficas dizem respeito à parte “ativa” do ser humano, ou seja, aquela que não necessita de uma tal abstenção do mundo físico, mas pelo contrário, necessita da materialidade do mundo para viver. A ação, atividade política por excelência segundo os estudos arendtianos, deve ser responsável pelo agir político, que junto da fala, em meio a uma pluralidade de pessoas, e em meio a um espaço público, proporciona ao indivíduo a possibilidade de exercer a política.

É a partir desta categoria que se pode considerar o ser humano. É ela quem permite que a vida seja livre, que o indivíduo possa agir de forma espontânea, sem estar submisso ou assujeitado a uma racionalidade, seja de mercado, seja biopolítica. A ação configura, portanto, a categoria mais elevada, mais digna e nobre, aquela que permite que a política seja exercida, e diz respeito àquilo que se pode denominar como “ser humano de ação”, pois ela “é a atividade política por excelência” (ARENDR, 2010a, p. 10).

Por outro lado, e extraindo seu arcabouço teórico das camadas sociais da Grécia clássica, a atividade da obra [*work*] ocorre em contato com outros indivíduos como ele, porém, que não são cidadãos. Aquele que trabalha o faz para edificar o mundo, e constrói uma relação de mundanidade com ele. Esta não engloba a ação, mas apenas e unicamente a edificação do mundo. Atribuiu-se a tal categoria a configuração do *homo faber*. Segundo Arendt, ele não pode ser político pois não pertence ao mundo da ação, mas é necessário para que com o seu trabalho, sua edificação e construção do mundo, hajam seres humanos de ação. É por causa de “alguém” que construiu o mundo, a praça pública, os objetos, que é possível o agir político.

E por fim, a atividade do trabalho [*labor*] seria a categoria mais distante da política, todavia, essencial para ela. O trabalho diz respeito ao metabolismo, à própria vida, que inicia a partir do momento do nascimento, e vive um ciclo infindável de: dormir, alimentar-se, fazer suas necessidades, dormir novamente, alimentar-se novamente, fazer suas necessidades novamente, e assim infinitamente. Infinitamente até o dia de sua morte. É, portanto, um organismo que inicia com o nascimento e finda com a morte. Cunha-se o nome de *animal laborans* ao cuidador do próprio metabolismo, que a ele pertence aquilo que há de mais instintivo e animal ao ser humano, a vida biológica. Porém, necessita-se dela para que qualquer organismo esteja vivo, seja *animal laborans*, seja *homo faber*, seja ser humano de ação. É apenas com a vida que é possível realizar os anseios humanos, estar em meio a uma pluralidade, e realizar-se politicamente. Assim, estas três atividades pertencem a uma coisa só, a um único indivíduo.

Haja vista o presente aporte teórico, busca-se também examinar nesta tese o *animal laborans* enquanto ser vivente da Modernidade. Na obra de 1958, *A Condição Humana*, Hannah Arendt aponta a teorização das categorias

mencionadas, e mais para o final da obra mostra haver uma certa decadência do sentido da política, que ocorre justamente quando, na Modernidade, o *animal laborans*, ou seja, a mera vida, passa a ser objeto de políticas, passa a ser elemento de técnicas e tecnologias que o condicionam cada vez mais. Como exemplo tem-se o nazismo citado anteriormente. Foi neste regime que as maiores tecnologias de poder foram investidas sobre os corpos dos indivíduos e da população. Através da ideologia, por exemplo, produziram-se mentiras que foram disseminadas a ponto de as pessoas acreditarem que apenas a raça ariana é que deveria sobreviver.

Neste viés, posteriormente busca-se compreender o que é a técnica e a *téchne* para os gregos, para que se possa entender a diferença dela com o tempo presente. Após a explanação de vários vieses dos filósofos gregos antigos sobre o sentido de *téchne*, de forma majoritária, ela era vista como uma forma de *episteme*, ou seja, como um saber fazer. Isso significa que o saber era extremamente necessário, para só então, posteriormente, fazer. Na Modernidade parece ocorrer o caminho inverso. Um exemplo são as impressoras 3D, que não necessitam que o indivíduo que a esteja operando saiba construir um projeto de impressão. Basta saber operar a máquina, colocar o material, apertar em alguns botões, e pronto.

A partir de tal caminho, a técnica e a tecnologia na Modernidade perdem seu caráter de *episteme*, e estão inseridos em uma lógica de mercado incessante, segundo Arendt, sempre sendo remetidas a algo negativo. E para além disso, estas tecnologias que são de tipo materiais em algumas obras de Arendt - como será demonstrado ao longo da tese -, segundo as quais ela remete este caráter negativo, também são de tipo imateriais, como na obra *Origens do Totalitarismo*, quando ela se refere à tecnologias que permitiram tornar os seres humanos supérfluos, frutos de uma disseminação racista.

Assim, a técnica e a tecnologia são categorias presentes no pensamento de Hannah Arendt. Sua obra trata de modo especial da questão política, porém, a problemática da tecnologia aparece como pano de fundo de seu pensamento. Em *A Condição Humana*, Arendt ao denunciar a decadência da política, apresenta esta preocupação com o desenvolvimento da tecnologia, que está cada dia mais tornando os indivíduos meros animais laborantes, produtores e consumidores incessantes e, cada vez menos, seres humanos de ação. Para

além desta obra, vários de seus escritos retratam sua preocupação com o desenrolar da tecnologia, e as consequências deste desenrolar no tempo presente.

A emergência de se pensar sobre a tecnologia já é sublinhada na introdução da obra *A Condição Humana*. Logo no prólogo, Arendt ressalta que a mais elevada atividade de que o ser humano é capaz é a atividade do pensar, que serve de base para que possa *compreender* “o que estamos fazendo”. (ARENDR, 2010a, p. 6). *Compreender* é o grande foco do desenvolvimento teórico arendtiano, uma vez que ela escreve *A Condição Humana* em 1958, após ter lançado *Origens de Totalitarismo*, e após ter vivenciado o período da *Segunda Guerra Mundial*.

É neste ponto que se chega à questão da técnica, que se refere à produção positiva do *homo faber*, e da tecnologia, que, por outro lado, se refere à produção negativa do “sujeito tecnológico moderno”, aquele sujeito referente à tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], que foi um termo utilizado por Arendt em seu *Denktagebuch*, em uma nota que faz referência à Alexandre Koyré e Heisenberg. Este é sobremaneira o pano de fundo desta tese, desdobrando-se em uma das problemáticas que operou como estopim desta pesquisa. A tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] seria a vivência do indivíduo em uma sociedade de controle – uma vez que subjetiva através das tecnologias de poder – e assim, torna-se biopolítica, regida por formas de poder-saber. A tecnificação ocorre em duas dimensões, uma mais voltada ao totalitarismo nazista e aos processos de burocratização deste regime, e outra mais direcionada à economização e biologização do *animal laborans*, para que este se torne um corpo produtivo e útil na sociedade.

É aqui que se torna pertinente a leitura da biopolítica de Michel Foucault, pois há uma dificuldade presente na obra arendtiana, de se caracterizar uma biopolítica na autora. Só assim se poderia então dar continuidade à presente pesquisa. Primeiramente, não é possível falar de biopolítica sem mencionar aquele que consagrou o termo. Além disso, com ele é possível compreender que a tecnologia é não só uma espécie de elemento material, como cita Arendt em algumas de suas obras, mas também pode ser entendida como uma estratégia que condiciona e despolitiza os corpos – ou seja, como elemento imaterial. Este último entendimento é cabível tanto às análises de Michel Foucault, quanto às

análises de Hannah Arendt, apesar de ambos possuírem interpretações particulares acerca da Modernidade.

Para que se possa realizar o objetivo geral da tese, é preciso desenvolver uma metodologia e assumir que ambos os autores, tanto Arendt quanto Foucault, possuem campos hermenêuticos diferentes, e são até mesmo distantes em se tratando de suas obras, sendo que o primeiro caracteriza e identifica técnicas de poder, tal como a disciplina e o biopoder, já no século XVII, enquanto identifica uma biopolítica no limiar do século XVIII para o XIX. Por outro lado, Arendt identifica tais elementos a partir do século XX – ou mais precisamente, a partir do totalitarismo nazista -, ao fazer suas análises sobre o totalitarismo nazista, e, posteriormente, ao identificar a vida como foco central de uma estratégia política, e denominar de “mundo moderno” aquele surgido a partir do século XX, com as explosões atômicas. Além disso, enquanto que a pensadora faz uma analítica dos campos de concentração, o filósofo francês se ausenta de tal reflexão.

Para tanto, a articulação entre as disparidades de ambos os campos hermenêuticos permite, de modo especial, uma analítica executada nesta tese através da identificação da ideia de técnicas e mecanismos de poder em Foucault, por exemplo, que permitirá que haja um suporte para que se possa interpretar as estratégias da tecnologia de poder biopolíticas em Arendt. Através, de um lado, das fábricas da morte e estratégias como a ideologia, por exemplo, ocorrida durante a análise totalitária arendtiana, e por outro lado, por meio da vida entendida como mera vida, destituída de política, daquilo que torna o ser verdadeiramente humano. Tal evento para a filósofa ocorre na Modernidade devido ao avanço técnico e tecnológico, que procura muito mais produzir corpos dóceis para que a produção e o consumo aumentem, e tem também como objetivo condicionar os indivíduos a agirem de determinado modo. Todavia, a partir disto será possível identificar com as “ferramentas” teóricas de Foucault, uma biopolítica na obra de Hannah Arendt.

Pretende-se assim esboçar a compreensão das bases da teoria política arendtiana para que, a partir disso, possa-se entender como se deu a decadência do sentido da política através da tecnologia e da vida enquanto fruto da biopolítica; e como esta, ao longo do desenvolvimento moderno, perde seu caráter material e torna-se uma forma de estratégia, que subjetiva tanto corpos

quanto populações. A partir das categorias filosóficas de Foucault, será traçada uma reflexão que conversa sobre política, tecnologia e biopolítica na obra de Hannah Arendt.

Contudo, a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] nada mais seria do que o panorama geral segundo o qual a Modernidade está inserida até os dias atuais. É neste campo que são inseridas estratégias e tecnologias que regulam, normalizam, investem e tornam produtivos os corpos. A técnica e a tecnologia material, aquela conhecida desde a revolução industrial, são aparatos que servem de base para que haja uma tecnificação, na medida em que ela mesma ocorre com o objetivo de biopolitizar a sociedade, a partir da lógica do mercado capitalista, presente na atualidade. É, portanto, a partir disso que a presente pesquisa foi desenvolvida.

## CAPÍTULO 1

### 1. GENEALOGIA DA DECADÊNCIA DA POLÍTICA NO DIAGNÓSTICO DE HANNAH ARENDT: DO SER HUMANO DE AÇÃO AO ANIMAL LABORANS

#### 1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAS

Hannah Arendt que se denomina teórica política, aprofunda seus estudos políticos fazendo reflexões analíticas sobre diversos conceitos e eventos importantes, como por exemplo, o totalitarismo. Foi por dezoito anos apátrida devido à Segunda Guerra Mundial, e isso teria sido fundamental para impulsioná-la em suas pesquisas políticas, haja vista que “entre sua fuga da Alemanha nazista em 1933 e o recebimento de sua cidadania norte-americana em 1951 – [este teria sido] seu período mais ativo politicamente”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 125).

Foi através desta experiência tão fundamental e marcante, que Arendt constrói os pilares de sua teoria política. Em 1951, com a publicação de *Origens do Totalitarismo*, torna-se conhecida principalmente através de sua análise do totalitarismo, ao propor que este é uma “novidade” na política, um evento completamente novo e sem referências. É então após esta grande obra que, em 1958, ela escreve *A Condição Humana*.

Em *A Condição Humana*, logo no prólogo, ela aponta para uma questão importante: o avanço tecnológico. A autora foi aluna de Heidegger, que se utilizava da técnica moderna como fio condutor de muitas de suas reflexões. Todavia, Heidegger faz suas pesquisas no campo da ontologia<sup>1</sup>, enquanto que Arendt as estabelece no campo da política. Tal obra nasce, portanto, com o intuito de compreender o que é o ser humano de ação<sup>2</sup>, ou seja, o sujeito político por excelência.

---

<sup>1</sup> Será visto mais adiante que há interpretações da obra heideggeriana no campo político, tal como a interpretação de Bourdieu, em sua obra *A Ontologia Política de Martin Heidegger*. Porém, não necessariamente Heidegger escreve direcionado neste campo político, mas há interpretações – como a de Bourdieu - que apontam que ele não pode pensar uma ontologia separada de uma política.

<sup>2</sup> Arendt utiliza em suas obras o termo “homem de ação”, porém, optou-se por mudar o termo, uma vez que Arendt foi uma pensadora importante de seu tempo e ainda o é, porém, não foi nenhuma ativista feminista. Em entrevista para o Günter Gauss, ela afirma que existem certas ocupações que “- não são adequadas para mulheres, que não combinam com elas” (ARENDR, 1964), como por exemplo, “- uma mulher dando ordens” (ARENDR, 1964). A autora afirma que

Para tanto, estudam-se as três atividades constituintes daquilo que ela chama de *vita activa*, a saber: trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação. É a partir deste tipo de vida – diferente da *vita contemplativa*, que será vista mais à frente -, que o ser humano é considerado político, ou ainda, que a condição humana adquire sua singularidade em sua ação política. Neste sentido, compreender o ser humano político em Arendt é essencial para entender todo o fio condutor de sua obra, uma vez que é em *A Condição Humana* que ela aponta uma certa “perda” da condição política. Diante da era moderna, há uma alienação<sup>3</sup> e introspecção do indivíduo, bem como uma inversão de valores, uma vez que, para ela, o ser humano de ação deveria ser o mais elevado. Todavia, no mundo moderno, a atividade do trabalho – aquela menos “nobre”, que cuida apenas do metabolismo de seu próprio corpo – é que atinge seu ápice.

Isso ocorre devido a uma perda do espaço público e uma mescla com o espaço privado. O social, portanto, passa a imperar. O ser humano de ação perde seu lugar, a fabricação do *homo faber* perde seu caráter de durabilidade e estabilidade, ou seja, não cria mais a relação de mundanidade com o mundo, por haver algo crucial: o conceito de processo. Este entra em vigor sacrificando a durabilidade e estabilidade em prol da abundância e mutabilidade, que é o ideal do *animal laborans*.

Compreender então o sujeito político como ser humano de ação, é uma estratégia metodológica para vislumbrar onde Arendt quer chegar com a obra *A Condição Humana*, assim como em diversos outros textos<sup>4</sup>. É necessário que se saiba o que é o ser humano político para que se possa entender a alienação

---

a mulher deve tentar “- não se colocar em tais posições, se quer conservar as qualidades femininas”. E vejam, antes de afirmar isso, ela se denomina como antiquada, com essa sua colocação. Portanto, sua relação com o movimento feminista é “complexa, quando não conflitiva” (BIRULÉS; GATELL, 2011, p. 16).

<sup>3</sup> Adriano Correia afirma que para Arendt, a alienação é entendida de dois modos: “[...] no duplo sentido do abandono da Terra em direção ao universo e abandono do mundo em direção ao eu interior”. (CORREIA, O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo, *In.*: MORAES; BIGNOTTO, 2001, p. 227). Diante disso, para ela, três eventos marcaram este limiar. São eles: “[...] a chegada dos europeus à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. “[...] A chegada à América teria promovido uma ampliação do espaço e um encurtamento da distância (na relação das pessoas entre si e com o espaço terrestre), ao passo que a invenção do telescópio teria lançado a humanidade para a descoberta para além dos limites da Terra. A Reforma, por outro lado, teria levado a cabo a alienação em direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização com a universalização do indivíduo humano enquanto ser racional” (CORREIA, O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo, *In.*: MORAES; BIGNOTTO, 2001, p. 227 e 228).

<sup>4</sup> Tais como: *Sobre a Revolução, Origens do Totalitarismo, A Dignidade da Política, O que é Política?, A Promessa da Política*.

causada pelo desenvolvimento tecnológico, cujo efeito é elevação da atividade do trabalho, posicionando a ação em segundo plano.

Com o advento da Modernidade, o “antipolítico”, ou seja, o *animal laborans*, assume posição de destaque. Este indivíduo é a-mundano. Vive na solidão, e não se relaciona *entre-outros* seres políticos, uma vez que ele jamais pode atingir esta “superioridade”. Ele é cuidador de seu próprio metabolismo, e produz e consome incessantemente. Isso significa que ao decorrer dos séculos, o *homo faber*, edificante do mundo, perde o caráter de durabilidade e mundanidade, e a vitalidade ou o trabalho do próprio *animal laborans*, absorve a instrumentalidade “homo faberiana”, na medida em que a traz para dentro de seu próprio processo vital, como se houvesse uma mutação biológica da própria espécie humana.

Nestes termos, o presente capítulo tem por objetivo compreender o ser humano político teorizado por Hannah Arendt, sublinhando a dissolução do ser humano de ação no *homo faber*, e do *homo faber* no *animal laborans*, a fim de que possa-se compreender, num segundo capítulo, se tal dissolução possui relação com a tecnologia, e se esta última está engendrada no processo vital humano, a ponto de condicioná-lo a uma despolitização e condicionamento total dele mesmo, sem haver a esperança de sair de sua condição, e tornar-se ser político.

Sob esta ótica, Hannah Arendt identifica o ser humano a partir de dois tipos de vida. Desde de Platão já havia o entendimento do ser humano em dois modos de vida, o contemplativo e o ativo. A vida contemplativa diz respeito às atividades do pensar, do querer e do julgar, e são passivas no que tange à política. Por outro lado, a *vita activa* é essencial para que se possa fazer política, e é o inverso da primeira. Nela, há três atividades, o trabalho, a obra e a ação.

A condição humana, outra categoria essencial, compreende o indivíduo como um todo, como uma unidade entre os dois modos de vida, o ativo e o contemplativo. Neste sentido, para Arendt o ser humano deve ser entendido desta forma, como unidade, e não como dualidade. A condição humana não é a mesma coisa que a natureza humana, mas pelo contrário, o ser humano é condicionado<sup>5</sup>, de modo que tudo aquilo com que ele, na sua pluralidade, entra

---

<sup>5</sup> Afirma Arendt: “A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram

em contato - o mundo, as coisas e as pessoas - o condiciona, mas não significa que o determina.

No que concerne a *vita activa*, a condição humana do trabalho é a própria vida, na medida em que o *animal laborans* deve cuidar de seu próprio metabolismo para manter-se vivo. A condição humana da obra ou fabricação é a mundanidade, ou seja, o pertencer ao mundo, o fato de que o *homo faber* cria objetos para satisfazer suas necessidades, não apenas biológicas, mas também básicas, e estabelecer relação com ele. Já a condição humana da ação é a pluralidade, o fato de se viver *entre* outros como ele, de se poder fazer política. Todas estas atividades edificam o ser humano. O trabalho é uma atividade antipolítica, pois o *animal laborans* além de estar isolado do mundo público, volta-se para si mesmo. Por outro lado, a obra do *homo faber* o permite estar em um espaço diferente, o doméstico – *oikos*<sup>6</sup>-, mas ainda não é o espaço público, condição para se fazer política. Apesar disso, cada um necessita da ajuda do outro para poder exercê-la:

Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar um lar sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da

---

em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos”. (ARENDDT, 2010a, p. 10).

<sup>6</sup> Para isso, a compreensão do âmbito doméstico, o *oikos* aristotélico, e seu entendimento de homem político, são baseados em tais obras. É possível ver algumas citações que os aproximam. Maria de Fátima Simões Francisco afirma que: “Arendt leu muito de perto a descrição aristotélica da *oikos*. Essa descrição se insere no plano mais geral do livro I da *Política*, que pretende abordar as partes da *pólis*, e mostrar como esta última é a comunidade superior a todas as outras que inclui, dentre elas a própria *oikos*” (FRANCISCO, 2007, p. 38). A distinção entre *oikos* e *polis* fica clara na parte inicial do texto *Política*: “Não pensem bem os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade. Se, por exemplo, um homem governa pouca gente, é um senhor de escravos; se governa várias pessoas, é um senhor da casa; e se governa ainda mais, terá a função de rei ou de governante”. (ARISTÓTELES, 1998, 1252a 10-15, p. 49). Em *Ética à Nicômaco*, ao falar da política e da prudência – e tem essa distinção clara ao longo de todo o texto – afirma que os prudentes ao buscarem seu próprio bem, talvez não seja possível sem a “administração doméstica e o regime político”. (ARISTÓTELES, 2002, 1142 a, p. 95).

atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. (ARENDR, 2010a, p. 217).

Assim, tanto o *animal laborans*, que tem como característica a atividade do trabalho, quanto o *homo faber*, com a atividade da fabricação, possuem conexão com o ser humano de ação. Apesar de as duas primeiras atividades não influenciarem diretamente na política, elas são necessárias para a existência humana, para as condições essenciais para que se possa exercê-la.

O ser humano é um só, constituído por todas as três atividades, porém, na Modernidade o que ocorre é uma perda da característica da obra, do trabalhar enquanto fabricar. E a atividade política por excelência, pertencente ao ser humano de ação, perde seu lugar de destaque, na medida em que o *animal laborans*, mero cuidador de seu metabolismo se destaca. Ao destacar-se, a política e a capacidade para a ação perdem sentido, e acontece, como aponta Odílio Alves Aguiar, que:

Não há mais trabalho (*work, poiesis*), atividade na qual o homem punha algo de si no mundo, construindo-o, tornando-o uma morada habitável. Tudo passa a ter uma referência subjetivista, relacionada ao homem, ao seu gozo, à sua dominação. A hegemonia do *animal laborans* acarretou o fim dos contatos e relações humanas. (AGUIAR, O. A. *O lugar da política na civilização tecnológica*. In.: VAZ, C. A. C.; WINCKLER, 2009, p. 108).

Nestes termos, o que se pretende, sobretudo, é salientar que Arendt é uma visionária de seu tempo, na medida em que ela compreende que não há sujeito político, e que existe sim uma dissolução das esferas que o impulsiona ou então, que o faz agir de forma mecânica por estar no interior da tecnologia. Isso ocorre por meio da mecanização e do desenvolvimento da tecnologia, em que a fabricação assume o caráter do trabalho, tornando os seres humanos políticos em trabalhadores de uma sociedade de consumidores. Ou seja, podemos caracterizá-la como visionária pois a autora sublinha isso já na década de 50.

Michel Foucault, anos mais tarde, identifica que há uma fabricação de corpos dóceis, na medida em que os torna obedientes e úteis ao mesmo tempo. Arendt, anos antes, partilha da mesma perspectiva, porém, em outros termos.

Há uma racionalidade econômica que governa a tudo e todos, ambos acreditam. Sob esta ótica, seria possível pensar em um *animal laborans* engendrado tecnologicamente, e inserido em uma biopolítica? Alguém destituído de política, que só segue aquilo que o poder exige dele? Isso é o que será visto ao longo de toda a tese, não apenas neste capítulo.

Contudo, para tratar do objetivo exposto, o presente capítulo será desdobrado em diferentes momentos. Primeiramente, procura-se compreender quem é o ser humano político, suas características, o *locus* onde atua, e as distinções entre esfera privada, esfera pública e o social, apontando que com o decorrer da Modernidade, o indivíduo passa a se apresentar em um novo âmbito, já não mais político. Em um segundo momento, será trabalhado com a caracterização do *homo faber*, e por fim, será examinado o *animal laborans*, salientando a dissolução de um em outro, ou seja, do ser humano de ação no *homo faber*, e do *homo faber* no *animal laborans*. Tal desenvolvimento será feito a fim de que se possa identificar as características deste novo sujeito moderno, que existe até os dias atuais, se há uma esfera tecnológica que o absorve, se é possível pensar o *animal laborans* no sentido tecnológico, e qual o resultado da tecnologia na politização da vida dele. Há então uma nova forma de política? Bio-política?

## 1.2. ALTERIDADE E PLURALIDADE: UM EXAME ACERCA DO SER HUMANO DE AÇÃO

Hannah Arendt caracteriza o ser humano em três facetas: enquanto *animal laborans*, enquanto *homo faber*, e enquanto ser humano de ação. O *animal laborans* não faz política por se focar em cuidar do próprio metabolismo, daquilo que o mantém vivo. Igualmente, o *homo faber* não possui participação ativa por se concentrar em criar objetos que edifiquem o mundo, estabelecendo uma relação de mundanidade<sup>7</sup> com o mesmo. Por fim, o ser humano de ação,

---

<sup>7</sup> A mundanidade corresponde à atividade da fabricação, peculiar ao *homo faber*, e é uma condição básica para a existência humana. Tal categoria diz respeito ao ambiente artificial criado pelo homem, que deve continuar a existir depois que este deixar a Terra. Arendt apresenta em *O que é política?* que: “Só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie”. (ARENDR, 2009, p. 109).

deve viver unicamente para a política. Estas três facetas não pertencem a um indivíduo separadamente, mas sim, a um mesmo ser humano, à condição humana, sendo apenas denominações ou classificações que Arendt atribui para cada faceta. Ao criar sua teoria política, ela acredita que o ser humano enquanto ser humano de ação só poderia se realizar plenamente inserido na política, e isso não prescindia das duas facetas anteriores.

Em seu *Denktagebuch*, Arendt define a política de forma sintética, porém, sólida, a desenvolvendo e a caracterizando em *A Condição Humana*. Neste sentido, ela pode ser entendida como:

1. O público em contraposição ao privado como a (πολις) [*polis*] em contraste com a (οικία)[*oikía*] como (πολυθQUIA) [*polyathquia*] em contraposição a (μοναρχIA) [*monarquia*] como (δόξα) [*dóxa*] em contraposição a (αἰδώς) [*aidós*], como um ser visto e ouvido em oposição ao estar consigo mesmo, como a pluralidade frente a singularidade, como convivência (animal social), ação conjunta (animal πολιτικόν) [*politikón*] e um falar entre si (λογον ἄλλων) [*lógon xkon*], em contraposição ao individual, a intuição pura e a νοειν (νοῦς ἄνευ λόγου) [*noein (nous áneu lógon)*];
2. Como a *Vita activa* frente a *Vita contemplativa*;
3. Como o social ao contrário do íntimo;
4. Como garantia da vida da “espécie” em contraste com a vida do indivíduo, como comunidade frente ao indivíduo. (ARENDR, 2002a, julho de 1955, nota 51, p. 533).

Essencialmente, a política ocorre por meio do discurso e da ação, e deve necessariamente acontecer em público, na *polis*. Além disso, só é possível a realização do indivíduo nela se houver uma pluralidade de pessoas e de direitos iguais, ou seja, possibilidades igualitárias para todos: “O homem, tal como a filosofia e a teologia o conhecem, existe – ou se realiza – na política apenas no tocante aos direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios”. (ARENDR, 2009, p. 23). Ou seja, a igualdade deve imperar para que se possa haver política. Arendt fala em “isonomia” na Grécia Antiga, e transpõe em sua teoria na Modernidade, que era uma “igualdade daqueles que formam um grupo de pares”. (ARENDR, 2011, p. 58). Ainda para Arendt, a isonomia garantia a:

Igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza (φύσις) não iguais e precisavam de uma

instituição artificial, a *polis*, que em virtude de seu *vókos*, [nómos] os tornaria iguais. (ARENDR, 2011, p. 58).

Exatamente como os gregos, Arendt repensa a *polis* grega e a *res publica romana* as transpondo para a Contemporaneidade, as estudando e reformulando, e assim, as tornando o *locus* político, o que é uma posição complexa, uma vez que retomar os modelos antigos e transpor para a Modernidade não é uma tarefa certa, pelo fato de o momento histórico ser outro, e os problemas também<sup>8</sup>. Em contrapartida, no domínio privado, o *oikos*, acontece o oposto. Agamben afirma que a *oikia* não remete simplesmente à casa como estrutura unifamiliar da Modernidade, mas seria como:

Um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações “despóticas” senhores-escravos, [...] relações “paternas” pais-filhos e relações “gâmicas” marido-mulher”. (AGAMBEN, 2011, p. 31).

Estes três tipos de relações que ocorrem dentro do lar são de tipo econômicas. Ou seja, são relações que envolvem a gestão, a administração. Ela não envolve um sistema de regras ou normas que estipulam um modo de ser, e nem mesmo implicam na estrutura fora do lar, não vêm à público, mas permanecem na privacidade.

A política acontece unicamente no domínio público, em uma *pólis* ou cidade, e caracteriza-se pela: “[...] organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”. (ARENDR, 2010a, p. 248).

---

<sup>8</sup> Os modelos antigos aos quais foram referidos, são os modelos de governo político apresentados principalmente por Platão e Aristóteles. Ela destaca em seus escritos que, a tradição de pensamento iniciou com Platão, e mostra a desqualificação que ele próprio atribuiu à democracia ao lembrar Sócrates, uma vez que ele “mostrara que a cidade não é um lugar seguro ao filósofo”. (ARENDR, 1993, p. 92). Sendo assim, para Platão o modelo ideal de política é aquele oposto à democracia, o qual o Rei-Filósofo deve governar. A construção analítica de Arendt vai de encontro a uma crítica à Platão, perpassando por diversos escritos. Por outro lado, Aristóteles possui, igualmente, lugar de destaque, porém, com um tom mais positivo no que diz respeito à política. Para ele, assim como para ela, é em meio a pluralidade que a política se faz, em um espaço público, formado por cidadãos livres. É a partir deste modelo grego antigo que será desenvolvida a presente reflexão.

Entretanto, Judith Butler em uma conferência proferida em Frankfurt em 2012, durante a cerimônia de entrega do prêmio Adorno, discorda do posicionamento arendtiano de que a política acontece apenas no âmbito público, afirmando que ela necessita da esfera privada. Um dos pontos tratados é que os gregos, mesmo fazendo política na esfera pública, não aceitavam aqueles que não falavam sua língua, tornando a *polis* um ambiente monolíngue, e não multilíngue, o que culminaria na negação da pluralidade.

Se no entender de Arendt o ato verbal é essencial para se fazer política, já para Butler depende de dois fatores: de um falante masculino no âmbito privado separado do público, e de uma linguagem para a ação verbal. Além disso, Butler considera que o corpo é algo central para a teórica política, porque há aqueles que se utilizam dele para lutar em revoluções e resistências, e a concepção arendtiana de “natalidade” implica nesta figura central.

Portanto, Arendt acreditava que o corpo estava presente no âmbito privado, e existia para satisfazer as necessidades biológicas, além de se preocupar com as questões de sobrevivência, e ele não teria função direta na política. Porém, Butler admite que Arendt percebeu que de algum modo ele era importante para que se pudesse agir. Todavia, a filósofa estadunidense vai na contramão de Arendt, e a critica, uma vez que para ela, aqueles que fazem política já o fazem desde a esfera privada:

Isso significa que o corpo preocupado apenas com questões de sobrevivência, com a reprodução das condições materiais e a satisfação das necessidades básicas, ainda não é o corpo “político”; o privado é necessário, uma vez que o corpo político só pode emergir à luz do espaço público para agir e pensar se for bem alimentado, bem abrigado e apoiado por numerosos atores pré-políticos, cuja ação não é política. Se não há ator político que possa assumir que o domínio privado funciona como apoio, então o político definido como o público é essencialmente dependente do privado, o que significa que o privado não é o oposto do político, mas entra em sua própria definição. (BUTLER, 2018, p. 221).

Butler afirma que o corpo fala publicamente, que este que está protegido no interior da esfera privada, posteriormente sai dela para exercer suas funções na esfera pública. Sendo assim, o âmbito privado, segundo ela, é a pré-condição

para a política. As esferas são dependentes. Isso é o que Arendt não percebeu, acredita Butler.

De fato, a politóloga não estabelece uma relação de continuidade entre o privado e o público, entre a esfera da sobrevivência e a do bem-viver, ou ainda entre o âmbito da economia (*oikos*) e o da política (*polis*). Por isso, essa noção de corpo político transcende sua maneira de entender a política.

Arendt entende que a política acontece no *entre* indivíduos, na pluralidade de seres humanos que possuem alteridade, e em meio a um conjunto. Ela é formada por seres singulares, os quais se caracterizam enquanto indivíduos através do discurso e da ação. Nos seres humanos, a alteridade que cada um é partilhada com o outro, o fazendo existir de forma única. Estes, inseridos na comunidade, são seres únicos.

Mas pelo fato de o ser humano estar inserido em uma comunidade, ele pode exercer a ação política. Sendo assim, “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2010a, p. 220). Ou seja, o agir é uma atividade do indivíduo singular, e, com ela ele pode, no *entre* indivíduos, exercer a política. É necessário que onde haja ação política, haja o discurso. Ambas categorias devem não só se fazer presentes, mas estarem relacionadas.

Ninguém faz política apenas agindo ou apenas discursando. A pensadora assinala que as duas devem estar presentes no momento do ato político. Inclusive, há uma cooriginalidade com o *zoon logon ekhon*, em que Aristóteles entende como um “ser vivo dotado de fala”. A própria autora sublinha uma crítica às traduções latinas atribuídas a esta expressão, mostrando que traduzi-la por *animal rationale* é motivo de incompreensão da dimensão filosófico-política que Aristóteles quer mostrar. Neste sentido, ela partilha da interpretação aristotélica do “ser dotado de fala”, e é por meio desta fala, ou seja, deste discurso, que o campo político é construído em conjunto com a ação.

Um sujeito que age só, não faz política; pelo contrário, é necessário que ele esteja em meio a outros e no espaço público para exercê-la, porque: “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana”. (ARENDR, 2009, p. 21). Assim, aquilo que constitui os indivíduos no plural é produto de um só. A diversidade de pessoas, cada uma com suas respectivas características e singularidades, é que constitui a teia de relações.

É imprescindível salientar a diferença entre individualidade e singularidade. Etienne Tassin e Martine Leibovici sublinham que a pluralidade problematizada e realçada por Arendt aparece como resposta à experiência totalitária. Arendt afirma que o domínio total procurava: “sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo”. (ARENDR, 1989, p. 488). Portanto, a individualidade remete à uma dimensão diversa da pluralidade. O ser singular, porém, que difere um indivíduo do outro, constitui a pluralidade. A individualidade volta o sujeito apenas para si mesmo e aniquila sua capacidade de estar com outros. A partir disso, Tassin e Leibovici afirmam: “a pluralidade se erige assim contra uma tradição de pensamento individualista e contra a maneira em que esta declina na ficção do grande indivíduo social portador da emancipação”. (LEIBOVICI; TASSIN, *Pluralidad. In.*: GERARD, 2016, p. 140).

Deste modo, a pluralidade não dissolve a parte no todo, não faz das pessoas uma pluralidade sem singularidade, mas ao contrário, permite que a alteridade, cada um com suas características singulares e únicas, seja o ponto culminante da pluralidade na Terra. Assim, cada ser singular constitui o todo, podendo se expressar livremente através da ação e do discurso. Arendt entende que o mundo político seria aquele da palavra, do consenso, das relações de cooperação que prosperam em uma realidade mundana entre iguais.

Ela compreende que “a criação *do* homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. Ela organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com a igualdade relativa”. (ARENDR, 2009, p. 25). Portanto, independente da raça, da etnia, dos gostos, etc., a pensadora nomeia a política como unificadora desta organização de seres singulares. Ela ainda realça que o propósito de Deus ao criar os sujeitos foi justamente este. Portanto, é na pluralidade de seres singulares que o ser humano de ação pode se realizar.

As categorias da ação e do discurso sempre criam uma teia de relações, que as distinguem das outras atividades do indivíduo: o trabalho e a obra. Enquanto que estas duas não estabelecem relação política com outras pessoas, o processo de discursar e agir acarreta no envolvimento de mais pessoas, trazendo consequências para o domínio dos assuntos humanos. É o discurso “que faz do homem um ser político”. (ARENDR, 2010a, p. 04). “Nenhum ser

humano pode abster-se da [ação] sem deixar de ser humano”. (ARENDDT, 2010a, p. 220). O indivíduo, portanto, deixaria de ser humano se renunciasse sua capacidade política. É apenas nela que ele se realiza.

O discurso e a ação se complementam, “a ação muda deixaria de ser ação” (ARENDDT, 2010a, p. 223). Agir sem discursar colocaria os indivíduos em uma dimensão automática, mecânica, afirma a autora: “em lugar de homens que agem, teríamos robôs executadores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis”. (ARENDDT, 2010a, p. 223). Agir necessita, portanto, da palavra, que é revelada humanamente. Apenas o indivíduo possui a capacidade para o *logos*. Apenas ele possui o privilégio de fazer da política. É por isso que o *animal laborans* não se torna um ser humano político, porque, enquanto mero cuidador do seu próprio metabolismo, não necessita destas duas atividades para revelar quem é. O mesmo ocorre com o *homo faber*, que precisa apenas fabricar objetos e construir a relação de mundanidade, - relação esta artificial, mas que permite que ele se relacione com o mundo e com os outros criadores de objetos.

O discurso desvela quem alguém é. Ao desvelar-se, a ação se complementa, pois agir não é um mero produzir ou um fabricar, mas um revelar, que se desencadeia também por meio de palavras, e não só de atos. Podemos sublinhar uma aproximação arendtiana com a obra de Heidegger. Para Arendt, o discurso desvela quem o indivíduo político é. É por meio da linguagem, que na obra arendtiana se entende como discurso ou palavra, que, conjuntamente com a ação política, o ser humano se mostra ao mundo sendo um ser político, ou seja, sendo um cidadão, tornando-se de fato *humano* por meio da política. Em Heidegger, a linguagem também não é um mero pertencimento do ente, mas sim, é algo concebido ontologicamente, no sentido de que o indivíduo “é” quem “é” por meio da linguagem: “a linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser, mora o homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 05). Isso significa dizer que a linguagem não pertence a ele, mas faz parte de seu Ser. Com a linguagem, consuma-se “a manifestação do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 01). É através dela que o ser humano existe<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Há uma outra interpretação da linguagem por parte de Heidegger, que não foi utilizada aqui, mas que também apresenta o indivíduo, ou melhor, a existência inautêntica por meio da linguagem. Esta é compreendida por ele como “falatório”: “a expressão ‘falatório’ não deve ser

Ou seja, tanto para Arendt como para Heidegger, apesar de campos hermenêuticos diferentes, a linguagem ou o discurso não são meros meios de comunicação, mas mostram quem o indivíduo é. O ser humano se faz humano por meio da linguagem – no caso de Arendt, não só por meio dela, mas também da ação. Isto é o que constrói o domínio político. A ação inicia apenas com *um* indivíduo, e realiza-se associando-se com outros. Toda ação afeta a outros, e possui consequências que ultrapassam o agente.

A ação desencadeia consequências inimagináveis, que podem ser boas ou ruins. O resultado do agir é imprevisível. Um exemplo de consequências nefastas seria o caso de Adolf Eichmann, o qual Arendt cobriu como repórter a pedido do *The New Yorker*<sup>10</sup>. Segundo ela, os atos de Eichmann acarretaram consequências terríveis, levando à morte de milhares de pessoas. Ele era alguém que se ausentou de seu pensar – ele não se sentia responsável pelas suas ações, e afirmava apenas seguir as ordens do Führer, sem pensar na consequência terrível que cada um de seus atos teria. Isso aconteceu porque ele era uma pessoa mediana, nem burra, nem doutrinada, que literalmente se ausentou de seu pensar, mas mesmo se ausentando, isso não o destituía da culpa que ele carregava. Nota-se isso na citação abaixo, haja vista que Eichmann foi um dos principais responsáveis na deportação de judeus para os campos de extermínio, mesmo sem odiá-los, veja-se seu relato:

[...] os judeus de sua família estavam entre as suas “razões particulares” para não odiar os judeus. Em 1943 ou 1944, quando a solução final estava em pleno vapor, ele ainda não tinha esquecido: “A filha desse casal, meio-judia segundo as Leis de Nuremberg [...] me procurou para obter permissão para emigrar para a Suíça. Evidentemente, eu atendi ao pedido, e o mesmo tio me procurou pedindo que interferisse em prol de um casal judeu vienense. Só menciono isso para mostrar que pessoalmente não tinha ódio dos judeus, pois toda a minha

---

aqui empregada numa acepção pejorativa. Ela significa terminologicamente um fenômeno positivo, que constitui o modo-de-ser do entender e interpretar do *Dasein* cotidiano”. (HEIDEGGER, 2012, p. 471). Heidegger discorre sobre o “falatório” no §35 de *Ser e Tempo*. Para ele, o “falatório” representa um modo de ser do discurso *cotidiano*, que faz com que haja uma condução inautêntica da fala, pelo fato de o “falatório” se contentar com a repetição da fala, e com o mero passar a diante. Isso significa dizer que o “falatório” é como se fosse uma repetição vazia, sem apropriação das coisas, como o faz a linguagem. E isso leva a uma condução do impessoal, que é inadequada e imprópria ao ser autêntico.

<sup>10</sup> A primeira parte do manuscrito original feita por Arendt em 1963 encontra-se nos arquivos do *The New Yorker*. (Cf. NEW YORKER. **Archives**. Disponível em: <<http://archives.newyorker.com/?i=1963-02-16#folio=040>>. Acesso em: 27 maio 2015).

formação por parte de pai e mãe foi estritamente cristã; minha mãe, devido a seus parentes judeus, tinha opiniões diferentes das que eram correntes nos círculos da SS". (ARENDR, 1999, p. 41).

Ele possuía judeus em sua família, mas isso não foi o suficiente para fazê-lo "parar". Então, o fato de não pensar de forma coerente, não refletir sobre as consequências de suas ações, proporcionou a morte de milhares de pessoas. Isso significa que uma única ação política<sup>11</sup> acaba por desencadear processos inimagináveis, sendo eles positivos ou negativos. O fato de Eichmann ter se ausentado do pensar - e disso surge outro conceito interessante de Arendt chamado banalidade do mal<sup>12</sup>, que não nos cabe aqui neste momento -, e ter agido da forma que agiu, acarretou em milhares de inocentes mortos.

Isso significa que se pode falar em uma ação que possui como consequência um ato de responsabilidade. Esta implica duas dimensões da mesma. Ao tratar da ação política, encontra-se o campo de dois tipos de responsabilidade: uma subjetiva, pessoal, em que o agente pode acreditar ausentar-se dela mesma, e outra objetiva, que implica no não desvio da responsabilidade, e que acarreta em "assumir", ou então, em ter "consciência" dos resultados de sua ação política.

---

<sup>11</sup> E aqui entende-se ação política como aquela que ocorre no âmbito público, em meio a uma pluralidade, em que envolve não só a ação, mas também o discurso. A ação política envolve a responsabilidade e a consciência do agente para com aquilo que está agindo.

<sup>12</sup> O conceito de mal banal veio a calhar diante da experiência totalitária que apareceu no século XX, tornando o conceito de mal radical kantiano insuficiente para a formulação arendtiana. Hannah Arendt, ao explicitar o termo banalidade do mal, afirma que por detrás da expressão, não se tenta sustentar nenhuma doutrina ou tese, mas ela apenas tinha em mente que sua formulação se opunha a toda a tradição do pensamento ocidental, tanto filosófica ou teológica, como literária, referente ao fenômeno do mal. Pois, "[...] o mal, [...] não possui estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é" (ARENDR, 2000, p. 134). Arendt se baseia também em Santo Agostinho. Em *Confissões*, ele cita: "Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância." (AGOSTINHO, 1997, p. 117). Ou seja, tudo o que existe é bom, e o mal não é uma substância. A negação do conceito de mal, ou então, o mal como derivado do nada, não possui uma substância ontológica. O que para Arendt foi de suma importância, uma vez que um mal radical, por exemplo, com uma essência e substância, poderia resultar em uma visão negativa para a atividade política, uma vez que ela nega qualquer ontologia dentro da sua teoria política. O mal banal, assim, pode ocorrer sem intenção diabólica, sendo fruto apenas da irreflexão. Nestes termos, a inabilidade de pensar ligada ao mal acarreta na perversidade, na banalidade do mal, e desta forma: "[...] é mais provável que a perversidade seja provocada pela ausência do pensamento" (ARENDR, 2000, p. 13).

Eichmann ao se ausentar do seu pensar, como afirmou Arendt, agiu politicamente, porém, achando que ficaria neutro de responsabilidade. Todavia, ele era visto como uma “peça da engrenagem” (ARENDR, 1995, p. 59), como parte de um sistema, sistema no qual cada ação individual resultará em uma responsabilidade política: “que todo governo assume pelos atos bons e pelos atos maus de seu predecessor, e cada nação pelos atos bons e pelos atos maus do passado”. (ARENDR, 1995, p. 57).

Ou seja, isso quer dizer que sempre que se age politicamente, por mais que seja possível imaginar em “agir sem pensar”, há uma responsabilidade objetiva implicada nos atos, uma vez que se participa de uma comunidade política, e que cada ação resultará em consequências inimagináveis. Toda ação ou atitude que refletirá na política implica uma responsabilidade, por mais que o agente não a consiga identificar.

A ação, portanto, além de seu caráter revelador, que está contida não apenas nela, mas no discurso também, é imprevisível e irreversível. A imprevisibilidade provém da estória que resulta da ação. Apenas depois que ela termina é que as consequências imprevisíveis vêm à tona. O discursar e o agir são reveladores, e esta revelação não pode ser prevista, pelo contrário, ninguém sabe o que seus atos irão acarretar. Por mais que se reflita sobre suas consequências, e possivelmente, esta seria uma boa intuição para tal categoria, não é possível prever exatamente como aquilo que um determinado indivíduo fez, afetará os outros. É por isso que fazer política incomoda, porque ela desencadeia processos inimagináveis. É muito mais cômodo o coletivismo, por exemplo, ou uma sociedade de massas, em que as pessoas se abstêm de sua faculdade política e aptidão para o agir e o falar, porque assim é eliminada toda “surpresa” posterior que pode vir à tona:

O “coletivismo” das massas foi acolhido de bom grado por aqueles que viam no surgimento de “leis naturais do desenvolvimento histórico” a eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo. (ARENDR, 1989, p. 395).

Além da imprevisibilidade, há a irreversibilidade dos atos, conforme o exemplo das ações de Eichmann. Do mesmo modo, uma vez feita a ação, esta não prevê suas consequências, da mesma forma que ela não pode deixar de

existir. Uma vez realizada no tempo, na história, nada a tirará de lá. É na *polis*, cita Arendt baseando-se em Aristóteles, que há o “compartilhamento de palavras e atos” (ARISTÓTELES<sup>13</sup> apud ARENDT, 2010a, p. 246), e uma vez dita e feita, ela é impossível de modificar. Todas as suas consequências são impossíveis de serem previstas. Caso fossem, então o indivíduo poderia prever o futuro. Neste sentido, apenas outras duas faculdades, interligadas com estas duas categorias, podem “funcionar”, são elas: a faculdade de fazer promessas e de perdoar.

Taminiaux afirma que:

A faculdade de fazer promessas, que está na raiz de todos os convênios, resgata a ação de sua imprevisibilidade intrínseca devido à falta de confiabilidade dos que não podem garantir hoje, quem serão amanhã (TAMINIAUX, Athens and Rome. *In.*: VILLA, 2000, p. 171, tradução nossa).

Possivelmente, a faculdade de fazer promessas não necessariamente aparece como uma salvadora, em que “resgata a ação de sua imprevisibilidade”, como citou Taminiaux, mas ela aparece de modo a remediar a incerteza do futuro. A própria Arendt fala que ela serve para “instaurar no futuro, o que é por definição oceano de incertezas, ilhas de segurança” (ARENDT, 2010a, p. 295). Isso não é o mesmo que resgatar a ação do imprevisível, mas cuidar através da promessa que a ação futura seja compatível com a vida sobre a terra. Trazer maior segurança ao ato político.

Algo que acontece também é que com receio da imprevisibilidade das ações, os seres humanos acabaram substituindo a imprevisibilidade da ação pela previsibilidade da fabricação. Arendt afirma que este tipo de substituição vai contra a democracia, pelo fato de uma monarquia ou república precisarem enfrentar a pluralidade de opiniões e ações.

A crítica que ela realiza diz respeito à fuga da fragilidade do agir humano, pois, com a eliminação desta atividade, supostamente haveria segurança na política. Isso acaba por excluir a pluralidade, já que a atenção do *homo faber* está voltada para criar objetos e transformar a natureza, trabalhando com outros de comportamento semelhante, e não com os seres humanos de ação. Portanto,

---

<sup>13</sup> Ética a Nicômaco, 1126b12. Na edição utilizada nesta tese (conferir nas referências), as páginas referentes ao parágrafo são: 64 e 65.

fazer promessas traz para a ação uma estabilidade, mas não uma completa previsão dos atos.

Por outro lado, é crucial outra faculdade, a do perdão. Haja vista que não se pode saber ou prever as consequências da ação, o perdoar é utilizado para amenizar a culpa dos atos feitos, e serve como ferramenta diante da imprevisibilidade e irreversibilidade abordados.

Arendt ao falar do perdão faz uma analogia, em *A Condição Humana*, com Jesus de Nazaré. Segundo ela, não se deve tomar como verdade que apenas Jesus possui o poder de perdoar, mas os indivíduos também. O perdão é visto então como “re-ação [*re-acting*]”. Assim, é a única: “reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”. (ARENDR, 2010a, p. 300). Perdoar é libertar-se do processo de agir em que os seres humanos são colocados. Fazer uso da liberdade e ter liberdade para poder mudar de ideia, para recomeçar, é o que torna a ação uma categoria tão nobre:

O milagre da liberdade está por inerência nesta capacidade de fazer um começo, a qual é inerente, por ser turno, ao facto de todo o ser humano simplesmente por ter nascido num mundo que já existia antes dele e continuará a existir depois dele, ser ele próprio um novo começo. (ARENDR, 2007a, p. 99).

Na política, o caráter do perdão é necessário para que se possa libertar o indivíduo de ações efetuadas, e para que se possa abrir para o novo, para o recomeço, o início de novas ações.

[...] a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade [*boundlessness*] é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura limitada e apreensível de circunstâncias; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto. (ARENDR, 2010a, p. 238).

Portanto, diante da dinâmica da ação e do discurso, o perdoar é fundamental para que se possa fazer política. Acontece a quem tem respeito pela vida pública. Este, afirma Arendt, “[...] é o bastante para motivar o perdão pelo que a pessoa fez, por consideração a ela”. (ARENDR, 2010a, p. 303). Dado isso, o respeito é o fator necessário para que haja o perdão, e é por meio do perdão que é possível equilibrar ações realizadas.

Sendo assim, o indivíduo é um agente livre, que possui a possibilidade de recomeçar e mudar de ideia. A ele é atribuída a possibilidade de iniciar algo novo. Quando se termina um ciclo, uma história, uma ação política, surge a possibilidade de novamente se iniciar um novo ciclo, uma nova história, uma nova ação. E o que garante isso? A faculdade de prometer, a promessa na política, a confiança de que após um fim, algo novo pode surgir.

O fato de se pode perguntar diante de um ser: “Quem és?”, permite que este se revele por meio da ação e da fala, inserindo os seres em um novo início. Um novo ser acontece a partir do milagre da vida, e esse novo início seria um novo nascimento. É o nascimento que possibilita a novidade no mundo peculiar aos seres humanos, e o que o torna livre. O recém-chegado, livre, capaz de agir e de falar, carrega consigo a possibilidade de fazer a diferença. Nele está contida a categoria que Arendt denomina de natalidade.

O conceito de natalidade, que a autora extraiu de Santo Agostinho, mostra que cada pessoa singularmente nascida é um novo início. Aponta que a partir do nascimento, do milagre da vida, o ser humano se inicia no mundo, e através de suas ações, precisamente, é que se começa o novo. Esta faculdade, ao contrário da capacidade política, está radicada em cada um: “O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente”. (ARENDR, 2010a, p. 308).

Espera-se que todo indivíduo que nasça traga algo novo para o mundo. O milagre que o salva, que possibilita ao ser humano trazer a esperança ao espaço público, que permite que ele seja espontâneo e que possa agir, é o nascimento. Assim, é no recém-chegado que há a esperança para um mundo novo, ou seja, um mundo político:

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* — "o homem foi criado para que houvesse um começo"<sup>14</sup>, disse Agostinho.<sup>15</sup> Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós. (ARENDR, 1989, p. 531).

A categoria da natalidade é essencial, e com ela há a esperança da mudança, da inserção de algo novo. Neste sentido, foram apresentadas as várias categorias essenciais para que o ser humano de ação possua condições para fazer política. Primeiramente, é necessário que haja uma pluralidade de indivíduos. O indivíduo livre, capaz de agir e de discursar pode se relacionar com os outros. Além disso, agir é desencadear processos inimagináveis, que acarretam em consequências, e a faculdade de prometer permite que essa imprevisibilidade perca sua força. Também, a ação é irreversível, e o perdão se faz necessário para remediá-la. Todo recém-chegado possui a possibilidade do novo, a categoria da natalidade em si, a capacidade para a ação política, para mudar uma história, a monotonia, ou até a ausência de política, isso é inerente a ele. Este é o "milagre" que salva o mundo.

Em um congresso no Canadá em 1972, Arendt afirmou que optar por agir politicamente não é algo difícil, nem algo ontológico, mas é *apenas* uma ação em grupo, que parte do agente decidir se irá fazê-la ou não. Não se deve dizer a ninguém como agir e nem ensinar a como pensar, pois cada um é capaz de fazer isso por si: "A ação política verdadeira aparece como um ato de grupo e nós ingressamos nesse grupo ou não". (ARENDR, 2010b, p. 132). Portanto, cabe a cada ser humano de ação inserir-se na política, pensar por si só e ser autêntico.

Com esta categorização do político, Arendt sofre muitas críticas, por enraizar sua teoria na *polis* grega, na *res publica* romana, e nas tragédias gregas

---

<sup>14</sup> *De Civitate Dei*, livro 12, capítulo 20. Arendt não menciona qual edição foi utilizada. Será citada a edição em português nas referências.

<sup>15</sup> O conceito de natalidade que Arendt extraiu de Santo Agostinho, mostra que cada pessoa singularmente nascida é um novo começo. Aponta que a partir do nascimento, do milagre da vida, o ser humano inicia no mundo, e através de suas ações e precisamente cada uma delas, é também um novo iniciar. Espera-se que todo indivíduo que nasça traga algo novo para o mundo. "O milagre da liberdade está por inerência nesta capacidade de fazer um começo, a qual é inerente, por seu turno, ao facto de todo o ser humano simplesmente por ter nascido em um mundo que já existia antes dele e continuará a existir depois dele, ser ele próprio um novo começo. (ARENDR, 2007a, p. 99).

- utilizando-se sobretudo de Aristóteles e Platão, e por obter dos gregos bases sólidas para representar seu pensamento político moderno<sup>16</sup>. A questão é que isso pode resultar em uma segurança na política, que ao remeter aos tempos modernos talvez possa trazer problemas, pelo fato de a Modernidade funcionar de modo diferente dos tempos antigos, como critica Habermas:

É porque Arendt estiliza a imagem da *polis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno.” (HABERMAS, 1980, p. 109).

Seyla Benhabib sugere que:

Algumas das distinções cruciais de Arendt, como entre trabalho, obra e ação; força, poder e violência; o social, o político e o íntimo. Todos foram criticados, contestados e debatidos por outros estudiosos. [...] Gostaria de sugerir que muito do que foi irritante para comentaristas sobre a arte arendtiana de fazer distinções tem suas fontes em uma dimensão mais básica de sua metodologia filosófica, a saber, seu “essencialismo fenomenológico”. (BENHABIB, 2003, p. 123).

Portanto, ela pontua a teorização de Arendt, assim como Habermas, porém, acresce o “essencialismo fenomenológico”, fundamento de tais distinções, tornando-as problemáticas, uma vez que não são condizentes por completo com a realidade política. Seriam então distinções pouco analíticas.

Por outro lado, é verdade que a sociedade moderna possui outro comportamento, fazendo a política ganhar uma nova forma:

<sup>16</sup> A própria Butler critica Aristóteles neste aspecto. Para ela: “poderíamos concluir rapidamente que, por um lado, ‘a vida boa’ como frase pertence ou a uma formulação aristotélica ultrapassada, ligada a formas individualistas de conduta moral; ou, por outro lado, que ‘a vida boa’ já foi contaminada demais pelo discurso comercial para ser útil àqueles que querem pensar sobre a relação entre a moralidade ou a ética, no sentido mais amplo, a teoria social e a teoria econômica”. (BUTLER, 2018, p. 214). A crítica de Butler vai de encontro justamente ao fato de Aristóteles querer uma vida boa, por meio de uma conduta moral individual, que exclui o comunitário. Aristóteles acredita que para se ter uma vida boa são necessárias ações boas ou virtuosas, que partem do indivíduo, baseado na racionalidade. Estas ações podem até ocorrer, posteriormente, no comunitário, mas seu único objeto é atingir a vida boa do indivíduo em si. Portanto, para ela, essa conduta é errônea, pelo fato de excluírem o valor do indivíduo na comunidade política, e excluírem sua importância. Arendt utiliza-se justamente desta leitura para construir a sua teoria política. Posteriormente, neste mesmo capítulo, ao ser tratado de Aristóteles, será problematizado mais esta questão com o artigo *Ética e Política em Aristóteles*, de Cesar Augusto Ramos.

[...] não se acredita que Arendt desejasse que a *polis* ou a *res publica* romana retornasse ao mundo moderno como algo que está – preciosamente – guardado no passado e repentinamente avança no tempo, todavia, diferentemente disso, acredita-se o quanto da tradição Arendt traz junto de si quando pensa os fenômenos modernos, o que não significa de forma alguma que há um repúdio dela por eles. (ECCEL, 2013, p. 125).

Porém, não se trata de utilizar este modelo e transpô-lo para a Modernidade, trata-se de repensar a política. Um marco fundamental foi o totalitarismo nazista, um fenômeno extremamente novo, e que a fez refletir. Isso significa que ela tratou de fazer aquilo que propõe na introdução de *A Condição Humana*: “pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2010a, p. 6), utilizando-se de raízes sólidas que a permitiram originar uma teorização única, resgatando a tradição e repensando o presente.

Ela compreende que na Modernidade há aquilo que ela denomina de o “pensamento sem corrimão”<sup>17</sup>, que se caracteriza por não se apoiar em nenhuma tradição. Arendt alega que não há mais tradição, não há mais um corrimão para se segurar. Mesmo se for necessário subir ou descer escadas, não há mais apoio, porque a lacuna entre o passado e o futuro foi esvaziada, no momento da ruptura da tradição<sup>18</sup>. Isso significa que se perderam todas aquelas ideias e conceitos passados de geração em geração, eles se esvaziaram, tornaram-se inutilizáveis. Habermas tem razão ao alegar que a Modernidade se transformou, e para isso é necessário um novo estudo e um novo pensamento. Porém, isso

<sup>17</sup> No congresso segundo o qual Arendt participou, em 1972, ela responde a Mary McCarthy que tal frase representa a perda da tradição, e cria para si uma metáfora: “Tenho uma metáfora que não é tão cruel e que nunca publiquei, mas conservei para mim mesma. Eu o denomino pensamento sem corrimão. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, enquanto você sobe e desce as escadas, sempre se apoia no corrimão para que não caia no chão. Acontece que perdemos este corrimão. Este é o modo como digo isto a mim mesma, e isto é o que de fato tento fazer”. (ARENDR, 2010b, p. 160).

<sup>18</sup> Arendt afirma que a tradição do pensamento político ocidental inicia com Platão e Aristóteles, e chega ao fim com Karl Marx, quando o filósofo “repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política”. (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDR, 2014, p. 44). A lacuna entre o passado e o futuro alerta para uma crise na Modernidade. Celso Lafer, ao comentar o prefácio da obra *Entre o passado e o futuro*, compreende que: “diante deste fenômeno, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados não só para fornecerem regras para a ação [...] ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno [...] mas, também, para inserirem as perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea. Em outras palavras, o esfacelamento da tradição implicou na perda de sabedoria. (LAFER, Da dignidade da política. In.: ARENDR, 2014, p. 10 e 11).

não inutiliza a teoria política arendtiana. Pelo contrário, ela serve como ponto de apoio para uma leitura política do tempo presente, mesmo que não de modo completo. Torna-se também a inspiração para autores contemporâneos, que possuem um novo diagnóstico da Modernidade.

Sob esta ótica, seu pensamento é atual por indicar algumas características que acarretaram na organização política da atualidade. Seu modelo político baseado na *polis* grega pode não ser o mais ideal e o mais bem aceito por toda a comunidade filosófica e política. Porém, seu diagnóstico da Modernidade apresenta questões importantes, tais como a correta compreensão de se fazer política no espaço público. Este “fazer política” é agir de forma consciente e responsável no mundo, em meio a uma pluralidade de pessoas, discursando e agindo. Acertadamente, Arendt observou que na esfera privada não é possível exercê-la, assim como é necessário que haja liberdade para que ela possa existir. Além do mais, na Modernidade, a forma que se parece mais adequada e que engloba todas as diferenças, tentando, na medida do possível, torná-las menos díspares, é a democracia, também entendida pela pensadora como o modelo político ideal na Grécia Antiga e na Modernidade. Sendo assim, apesar de algumas divergências, todas essas inspirações gregas são válidas.

A partir disso, parte-se para as distinções entre público, privado e social, motivo de muitas críticas a Arendt, mas que se apresentam cruciais para que se possa entender o lugar do *animal laborans* na Modernidade e como esta objetivação aponta a progressiva desqualificação da condição política do ser humano.

### 1.3. A EMERGÊNCIA DO SOCIAL: A INDISTINÇÃO DA ESFERA PÚBLICA E PRIVADA

Para que a política possa acontecer, o *locus* em que o indivíduo está inserido precisa ser adequado. Não é possível exercê-la na privacidade do lar, porque, primeiramente, a forma de poder exercida no *oikos* é hierárquica, sempre há “uma chefe” ou “um chefe” que comanda a administração da vida doméstica.

Sendo assim, para Aristóteles: “[...] uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político.

Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído [...]”. (ARISTÓTELES, 1998, p. 53 e 54, parágrafo 1253a).

Arendt discorda de Aristóteles a este respeito, quando afirma que o ser humano em si é apolítico, e que tal capacidade não nasce radicada nele, mas existe apenas enquanto possibilidade e se realiza apenas entre indivíduos: “o homem é a-político. A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens”. (ARENDR, 2009, p. 23). Todavia, estar entre outros iguais é indispensável para a política, haja vista que segundo Arendt, “uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens”. (ARENDR, 2010a, p. 221). De acordo com as palavras acima, então o ser humano não é um *zoon politikon* como Aristóteles pensa, a politicidade não está inserida em sua essência. Pelo contrário, ela precisa de outros para ser exercida. Não é algo que nasce nele, mas que se consolida em sua relação com outros.

Na *polis* grega, a política é organizada de forma diferente dos dias atuais. Apenas indivíduos livres poderiam fazer política. Mulheres, escravos, comerciantes, artesãos, etc, não poderiam fazer política. Isso fica claro na citação de Aristóteles, na obra *A Política*: “é óbvio, então, que uns são livres e outros são escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não só adequada mas também justa”. (ARISTÓTELES, 1998, 1255a). Significa que ele acreditava que as pessoas já nasciam com a política em si, ou com outras habilidades inerentes. Ou seja, aqueles que são por natureza políticos, a fazem. Os que por natureza são escravos, viverão para servir seu senhor, e nunca estarão no âmbito público.

Ao contrário de Aristóteles, Arendt não acredita em uma faculdade radicada ontologicamente, exceto a partir da categoria da natalidade, em que ela ressalta que todo recém-chegado possui a capacidade para fazer política. Além disso, na nota 30 de *A Condição Humana*, a autora afirma que poucos escravos eram natos, e que a maioria era de inimigos derrotados. Também, os escravos gregos eram da mesma nacionalidade dos seus senhores, diferente dos escravos romanos, que eram, na sua maioria, trazidos de fora. Na nota ela cita Robert Schlaifer que aborda em seu texto, *Greek theories of slavery from Homer to Aristotle*, que “na maioria dos estados, o simples fato de uma dívida não ter sido paga, era razão suficiente para a escravização”. (SCHLAIFER, 1936, p.

177). E Arendt nos mostra também a seguinte citação de Schlaifer: “na época de Sólon, a escravidão passou a ser vista como pior que a morte” (SCHLAIFER, 1936, p 185).

Portanto, apesar da afirmação aristotélica, ela já sinalizava para o fato de não necessariamente os escravos serem por natureza, mas havia condições sociais que os tornavam daquela forma. Todavia, não há uma natureza predeterminada para Arendt que faz alguém ser, por exemplo, apenas *animal laborans*, ou apenas *homo faber*. Todos possuem a mesma capacidade para a política, basta apenas exercê-la diante da ação e do discurso, no espaço público, em meio à liberdade. Liberdade essa que deve ser engajada, como afirma Etienne Tassin, “uma liberdade que não se reduz a ser apenas a consequência ou o efeito de uma causa [...] É disso que Arendt designa a ideia fundamental de espontaneidade, ou o que ela chama de nascimento, ou seja, a capacidade de começar do nada, de agir de acordo com a liberdade total”. (TASSIN, E. *In.*: POIZAT, 2007, p. 19).

Tais atividades políticas, como o discurso, por exemplo, era recurso essencial para que a política na Grécia antiga fosse feita: “era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política”. (VERNANT, 2002, p. 56). A presença de outros no espaço público, ou seja, a pluralidade, é o que garante a efetivação da política. O fato de se relacionar com outras pessoas permite a realidade do mundo e das próprias pessoas. Estar em público é tornar-se visível. A política necessita disso. O mundo relaciona e separa os cidadãos. É nessa união de uns com os outros que há um equilíbrio no domínio público: “o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele”. (ARENDRT, 2010a, p. 64).

Com esta publicidade surge uma categoria fundamental, o mundo. O mundo público transcende a vida dos indivíduos mortais. Ele deve continuar, assim como a política, após qualquer tipo de materialidade. O ser humano de ação necessita deste espaço mundano. Rodrigo Ribeiro Alves Neto entende que no mundo o âmbito público é sempre uma potencialidade, haja vista que a política quem faz são os cidadãos mesmos, não sendo um mundo que necessariamente virá a existir:

[...] a instauração e a manutenção do mundo como âmbito de aparecimento humano, os homens experimentam a perecibilidade marcante de tudo que vem a ser por meio de atividades e interações de seres que nascem e morrem (natalidade e mortalidade são as mais gerais condições mundanas da existência humana). E essa ação corrosiva do tempo se expressa de modo mais radical na futilidade material e na profunda fragilidade das obras ou dos feitos que resultam da ação e do discurso. O mundo enquanto algo que aparece diretamente *entre* os homens por meio da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fogaz de sua ocorrência. Como nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracterizam pela mediação do mundo enquanto palco da ação de homens plurais, esse âmbito público nasce e se mantém entre os homens apenas *potencialmente*, nunca necessariamente. (NETO, 2009, p, 20 e 21).

Tal assertiva remete à categoria da mundanidade. Quem cria a mundanidade é o *homo faber*, por fabricar coisas que satisfazem a necessidade humana, tais como necessidades básicas, criando objetos como mesa, cadeira, etc., e conseqüentemente o fazem entrar em contato com o mundo.

Portanto, “o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem que transcender a duração da vida de homens mortais”. (ARENDDT, 2010a, p. 67). É neste espaço que há a reunião de indivíduos, uma comunidade, que constitui um ambiente favorável para a política. Apenas no domínio público “qualquer um pode aparecer e mostrar quem é”. (ARENDDT, 1993, p. 97).

Neste sentido, é na *polis* ou espaço público, que o ser humano se livrava das necessidades naturais que aconteciam no *oikos*, no lar, e adentrava a praça pública.

A subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família até tornar-se tão forte que o seu peso se faça sentir no domínio público; mas esse “mundo” familiar jamais pode subsistir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. (ARENDDT, 2010a, p. 70).

O que acontece na era moderna, e é exatamente isso que Arendt mostra em *A Condição Humana*, é uma perda do espaço público, além de uma perda da força que o ser humano de ação tem, que constitui a política. Este vai se

deteriorando e se mesclando com o privado. Na privatividade não há possibilidade para a política. Os indivíduos não existem no plural, em meio a uma alteridade, segundo a qual a política se modela por meio de ações e discursos autênticos e espontâneos. O que existe são apenas seres que vivem em um único lar, sem espontaneidade e nem voz para viver como uma democracia.

Cesar Augusto Ramos, em *Ética e política em Aristóteles*, denomina os vários tipos de comunidades que o autor trabalha. Segundo ele, há a comunidade formada pelo casal, onde a família ou o lar [*oikia*], serve para a nutrição e reprodução desta comunidade. Há também a comunidade formada por várias famílias associadas, que constitui uma aldeia ou um povoado pequeno. E por fim, há a cidade [*polis*], que é um outro tipo de comunidade, que representa os fins comunitários iniciados com a família. Portanto, a leitura de Ramos é de que a vida do indivíduo, no âmbito familiar, está intrinsecamente relacionada com a *polis*, entendida como uma associação que inicia com a família.

Nestes termos,

O que importa destacar é que, embora a origem da *polis* esteja ligada às necessidades da vida (privada), o fim do cidadão é a boa vida, o que implica a superação da vida da necessidade restrita à finalidade da *oikia*. A sociabilidade privada desta última é apenas meio para permitir um fim superior: a existência de sujeitos que se definem como membros da cidade, ou seja, como cidadãos livres que almejam a vida em comum, a vida política. É na esfera da *polis* que a natureza do homem se realiza. (RAMOS, *Ética e política em Aristóteles*. In.: CANDIOTTO, 2010, p. 37).

Ramos sugere que há uma relação entre o âmbito privado - a *oikia* -, e o âmbito público - a *polis* -, que muitas vezes é ignorada na divisão entre “o indivíduo (privado) e o Estado (público), tal como os modernos a concebem” (RAMOS, *Ética e política em Aristóteles*. In.: CANDIOTTO, 2010, p. 34), e que é muito importante para o entendimento da política, devendo assim ser valorizada. Portanto, Arendt ao fazer uso de Aristóteles para sua teoria política, ignorou este aspecto tão fundamental e importante, sendo alvo de críticas ácidas, como já visto, quando se trata da distinção das esferas.

Há então nestas esferas uma perda, a mescla do privado no público, acarretando naquilo que a autora denominou de “social”. Para ela, este não

caracteriza um espaço, assim como o espaço privado que diz respeito ao *oikos*, o lar; ou então, não é simplesmente o oposto do espaço público, no qual há a liberdade para o indivíduo aparecer e fazer política. Conforme afirma Adriano Correia, no prefácio de “*A Condição Humana*”, o social: “é uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público”. (CORREIA, Apresentação à nova edição brasileira. *In.*: ARENDT, 2010a, p. XXXVI). O social é uma mescla, uma dissolução de ambos: “O que chamamos anteriormente de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública”. (ARENDT, 2010a, p. 83).

Então, confundir as duas esferas antes distintas para Arendt, já é uma amostra do declínio moderno do ser humano político. Deste modo, o social é algo que se difere do político. Esta diferenciação, acredita a politóloga, foi motivo de confusão para os tradutores da definição aristotélica de ser humano. Segundo Aristóteles, o indivíduo era um *zôon politikon*, ou seja, um animal político, e também um *zôon logon ekhon*, ou seja, um animal dotado de fala, e não um animal social, como costumeiramente se traduziu o *zôon logon ekhon*. (Cf. ARENDT, 2010a, p. 32)<sup>19</sup>. Sob esta perspectiva, a tradução latina da última expressão entendida também como *animal rationale* seria equivocada para a teórica, além de resultar em uma incompreensão do indivíduo como animal social e político. Para Arendt, o ser humano é um ser apolítico ao nascer, mas não social ao mesmo tempo.

Aproveitando o fio condutor que desenvolveu a pesquisa até aqui, é interessante notar que a sociedade remete a um outro olhar político em Arendt. Este novo olhar destitui as categorias que fundamentam a política para ela. Neste sentido, é possível interpretar uma biopolítica, ou seja, uma política sobre a vida.<sup>20</sup> A questão é que ela nunca utilizou sequer o termo, porém, há autores

---

<sup>19</sup> Este mesmo reconhecimento do ser humano como animal político e dotado de fala é feito por Heidegger, em suas obras: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 17 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1994); e *Platon: Sophistes*, ed. I. Schüßler, *Gesamtausgabe*, vol. 19 (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992); como aponta Catalin Partenie. (Cf. PARTENIE, C. em *Imprint: Heidegger's Interpretation of Platonic Dialectic in the Sophist Lectures (1924–25)*. *In.*: PARTENIE, C.; ROCKMORE, T., 2005, p. 43).

<sup>20</sup> É interessante traçar um paralelo com Aristóteles, para compreender melhor como nasce a biopolítica diante do advento do social. Porém, também é preciso ter em mente que a autora nunca se utilizou do termo biopolítica, propriamente. Mas em suas obras é possível notar uma formulação da politização da vida. Arendt se baseia na *zoé-bíos* aristotélica, diferenciando

como Giorgio Agamben, que extraem e fundamentam uma biopolítica na autora. Assim, a sociedade de Arendt, pode-se afirmar, segue a biopolítica de Rudolph Kjellen, Jacob von Uexküll e Morley Roberts, apontada por Roberto Esposito, em seu livro *Bíos*. A politóloga entende a sociedade como um conjunto de famílias que se organizam economicamente e que são organizadas pela sociedade, com o objetivo de tornarem-se uma só, constituindo assim algo chamado “nação”. E que, por ser “nação”, não envolve nenhum aspecto jurídico, pelo contrário, é apenas um agrupamento humano ligado por alguns laços em comum. Apesar deste agrupamento humano não ter caráter jurídico, mesmo assim, há uma esperança das pessoas dessa sociedade que todos os seus membros se comportem de maneira mais ou menos igual, formando um conjunto de indivíduos que se comportam de modo único, com o objetivo de tornarem-se uma única entidade.

Na mesma linha segue a interpretação de Kjellen, citada em 1916, na obra *O Estado como forma de vida*, que, segundo Esposito, há uma transformação da ideia de Estado, na qual:

“[...] este não é um sujeito de direito nascido de um contrato voluntário mas um conjunto integrado de homens que se comportam como um único indivíduo simultaneamente espiritual e corpóreo”, sendo assim “reconhecível o núcleo originário da semântica biopolítica”. (ESPOSITO, 2010, p. 33).

Isso ocorre porque a vida teria sido promovida por meio do comportamento, e sua promoção na sociedade também fez com que ela impelisse o Estado ao papel de árbitro ou mediador da mesma (a vida). (Cf.

---

consequentemente, o privado e o público. Veja-se: a biopolítica arendtiana se caracteriza pela indistinção entre *zoé* e *bíos* e pelas inversões modernas que acarretaram na vitória do *animal laborans*, onde neste espaço no qual o *animal laborans* vive, há uma verdadeira introspecção e perda do espaço público, fazendo com que, a partir disso, da ausência de política, nasça a biopolítica. (Cf. ARENDT, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDT, 2014, p. 71). Hannah Arendt afirma que, existem dois modos de vida, a *zoé*, a vida meramente animal e não-política, peculiar ao animal laborante; e a *bíos*, a vida politicamente qualificada, peculiar ao ser humano de ação. Para ela, a história se dá na *bíos*. Porém, há uma luta constante entre *bíos* e *zoé*, para que a *bíos*, história linear, consiga transpassar os ciclos vitais constantes da *zoé*, que é entendida aqui como o metabolismo, a atividade do trabalho, o ciclo vital humano. Assim, há uma indistinção entre o privado e o público, ou entre *zoé* e *bíos* que caracteriza o surgimento do social, e a diluição destas divisões. Todavia, afirma a autora que com essa virada, “[...] o domínio público era reservado à individualidade” (ARENDT, 2010a, p. 50), e não mais à pluralidade, ou seja, à condição para a política.

ESPOSITO, 2010, p. 34). Ou seja, o Estado de Kjellen nada mais faz do que reproduzir as características da vida individual, na vida da sociedade.

Nesta mesma medida do Estado entendido propriamente como corpo, como vivente em Kjellen, continua em Uexküll: “o discurso gira em torno da configuração biológica de um Estado-corpo soldado pela relação harmônica entre os seus órgãos, representativos das diferentes profissões e competências”. (ESPOSITO, 2010, p. 34). Sendo assim, ele é entendido como um único corpo, similar ao entendimento de Arendt sobre a sociedade, a qual é entendida como uma única família, porém, não inclui a forma jurídica, procura manter-se de forma “pura”, eliminando aquilo que faz com que o corpo não se mantenha saudável. E aqui vale lembrar que estas duas formas descritas por Kjellen e Uexküll foram utilizadas na política de raças durante o racismo, conforme aponta Esposito: “É preciso formar uma espécie de médicos do Estado, ou conferir competência médica ao próprio Estado, capazes de lhe restituir a saúde removendo as causas do mal e expulsando os germes que os transportam”. (ESPOSITO, 2010, p. 35).

Nesta mesma direção, Arendt faz referência à economia da sociedade, na qual reconhece que a sociedade impôs determinada padronização de comportamento a fim de excluir aquilo que não era “normal” de seu meio, muito similar à política de raças, porém, não tão intensa e impactante quanto a que ela propõe. Juntamente com a economia que geria a vida, “os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais”. (ARENDR, 2010a, p. 51). A única questão é que Arendt trata da sociedade, e não do Estado, porque justamente é no âmbito do social que há a indistinção das esferas, e que é possível assim surgir uma biopolítica.

Por fim, Morley Roberts formula uma teoria na qual desenvolve um paralelo entre o corpo humano e o Estado, sendo que para cada elemento biológico do corpo, haveria uma correlação política. Segundo Esposito, Roberts entendia que a biopolítica, por um lado: “[...] tem a missão de reconhecer os riscos orgânicos que infestam o corpo político e, por outro, a de identificar, e predispor, os mecanismos de defesa que lhes fazem frente, também eles radicados no mesmo terreno biológico”. (ESPOSITO, 2010, p. 36).

O problema desta teoria, assim como as anteriores, é que uma política baseada na *bíos* corre o risco de sobrepor-se de modo violento à política, caindo no racismo nazista, por exemplo.

Os três autores estudados por Esposito aos quais ele utiliza para apontar a genealogia do termo biopolítica, possuem uma estreita relação em suas teorias da vida biológica com a política, como também com a medicina. Semelhantemente, Arendt ainda relaciona a vida biológica com a economia, que insere a medicina de modo bastante tímido no que diz respeito ao reconhecimento do normal e do anormal, além da regulação do comportamento.

Assim, para a autora, este acontecimento, o do advento do social, trouxe grande alteração para a política moderna. Primeiramente, há uma nítida mudança da política no mundo antigo, no qual os indivíduos queriam transcender a esfera do lar, privada, com o objetivo de ascender ao domínio político, ao qual ele se realizava. Há também uma introdução do *animal laborans* e do *homo faber* na esfera pública. Sendo assim, *grosso modo*, confunde-se a vida como objeto da política, e não mais o indivíduo, que em meio a pluralidade deles, era construtor da política, mas há o risco presente de ele mesmo transformar-se em objeto político.

Segundo ela:

No mundo moderno, os domínios social e político diferem muito menos entre si. [...] Com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformam-se em preocupação “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida. (ARENDR, 2010a, p. 39 e 40).

Portanto, o aparecimento da sociedade trouxe a “ascensão da administração do lar” (ARENDR, 2010a, p. 46) para a luz do mundo político. Aquilo que era extremamente privado passa a ocupar lugar na esfera pública, surgindo diante desta mescla de esferas, como já visto, o advento do social, e com ele a economia, que substitui a política por visar administrar a vida em comunidade, ao invés de permitir que os cidadãos a exerçam por meio da fala e da ação.

Arendt utilizou-se de toda a sua teorização para poder, no espaço-*entre* indivíduos, refletir a política. Agir e falar parecem atos simples, porém, implicam em diversas questões relevantes. A primeira delas é ter uma condição favorável, um espaço público em que se possa manifestar suas ações. Além disso, muitas vezes os seres humanos estão tão acostumados a não agir, estão tão conformados com sua condição apolítica, que não querem ou não dão importância para medidas políticas que podem prejudicá-lo. Só agindo politicamente pode-se aparecer, lutar, questionar e refletir sobre sua condição humana.

Apesar de Arendt acreditar que apenas sendo político é que o sujeito pode livrar-se das amarras do social, voltar para o domínio a que lhe pertence e agir autenticamente, observa-se que esta tarefa não é tão simples. É necessário, primeiramente, analisar o âmbito em que se está inserido. Por exemplo, no totalitarismo nazista, aqueles que fossem contra o soberano e quisessem fazer política<sup>21</sup>, eram imediatamente aniquilados. Não havia o *espaço-entre*, não havia possibilidade para agir. Mas para que se chegasse neste niilismo político total, anteriormente o ser humano destituiu-se completamente da política, cada vez menos teve vontade de agir, e foi se deixando levar por anos e até décadas, a pensar da maneira que seus soberanos quisessem.

O caso do nazismo é complexo e julgá-lo não é o mais adequado. Por isso essa breve reflexão mostra que ao deixar de agir, por comodismo, por falta de vontade, por falta de instrução política, qualquer que seja o motivo, acarretará em consequências inimagináveis. O agir apresenta consequências que não se

---

<sup>21</sup> Deve-se considerar a diferença entre “fazer política” e “ser político”. “Ser político exige um esforço humano em tornar-se político, em estar nas condições essenciais para se fazer política. Antes de “ser político”, é preciso fazer o esforço da política, é o “fazer política” que torna o indivíduo, “ser político”. Carl Schmitt e Claude Lefort, compreendem que há uma diferença entre o político e a política. Neste sentido, ambos recusam que “o político” se liga a um setor particular da vida dos indivíduos. Ou seja, independentemente de onde é localizado “o político”, ele se caracteriza por ser uma classe de fenômenos. Em Lefort, “o político”, além dos aspectos mencionados, é entendido como um grupo de ideias que moldam a sociedade. Já para Schmitt, é visto como uma forma de inter-relacionamento, segundo o qual os grupos amigos ou inimigos se conectam entre si. Isso significa dizer que para ambos, “o político” é entendido como um espaço de conflitos. Em contrapartida, para Arendt, afirma Chantal Mouffe, “o político” é entendido como “o conjunto de práticas e instituições através das quais uma ordem é criada, organizando a convivência humana no contexto da conflitualidade proporcionada pelo político” (MOUFFE, 2005, p. 9). Sendo assim, ele seria “um espaço de liberdade da deliberação política”. (MOUFFE, 2005, p. 9), onde habitam os antagonismos sociais, e onde há uma luta por igualdade e liberdade. Por outro lado, no que tange à política, ela pode ser compreendida por abarcar as instituições representativas e práticas políticas.

pode medir, mas a falta da ação possui característica semelhante, sendo até pior. Por isso é importante o espaço público, que entende como “um espaço comum de revelação não apenas para aqueles que agem ou se movem ativamente dentro dele, mas para todos que o percebem”. (KOHN, J. *Freedom: The priority of the political*. In.: VILLA, 2000, p. 125). Destituir-se do seu espaço autêntico e daquilo que lhe faz humano, é perigosíssimo. Tornar-se mero *homo faber* ou mero *animal laborans* é permitir-se ser governado, é abrir mão daquilo que faz o ser humano. A partir disso, apresentar-se-á quais os perigos que o indivíduo que escolhe ser mero *homo faber*, pode acarretar para a sua condição política.

#### 1.4. O HOMO FABER COMO EDIFICANTE DO MUNDO E O HOMO FABER SACRIFICADO À ABUNDÂNCIA DO ANIMAL LABORANS

A constituição do *homo faber* é condição indispensável para que possa existir o ser humano de ação, de maneira que ele não é visto por Arendt negativamente. O que a autora afirma é haver um “perigo” quando o indivíduo se abstém de ser um “ser humano de ação”, e permanece apenas como *homo faber*. Para a filósofa isso não é algo positivo, justamente porque a política assim, não acontece. Em contrapartida, será visto o nível de importância que ele possui, para depois mostrar os perigos que uma pessoa que escolhe ficar só nele, acarreta para a política.

Segundo a autora, o *homo faber* é um ser apolítico: “o agir em concerto e o falar entre si – estão completamente fora do alcance de sua produtividade”. (ARENDR, 2010a, p. 202). Isso significa dizer que a ação e o discurso são mantidos em ociosidade, haja vista que ambos não necessitam da política para se realizarem, e para realizar suas atividades. É apolítico porque o ser humano está junto ao mundo apenas produzindo. Isso significa que ele não pode fazer política, por estar focado unicamente naquilo que lhe convém: fabricar. Apesar de ele viver em meio a outros como ele, que trabalham juntos para edificar um mundo, esta “pluralidade” é apolítica.

O *homo faber* só se realiza por meio de sua atividade por excelência, a obra. Segundo Arendt, a “obra de nossas mãos” diz respeito às coisas exteriores ao indivíduo, que não fazem parte do processo biológico humano, mas fazem

parte da vida na Terra. A obra ou a fabricação garante a durabilidade do mundo, pois as coisas fabricadas através dela só terminam quando não é mais possível usá-las. O *homo faber* fabrica as coisas que constituem o artifício humano. Essa atividade permite a construção do mundo tal como o conhecemos.

Ela corresponde a algo artificial da existência humana e, conseqüentemente, produz um mundo formado por coisas artificiais, que é totalmente diferente de qualquer ambiente natural. A condição humana desta atividade é a mundanidade. É através da obra que o ser humano violenta a natureza, utilizando as palavras da própria autora, para poder construir os instrumentos e as coisas do mundo.

Por exemplo, para construir uma mesa, o indivíduo fabricante deve destruir a árvore, ou seja, destruir seu processo vital para obter a matéria-prima do objeto a ser fabricado. Deste modo, o processo de fabricação consiste na reificação. Nela, sempre há um material segundo o qual resultará um objeto fabricado. O fabricante, nestes termos, violenta a natureza e a coisifica. Reificar é coisificar. Este movimento produz um espaço artificial entre os seres:

O *homo faber* alcança essa durabilidade e objetividade exercendo certa violência sobre a natureza e se torna seu mestre, capaz de destruir até o que é produzido por suas próprias mãos. Assim, longe de criticar a reificação ou afirmar que, com o trabalho, existe um processo de humanização da natureza, Arendt enfatiza que com ele se cria um espaço artificial entre homens e natureza. (BIRULÉS, 2007, p. 81).

A autora é crítica com relação a esta atividade. Para ela, a atitude do *homo faber* o faz se comportar como senhor da Terra, e destrói aquilo que Deus criou. Os processos produtivos necessitavam a exploração de materiais, para então resultar em um produto final:

A palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* (fazer alguma coisa, no sentido de produção), designava originariamente o fabricante e artista que operava sobre materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tehton*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tignarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros (ARENDDT, 2010a, p.169).

Para que se possa criar, além de explorar, é necessário violentar e violar a natureza. Há então uma relação entre a subjetividade dos seres em relação à objetividade do mundo, e é através dessa relação que é possível a mundanidade. Primeiramente, o *homo faber* impõe sua subjetividade sobre a matéria-prima para criar objetos que, posteriormente, edificarão o mundo e satisfarão suas necessidades, implicando aí a objetividade.

No ato de fabricação, o fabricante se envolve em um processo de violência, por extrair da natureza aquilo que ela nunca poderia fornecer naturalmente, mas que este se encarrega de, artificialmente, conseguir. Além disso, é necessário que haja, antes do início deste processo, uma ideia formada anterior sobre o produto que se pretende fazer.

[...] o pensador que desejar dar a conhecer ao mundo o “conteúdo” de seus pensamentos deve, antes de tudo, parar de pensar e lembrar-se de seus pensamentos. Neste, como em todos os casos, a lembrança prepara o intangível e o fútil para sua materialização final; é o começo do processo da obra e, como o exame que o artesão faz o modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. Assim, a obra sempre requer, em seguida, algum material sobre o qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação, a atividade do *homo faber* seja transformada em um objeto mundano. (ARENDR, 2010a, p. 112).

Portanto, para que se possa obter materialidade e objetividade com o *homo faber*, todo o processo se inicia, primeiramente, com a imagem imaterial daquilo que se pretende criar. É a imaterialidade que gera a materialidade – o caráter-de-coisa – do mundo.

Isso é algo que não acontece com o trabalho, pelo fato de ser o próprio metabolismo humano, e ele não possui um objetivo de criar algo para uso, mas sim, seu propósito é manter o organismo vivo, que visa seu próprio consumo<sup>22</sup>. Todavia, com a ação, não se torna possível imaginar o final dela, por esta desencadear processos constantes nos quais é impossível ter ideia das consequências dos atos. Assim:

---

<sup>22</sup> O fruto do trabalho do *homo faber*, a obra ou a fabricação, é destinada para o uso, porque eles podem ser destruídos, apesar de possuírem durabilidade: “a destruição, embora inevitável, é incidental com relação ao uso, mas inerente ao consumo” (ARENDR, 2010a, p. 171). Em contrapartida, os produtos do trabalho são destinados para o consumo, e isso está inerente a esta atividade, porque sua durabilidade se desgasta no momento em que o *animal laborans* o consome.

Embora o objeto seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e o verdadeiro fim do processo de fabricação, ele nunca se torna, por assim dizer, um fim em si mesmo, ao menos não enquanto permanece objeto de uso. (ARENDDT, 2005, p. 187).

Segundo Arendt, a fabricação possui um começo e um fim definidos e previsíveis. O *homo faber* fabrica e vive em um mundo totalmente utilitário, no qual cada coisa possui sua serventia, seu uso. No ato da fabricação pode-se atingir um fim que seria o objeto fabricado, e com este objeto pronto, ele se torna meio, na medida em que é utilizado para a satisfação da necessidade. Como pode-se observar:

Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe. (ARENDDT, 2010a, p. 196).

O *homo faber* pertence a um domínio que não é o público, porque nele não pode fazer política. Seu “espaço de aparência” é o comercial. Ao sair de seu isolamento e entrar no mercado de trocas, ele estabelece uma relação com seu negociante. Além disso, ele precisa da presença da natureza para se relacionar e a violar.

O sujeito é “[...] produtor e fabricante”, e sua “[...] tarefa é violentar a natureza a fim de construir para si mesmo um lar permanente”. (ARENDDT, 2010a, p. 379). Também, “este elemento de violação e violência está presente em toda fabricação, e o homem enquanto criador do artifício humano sempre foi destruidor da natureza”. (ARENDDT, 2005, p. 184). Arendt compreende, portanto, que o *homo faber* edifica o mundo e cria uma relação com o mesmo. Por outro lado, a técnica o faz destruir a natureza, e há uma desnaturalização, e um aumento do artificial. Isso pode ser observado quando entra em cena uma mudança no *homo faber*, e entra em vigor o conceito de processo.

As categorias do *homo faber*, para quem todo instrumento é um meio de atingir um fim prescrito, já não se aplicam. Pois agora já

não usamos o material como a natureza nos fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos esses casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separadas. (ARENDR, 2010a, p. 185).

Tal evento começa a acontecer primeiramente devido à inversão que Arendt salienta haver entre ação e fabricação, e, posteriormente, o desenvolvimento da técnica no mundo moderno, segundo a qual o sujeito não fabrica mais objetos duráveis que o relacionam com o mundo, ao predominar a superfluidade em sua criação. Isso pode ter acontecido devido ao advento do capitalismo, que põe os indivíduos em uma lógica de consumo incessante, pela qual a maioria dos objetos comprados na Contemporaneidade, principalmente eletrodomésticos, são perecíveis cada vez mais rápido para que se possa comprar outro produto e substituir aquele de até então.

Em relação à inversão entre a ação e fabricação, é preciso compreender que há antes, uma inversão entre contemplação e ação, para que, posteriormente, haja a descrita no parágrafo anterior. Para Arendt, há uma inversão de ordem hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa*, ou contemplação e ação. No decorrer da história da filosofia antiga, Platão e Aristóteles consideraram o processo dialógico do pensamento: “um modo de preparar a alma e levar a mente a uma visão da verdade para além do pensamento e do discurso”. (ARENDR, 2010a, p. 364). Isso significava dizer que tal processo atingia um patamar diferenciado, envolvendo um outro nível de realidade peculiar da *vita contemplativa*<sup>23</sup>. Já na escolástica da Idade Média, a

---

<sup>23</sup> Arendt possui uma obra unicamente para trabalhar e examinar a vida contemplativa, no livro *A Vida do Espírito*. O modo de vida contemplativo, ou a *vita contemplativa*, acolhe as três atividades do espírito, o pensar, o querer e o julgar. O pensamento visa à contemplação e nela termina, e tal contemplação não é uma atividade, mas sim uma passividade, é o ponto no qual as atividades espirituais entram em repouso. Quando se usufrui da *vita contemplativa*, se abstém da *vita activa*. A vida contemplativa é tida como superior até o início da Idade Moderna, porque, apenas através dela é que o ser humano poderia se realizar em sua completude. Neste sentido, o ponto de referência arendtiano é o próprio Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, segunda a qual o autor afirma que para que se possa atingir a felicidade, o caminho é apenas e unicamente através das atividades “contemplativas”, ou seja, o local em que o ser humano sai do campo das limitações naturais, e adentra em outro âmbito. Um campo divergente do material. Aristóteles afirma no livro X que: “Pensa-se que a vida feliz é virtuosa. [...] Se a felicidade é a atividade conforme à virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será o que existe de melhor em nós. [...] Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente” (ARISTÓTELES, 2003, p. 189 e 190). Sob esta ótica, a atividade filosófica, para Aristóteles, assim como para Arendt, só pode ser exercida na contemplação: “E

filosofia teria sido considerada serva da teologia, mostrando novamente a importância da contemplação nestes períodos da história. Aqui, a *vita contemplativa* não era aquela mesma de Aristóteles e Platão:

[...] o modo de vida ativo é “laborioso”, o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no “deserto”; o modo ativo é devotado às “necessidades do próximo”, o modo contemplativo à “visão de Deus”. [...] A ideia pela qual a contemplação constitui o mais alto estado do espírito é tão antiga quanto a filosofia ocidental. A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso. Segundo as tradições da Era Cristã, quando a filosofia tornou-se serva da teologia, o pensamento passou a ser meditação e a meditação passou novamente a terminar na contemplação, uma espécie de estado abençoado da alma em que o espírito não mais se esforçava para conhecer a verdade, mas para antecipar um estado futuro, recebendo-o temporariamente na intuição. (ARENDR, 2000, p. 7 e 8).

Todavia, com a Modernidade, o conhecimento e a verdade que eram atingidos unicamente por meio do ato contemplativo, perdem sua força. A contemplação é praticamente abolida e a nova relação fica entre pensamento e ação. O pensar é modificado. O que predomina aqui é a introspecção<sup>24</sup>.

---

pensamos que a felicidade tem uma mistura de prazer, mas a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas: pelo menos, julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade, e é de supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais aprazível do que os que indagam. (ARISTÓTELES, 2003, p. 190) Ou nas palavras de Arendt, no voltar-se para dentro de si mesmo, no dois-em-um que permite o filosofar, isso significa dizer que, o indivíduo sai da pluralidade de indivíduos que há na vida pública, para adentrar “pluralidade” de si consigo mesmo: “não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre dois que sou” (ARENDR, 1993, p. 101).

<sup>24</sup> A introspecção seria trazer o ponto arquimediano para dentro da mente. Por ponto arquimediano, entende-se que seja o ponto de equilíbrio que se dá entre dois corpos. Arquimedes acreditava que se tivesse um ponto de apoio, ele conseguiria mover a Terra. Além disso, ele foi o descobridor das leis que regem as alavancas. De modo especial, o ponto arquimediano seria o seguinte: Arendt explica que Galileu utilizou o instrumento do telescópio de forma única para servir a ciência, e a partir do momento em que o homem consegue ter acesso concreto ao universo – passa a vê-lo – e este (universo) e não mais o Sol se torna a referência de um sistema universal, a ciência altera o ponto central de toda sua investigação, donde são formuladas leis “universais” para explicar os eventos terrenos. Noutros termos, a partir de um ponto – no universo (ponto arquimediano) – e, portanto, fora da Terra, o ser humano passa a “dominar” toda a vida terrena na qual encontra-se derradeiramente entravado, construindo fórmulas “universais” para explicá-la.

Na Modernidade, o conhecimento e a verdade<sup>25</sup> eram atingidos através da fabricação. Ocorre que da ciência, surge o interesse no processo. Ele mesmo não é durável nem palpável, mas constantemente mutável. Um exemplo do conhecimento obtido mediante esta nova forma, afirma Arendt, é por meio do:

Telescópio, uma obra das mãos do homem, que finalmente forçou a natureza, ou melhor, o universo a revelar seus segredos. As razões para que se confiasse no *agir* e se desconfiasse da *contemplação* ou *observação* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas. (ARENDR, 2010a, p. 362, grifos da autora).

Nestes termos, as atividades da *vita activa* passam a ter um caráter valorativo e útil muito mais eficiente do que os da *vita contemplativa*. Isso implica não na elevação do agir, tornando-o a atividade por excelência, como Arendt gostaria. Mas o que ocorre é que o pensar torna-se servo deste último.

Com a inversão entre a ação e a contemplação, e com a abolição da contemplação em favor da relação entre pensamento e ação, a fabricação passa a ocupar um lugar de destaque. A inversão entre ambas, além de apresentar neste período o conhecimento como resultado do agir enquanto fabricar, não tinha a pretensão de tornar a ação absoluta. É interessante notar que esta atividade, a partir do diagnóstico que a autora faz em *A Condição Humana*, na Modernidade, diante da inversão, não possui mais o estatuto grandioso para a política, não é considerada mais como a atividade política por excelência. O que acontece é que há uma instrumentalização da ação, que tem como objetivo final não o fazer política, mas a verificação, fazendo com que isso destitua a ação das consequências inesperadas que são inerentes a ela.

Além disso, o desenvolvimento da técnica no mundo moderno, que conseqüentemente tornar-se-á tecnologia, atribui um caráter diverso ao *homo faber*. Antes da tecnificação Moderna, ou seja, da introdução da tecnologia, este possuía um caráter positivo de criação, afirma Arendt: “os produtos da obra, e

---

<sup>25</sup> A verdade a qual se refere aqui, é aquela “perdida” ao longo da revolução científica. Arendt lembra que depois de Descartes que apoiou suas descobertas em Galileu, a filosofia parece estar sempre um passo atrás da ciência, e esta última não precisa de uma serva para se assegurar. Sendo assim, Arendt afirma: “a filosofia sofreu mais com a modernidade que qualquer outro campo do esforço humano; e é difícil dizer se sofreu mais em decorrência da quase automática elevação da atividade a uma dignidade completamente inesperada e sem precedentes ou da perda da verdade tradicional, ou seja, do conceito de verdade subjacente a toda a nossa tradição”. (ARENDR, 2010a, p. 367 e 368).

não os produtos do trabalho, garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível". (ARENDR, 2010a, p. 115). Ainda mais os gregos antigos acreditavam que a obra era a única atividade imortal, e nela havia um caráter de durabilidade no ato de criação:

Todas as formas de atividade que não consistem em pensamento, vistas desde a "vida contemplativa", são essencialmente idênticas, pois parecem ser suas por causa de algo: trabalhar pela vida: trabalhar pelo bem da vida, a ação pela vida boa (ἡ ἀγαθή) e a produção por causa da obra. Das três modalidades, para os gregos a produção é a melhor, porque a obra (ἔργον) não é algo meramente útil e, portanto, perecível. A produção é a única atividade que se "faz imortal" a si mesma. A obra sobrevive; esse é o ἄθροισμα [*athaumazein*]<sup>26</sup> do *homo faber*. (ARENDR, 2002a, fevereiro de 1954, nota 41, p. 471).

Esse caráter positivo vai perdendo sua força com o advento da tecnologia, o surgimento do capitalismo, e o início da era moderna. O resultado da obra torna-se utilitário e, portanto, não durável, perdendo o estatuto "imortal" que os gregos atribuíam. Para que isso acontecesse, o conceito de processo entra em ação, e atinge um patamar mais elevado que o produto final que o *homo faber* fabricaria. Sendo assim, com a posição central do conceito de processo na Modernidade, a mudança de ênfase do "o quê" para "o como" do próprio objeto para o processo causador de sua fabricação, vêm à tona.

Desta forma, um dos fatores a terem impulsionado o *homo faber* a ocupar o lugar que antes era o da ação foi a mudança de foco da história da ciência, da antiga questão sobre "o quê" e "por quê" para o "como" determinada coisa passou a existir. O fato de ter ocorrido essa mudança de foco indica que os objetos de conhecimento já não são mais coisas ou os movimentos eternos, mas sim, processos, e este implica que o objeto da ciência seja a história, e não mais a natureza e o universo. Deste modo, a natureza passa a ser conhecida como processo devido à ciência moderna: "desde o século XVII, a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural como histórica, têm sido os processos". (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDR, 2014, p. 89).

---

<sup>26</sup> Ou seja, a imortalizar.

Afirma Arendt: “No lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (ARENDR, 2010a, p. 370). O *homo faber* podia repeti-los e assim, por meio da fabricação de um produto, ele desapareceria, ficaria invisível no ato da fabricação, ao contrário do Ser, que antes do *homo faber* sair vitorioso precisava aparecer e se desvelar.

O conhecimento seguro, na Era Moderna, passou a se dar através do processo de produção. A fabricação invade as ciências naturais tornando-se “princípio para o agir [*doing*] no domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 2010a, p. 374), na medida em que a ação política perde seu lugar e a fabricação ocupa esta posição. Tal princípio permite que a introspecção se torne o único método seguro em que é possível regar as paixões, controlar sua “vontade”, e então, transformar o ser humano de ação, político, em um indivíduo artificial, porque:

[...] só os objetos das paixões são permanentes e fixos, na medida em que não são devorados pela realização de algum desejo apaixonado; só os objetos do pensamento, mas nunca a própria atividade do pensar, encontram-se além do movimento e da perecibilidade. Os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se, na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*. (ARENDR, 2010a, p. 374 e 375).

Além disso, já Platão na Grécia Antiga desejava substituir a ação pela fabricação, pelo fato de que isso traria maior solidez ao domínio público, eliminando o caráter incerto que a ação possui. Assim, diagnostica Arendt:

A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente “superior” – na Antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos, em particular na Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. É verdade que somente a era moderna definiu o homem basicamente como *homo faber*, um fazedor de instrumentos e um produtor de coisas, e pôde assim vencer o desprezo e a suspeita entranhados com que a tradição via toda a esfera da fabricação. (ARENDR, 2010a, p. 286).

Nesta perspectiva, o espaço público vai sofrendo uma perda com a aparição da atividade do *homo faber*, e posteriormente do *animal laborans*, que aos poucos vai ocupando o lugar do ser humano de ação, daquele verdadeiro habitante do âmbito político. Em seu caráter positivo, o fabricante de objetos edifica um mundo, se realiza nele com suas criações, e satisfaz suas necessidades. O que acontece com a introdução da tecnologia na era moderna é que este fabricante apenas é tido como uma engrenagem de algo maior, de uma máquina, por exemplo.

Ao contrário das ferramentas da manufatura, que em cada momento dado no processo da obra permanecem servas da mão, as máquinas exigem que o trabalhador as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. Certamente isso não implica que os homens, enquanto tais, se ajustem ou se tornem servos de máquinas; mas significa que, enquanto dura a obra nas máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. (ARENDDT, 2010a, p. 183).

Arendt deixa isso explícito em *A Condição Humana*, salientando que o novo *homo faber* parece se diluir no próprio *animal laborans*, na medida em que está engendrado na nova lógica de fabricação, a produção industrial. Assim, os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*.

#### 1.5. ALGUMAS CRÍTICAS SOBRE A ABORDAGEM DO TRABALHO EM MARX SOB A ÓTICA ARENDTIANA

A abordagem da problemática do trabalho em Marx e Arendt é importante para que se possa compreender a influência que teve o autor de *O capital* para a politóloga, e o distanciamento que ela toma dele, para que, posteriormente, possa-se entender em quais aspectos a atividade do trabalho de um se aproxima ou se distancia da do outro. No que diz respeito à divisão do trabalho, o filósofo alemão foi pensador de grande influência para ela. Todavia, apesar das influências, há também muitas discordâncias.

Karl Marx em seus escritos repudiou a filosofia, para fazer com que ela se realizasse na política. Ele acreditava que havia sido o trabalho que teria criado

o indivíduo, e que as interpretações filosóficas feitas sobre o mundo já bastavam. O que teria de ser feito a partir destas interpretações era a transformação do mundo através dos seres humanos. Sob esta ótica, se é o trabalho que cria o ser humano, critica a autora, e não Deus, então: “O homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade”. (ARENDDT, *A tradição e a época moderna*. In.: ARENDT, 2014, p. 48).

Isso também significa que, “aquilo que distingue o homem do animal, sua *differentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*” (ARENDDT, *A tradição e a época moderna*. In.: ARENDT, 2014, p. 49). Aqui já é possível ter uma noção mais clara da crítica que a autora faz a Marx, pois o *animal laborans* está constantemente no âmbito da necessidade, ele produz e consome incessantemente sem sair dessa condição. Em Marx, este possui o mesmo papel, ele só satisfaz suas necessidades. Porém, uma sociedade apenas de “animais laborantes” seria uma verdadeira perda do espaço público para Arendt, uma sociedade de introspecção, dada no âmbito totalmente privado e nulo de política.

Para ela, o filósofo alemão teria entendido o trabalho da seguinte maneira:

Marx compreendeu que o trabalho em si tinha sofrido uma mudança decisiva no mundo moderno: que o trabalho não somente se tornava a fonte de toda a riqueza e, conseqüentemente, a origem de todos os valores sociais, mas que todos os homens, independente da classe de origem, foram mais cedo ou mais tarde destinados a se tornarem trabalhadores, e que aqueles que poderiam não ser ajustados para este processo do trabalho serem vistos e julgados pela sociedade como meros parasitas. (ARENDDT, 2002b, p. 278, tradução nossa).

Com isso a autora o critica, reconhecendo que a sociedade moderna não deveria se tornar uma sociedade de meros trabalhadores, conforme Marx previa, mas sim, deveria ser uma sociedade aberta para a possibilidade de o indivíduo agir. Esta interpretação arendtiana da obra marxiana será criticada por Theresa Calvet Magalhães.

Por outro lado, para Arendt a vida do sujeito é a atividade do trabalho, é o metabolismo vital que lhe dá vida, capacitando-o a laborar. Já para o filósofo alemão isso acontece de modo diverso, diferentemente da pensadora, e assim,

o trabalho parece englobar aspectos do *homo faber* arendtiano, pelo fato de em Marx o ser humano ter em mente o objeto a ser criado e visualizar seu fim. Este movimento não diz respeito à atividade do trabalho em Arendt, mas à atividade da fabricação ou obra, que, segundo a teoria da autora seria característica do *homo faber*. Todavia, o trabalho para Marx:

[...] é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [i]erartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvinculou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que *o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.* (MARX, 2013, p. 327, grifo nosso).

Aqui aparece uma clara diferença no que diz respeito ao trabalho em Marx e em Arendt. Para ela, o ser humano não idealiza ou possui imaginação enquanto *animal laborans*, na condição de mero trabalhador. Apenas como *homo faber* pode, antes de construir uma determinada coisa, imaginá-la anteriormente, para depois executar seu feito. Assim, se Arendt se utilizar do conceito de trabalho de Marx, então o *animal laborans* é também *homo faber*, aspecto que ela deseja negar, apesar de reconhecer que o mundo já se encaminha para “fora dos eixos” (ALMEIDA, 2008, p. 470), no sentido de que o

*homo faber* se diluiu no *animal laborans*, e sendo assim, o produzir e o consumir de um absorvem os objetos fabricados de outro.

Outro exemplo dessa característica apresentada acima, pode-se observar a partir da descrição do processo de trabalho em Marx, proposto por Theresa Calvet de Magalhães:

A unidade do trabalho intelectual e do trabalho manual caracteriza, diz Marx, o processo de trabalho: os elementos simples deste processo, considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada, são os seguintes: 1) a atividade orientada a um fim ou o próprio trabalho; 2) o objeto sobre o qual o trabalho atua; 3) o meio (ou meios) pelo qual (pelos quais) ele atua. Esta concepção do trabalho especifica três componentes constitutivos desse processo: um componente *subjetivo e consciente* – o projeto do homem; um componente *ato* – o ato de transformar a natureza; um componente ligado *ao resultado* – criar um valor de uso particular que sirva para satisfazer as necessidades do homem. (MAGALHÃES, 2006, p. 27).

No que diz respeito às características do processo do trabalho como subjetivo e consciente em Marx, mais uma vez a teórica política difere dele. Para ela, o trabalho jamais pode envolver a consciência e o projeto, já que estes aspectos são característicos do *homo faber*.

Em *A Condição Humana*, dentre todas as críticas e reconhecimentos que Arendt faz à Marx, na nota de rodapé 36, ela afirma sobre o trabalhador o seguinte:

É óbvio que Marx aqui já não se referia ao trabalho, mas à obra – na qual não estava interessado; e a melhor prova disso é que o elemento de ‘imaginação’, aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. (ARENDR, 2010a, p. 123).

A interpretação arendtiana é de que Marx ao tratar do trabalho, fala na verdade, da obra. É a suposta indistinção entre trabalho e fabricação na obra de Marx que ela utiliza como subsídio em sua teoria política para criticá-lo. Assim também ocorre com a tradição do pensamento ocidental e a Era Moderna, por não terem distinguido entre trabalho e obra. Porém, esta interpretação arendtiana da obra marxiana é criticada por Theresa Magalhães.

Para Magalhães, Arendt teria interpretado de forma equivocada muitas das teses de Marx. Portanto, ela teria errado ao formular certas críticas em relação à teoria marxiana. Uma delas é em relação ao *animal laborans*, que Arendt entende também como uma “mistura com o” *homo faber*, como apresentado acima. Theresa Magalhães defende que Marx distingue o sujeito da atividade vital animal<sup>27</sup>, coisa que a politóloga acreditava não haver distinção e, deste modo, para ela:

O trabalho sob uma forma que *pertence exclusivamente ao homem* é o ponto de partida em Marx. Todo o problema aqui, é que me parece completamente inútil querer encontrar em Marx (na sua concepção de trabalho) o equivalente do “*animal laborans*” – uma das espécies animais, poder-se-ia dizer a mais alta das que vivem na terra -, ou o equivalente do trabalho tal como Hannah Arendt o define; todo o seu esforço nesse sentido consegue apenas criar uma série de distorções nos textos de Marx. (MAGALHÃES, 2006, p. 20).

Além disso, Magalhães apresenta que na nota 36 do subcapítulo intitulado: “O trabalho de nosso corpo, a obra de nossas mãos”, Arendt propõe que toda a teoria de Marx:

[...] está atrelada à intuição inicial de que o trabalhador, antes de tudo, reproduz sua própria vida ao produzir seus meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx pensava que “os homens começam a distinguir-se dos animais quando começam a produzir seus meios de subsistência” (*Deutsche Ideologie*<sup>28</sup>, p. 10). É esse realmente o conteúdo da definição do homem como um *animal laborans*. (ARENDR, 2010a, p. 122).

<sup>27</sup> Será citado o trecho de Marx no qual ele distingue o homem da atividade vital animal: “O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital *consciente*. Esta não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente. *A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal*. Justamente, e por isso, ele é um ser precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente, porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência (MARX, 2004, p. 83-84).

<sup>28</sup> A Ideologia Alemã (1845-1846).

Todavia, esta continuação da leitura por parte de Arendt sobre a obra de Marx, para Magalhães, não parece adequada. Além disso, ela lembra que esta obra do filósofo alemão, devido a uma série de dificuldades, não foi publicada por ele. Magalhães apresenta que se for efetuada uma pesquisa até a obra *A Ideologia Alemã*, a partir da leitura deste mesmo parágrafo encontrado na página 187<sup>29</sup>, pode-se concluir que é possível contestar a obra do filósofo, de modo que “[...] os homens, e apenas os homens, ao produzirem os seus meios de vida produzem também suas relações de produção, a sua existência social”. (MAGALHÃES, 2006, p. 21). E esta atividade do trabalho para Marx, é também a produção da história. Porém, neste parágrafo é impossível encontrar, afirma Magalhães sobre a interpretação considerada errônea por ela: “o próprio conteúdo da definição do homem como *animal laborans*” (MAGALHÃES, 2006, p. 21).

Por outro lado, em relação a isso, Diogo Ramos afirma que em Marx de fato, “[...] o labor é a essência do homem” (RAMOS, 2009, p. 38), e que esta interpretação não foi equivocada por parte de Arendt, como disse Theresa Magalhães. O filósofo alemão teria sim glorificado o labor ou o trabalho. Todavia, a única questão é que Arendt teria interpretado de forma controversa o trabalho, diz Ramos, ao atribuir o labor da teoria marxiana ao conteúdo do *animal laborans*. Deste modo, o fato de os indivíduos distinguirem-se dos animais a partir do momento que começam a produzir seus próprios meios de subsistência, fez Arendt acreditar que de fato este era o conteúdo da definição do indivíduo como *animal laborans*. Tal interpretação controversa por parte de Arendt esteve

---

<sup>29</sup> A obra citada é MARX, K. **A Ideologia Alemã** [1845-1846]. Trad. de Viktor Von Ehrenreich, In. MARX, K; ENGELS, F. **História**, p. 187. Veja-se o trecho: “O primeiro pressuposto de *toda a história humana* é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. [...] Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* os seus meios de vida, um passo condicionado pela sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a vida material mesma. O *modo* pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí e a ser produzidos. Este modo da produção *não deve ser considerado só segundo o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos*. Ele já é antes uma maneira determinada de manifestar a sua vida, um modo de vida determinado. Os indivíduos são assim como manifestam a sua vida. O que eles são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem quanto também com o *como* produzem. Portanto, o que os indivíduos são depende das condições materiais de sua produção”. (MARX, 1845-1846 apud MAGALHÃES, 2006, p. 21, os grifos são nossos).

embasada no cerne do *animal laborans*, na sua definição dada por Marx. Afirma Diogo Ramos:

Já que Marx falou do labor para se referir tanto à produção material quanto à reprodução da espécie (um assegurando a sobrevivência individual e o outro a da espécie), vendo assim nele uma força plenamente natural, todo o trabalho pôde ser reduzido à 'força de trabalho' (*labor-power*). Como a noção tradicional de trabalho é uma atividade humana e implica certa medida de iniciativa e propósito, o conceito de força de trabalho consegue remover deste modo todo aspecto humano e ser analisado como uma força natural qualquer. Enquanto força natural, mesmo sendo inerente ao corpo humano, a força de trabalho é ativada por sua interação com outros corpos naturais, em sua interminável interação metabólica com a natureza. Neste mesmo sentido, Marx descreveu as ferramentas feitas pelo homem e a cooperação social como 'forças produtivas': uma expressão apropriadamente naturalista. As forças produtivas existem para aumentar a produtividade da força corporal natural do homem e produzir abundância – que era claramente o ideal mais alto de Marx (RAMOS, 2009, p. 39).

Apesar de a teórica política combinar o *animal laborans* com o *homo faber*, a teoria marxiana se aproxima muito daquela proposta por Arendt em *A Condição Humana*. Uma diferença importante a ser salientada é que em Arendt o *animal laborans* é alguém que repete mecanicamente os movimentos de produção e consumo para a sua sobrevivência. Enquanto que em Marx, a atividade do trabalho, que a autora identifica ser o *animal laborans* na teoria marxiana, é também agente da produção da história. Nesta perspectiva, a definição arendtiana de *animal laborans* não envolve a história como um todo, mas é um ciclo constante que se inicia com o nascimento do ser vivo, e ao fato de ele precisar manter-se vivo, do cuidado com o metabolismo vital, e termina com a morte dele, que assim não precisa mais produzir e consumir para manter seu ciclo. Deste modo, a história não é linear em Arendt ao tratar do *animal laborans*. Mas a vida dele acontece de modo circular. Esta, portanto, seria outra interpretação equívoca por parte de Arendt, creem Theresa Magalhães e Diogo Ramos.

Outro aspecto interessante sobre o qual já foi percorrido brevemente, reconhecido por Theresa Magalhães, é o fato de Arendt interpretar

erroneamente a combinação entre trabalho e obra em Marx. A fabricação segundo Arendt transforma o material que é objeto de trabalho, em algo a ser utilizado como o produto final. Sob esta ótica, Magalhães apresenta que essa maneira de compreender está próxima daquilo que Marx entendia por trabalho útil<sup>30</sup>, ou seja, a atividade do ser humano que, “[...] no processo de trabalho, efetua, por meio de instrumentos de trabalho, uma transformação da matéria, pretendida desde o princípio, e cria assim um objeto útil, um valor de uso” (MAGALHÃES, 2006, p. 36 e 37).

Retomando o filósofo alemão, quando ele define o processo de trabalho, ele não trata do *animal laborans* como já exposto, e como reconhece a teórica política. Mas afirma Magalhães que provavelmente o fato de ele “[...] não ter reduzido o trabalho a uma atividade que produziria apenas bens de consumo necessários à vida biológica do homem” (MAGALHÃES, 2006, p. 28), é aquilo que provavelmente provoca a crítica de Hannah Arendt a ele. Assim, de modo geral, aquilo que ela recusa em Marx é toda a concepção do ser humano e do trabalho.

Diante da análise do trabalho em Marx e Arendt, a diferença entre ambos é que, para o filósofo alemão, o trabalho é algo positivo com relação à política, enquanto para Arendt, é algo negativo, privado, introspectivo. Ela não pode se utilizar do trabalho em Marx para propor sua definição de trabalho como metabolismo vital, pois se assim fosse, o trabalho para ela uniria também a atividade da obra, sendo isso algo que a pensadora não deseja, e sendo motivo de críticas ao próprio Marx.

Portanto, a teórica política critica o filósofo alemão pelo fato de ela acreditar que ele propôs que todos os sujeitos deveriam se tornar meros trabalhadores. Segundo Arendt, o mero trabalhador seria o grau mais ínfimo e apolítico que o ser humano poderia chegar. E acredita-se nesta pesquisa que este tenha sido o verdadeiro temor arendtiano, como ela aponta no final de *A Condição Humana*, de que os indivíduos modernos, tornaram-se meros trabalhadores segundo os quais o trabalho enquanto obra, que antes era do

---

<sup>30</sup> Segundo Eduardo Chagas, “o trabalho útil-concreto é qualitativo e cria os valores de uso necessários ao ser humano, para satisfazer socialmente as suas necessidades físicas e espirituais” (CHAGAS, 2011, p. 4).

*homo faber*, começa a fazer parte do metabolismo do *animal laborans*. A partir disso, ver-se-á então quem é o *animal laborans* arendtiano.

#### 1.6. A CARACTERIZAÇÃO DO TRABALHO E DO ANTIPOLÍTICO: *ANIMAL LABORANS* E SUAS VEREDAS

A atividade do trabalho arendtiano diz respeito então ao domínio da própria vida, enquanto que a obra se diferencia na medida em que o *homo faber*, ao fabricar seus objetos, está inserido em um meio público, embora não político. A obra possui um caráter de durabilidade pois é ela que edifica o mundo. Este objeto criado não é consumido imediatamente, mas é utilizado para outros fins, não só os que dizem respeito ao metabolismo, à vida biológica. O *animal laborans*, em contrapartida, preocupa-se apenas com seu processo vital, não fabricando nada que seja durável, apenas estabelecendo a manutenção de sua própria vida, que consiste em não criar absolutamente nada. Ele consome aquilo que ele mesmo utiliza para satisfazer suas necessidades. Por exemplo, para que se possa continuar vivo, é necessário que ele se alimente. Esse processo feito por ele é circular e incessante. Inicia com o nascimento e termina apenas com a morte do indivíduo. O trabalho é algo contínuo, ininterrupto, haja vista sua necessidade para a vida.

Em contrapartida, a obra não é ininterrupta e muito menos incessante. Ela possui um começo específico no momento de idealização e, posteriormente, criação do objeto, e também um fim específico, com o término dele. Na obra o sujeito político por excelência perde seu lugar, porque “a obra é agora executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos da obra, destinados ao uso, passaram a ser consumidos como se fossem meros bens de consumo”. (ARENDDT, 2010a, p. 287).

Hannah Arendt exhibe sua crítica à Karl Marx no capítulo intitulado “Trabalho”, em *A Condição Humana*, porque ele tendia a considerar o *animal laborans* como *homo faber*. Marx, e não só ele adverte Arendt, mas também a Modernidade, considera o trabalho nos termos da obra, conforme apresentado anteriormente. O que o trabalho produz em excedente é considerado como “força de trabalho”, que explica a produtividade dele. Afirma ela:

Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”. Mediante violenta opressão em uma sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, essa produtividade pode ser canalizada de tal forma que o trabalho de alguns é bastante para a vida de todos. (ARENDRT, 2010a, p. 109).

Então, o que “sobra” do *animal laborans* é a produção de sua própria vida, coisa que é imaterial. Deixa atrás de si apenas isso. Tal atividade é considerada como antipolítica por voltar-se apenas para si mesmo, diferente do *homo faber* que não fazia política propriamente, mas estava junto de outros. Nestes termos, Adriano Correia pontua que há três sentidos do *animal laborans*. Tal afirmação é citada em seu texto “Quem é o *animal laborans*?”, presente no livro *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Assim ele o vê:

Como produto da sociedade atomizada; como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida e como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos das condições do mero viver. (CORREIA, 2014, p. 71).

Correia afirma que a primeira vez que aparece a expressão *animal laborans* é no texto *Ideologia e Terror* de 1953, incorporado à segunda edição de *Origens do totalitarismo*, publicado em 1958, exatamente o mesmo ano de publicação da primeira edição de *A Condição Humana*. Neste primeiro contexto em que aparece a expressão, está em questão um “[...] exame das experiências básicas da vida humana em comum subjacentes às diversas formas de organização política”. (CORREIA, 2014, p. 72). Assim, Arendt salienta que o que move o totalitarismo é a sua obstinação em querer destruir a ação, uma vez que ele prescindir dela. Na esfera política, o indivíduo se torna isolado sob este regime. Para além deste isolamento que acontece no domínio político, há

também o desamparo<sup>31</sup>, que acontece no âmbito das relações sociais. No isolamento, afirma Arendt:

[...] o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas transformaram-se em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço por 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 converte-se em desamparo.* (ARENDDT, 1989, p. 527, grifo nosso).

Essa dissolução do *homo faber* no *animal laborans* no totalitarismo, que se dá na esfera política para o desamparo, que acontece na esfera das relações sociais, é a mudança de foco da política identificada por ela, e é o primeiro sentido do *animal laborans*, visto como produto da sociedade atomizada. Assim, o *animal laborans* é a-mundano. Esta a-mundanidade seria, como afirma a autora, a: “[...] impossibilidade de uma comunhão dos seres humanos com o cosmo e entre si”. (ARENDDT, *Sobre o deserto e o oásis*. In.: LEIS; ASSMANN, 2007, p. 185). Isso significa que ele possui a experiência de não pertencer ao mundo, de não fazer política, e por produzir e consumir incessantemente “[...] encontra-se estreitamente conectado com o desarraigamento e a superfluidade das massas modernas, subproduto do capitalismo ao menos desde a Revolução Industrial” (CORREIA, 2014, p. 76), afirma Correia.

Adriano Correia realça que no mundo pós-totalitário, o desamparo passou a ser uma experiência diária, e não apenas no totalitarismo, como apresentava Arendt. Ele tornava-se “a experiência diária das massas cada vez maiores” (ARENDDT, 1989, p. 530). O desarraigamento acarreta na superfluidade

---

<sup>31</sup> Adriano Correia utiliza o termo desamparo em sua obra. Este termo equivale à solidão, palavra usada na tradução dos livros *Origens do Totalitarismo* e em *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*, utilizados aqui.

e a-mundandade, e a alienação do mundo era “paga com o preço da própria identidade”. (CORREIA, 2014, p. 78).

Então, o sentido do *animal laborans* de Arendt em *Origens do Totalitarismo* se caracterizava pela perda da mundandade, e era visto como produto da sociedade de massas ou sociedade atomizada. Isso quer dizer que ele perdeu seu estatuto político porque o totalitarismo impôs a aniquilação da ação em cada cidadão, fazendo-o partir de um isolamento para um desamparo, desembocando na esfera privada, sem política e, conseqüentemente, sem liberdade.

Por outro lado, em *A Condição Humana*, o *animal laborans* possui um sentido um pouco diverso, porém, que é complementar ao apresentado em *Origens do Totalitarismo*. Enquanto que nesta última obra ela se refere a ele em um sentido de isolamento e desamparo, em *A Condição Humana* isso ainda permanece, porém, a ênfase maior dada por ela é na vida como ciclo vital. Este seria o segundo sentido, que diz respeito à dimensão fundamental da existência condicionada pela vida. Assim o ciclo vital - o metabolismo -, está em movimento circular constante. O trabalho e o consumo são estágios deste movimento, e é esta a atividade do animal laborante, que visa manter vivo o organismo, como observa Dourado Júnior:

O *animal laborans* consome os bens de uso que são fabricados pelo *homo faber*, e a fabricação dos instrumentos do trabalho é determinada pelo *animal laborans* que, de outro lado, quando os usa, integrando-os ao processo produtivo, os destrói levando seus utensílios a existirem como máquina; máquina que existe, primeiro, como extensão do corpo do *animal laborans*; animal que depois, ele próprio, passa a funcionar, também, como uma engrenagem da própria máquina. (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 14).

Nesta perspectiva, um problema decorrente disso presente no *animal laborans*, é que ele efetua a produção de um mundo que não é subjetivo, mas sim, é a-mundano. Deste modo, o *animal laborans* não participa do mundo dos agentes políticos nem do mundo do *homo faber*. Disto decorre que ele se transforma em matéria-prima, ou então, se transforma em recurso para a

tecnologia<sup>32</sup>. As atividades que antes eram privadas na Modernidade, são agora utilizadas e vindas à público.

Portanto, ele não tem função ativa na política, mas é apenas um ser que trabalha e consome incessantemente. Ele é incomunicável, por prestar atenção apenas em si mesmo e em satisfazer suas necessidades, e para isso, não é necessária a comunicação com os outros. Diante disso, o motivo do *animal laborans* e o trabalho terem assumido uma posição de destaque na Modernidade, seria porque, na visão de Adriano Correia:

Historicamente, para Arendt, essa vitória deveu-se à promoção do trabalho decorrente do advento do social, que pode ser mais remotamente remetido à Idade Média e aos primórdios do feudalismo, quando o antigo abismo entre o restrito domínio do lar e o elevado domínio político foi progressivamente preenchido por uma “organização pública vital”. Nessa esfera social, os interesses privados adquirem relevância pública, ou, mais propriamente, o privado e o público dissolvem-se no coletivo, no qual não se espera por ação, mas por comportamento. (CORREIA, 2014, p. 88 e 89).

O *animal laborans* é também, além de todas as características e atribuições feitas a ele, o sujeito que se enquadra na ciência da economia. Economia esta que altera os padrões de comportamento e cria um espaço no

---

<sup>32</sup> O filósofo alemão Martin Heidegger acredita que o ser humano também é matéria-prima. Ele entende a técnica moderna como imposição [*Gestell*] – traduzida também por armação. Segundo a afirmação de Heidegger em *A Superação da Metafísica*, no processo de tecnificação: “O homem também se acha incluído nesse processo, não podendo mais esconder seu caráter de matéria-prima mais importante. O homem é ‘matéria-prima mais importante’ porque permanece o sujeito de todo e qualquer uso e abuso. Isso é de tal modo que, nesse processo, deixa sua vontade emergir condicionalmente, tornando-se, desse modo, o ‘objeto’ desse deixar o ser”. (HEIDEGGER, *A superação da metafísica*. In.: HEIDEGGER, 2012, p. 80). Além desta referência, há um texto do professor Oswaldo Giacóia Junior, utilizando-se da ideia heideggeriana do ser humano enquanto matéria-prima, que faz referência ao “último homem” de Nietzsche. Comenta Giacóia sobre o “último homem” de Nietzsche, citado também por Heidegger: “Essa figura do homem moderno, Nietzsche a caricaturiza na imagem do ‘último homem’. Este é o homem do rebanho e da pacífica felicidade das verdes pastagens. O tipo do último homem, para Nietzsche, determina a verdadeira meta da pequena política, porque nele se torna vitoriosa a tendência moderna à mediocrização dos feitos e ideais humanos, assim como a integração sem resíduos de toda verdadeira personalidade nos processos anônimos da conformação de corpos e mentes aos circuitos diversos da produção e do consumo em grande escala. Para Nietzsche, tais seriam as condições sociais preparatórias, no mundo moderno, para um ‘consumo cada vez mais econômico de homem e humanidade’, cujo resultado característico seria o auto-apequenamento do homem”. (GIACÓIA JUNIOR, 1999, Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso)).

qual é possível o surgimento da Modernidade. Ela, que ocorre no domínio privado, no *oikos*, e depois vem à público com o social, tem como objetivo governar a vida humana e sua redução ao puro cuidado com o ciclo vital. Portanto, a economia é o ponto essencial de condicionamento do comportamento humano. Assim a objetificação do mundo acontece. O *animal laborans* absorve essa objetificação ou reificação do *homo faber*, como mostra Adriano Correia:

A capacidade de reificação do *homo faber* foi absorvida, via industrialização e automação, pela dinâmica e pelo ritmo do trabalho do *animal laborans* em uma sociedade de empregados. Esse trabalho, distintamente da atividade da fabricação do *homo faber*, não produz como efeito identidade alguma, pois há uma alienação constitutiva do estar junto do *animal laborans* em relação a qualquer espaço de aparência, já que seu estar junto se dá sob a forma de amálgama. (CORREIA, 2014, p. 89).

Aqui é possível observar a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*, ou como apresenta Adriano Correia, a absorção do *animal laborans* daquilo que era próprio do *homo faber*. Isso é um grande problema para Arendt, porque esta dissolução acarreta na conversão da economia utilitária à economia do desperdício.

O *homo faber* teria perdido o seu lugar para o *animal laborans* que, principalmente na Modernidade, assume uma posição de destaque. Este é definido também por Adriano Correia como um “modo de vida”, e assim chega-se no terceiro sentido dele. Modo tal que, para o *animal laborans* seria a abundância da produção que causa sua felicidade, princípio totalmente diverso ao de utilidade do *homo faber*. O grande problema disto é que o animal laborante individual ao produzir e consumir traduz sua felicidade, porém, por outro lado, os animais laborantes no plural, que constituem uma sociedade e uma cultura de massas, são infelizes. Conforme apresenta Arendt:

[...] é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor,

atingem um perfeito equilíbrio. A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente. Pois somente o *animal laborans*, e não o artífice nem o homem de ação sempre demandou ser “feliz” ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes. (ARENDDT, 2010a, p. 166).

Sob esta ótica, Arendt identifica o capitalismo em sua obra, apesar de utilizar este termo muito pouco. Essa identificação se dá com a assimilação do *animal laborans* enquanto produtor e consumidor. E é claro que nada disso teria sido possível sem o avanço técnico-científico. A pensadora é uma grande visionária neste sentido. Tanto em *Origens do Totalitarismo* como em *A Condição Humana*, ambas obras que foram utilizadas aqui para descrever os três sentidos do *animal laborans*, conforme propõe Adriano Correia, foram escritas na década de 50. Cerca de 10 anos antes do surgimento da internet<sup>33</sup>, fruto do avanço tecnológico que nos dias atuais condiciona e muda o comportamento dos seres humanos. Ela certamente foi uma teórica pioneira em enxergar o capitalismo e os efeitos tecnológicos na sociedade contemporânea, que resultaram na normalização do comportamento, na a-mundandade e na apoliticidade do *animal laborans*, segundo sua interpretação.

Arendt já alertava para os “perigos” da tecnologia, indicando que é possível “moldar” o comportamento humano, e que o processo continuaria culminando na “forma de vida” do *animal laborans*. Em relação a esta “forma de vida”, Adriano Correia enfatiza que a atividade do trabalho em Arendt:

Com a moderna divisão do trabalho e a mecanização do processo de produção, a fabricação assume o caráter de trabalho, considerando tanto a ausência de autoria quanto à repetição e à interminabilidade do processo, algo que só se torna

<sup>33</sup> Leonardo Werner Silva em uma reportagem para a *Folha de São Paulo*, afirma que “a internet foi criada em 1969, nos Estados Unidos. Chamada de Arpanet, tinha como função interligar laboratórios de pesquisa. Naquele ano, um professor da Universidade da Califórnia passou para um amigo em Stanford o primeiro e-mail da história. Essa rede pertencia ao Departamento de Defesa norte-americano. O mundo vivia o auge da Guerra Fria. A Arpanet era uma garantia de que a comunicação entre militares e cientistas persistia, mesmo em caso de bombardeio”. (FOLHA DE SÃO PAULO. **Internet foi criada em 1969 com o nome de "Arpanet" nos EUA**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u34809.shtml>>. Acesso em: 07 dez 2018).

possível porque a abundância mesma condena os objetos de uso a bens de consumo. (CORREIA, 2014, p. 99-100).

Aqui é possível enxergar com Correia a fabricação se convertendo em trabalho mais uma vez, de modo que esta nova “forma de vida” do *animal laborans* na obra arendtiana, ao mesmo tempo se assemelha muito ao *homo sacer* do Agamben<sup>34</sup>, ressalvadas certas diferenças, porque não é um modo escolhido de forma livre pelo indivíduo, mas a necessidade do organismo vivo é que move inicialmente a vida, enquanto zoé, enquanto mero viver.

Giorgio Agamben utiliza-se também destas distinções de Aristóteles para formular sua tese do *homo hacer* e da biopolítica. O diagnóstico agambeniano não se baseia na distinção entre zoé e bíos, mas sim, na indistinção entre ambas, que forma a vida nua do *homo sacer*. E que, a partir de tal indistinção, é que o *homo sacer* pode ser usado como figura chave de um governo biopolítico.

A vida – e aqui Agamben os entende desde os tempos antigos até a Modernidade, porque para ele, a biopolítica existe desde os tempos primórdios - tomada como suprema, caracteriza aquilo que o filósofo italiano chama de *homo sacer* ou vida nua. O primeiro termo merece bastante atenção no que se refere ao seu significado, justamente por se situar entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade: “Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania”. (AGAMBEN, 2014, p. 85). O autor apresenta que a ambivalência do termo sacro que teve origem no final do século XIX e início do XX, é conhecida como a teoria da ambiguidade do sacro, que primeiramente aparece com a antropologia tardo-vitoriana e se transmite depois à sociologia francesa. A vida sacra ou a vida nua do *homo sacer* seria aquela na qual é possível matar sem que seja cometido homicídio, nem seja classificada como sacrificável. Ela se caracteriza por ser uma vida presa ao *bando* soberano, na qual conserva em si o significado de exclusão própria da vida nua, a qual constitui a biopolítica.

---

<sup>34</sup> Em Agamben a vida nua do *Homo Sacer* é uma vida desprotegida de direitos, assim como a vida do *animal laborans* arendtiano, que não ultrapassa a esfera da vida privada em busca de direitos. Portanto, tanto o *Homo Sacer* quanto o *animal laborans* são caracterizados por serem o tipo de vida característico da zoé, e não da bíos, que constitui a vida politicamente qualificada.

O termo vida nua é tirado do direito romano, direito tal que os chamava de *homo sacer*, que significa homem sagrado. Este é, portanto, alguém que é tirado da vida normal e posto para fora dela, pelo fato de ter sido condenado por algum crime, por exemplo. Por isso que a morte do *homo sacer* não caracteriza homicídio. Um exemplo seria o assassinato de um usuário de crack, que mora na rua e está ali apenas alimentando seu vício. A morte deste ser humano não é um crime, pois aquele indivíduo na rua, viciado, já é visto como ninguém perante a lei, visto apenas como um ser que está vivo, mas ao mesmo tempo é como se estivesse morto.

No mesmo instante em que o *homo sacer* pertence a um Deus, é sagrado, ele é também profano, por ser vida nua e, portanto, matável.

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma de insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma de matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.* (AGAMBEN, 2014, p. 84).

Dentro dessa esfera soberana na qual é possível matar sem cometer homicídio, e também sem celebrar um sacrifício, é que a vida sacra é capturada, sendo assim facilmente capturada para dentro dessa esfera e instaurando-se a biopolítica. O que ocorre com o *animal laborans* arendtiano é que ele também pode ser considerado uma forma de “vida nua”, pois é sua atividade do trabalho que o impõe como trabalhador da própria necessidade, engendrado na mera zoé, mas que, por ter estas características, é facilmente manipulável e politizável.

Portanto, a sujeição desta “forma” ao trabalho e ao consumo resulta na “[...] produção de uma nova superfluidade” (CORREIA, 2014, p. 103), na medida em que suas atenções se voltam para outras coisas, sendo mais difícil preservar sua atenção para aquilo de mais valioso, que custa a liberdade do ser humano, que seria a política, como mostra Arendt:

Quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente

fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade. (ARENDR, 2010a, p. 167 e 168).

Uma sociedade de consumidores formada pelo *animal laborans*, não pode ser política, e está condicionada à superfluidade. Neste sentido, o limite da política se dá quando ela chega no *homo faber* e no *animal laborans*, porque com eles, ela não pode ser exercida através da ação, que é inexistente nestas duas figuras da vida ativa, e isso ocorre devido aos diversos problemas que já foram elencados. André Duarte é bastante específico neste ponto em relação à teoria arendtiana:

[...] liberdade e natalidade estarão em risco sempre que se instituírem formas de governo nas quais o espaço público for terminantemente vedado à participação plural dos agentes, ou nas quais a política se reduza absolutamente à administração tecnoburocrática das necessidades sociais do *animal laborans*. (DUARTE, 2010, p. 329).

Porém, não é a preocupação com o mundo, com a política, que se encontra no centro da preocupação humana, mas sim, as próprias necessidades do indivíduo, ele colapsa. A política atinge seu limite e não pode ser exercida. O grande problema é que o trabalho passou a ser querido na Contemporaneidade. Estes ciclos que Arendt identifica, de que em determinado momento da Modernidade o *homo faber* é o centro das atenções em certo período, depois o *animal laborans* passa a ser, são extremamente atuais na época presente.

Por fim, diante da explicação de quem é o *animal laborans*, foi a vida biológica dele que passou a indicar a forma como cada indivíduo poderia se comportar, segundo Arendt na Modernidade, principalmente a partir do século XIX com a “sociabilidade” dos sujeitos, sendo impossível se fazer política enquanto se está na condição de animal laborante. Neste sentido, há um individualismo identificado por Arendt. A separação do ser humano da pluralidade, o fato de ele não estar *entre* outros indivíduos como ele, o torna apolítico e a-mundano. Há uma alienação do mundo na Era Moderna (Cf. NETO, 2009, p. 15), e, sendo assim, a condição de *animal laborans* não pode ser positiva em qualquer sentido, quando se baseia na obra arendtiana - exceto

naquilo em que ele nasceu para fazer, seu cuidado com o próprio metabolismo - , no que se refere à política, pois, além de ele ser apolítico é também a-mundano. Seu ciclo vital está condicionado à produção e ao consumo, sendo ele um verdadeiro animal, mecanizado e incapaz de pensar por si mesmo. Isso acontece, sobretudo, porque como ele exclui a possibilidade política, é um ser muito fácil de ser normalizado, e extraído dele o comportamento que se quiser.

A normalização do comportamento do *animal laborans* segundo Adriano Correia, é essencial para geri-los. Porque tal tipo se enquadra nas ciências do comportamento. Disso acarreta que o *animal laborans* é a “[...] uniformização do homem reduzido ao seu uniforme de trabalho e a proliferação de líderes que governam massas humanas através da planificação calculada de sua proteção ou destruição”. (NASCIMENTO, 2011, p. 236). “Normalizá-lo” é crucial para que se possa obter dele aquilo que se quer. Portanto, é vantajoso inseri-lo em uma política que ele jamais poderá exercer.

Sobre a normalização, diferentemente de Arendt, Foucault apresenta uma normalização - ou seja, uma propagação da norma em toda a sociedade, todos os seus setores - que é também uma produção do comportamento. Por meio da normalização, há a disseminação para o poder disciplinar. Para o francês, as disciplinas que normalizam e regulam o comportamento surgem no limiar do século XVIII para o XIX. Segundo ele, a partir deste século se dá o desenvolvimento do poder sobre a vida, o biopoder.

Foucault utiliza o termo “uma bio-política da população” (FOUCAULT, 1999, p. 131) para referir-se à biopolítica da segunda metade do século XVIII. Porém, fala em biopoder referente à disciplina, no que tange o século XVII<sup>35</sup>: “técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um ‘bio-poder’”. (FOUCAULT, 1999, p. 131 e 132).

Todavia, em *As Palavras e as Coisas* afirma que: “até o fim do século XVIII, a vida não existe. Apenas existem seres vivos. Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo”. (FOUCAULT, 2000, p. 222). Com isso ele quer dizer que a vida enquanto limiar: “não constitui um limiar manifesto a partir do qual formas inteiramente novas do saber são

---

<sup>35</sup> Será retomada para ser melhor esboçada estas divisões no terceiro capítulo, e lá será visto que não consideramos nesta tese uma separação entre biopoder e biopolítica.

requeridas. Ela é uma categoria de classificação, relativa, como todas as outras”. (FOUCAULT, 2000, p. 223). Segundo ele, é apenas a partir do século XVIII – considerada por ele como a época clássica -, que a vida se torna objeto de saber.

O filósofo francês ao estudar as ciências humanas em *As palavras e as Coisas* a classifica em três fases: A Renascença (que ocorre por volta do século XVI), A Época Clássica (que engloba os séculos XVII e XVIII), e a Modernidade (que abarca o século XIX e XX). É nesse momento que a vida assume outra configuração:

Mas, por outro lado, na mesma época a vida assume sua autonomia em relação aos conceitos da classificação. Ela escapa a essa relação crítica que, no século XVIII, era constituída do saber da natureza. E isso quer dizer duas coisas: a vida torna-se objeto de conhecimento em meio aos outros e, a esse título, está sob a alçada de toda crítica em geral; mas resiste também a essa jurisdição crítica que ela retoma por sua conta e que reporta, em seu próprio nome, a todo conhecimento possível” (FOUCAULT, 2000, p. 225).

Nestes termos, a biopolítica surge na segunda metade do século XVIII. A disciplina, portanto, centra-se no corpo como máquina, adestrando-os e os integrando em sistemas de controle econômicos; ela “[...] fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’”. (FOUCAULT, 1999, p. 119). Esse poder exercido sobre os corpos é chamado então de disciplina, e é por meio dela, apesar de ser anterior à biopolítica, que se executa a política sobre a vida.

O objetivo da disciplina não é apropriar-se dos corpos ou dominá-los o tempo todo, mas sim, criar uma relação que os torna obedientes e úteis ao mesmo tempo:

Estes métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 1999, p. 118).

Tanto como em Arendt, no qual o ser humano é adestrado por meio do comportamento a fim de impor um novo domínio social que “transformou todas

as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados” (ARENDDT, 2010a, p. 56), e sendo assim, os lançou em uma racionalidade econômica que visa o capital. Em Foucault, um dos objetivos da docilidade dos corpos também é torná-los úteis, a fim de servir à economia e ao capitalismo. Um exemplo disso está em *Vigiar e Punir*, conforme apresenta Cesar CandiOTTO, ao falar do objetivo do ilegalismo após a Revolução Francesa:

Em seu livro de 1975, Foucault (1987)<sup>36</sup> mostra que depois da Revolução francesa e durante o século XIX foram muito frequentes os ilegalismos políticos produzidos por lutas sociais que ameaçavam as classes políticas dirigentes. A fim de sufocá-los, seria preciso produzir outro ilegalismo que fosse economicamente lucrativo e politicamente neutro para a burguesia. (CANDIOTTO, 2012, p. 22, grifo do autor).

Por outro lado, para Arendt, as atividades econômicas tiveram uma expansão tão grande que atingiram uma proporção de tipo política. É por isso que a política para a teórica, a partir do século XVII passa a ser entendida como “[...] uma grande família a zelar pelas necessidades vitais de todos – e onde a vida está em jogo já adentramos o âmbito da necessidade”. (CORREIA, 2014, p. 144).

Portanto, a economia tornou-se um dispositivo que gere e regulamenta a vida, tornando os corpos dóceis e úteis. Desta forma, a economia foucaultiana se baseia na população, que seria fruto de uma racionalidade econômica da arte de governar determinado meio, porém, sem pontuar a diferença entre público e privado, como Arendt pontua, porque sua ideia é pensar o Estado como um conjunto heterogêneo de artes de governo, e não a partir do domínio público.

Em contrapartida, Arendt se baseia na sociedade como aquilo que impõe modernamente o limite entre o público e o privado, e que, com o advento do social, posteriormente mescla tal distinção. Porém, ambas posições focam em suas respectivas constituições do sujeito, tanto daqueles pertencentes à população, quanto daqueles pertencentes à sociedade. Então, segundo Foucault: “A constituição de um saber de governo é absolutamente indissociável da constituição de um saber de todos os processos que giram em torno da

---

<sup>36</sup> O livro originalmente escrito em 1975 é *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault. Porém, Cesar CandiOTTO utiliza a edição de 1987.

população no sentido lato, o que se chama precisamente de “economia”. (FOUCAULT, 2008a, p. 140). Ela, portanto, é uma forma de gestão que se associa ao governo e regula os indivíduos, a fim de sujeitá-los à sua forma de administração, de governar.

Vale lembrar que o filósofo francês antes de 78 e 79, pensava a população não como geografia humana, mas como vida biológica, como por exemplo, a população de doentes da Aids. Já a população pensada pelo saber da economia política passa a existir a partir de 78 e 79. Em sua aula de primeiro de fevereiro de 1978, logo no início, no primeiro parágrafo, ele mostra que ao tratar dos problemas da população, ele foi remetido aos problemas de governo. E continua a afirmar que:

Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pôde recentrar-se num certo nível de realidade que caracterizamos agora como econômica, e foi também através do desenvolvimento da ciência do governo que foi possível recortar o problema específico da população. (FOUCAULT, 2008a, p. 138).

Em outra perspectiva, Arendt pensa a economia como forma de administração surgida com o social, conforme afirma:

A suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais, que está na base da ciência da economia moderna, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com seu principal instrumento técnico, a estatística, se tornou a ciência social por excelência. A economia – que até a era moderna constituía uma parte não muito importante da ética e da política, e que se baseia na premissa de que os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais – só veio a adquirir o caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais. (ARENDRT, 2010a, p. 50 e 51).

A economia então seria como uma forma de dispositivo. Arendt não usa o termo dispositivo para referir-se a ela, porém, claramente essa economia, ou seja, a administração que ocorre no social, ao qual normaliza o comportamento

humano, apresenta consequências negativas para o âmbito político. Um exemplo disso é que:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (ARENDRT, 2010a, p. 49).

Assim, normalização do comportamento é feita através do dispositivo da economia. Uma das consequências disso seria que o indivíduo ou, mais propriamente a vida, torna-se objeto, corpo dócil, e facilmente governável, originando uma política sobre a vida.

Foucault analisa no curso *Segurança, Território, População*, na aula de 1º de fevereiro de 1978, o verbete “economia política” de Jean-Jacques Rousseau. Nesta aula ele explica que o governo da família é entendido justamente como economia. Então aquelas distinções do público e do privado que se diluem no social, permitem pensar que a política se tornou mera economia, mera administração da família que antes pertencia ao âmbito público, e agora torna-se “pública”. Foucault aponta que isso já vinha acontecendo no século XVI, antes de Arendt diagnosticar o surgimento do advento do social no século XVII:

A arte do governo tal como aparece em toda essa literatura, deve responder essencialmente a esta pergunta: como introduzir a economia – isto é, a maneira de administrar corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas, como fazê-lo no seio de uma família, como pode fazê-lo um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, sua criadagem, que sabe fazer prosperar a fortuna da sua família, que sabe arranjar para ela as alianças que convêm -, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família com sua família na gestão de um Estado? A introdução da economia no seio do exercício político, é isso, a meu ver, que será a meta essencial do governo. Assim o é no século XVI, é verdade, mas será também ainda no século XVIII. No verbete “Economia política” de Rousseau, vocês veem como Rousseau ainda coloca o problema nesses mesmos termos, dizendo em linhas gerais: a palavra “economia” designa originariamente “o sábio

governo da casa para o bem comum de toda a família”<sup>37</sup> – citação de Rousseau. (FOUCAULT, 2008a, p. 126).

Isso implica que no século XVIII, para Foucault, essa economia será um campo de intervenção real que põe em prática o governar e o ser governado. Portanto, ao fazer-se um comparativo e um esforço em tentar pensar um governo biopolítico em Arendt, o *animal laborans* que se refere à privatividade de si e do lar, e a privatividade do *homo faber*, que se refere às relações não-públicas, vêm à “público” (com o social), na medida em que se governa economicamente sobre eles. Então o modelo da família, tão privado, torna-se “público”. Utiliza-se a família para transpô-la na forma de governar.

Pode-se pensar que, apesar de o *animal laborans* ser definido de forma detalhista e possuir características extremamente diferentes do *homo faber*, o que parece que Arendt quer demonstrar em *A Condição Humana*, é uma *dissolução* do *homo faber* no *animal laborans*, gerando um quarto sentido, na medida que se pode entender o *animal laborans* como mero objeto, à disposição da despolitização politizada – haja vista os três citados por Adriano Correia - do *animal laborans*. Tal dissolução se demonstra da seguinte forma:

[...] a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber*, simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último. Dentro do próprio processo vital, do qual o trabalho permanece como parte integrante e do qual jamais transcende, é ocioso fazer perguntas que pressuponham a categoria dos meios e do fim, como, por exemplo, se os homens vivem e consomem para ter força para trabalhar, ou se trabalham para ter os meios de consumo. Se considerarmos em termos de comportamento humano essa perda da faculdade de distinguir claramente entre meios e fins, podemos dizer que a livre disposição e o uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico são substituídos pela unificação rítmica do corpo do trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age como força unificadora. (ARENDR, 2010a, p. 180 e 181).

---

<sup>37</sup> ROUSSEAU, J. J. **Discours sur l'économie politique** (1755), em Oeuvres complètes, t. 3, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1964, p. 241.

De acordo com a citação acima, na era moderna com o desenvolvimento do mundo moderno<sup>38</sup>, ocorre que as categorias de meios e fins peculiares ao processo de produção do *homo faber*, perdem seu sentido, porque diante do fato dos indivíduos tornarem-se servos de máquinas, acontece que se destitui a instrumentalidade dos objetos. Se antes existia um meio para a produção de um objeto específico, por exemplo, com a revolução industrial tornou-se preciso construir uma máquina que fabrique peças automotivas. Claramente a máquina produzida é o meio para se atingir o fim, que é fabricar peças automotivas – agora essas categorias tão distintas se perdem. Porque a instrumentalidade implica utilizar esse objeto, instrumento ou máquina para efetuar uma tarefa, mas isso não se torna mais possível, porque tais categorias se invertem, já que:

[...] os homens se tornam servos das máquinas que eles mesmos inventaram e são “adaptados” às suas exigências, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação factual do trabalho. (ARENDDT, 2010a, p. 180).

Então, ao tornarem-se servos das máquinas, há uma substituição do trabalho executado pelo *homo faber* pelo trabalho executado pelo *animal laborans*, ou seja, *labor*.

[...] Enquanto dura a obra nas máquinas o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou de substituir a mão. Mesmo a mais primitiva máquina guia o trabalho do nosso corpo até finalmente substituí-lo por completo. (ARENDDT, 2010a, p. 183).

Isso implica em uma total ausência de sentido, porque não há mais as distinções entre trabalho e obra, mas o próprio trabalho do corpo é utilizado no próprio instrumento. Como por exemplo, uma máquina criada para fazer outros instrumentos, como peças de uma bicicleta onde utiliza-se do trabalho do *animal*

---

<sup>38</sup> Arendt apresenta uma distinção já no prólogo de *A Condição Humana* entre mundo moderno e era moderna: “[...] a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas”. (ARENDDT, 2010a, p. 07).

*laborans*, o metabolismo vivo, no interior desta máquina maior – para geri-la – enquanto ela cria novas peças de bicicleta.

Os objetos criados perdem sua durabilidade, obra que o *homo faber* fazia, e tal atividade torna-se extremamente supérflua, porque não estabelece mais relação com o mundo, e não cria a categoria de mundanidade, essencial para a sobrevivência humana e para executar, posteriormente, a atividade política. Então há uma perda da qualidade do *homo faber*, que é tão importante à existência humana. Com o mundo moderno, entra tal desqualificação dele:

A instrumentalização de todo o mundo e de toda a Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, **não provém diretamente do processo de fabricação, pois do ponto de vista da fabricação**, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria [...]. Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma em instrumentalização ilimitada de tudo o que existe. (ARENDR, 2010a, p. 196).

É como se o processo vital se apoderasse e consumisse tudo o que é fabricado.

No processo de produção: toda produção é absorvida no processo do trabalho, todos os bens se convertem em bens de consumo. [...] O processo de aquisição, que havia sido sempre decifrado no processo vital, se apoderou da fabricação e transformou assim a fabricação em trabalho, em *processo* de trabalho, que repousa na *força* de trabalho, já que não pode existir mais um processo de fabricação. (ARENDR, 2002a, p. 524, grifos da autora).

Uma outra consequência da dissolução seria a seguinte: “a moderna motorização parecia um processo de mutação biológica na qual os corpos humanos começam gradualmente a ser revestidos por uma carapaça de aço”. (ARENDR, 2010a, p. 403 e 404). Portanto, a obra passa a fazer parte da vida humana em si, do processo laboral peculiar a cada indivíduo existente. Isso ocorre em diversos âmbitos. Tanto no âmbito social, quanto na parte da

economia, assim como também no âmbito educacional, o qual insere a tecnicidade em seu interior.

O mundo moderno, portanto, trouxe consigo muitos acontecimentos, como já caracterizado aqui. Porém, outros dois âmbitos que apresentam uma crise frente ao artificial crescimento do natural e demonstram as influências da tecnologia neles, segundo os quais ainda não foram mencionados, são os campos da educação e da cultura.

Partindo para a primeira análise, no texto *A crise da educação*, Arendt reconhece que há uma crise geral. No caso da América, a crise que se mostra mais periódica é da educação. Dentre muitos aspectos apontados no texto, que não cabe a análise aqui, serão destacados de modo especial, três. (1) A crise de autoridade está estritamente ligada com a crise da tradição. O educador, para ela, deve “servir como mediador entre o velho e o novo” (ARENDR, *A crise da educação*. In.: ARENDR, 2014, p. 244).

Portanto, respeito pelo passado e pela tradição são essenciais. Mas o que acontece no mundo moderno é que parece haver um processo automático ao olhar para o passado, quando na verdade o que se deve levar em conta é o processo de estranhamento do mundo:

Não se pode, onde quer que a crise haja ocorrido no mundo moderno, ir simplesmente em frente, e tampouco simplesmente voltar para trás. Tal retrocesso nunca nos levará a parte alguma, exceto a mesma situação da qual a crise acabou de surgir. O retorno não passaria de uma repetição da execução – embora talvez em forma diferente, visto não haver limites às possibilidades de noções absurdas e caprichosas que são ataviadas como a última palavra em ciência. Por outro lado, a mera e irrefletida perseverança, seja pressionando para frente a crise, seja aderindo à rotina que acredita bonachonamente que a crise não engolfará sua esfera particular de vida, só pode, visto que se rende ao curso do tempo, conduzir à ruína; para ser mais precisa, ela só pode aumentar o estranhamento do mundo pelo qual já somos ameaçados de todos os flancos. Ao considerar os princípios da educação temos de levar em conta esse processo de estranhamento do mundo; podemos até admitir que nos defrontamos aqui presumivelmente com um processo automático. (ARENDR, *A crise da educação*. In.: ARENDR, 2014, p. 245).

Arendt sublinha que apenas o pensamento e a ação possuem o poder de interromper os processos automáticos impostos pelo mundo moderno.

Outro ponto (2) é a emergência da sociedade de massas pós-totalitária, quando os problemas educacionais se tornam mais fortes. A crise da educação americana resulta em uma educação progressiva - que é problemática - por ter surgido “sob as condições de uma sociedade de massas e em resposta às suas exigências”. (ARENDR, *A crise da educação*. In.: ARENDR, 2014, p. 228). Portanto, uma sociedade já alienada e introspectiva.

O que Arendt propõe é que seja renovado um mundo comum, e não uma sociedade atomizada, segmentada. Neste sentido,

A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum (ARENDR, *A crise da educação*. In.: ARENDR, 2014, p. 247).

(3) O terceiro ponto é a mescla das esferas e o social, como já trabalhado neste capítulo. Arendt identifica neste texto que a emancipação dos trabalhadores e das mulheres acontece quando estas preenchem no processo vital da sociedade, uma função necessária. Isso porque a vida dos indivíduos e da família foi tomada como bem supremo, e tal vida que antes vivia na privacidade, foi exposta ao mundo público.

Segundo a teórica política, as últimas a serem afetadas por essa emancipação foram as crianças, e isso é problemático porque deveria ser dada a elas os direitos de crescer no âmbito privado. Elas deveriam ter liberdade para isso, para que, só posteriormente, pudessem vir à público para agir e falar, serem vistas e ouvidas:

Quanto mais completamente a sociedade moderna rejeita a distinção entre aquilo que é particular e aquilo que é público, entre o que somente pode vicejar encobertamente e aquilo que precisa ser exibido a todos à plena luz do mundo público, ou seja, quanto mais ela introduz entre o privado e o público uma esfera social na qual o privado é transformado em público e vice-versa, mais difíceis torna as coisas para suas crianças, que pedem, por natureza, a segurança do ocultamento para que não haja distúrbios em seu amadurecimento. (ARENDR, *A crise da educação*. In.: ARENDR, 2014, p. 238).

Para que o ser humano encontre seu lugar no mundo é necessária uma formação educacional. Pensá-la no âmbito social e econômico é problemático. José Sérgio de Fonseca Carvalho observa que a educação, para a pensadora, tem um papel político e existencial, e mostra que:

A preocupação de pensar a experiência escolar a partir de suas finalidades práticas e de sua suposta relevância econômica tem posto em risco a possibilidade de se atribuir à formação educacional um significado político e existencial. Note-se que essa supremacia do caráter instrumental dos discursos educacionais não implica o desaparecimento de disciplinas e saberes tidos como integrantes de uma concepção humanista de formação, como a literatura, as artes ou a filosofia. Significa, antes, que mesmo esses saberes e disciplinas passam a ter outro papel: o de coadjuvantes na supremacia do instrumentalismo vinculado ao mercado e à sociedade de consumidores. (CARVALHO, 2017, p. 30).

Já na segunda análise, em *A crise na cultura*, ela mostra uma cultura de massas que resulta em um relacionamento problemático entre sociedade e cultura. Para ela a sociedade de massas e a cultura de massas são fenômenos interrelacionados. Em relação à sociedade de massas, “o derradeiro indivíduo que restou [...] foi o artista”. (ARENDRT, *A crise da cultura*. In.: ARENDRT, 2014, p. 252).

Isso porque ele criava objetos que duravam através de séculos, e apenas estes é que podiam ser tidos como objetos culturais. Assim, a cultura é ameaçada quando “todos os objetos e coisas seculares, produzidos pelo presente ou pelo passado, são tratados como meras funções para o processo vital da sociedade”. (ARENDRT, *A crise da cultura*. In.: ARENDRT, 2014, p. 261).

A autora afirma que o que está em jogo em *A crise da cultura* é o *status* objetivo do mundo cultural. Nele, ao mesmo tempo em que existem objetos tangíveis, como pinturas, livros, etc., existe também aqueles objetos que testemunham todo o passado registrado, seja de cidades, países, enfim, que acarretam em um reflexo da humanidade. Com a dissolução e a ascensão do social, ocorre que tais objetos perdem sua qualidade elementar, que é comover o leitor ou espectador, como fazia há séculos. Com o mundo moderno, esses objetos se tornam refinamento individual e social.

Além disso, há também a ascensão do consumo no interior da cultura. Assim ela identifica ao diferenciar sociedade da sociedade de massas:

Talvez a principal diferença entre sociedade e sociedade de massas esteja em que a sociedade sentia necessidade de cultura, valorizava e desvalorizava objetos culturais ao transformá-los em mercadorias e usava e abusava deles em proveito de seus fins mesquinhos, porém, não os “consumia”. [...] A sociedade de massas, ao contrário, não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer bens de consumo. Os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, ainda que não possam ser tão necessários para sua vida como pão e carne. (ARENDDT, *A crise da cultura*. In.: ARENDDT, 2014, p. 257).

A diversão deveria ocupar o tempo vago, e tornar-se como que uma interrupção no “ciclo de trabalho condicionado biologicamente”. (ARENDDT, *A crise da cultura*. In.: ARENDDT, 2014, p. 258). Isso ocorre por causa daquilo que ela propõe em *A Condição Humana*, de que: “agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço, torna-se útil”. (ARENDDT, 2010a, p. 386). Tornou-se essencial em uma sociedade de meros trabalhadores, a fuga por meio daquilo que diverte e traz prazer. A sociedade de massas não quer cultura, e por isso mesmo torna-se uma ameaça a ela.

Assim, os objetos culturais perdem seu valor e tornam-se meros objetos de consumo. Entra em crise a cultura: “o grande usuário e consumidor de objetos é a própria vida, a vida do indivíduo e a vida da sociedade como um todo”. (ARENDDT, *A crise da cultura*. In.: ARENDDT, 2014, p. 260). A vida tomada como bem supremo no mundo moderno, resulta em um mundo onde a necessidade deve ser satisfeita o tempo todo, nada mais é durável, e tudo é instável. Estes seriam então os reflexos da dissolução apresentada.

Portanto, percebe-se uma dissolução da atividade exclusiva do *homo faber* no *animal laborans*, que culmina na sua aparição no social, e acarreta nos problemas aqui elencados. O metabolismo deste último passa a ser instrumentalizado para que se possa utilizá-lo em outros meios, como se fosse um simples objeto. O metabolismo é utilizado como meio de funcionamento das máquinas. A tecnologia é absorvida por ele, e isso o torna mecânico, perdendo seu estatuto de “mero cuidador de sua própria vida”. A este novo entendimento

do *animal laborans*, enquanto dissolução, diferente daquilo que Adriano Correia para além dos três sentidos que lhe dá – como produto de uma sociedade atomizada; como dimensão da existência condicionada pela vida; e como mentalidade e “modo de vida” extraídos das condições do mero viver – propõe, será adicionado com base nestas pesquisas, um novo sentido. Este, enquanto absorvido e capturado pela tecnologia, fruto de uma dissolução das atividades do *homo faber* nele próprio, pode-se atribuir o entendimento e sentido de ser: “condicionado e absorvido pela tecnologia”, enquanto mero objeto, fruto de uma despolitização politizada. Porém, ser condicionado não é o mesmo que ser determinado. Pois, todavia, o ser humano ainda pode fazer política, pode torná-la presente.

Haja vista este quarto sentido, será que há bases teóricas possíveis para fundamentar isso? Haveria possibilidade de tratar de uma filosofia da tecnologia em Hannah Arendt? O que difere a técnica do *homo faber*, da tecnologia inerente ao quarto sentido do *animal laborans*? Tais questões implicam uma investigação e interpretação da obra arendtiana, desde suas bases gregas entendendo o que é a *techné*, até técnica e tecnologia modernas.

## 1.7. CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO

Este capítulo teve como objetivo apresentar a decadência do sentido da política em Hannah Arendt. Para isso, foi exposto como o ser humano de ação acaba perdendo seu lugar para o *animal laborans*, e quais as consequências e eventos que esta perda acarretou, ficando não apenas no âmbito político, mas também cultural e educacional.

Neste sentido, o ser humano de ação é aquele indivíduo considerado político por excelência, e é o ideal de toda a teorização de Hannah Arendt. Ele é um ser único, uma alteridade na pluralidade de sujeitos necessária para se fazer política. Para isso, só no espaço público é que ele deve aparecer, só na *polis* a política é concebível. Apenas ali as pessoas podem mostrar quem são. É por meio dele que se deposita a esperança de um mundo novo. Através de suas ações com consequências sem precedentes, que se pode haver esperança da fuga da condição de mero *animal laborans*, para o âmbito político. Isso significa dizer que o *animal laborans* não é um fim em si mesmo, no sentido de que uma

vez condicionado a isto, não há mais volta. A esperança e a ação política sempre estão contidas no sujeito, basta apenas através do pensar e do agir, tomar a iniciativa de uma ação nova, coisa que teoricamente parece simples, mas que os fatores ambientais e sociais tornam difícil, muitas vezes.

Em relação às distinções que a autora estabelece entre público, privado e social, elas são alvo de muitas críticas, principalmente no que tange à esfera privada. Quando Arendt concebe o ser humano de ação, ela exclui qualquer esteio deste em relação ao âmbito privado. Portanto, o indivíduo pertencente à família, para a politóloga, não possui influência direta na política. Viu-se com Cesar Augusto Ramos que já em Aristóteles ele teria possivelmente ignorado essa relação existente na política, e com Butler, há a crítica de que Arendt ignorou totalmente essa visão e por isso, erroneamente, fundamenta sua teoria sem sustentáculo nenhum no indivíduo da esfera privada, enquanto nulo de participação política, no âmbito público.

Diante das duas distinções entre esfera pública e privada, a pensadora sustenta que com o mundo moderno ocorre o advento do social, que seria uma espécie de indistinção destes dois âmbitos, ou uma mescla. Para ela, a sociedade é tida como a destituição das categorias que fundamentam a política. Sendo assim, ela trouxe a ascensão da administração do lar para a política.

O *homo faber* e o *animal laborans* que se localizavam no âmbito não-político, passaram com o social a aparecer também no âmbito público. O *homo faber* edificante do mundo que produz um espaço artificial entre sujeitos, e criava objetos positivamente os fazendo durar e estabelecendo uma relação, vai esgotando tal caráter positivo no mundo moderno diante da tecnologia, onde a única coisa que importa é o processo. Além disso, a substituição da ação pela fabricação traz mais solidez para o domínio público, uma vez que a ação é imprevisível e não traz estabilidade. Os ideais do *homo faber*: durabilidade, permanência e estabilidade, são sacrificados à abundância do ideal do *animal laborans*.

Por fim, o *homo faber* se dilui no *animal laborans*. Os objetos não possuem mais durabilidade, e o próprio metabolismo do animal laborante absorve o processo de fabricação. Ou seja, tudo é instável, nada mais é durável. Ele, possuinte de três sentidos, são eles: como dimensão da existência condicionada pela vida; como modo de viver; e como produto da sociedade

atomizada, conforme sublinha Correia, parece adquirir mais um segundo a presente pesquisa, seria ele: como ser condicionado pela tecnologia, que aparece justamente com a ascensão do social. É no social que ele ganha força e aparece. Ou seja, estes tornam-se servos das máquinas, são adaptados às suas exigências, a racionalidade econômica impõe uma forma de comportamento antes inexistente. O processo de fabricação passa a fazer parte do processo vital, a ponto de o indivíduo apenas se comportar, ao invés de agir.

É a partir desta problemática que dar-se-á o segundo capítulo, tendo como base a reflexão sobre a possibilidade em falar de tecnologia em Arendt, conectada a uma forma de organização política diversa, que se pode afirmar, parece ser uma biopolítica dos indivíduos e da população. Porém, antes de adentrar no terceiro capítulo - em conexão maior com a filosofia de Michel Foucault, e suas formulações do biopoder e da biopolítica – primeiramente será desenvolvida a possibilidade de uma teorização da tecnologia, que servirá de base para as formulações e conexões posteriores com a obra de Michel Foucault.

Contudo, todo o desenvolvimento do capítulo apresentou de que modo o ser humano de ação perdeu lugar para o *animal laborans*, quais as consequências desta perda, e de que modo foi possível atribuir a ele o sentido de condicionado tecnologicamente. No segundo capítulo, será examinado o que é a técnica para os gregos antigos e para Heidegger, que servirá de base para que possa fazer as distinções entre elas e a tecnologia entendida por Hannah Arendt, sendo possível assim estabelecer uma certa teorização da tecnologia na autora.

## CAPÍTULO 2

### 2. ARENDT E A POLÍTICA, TÉCNICA E TECNOLOGIA: DOS ANTIGOS AOS MODERNOS

Hannah Arendt, a pensadora que formula sua teorização com base no ser humano de ação, entendendo esta como a atividade política mais elevada, pode ser considerada uma filósofa?

Já foi visto no primeiro capítulo a caracterização da política para ela, e sendo assim, o porque esta não se denomina filósofa. Porém, através das leituras dos textos de Arendt, é possível dizer que não há nada de filosofia? Acredita-se que não é possível passar por sua obra sem entendê-la como filósofa. Ela mesma poderia não concordar que fosse atribuída tal palavra à sua pessoa, porém, Arendt teorizou e participou da política, assim como utilizou-se de seu pensamento, e fez filosofia.

Sem dúvida Arendt é uma teórica política ou politóloga. E também não há dúvidas de que foi uma filósofa ao pensar em questões fundamentais de seu tempo, e ajudar - por meio do pensamento crítico e da busca da verdade -, a *compreender* fatos históricos da humanidade. Teria sido ela a primeira mulher a tratar de tais questões? É o que será esboçado neste capítulo.

#### 2.1. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

Após ter sido trabalhado no primeiro capítulo sobre as três atividades principais da *vita activa*, que permitem que se possa compreender de forma melhor a estruturação da política, o fazer política, o fato de tornar-se um ser humano de ação, pode-se observar que Arendt, em *A Condição Humana*, aponta uma “decadência” do sentido da política. Com a chegada do mundo moderno, o ser humano é completamente destituído de política, uma vez que é engendrado pela tecnologia, que produz objetos e os consome incessantemente, e que permite que seu próprio metabolismo faça parte do processo de produção.

O aparato tecnológico ocupa um papel central na vida, que já não é mais aquela autêntica, espontânea e política do ser humano de ação, e nem mesmo aquela do *homo faber*, que fabricava objetos duráveis para edificar e se

relacionar com o mundo. Mas sim, é a vida do próprio *animal laborans*, segundo o qual resta-lhe apenas cuidar de seu processo vital. O “sujeito tecnológico moderno” é, literalmente, sujeitado e tornado dócil. Com isso, a política desaparece. Assim, se o *animal laborans* é sujeitado pela tecnologia, e o ser humano de ação desaparece, existe uma filosofia da tecnologia para Hannah Arendt? E mais, se é uma emergência pensar nestas questões, existe uma biopolítica, que despolitiza o *animal laborans*? É possível uma despolitização-politizada do indivíduo moderno?

É a partir destes questionamentos que será desenvolvida a investigação deste segundo capítulo. O presente capítulo examinará, portanto, a tecnologia na obra de Hannah Arendt e seus desdobramentos, e a reconfiguração do *animal laborans* no mundo moderno. A partir disso, refletiremos sobre até que ponto ela inibe a condição política humana.

Para tanto, faz-se necessário analisar o conceito de trabalho grego antigo, no sentido de que ele era entendido em algumas dimensões, tais como uma forma de vida moral e também, religiosa. O camponês grego não necessitava da técnica, mas acreditava no humor dos deuses para que houvesse fertilidade na terra. Se os deuses estavam felizes, então haveria abundância e fertilidade no solo. Além disso, era um tempo em que os escravos eram meros animais laborantes, meros trabalhadores, que faziam o trabalho para seus senhores, além de pertencerem a eles. No âmbito do escravo, o trabalho era isento de obra, porque seu instrumento era o uso do próprio corpo. O artesão, em contrapartida, pretendia harmonizar-se com a própria natureza.

Já na Modernidade, a visão de trabalho muda. Se antes, a partir da Idade Média, os trabalhadores já criavam objetos que satisfaziam suas necessidades, e o entendiam como algo que aperfeiçoa o próprio ser, que o dignifica por meio de seu trabalho, na Modernidade o objetivo maior é lucrar com a criação de objetos, muito mais do que satisfazer as necessidades do ser humano. Assim, não é mais aquele indivíduo que domina a natureza, a modifica, e a respeita, mas sim, o sujeito perde o poder de dominar a natureza. Ele pensa em dominá-la, por meio da técnica e tecnologia, mas acaba se tornando matéria-prima da

própria tecnificação. Não há mais uma *téchne*<sup>39</sup>, no sentido grego, enquanto *episteme*, enquanto conhecimento. Nas civilizações modernas, a técnica não é mais um “saber fazer”, porque as máquinas pensam pelos próprios seres humanos.

É a partir deste exame que será possível entender uma modificação da noção de técnica que permite compreender melhor sua diferença ao longo do tempo, até a Modernidade. Assim, um estudo sobre a ciência natural e a ciência universal são importantes, porque é a partir delas que se pode ver a linha que as divide, uma vez que a ciência natural se utilizava dos processos da natureza e ainda a dominava por meio da técnica; em contrapartida à ciência universal - onde a técnica passa a dominar o sujeito -, permite que ele não tenha mais controle de suas próprias criações.

É sob este pano de fundo que se localiza a questão da tecnologia na obra de Hannah Arendt. Entender a técnica do *homo faber* enquanto resultado produtivo, durável e positivo, em contrapartida à tecnologia, que seria o oposto da técnica do *homo faber*, onde vigora sobre o *animal laborans*, fruto da dissolução, é onde se apresenta o *locus* do pensamento tecnológico arendtiano. Para ela, houve uma “substituição de ferramentas e utensílios pela maquinaria” (ARENDR, 2010a, p. 184). E tal mudança teria acarretado no advento do mundo moderno, que tem início com a criação da bomba atômica. Ou seja, com a criação de um objeto com o potencial de destruir não só os indivíduos em si, mas o próprio planeta. Todavia, é a partir disso que se justifica a emergência de pensar sobre a tecnologia e suas diversas dimensões, sobretudo, no âmbito da política.

Ao tratar das dimensões, será investigado o olhar tecnológico de Arendt, que se aproxima do olhar ontológico da técnica de Heidegger. Pode-se dizer que Arendt ao basear-se no filósofo alemão, politiza seu olhar ontológico, criando sua própria formulação sobre a tecnologia. O ser humano enquanto pastor do Ser não existe na Modernidade, segundo a ótica heideggeriana. Assim, com o indivíduo político também não, segundo o olhar arendtiano. É neste entremeio que residirá o *animal laborans*, aparecendo doravante como protagonista da era

---

<sup>39</sup> *Téchne* entendida também como técnica. *Téchne* e técnica são uma forma de *episteme*, de saber fazer. O uso dos dois termos no texto serve-nos a título de construção textual, para que não haja tantas repetições do termo, e a leitura não se torne cansativa.

moderna, mostrando-se enquanto dominado pela técnica e, conseqüentemente, ausente da atividade por excelência: a política.

## 2.2. TRABALHO E OBRA NA GRÉCIA ANTIGA

Segundo a obra de Jean Pierre-Vernant, *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*, estudo elaborado por ele e Pierre-Vidal Naquet, que consiste no resultado das pesquisas feitas por anos no *Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Antiques*, os gregos não possuíam “um termo que corresponda a ‘trabalho’”. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 10). Isso ocorre porque os produtos da atividade laboral humana não determinam o valor do objeto. A obra não determina isso. Exatamente por este motivo que se afirma que o mundo clássico grego não conhecia o que era trabalho. A palavra *ponos* [πῶνος] remetia e aplicava-se sempre às atividades que exigiam um esforço penoso, e não apenas em relação àquelas atividades produtivas, com valores que socialmente eram úteis. Porém, apesar de não haver o termo “trabalho”, isso não significa que não é possível extrair uma noção sobre ele.

Diante de sua genealogia do “trabalho”, Vernant inicia seus estudos com base em Hesíodo. Segundo ele, não há uma aplicação da técnica sobre o solo, não existe essa cultura. O indivíduo não necessita exercer esse ofício. O que há é uma visão do trabalho enquanto forma de vida moral, e também como experiência religiosa, que se pode compreender de forma mais geral como uma expressão do conteúdo psicológico da atividade agrícola, que é relatado por Hesíodo, por exemplo, na obra *Os trabalhos e os dias*. Sendo assim, a terra é labor para Hesíodo, que da derivação grega pode ser entendida como *campo* e também *trabalho*. Assim como há expressão da atividade humana envolvida, há a representação do poder divino na atividade de laborar. Por exemplo, quando há o cultivo do trigo faz-se isso dirigindo-se a Zeus e a deusa Deméter, por meio de orações e de toda uma cultura mítica.

Sendo assim, o objetivo de Hesíodo ao expressar a forma de laborar grega antiga dá-se sem o objetivo de apresentar uma forma de aplicação de uma técnica de cultura ao solo, ou então, de um ofício. Mas sim, é entendida como uma forma de vida moral e uma experiência religiosa, que se realiza na medida

em que o indivíduo pratica suas atividades laborais cotidianas, buscando a “realização estrita das tarefas cotidianas”. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 13).

Ele não constitui uma modalidade particular de comportamento que visa a produzir valores úteis ao grupo por meios técnicos. Trata-se, antes, de uma nova forma de experiência e comportamento religioso: na cultura de cereais, é através de seu esforço e suas dificuldades, estritamente regulamentados, que o homem entra em contato com as potências divinas. Trabalhando, os homens tornam-se mil vezes mais queridos pelo Imortais. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 14).

A economia grega era essencialmente agrícola. Vernant, ao estudar *Économiques* de Xenofonte, mostra que o trabalho agrícola não pode ser considerado uma *techné* [τέχνη], porque ele é um “saber especializado, aprendizagem, processos de êxito”. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 16). Este tipo de saber se adquire por meio da ajuda de outro que saiba, que ensine. Neste sentido aqui, em Xenofonte, a *téchne* não é um saber fazer. O trabalho agrícola é algo que se adquire por conta própria. Não há necessidade de alguém ensinar. Apenas observando é possível aprender. E também é preciso salientar que o sujeito depende das forças divinas para obter seu êxito. O agricultor enfrenta uma imposição divina tornando uma tarefa imposta, e com isso: “a ocupação dura e tensa adquire valor e prestígio na medida em que estabelece uma relação, uma espécie de ligação recíproca com a divindade” (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 18), atribuindo a ele uma forma de mérito ao fazê-lo por dizer respeito à justiça divina. Ele é então *areté* [ἀρετή], virtude.

Todavia, o trabalho agrícola não é um ofício. E não faz parte da economia, haja vista que o fruto do trabalho serve para serem consumidos momentaneamente pelos camponeses, sendo assim, não entram na circulação econômica, como o é a atividade dos artesãos.

Em contrapartida, os artesãos possuem um ofício porque a atividade do artesão não remete à representação religiosa, como o era o trabalho agrícola, mas envolve um pensamento positivo. Neste sentido, na agricultura:

O aspecto técnico e instrumental do trabalho não pode nela aparecer: entre o esforço humano e seu resultado, a distância temporal e técnica – é grande demais. [...] O trabalho da terra não assume, portanto, a forma de emprego de processos eficazes, de regras de sucesso. Não é uma ação sobre a

natureza para transformá-la ou adaptá-la a fins humanos. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 18).

Porém, há divergências nestas distinções de Xenofonte. Na época, elas eram contestadas e não eram tão bem aceitas como propõem o Pseudo-Aristóteles, porque, pontua Vernant:

Para um pensamento político racional, a agricultura vem situar-se, na divisão do trabalho, no mesmo plano que os outros ofícios. Despojada de seu privilégio religioso, o trabalho da terra perde ao mesmo tempo sua dignidade particular: o esforço humano não é mais sentido como ἀρετή [*areté*]. Insere-se na categoria das ocupações servis que só exigem um gasto de energia física. Essa dupla orientação com respeito às atividades agrícolas talvez seja marcada na representação que o grego faz da comunidade política: ora lavradores e artesãos formam duas classes distintas, senão em confronto; ora, uma única classe oposta aos guerreiros e magistrados. A hesitação na escola de Aristóteles chega a uma contradição. Acontece de a agricultura ser apresentada como o tipo de atividade “de acordo com a natureza” na qual o homem pode exercer sua virtude ativa conforme a justiça; outras vezes é considerada uma atividade completamente contrária à natureza do homem livre, uma ocupação “servil”, igual aos ofícios do artesão. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 19 e 20).

O trabalho agrícola pode ser entendido tanto como algo relacionado com a natureza, ou, pelo contrário, como atividade servil. Há uma diferença entre trabalho que provém da terra, e o trabalho relacionado ao esforço físico. Portanto, para os gregos da época homérica e clássica, o trabalho possuía relação com a natureza (*physis*). O trabalho agrícola para o camponês grego na época homérica não usufruía da técnica, mas dependia dos deuses, de seu bom ou mau humor para que houvesse fertilidade na terra e, conseqüentemente, uma colheita abundante. Isso ocorre porque:

Antes de desenvolver uma técnica agrícola voltada para o aperfeiçoamento de seu trabalho, o camponês grego preferia levantar altares e oferecer sacrifícios e orações a esses deuses, na esperança de que eles lhe trouxessem uma colheita abundante. (ANTUNES, *O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno*, In: ZIMMERMANN; SCHÜTZ, 2012, p. 94).

Neste contexto, o camponês grego tinha como objetivo não a prática e utilização da técnica para obter aquilo que ele queria, mas sim, era necessário

que ele próprio se ajustasse aos movimentos da natureza. Para que se pudesse fabricar um bom vinho, por exemplo, era preciso que a uva estivesse boa o suficiente para amassá-la no tempo certo. Isso demandava um tempo que não era humano, mas da natureza. Exatamente devido a essa consciência, foi que: “influenciados pelas crenças religiosas rurais, os gregos antigos não desenvolveram a técnica e a ciência no sentido moderno”. (ANTUNES, *O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno*, In: ZIMMERMANN; SCHÜTZ, 2012, p. 95). Portanto, o camponês não precisava usufruir de nenhuma técnica, mas sim, submeter-se à vontade da *physis*.

Em contrapartida, na cidade havia o trabalho artesanal, que se utilizava de técnica para aumentar a produtividade e aperfeiçoar o trabalho humano. Os camponeses ainda acreditavam que os trabalhadores da cidade, ou seja, os artesãos, dependiam dos mandamentos da natureza.

Há, contudo, um atraso do desenvolvimento técnico neste período, pelo fato de haver escravidão. Os camponeses que dependiam da terra como forma de trabalho, geralmente tinham cerca de 3 escravos junto de si para auxiliá-lo. Estes tinham pequenas unidades rurais que eram consideradas familiares, um tipo de *oikos*. O escravo era concebido como parte da família, e como instrumento para a produção, mero trabalhador útil para outro fim. O escravo pertencia ao seu senhor por ter uma relação familiar com ele<sup>40</sup>. Para Aristóteles, ele era entendido como um instrumento animado. Para aqueles que são escravos por natureza, afirma Aristóteles, “a escravidão é não só adequada mas também justa”. (ARISTÓTELES, 1998, 1255a).

O “escravo é o *doulos*” (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 88), compreende-se quem ele é a partir deste termo. Assim, “o *doulos* era desprovido de qualquer personalidade jurídica, existindo, por isso, como coisa ou objeto de trabalho ou de troca” (GARLAN, 1982, p. 54). Ou seja, o escravo é mero súdito do movimento da natureza, mero objeto de trabalho, alguém que não participa da política.

O trabalho no mundo grego antigo possuía um caráter extorsivo, e é por isso que não houve avanço técnico, porque, como afirma Marx: “a sociedade

---

<sup>40</sup> Agamben pontua sobre tal relação: “A estratégia que leva Aristóteles a definir o escravo como parte integrante do senhor mostra, a essa altura, sua sutileza. Colocando em uso o próprio corpo, o escravo é, por isso mesmo, usado pelo senhor, e, ao usar o corpo do escravo, o senhor na realidade usa o próprio corpo. (AGAMBEN, 2017, p. 32).

grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre homens e suas forças de trabalho”. (MARX, 2013, p. 189). Os escravos eram distinguidos em várias classificações, afirma Jadir Antunes, ao basear-se nas obras de Yves Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne* e Vernant e Naquet, *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. São eles: escravo mercadoria, que tinha função na execução de “trabalhos improdutivos no comércio, nos bancos e nos trabalhos públicos” (ANTUNES, *O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno, In: ZIMMERMANN; SCHÜTZ, 2012, p. 98*). O escravo rural, que auxiliava os camponeses em suas pequenas propriedades rurais. O escravo-artesão, entendido de modo:

Diferente do camponês e do escravo rural, era um trabalhador que já dominava um ofício e estava integrado a uma divisão técnica e social do trabalho. No trabalho artesanal já se empregavam técnicas artificiais capazes de elevar a produtividade do trabalho humano, ou seja, se empregavam certas técnicas capazes de produzir mais riquezas com um menor esforço e num menor tempo de trabalho. (ANTUNES, *O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno, In: ZIMMERMANN; SCHÜTZ, 2012, p. 98*).

A riqueza crescia na medida em que eram empregadas diferentes técnicas em diferentes ofícios.

E por fim, há o escravo-artesão da cidade, que era considerado como mero instrumento utilizado com uma única finalidade: a produção. Todos eles eram propriedade de seus senhores, de modo que o direito que vigorava não era o público, mas o doméstico, no qual o senhor governava. Então, pertenciam juridicamente e economicamente a outro indivíduo. Eles não pertenciam ao seu próprio corpo, e eram instrumentos “animados” para a efetivação do trabalho.

A partir de tal análise, Jadir Antunes afirma que “o preconceito com o trabalho escravo contribuiu para impedir todo desenvolvimento técnico e científico no mundo antigo” (ANTUNES, *O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno, In: ZIMMERMANN; SCHÜTZ, 2012, p. 100*), haja vista que este era destituído de seu caráter propriamente político, e visto como mero objeto de uso para a execução do trabalho.

Entretanto, apesar das características negativas no que diz respeito à atividade do trabalho e ao escravo na Antiguidade, eles não eram desprezados

pelos cidadãos da *polis*. Pelo contrário, “era necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecessem o necessário para a manutenção da vida”. (ARENDR, 2010a, p. 103).

Trabalhar não significava ser escravo de um senhor soberano que o condicionava até condições inumanas, mas sim, ser escravizado pela necessidade. O escravo era necessário devido à sua natureza servil, que era utilizada para a manutenção da vida, e para que seu senhor pudesse ter condições de liberdade para participar da política. Assim, ele não precisava pensar em aspectos como sua própria alimentação, para manter seu próprio metabolismo, porque o escravo pensava em cultivar os alimentos e colhê-los para seu senhor:

A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem. (ARENDR, 2010a, p. 104).

Jean-Pierre Vernant elenca a importância do escravo para a sociedade grega. Uma de suas análises parte da obra “*A República*” de Platão, livro VIII, em que ele compreende que Platão não trata diretamente do escravo, mas faz isso metaforicamente por meio das três funções da ψυχή [*psyché*]: a razão, a irascibilidade e os desejos baixos. O filósofo afirma que todas as funções anteriores, da razão e irascibilidade, podem vir a ser escravas dos desejos baixos. Todavia, esta última função em nenhum momento Platão a denomina como se fosse atribuível aos “escravos”, coisa que Vernant tenta defender.

Platão entende que estas três funções são essenciais para que o Rei filósofo possa bem governar. Para ele, o indivíduo é composto de alma e corpo. Este último é mutável e perecível, e a primeira seria imutável e imperecível. Segundo o filósofo, o ser humano possui uma tripartição da alma: a parte racional, responsável pelo comando e o equilíbrio, a parte irascível, onde os sentimentos e emoções prevalecem, e a parte concupiscível, segundo a qual o objetivo é satisfazer os apetites sexuais e os desejos; que, coincidentemente, refletirá numa tripartição da “alma” da cidade. Contudo, é preciso encontrar equilíbrio entre a parte racional e a irracional, para que se consiga dominar a parte concupiscente:

[...] estas duas partes educadas desta maneira, realmente instruídas no seu papel e exercitadas para cumpri-lo, hão de governar o elemento apetitivo, que ocupa o maior lugar na alma, e que, por natureza, é ao mais alto grau ávido de riquezas; elas o vigiarão, por medo de que, saciando-se dos pretensos prazeres do corpo, ele cresça, adquira vigor e, em vez de se ocupar da sua própria tarefa, tente dominar e governar os que não lhes estão naturalmente sujeitos, com o que acabará por destruir a vida”. (PLATÃO, 2018, 442b, p. 171).

Neste mesmo sentido, a alma dos cidadãos compõem a alma da cidade, de modo que há, de forma similar, três camadas: os que governam, que são os reis filósofos e legisladores, e, conseqüentemente, a camada mais nobre da cidade; os auxiliares ou guerreiros, ou ainda, guardiões, que protegem e cuidam da cidade. Há também os lavradores ou trabalhadores, que são necessários para manter a cidade “funcionando”, cuidando da manutenção da vida.

O deus que vos formou introduziu o ouro na composição daqueles dentre vós que são capazes de comandar; por isso, são os mais preciosos. Misturou prata na composição dos auxiliares; ferro e bronze, na dos lavradores e outros artesãos. (PLATÃO, 2018, p. 135, 415a).

Esta estrutura social era condicionante e necessária. Platão afirmava que aquele que nasceu na classe dos trabalhadores não poderia desenvolver aptidão para tornar-se um rei-filósofo, e assim não haveria possibilidade de mudar de camada. Cada indivíduo pode desenvolver sua aptidão natural, aquela que nasceu consigo. Portanto, aquela mais baixa, dos artesãos ou trabalhadores, era deixada a dominar-se pelos desejos baixos, pelas necessidades de se alimentar, por exemplo, etc. Apesar de que a camada de “escravos”, como aponta Vernant, nada reivindicava, e além disso ela se encontrava no mais baixo patamar, não tinha direito à cidadania, mas ela era essencial para a política platônica, observa ele: “Isso significa que o escravo não tem papel importante? Ele é, no fundo, o que torna possível o estatuto claro e definido do cidadão”. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 93).

Isso significa dizer que os artesãos ou trabalhadores - que segundo Platão, nascem já com a alma daquilo que se tornarão -, são necessários para que os guardiões possam exercer seu ofício, assim como são essenciais para

que os reis filósofos possam exercer o seu também. Portanto, para Platão os artesãos são necessários, assim como para Aristóteles. Consequentemente, o escravo é necessário para a cidade.

O escravo era então essencial para que se pudesse haver condições para a política. Com eles não há a preocupação inerente aos cidadãos de cultivar, cuidar, colher, e novamente plantar os alimentos, por exemplo. Não há preocupação com a atividade mais básica do ser humano, que é manter a vida, porque o escravo já faz isso, dando margem para o cidadão. Sob esta ótica, não é possível uma comparação direta e fidedigna de trabalho arendtiano – aquele pertencente ao *animal laborans* - com o trabalho dos artesãos ou dos trabalhadores, porque Vernant identifica que:

No contexto da técnica e da economia antigas, o trabalho só aparece ainda em seu aspecto concreto. Cada tarefa encontra-se definida em função do produto que visa fabricar: a sapataria com relação ao calçado, a olaria com relação ao pote. Não se encara o trabalho na perspectiva do produtor como expressão de um mesmo esforço humano criador de valor social. Não se encontra, portanto, na Grécia uma função humana, o trabalho, que recobre todos os ofícios, mas uma pluralidade de ofícios diferentes, cada um constituindo um tipo particular de ação que produz sua própria obra. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 35-6).

Entretanto, é possível uma aproximação, mas não uma comparação. O próprio Agamben, ao utilizar-se do texto acima citado compreende que: “não pode haver na Grécia uma noção geral de trabalho comparável à nossa” (AGAMBEN, 2017, p. 37), e isso se deve justamente porque cada objeto produzido possui uma relação de valor de uso do objeto produzido, e não um valor unitário de mercado, como é nos dias atuais. Isso acarretou numa “super elevação” do trabalho, como Arendt já diagnosticou, e no fato de o *animal laborans* – a vida – ter se tornado foco na Modernidade.

Tal valor unitário de mercado, e a criação incessante de objetos reflete no consumo incessante, e na dissolução das características do *homo faber* no *animal laborans*. Agamben salienta que: “não restam dúvidas de que o trabalhador moderno se assemelhe mais ao escravo do que ao criador de objetos (com quem, segundo Arendt, a modernidade tende a confundi-lo)”. (AGAMBEN, 2017, p. 37).

O escravo para a pensadora, aponta Agamben, na Antiguidade, servia para eliminar o trabalho da existência humana, uma vez que o tomava para si. Porque, “não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano”. (ARENDDT, 2010a, p. 78). Os escravos existiam para que os “humanos” fossem livres. Todavia, para a teórica política, ser escravo, mero *animal laborans*, que além de satisfazer suas necessidades, satisfaz a dos outros para que eles possam ser “humanos”, não possui relação direta com a política. A não ser num âmbito indireto, completamente apolítico, em que apenas mantém o corpo vivo para que então possa-se adentrar no âmbito público. Isso significa que apesar da leitura aristotélica de Arendt, ela não reconhece aquilo que Agamben vê:

O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre a *physis* e *nomos*, *zoè* e *bíos*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une. (AGAMBEN, 2017, p. 39).

Igualmente ao primeiro capítulo, em que foram tratadas as críticas à Arendt à exclusão do reconhecimento do *oikos* na *polis*, o filósofo italiano mostra mais um deslize de sua análise. Com base nisso e no diagnóstico arendtiano da Modernidade, que acarreta na dissolução, pode-se afirmar que o sujeito moderno é privado de *ergon*, ou seja, de uma obra, porque ele se volta ao trabalho pelo mero uso de seu corpo. Isso é o que ele escreve ao comparar o trabalho do escravo ao do artesão:

O aparecimento tardio da dimensão do trabalho tenha ocorrido no escravo antes que no artesão, precisamente porque a atividade do escravo é, por definição, isenta de uma obra própria e, por conseguinte, não podia ser avaliada com base em seu *ergon*, como acontecia no caso do artesão. Justo porque seu *ergon* é o uso do corpo, o escravo é essencialmente *argos*, isento de obra (pelo menos no sentido *poiético* do termo). (AGAMBEN, 2017, p. 35).

E é justamente neste sentido que o filósofo italiano mostra mais proximidade com o escravo, ao invés do criador de objetos - o artesão. Além

disso, a análise agambeniana se distancia da arendtiana, na medida em que para ela, a atividade do escravo antigo é identificada muitas vezes com a atividade do trabalho, entendida pelos modernos como aquilo que caracteriza o *animal laborans*. Todavia, Agamben mostra que os gregos “ignoravam o conceito de trabalho e, [...] concebiam a atividade do escravo não como *ergon*, mas como ‘uso do corpo’”. (AGAMBEN, 2017, p. 37). Isso porque as atividades produtivas não possuem o referencial do mercado na Grécia Antiga. Ele não atende uma pluralidade de ofícios, mas há um valor de uso do objeto produzido, na medida em que ocupa apenas uma função, como por exemplo, o da sapataria com relação ao calçado.

Já em relação à Idade Média, o trabalho era compreendido de outra forma. Jadir Antunes afirma que o trabalho existia não apenas por ser aquilo que ele era, mas por representar valores morais e sociais, que se associavam à utilidade de cada objeto, e às suas propriedades naturais. Marx afirma que neste período, os trabalhadores urbanos existiam em número baixo, devido à existência dos feudos. Desta forma, a demanda dos mercados coloniais não podia ser satisfeita. Posteriormente, ocorreu a dissolução do feudalismo, e a população que produzia nos feudos teve de trabalhar em novas áreas de produção, abertas à população rural.

Nesta época destaca-se a “divisão do trabalho e da cooperação nas oficinas, graças aos quais os trabalhadores ocupados se tornavam mais produtivos”. (MARX, 2013, p. 611). A divisão do trabalho resulta na hierarquia dele, permitindo que os camponeses ficassem na camada mais baixa, em contraposição aos trabalhos do clero católico, por exemplo, que se localizavam numa camada superior. É possível observar que, em Tomás de Aquino, na questão 187, são apresentadas várias proposições mostrando que os religiosos também necessitam fazer o trabalho manual:

O trabalho manual se ordena a um quádruplo fim. – Primeiro, ao granjeio do necessário à vida. Por isso foi ordenado ao primeiro homem: Tu comerás o pão com o suor do teu rosto. E noutro lugar diz a Escritura: comerás do trabalho das tuas mãos, etc. Além disso, o trabalho tem por fim, combater a preguiça, donde se originam muitos males. Daí o dito da Escritura: Ao teu escravo manda-o à tarefa, para que não esteja ocioso; porque a ociosidade tem ensinado muita malícia. – Em terceiro lugar o trabalho se ordena a refrear a concupiscência, porque macera o

corpo. Por isso, diz o Apóstolo: Nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns, na castidade. – E por fim, em quarto lugar, o trabalho nos dá o meio de fazer esmolas. Donde o dizer o Apóstolo: Aquele que furtava não furtar mais; mas ocupe-se antes no trabalho, fazendo alguma obra de mãos que seja boa e útil, para daí ter com que socorra ao que padece necessidade. (AQUINO, T. Suma Teológica II, II, q. 187).<sup>41</sup>

Isso significa que aquele que trabalha tem o direito de comer. Ou seja, o trabalho não deve onerar os outros. Sob este aspecto, o trabalho apresenta-se de modo diverso, dependendo da classe que operará com ele, seja dos camponeses, seja dos servos, ou então, seja dos religiosos, tanto dos fiéis, como daqueles que pertencem ao clero.

Já com o nascimento da Modernidade isso muda. Surge o capitalismo, e os objetos já não se apresentam mais como algo que satisfaz o indivíduo de forma natural, mas impõem-se como artificiais (modificados) e sociais, de modo que não há mais valores morais, mas o que passa a dominar é a ordem do mercado, produzindo e fabricando objetos incessantemente, muitas vezes com o objetivo maior de lucrar ao invés de satisfazer as necessidades. Como Marx afirma em *O Capital*, de que com a sociedade burguesa no último terço do século XVII, “os homens converteram os próprios homens, na forma de escravos, em matéria monetária original”. (MARX, 2013, p. 225).

O entendimento de trabalho enquanto escravidão das necessidades do corpo surge na Modernidade, introduzindo aí as relações de produção e consumo incessante, fazendo se confundir aquelas atividades tão distintas segundo Arendt: do trabalho e da obra.

A camada dos escravos na Grécia Antiga, não apresenta nada de novo à sociedade. Pelo contrário, os escravos não assumiram revoltas em prol de sua liberdade na antiguidade Grega, afirmam os historiadores. (Cf. VERNANT; NAQUET, 1989, p. 69). O que ocorre então é que os escravos são utilizados na agricultura enquanto atividade laboral, e são “isentos de obra” (AGAMBEN, 2017, p. 35)<sup>42</sup>. A partir do século VI a. C. é que se começa o surgimento de uma

<sup>41</sup> SUMA TEOLÓGICA. Disponível em: <<http://santamariadasvitorias.org/suma-teologica/iia-iiiae-parte/tratado-sobre-os-atos-especificos-de-certos-homens/questao-187-do-concernente-aos-religiosos/art-3-se-os-religiosos-estao-obrigados-ao-trabalho-manual/>>.

<sup>42</sup> Em *O Uso dos Corpos*, Agamben diferencia (1) a obra do homem enquanto ser-em-ato da alma segundo o *logos*, da (2) obra do escravo, que se refere ao uso do corpo, vejamos: “Frente à pergunta se há algo parecido com uma obra do homem enquanto tal (e não simplesmente do carpinteiro, do flautista ou do sapateiro) ou se o homem, pelo contrário, nasceu sem obra (*argos*),

produção manufatureira artesanal com os progressos da escravidão, que se dá separada da economia doméstica. Isso marca e caracteriza a cidade enquanto tal.

Portanto, duas distinções surgem: a *oikonomia*, ou seja, economia agrária, de tipo familiar - que já se pôde observar no primeiro capítulo -, e por outro lado, aquilo que os gregos chamavam de *crematística*, que seria uma economia necessária para o próprio crescimento da cidade, que visava por exemplo, o reabastecimento de comida, desenvolvimento do comércio marítimo, etc. Então, estes escravos da *crematística* faziam parte social da economia da cidade e a movimentavam também. Eles eram instrumentos produtivos. Afirma Vernant sobre Aristóteles:

Aos olhos do grego a humanidade do homem não é separável de seu caráter social; e o homem [é social enquanto ser político, como cidadão]. Porque fora da cidade, o escravo está fora da sociedade, fora do humano. Não tem outra existência senão a de instrumento produtivo. Entre essa imagem do escravo, reduzido à condição de simples ferramenta animada, e o papel menor desempenhado pelo escravo enquanto grupo social na história real, há uma ligação dialética. Enquanto o sistema da cidade clássica continuar vivo em suas estruturas econômicas, suas instituições, suas formas de pensamento, os escravos não constituirão em parte alguma uma força social ativa e unida, um grupo de homens solidários que intervêm no cenário da história para orientar o curso dos acontecimentos num sentido de acordo com seus interesses e aspirações. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 84).

Atendo-se agora à obra, analisar-se-á o artesão. Este possui em sua atividade um caráter positivo de criação, que é essencial para o funcionamento do corpo social:

Sua atividade só pode ser concebida no contexto da cidade. É em função do fato urbano da divisão do trabalho que se define, numa dupla direção, uma noção positiva de *téchne* [τέχνη], atividade especializada que contribui com outras para o equilíbrio do corpo social". (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 21).

---

Aristóteles afirma que 'a obra do homem é o ser-em-obra da alma segundo o logos' (*ergon anthropou psyches energeia katà logon* – 1098a 7). Por isso é ainda mais singular a definição do escravo como aquele homem cuja obra consiste unicamente no uso do corpo". (AGAMBEN, 2017, p. 23).

Portanto, apenas os sujeitos possuem a capacidade técnica para fabricar objetos, e são eles que mantinham o equilíbrio da sociedade da época. Sua criação possuía um caráter positivo. Os produtos eram fabricados para satisfazerem a necessidade do povo.

Outro aspecto essencial é que cada indivíduo de ofício tinha sua atividade, sua função<sup>43</sup>. Havia uma espécie de divisão do trabalho para Platão. Um apenas cortava o tecido, outro apenas costurava as roupas, etc. Tal organização é semelhante com a organização das máquinas a vapor, em que cada peça de uma máquina é essencial para o equilíbrio e o funcionamento do todo. Cada um nascia com sua natureza individual predisposta a isso. Por outro lado, Xenofonte não compreende que haja tal divisão, que acarrete num processo produtivo de fabricação.

O artesão, ao submeter suas atividades para satisfazer as necessidades do usuário, faz com que isso se torne ofício, e não trabalho [*labor*]. Portanto, assim como em Hannah Arendt, aparentemente há uma diferença da atividade do lavrador, que trabalha para satisfazer suas necessidades, exatamente como o *animal laborans*, que trabalha para manter seu próprio organismo; em relação à atividade do artesão, que coincide com o *homo faber* arendtiano, segundo o qual não “trabalha”, mas possui um ofício, um serviço, ou então uma obra<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Veja-se a citação da distribuição de tarefas em Platão: “Mas vedamos ao sapateiro empreender a mesmo tempo o mister de lavrador, de tecelão ou de pedreiro; reduzimo-lo a ser apenas sapateiro, a fim de que sejam bem executados os nossos trabalhos de sapataria; a cada um dos outros artesãos, similarmemente, atribuímos um só ofício, aquele para o qual é feito pela natureza, e que ele deve exercer durante a vida inteira, sendo dispensado dos outros, se é que pretende aproveitar as ocasiões favoráveis e realizar belamente sua tarefa”. (PLATÃO, 2018, 374b).

<sup>44</sup> Arendt compreende a diferença entre o trabalho do lavrador, que se pode aproximar ao *animal laborans*, para com o artesão, que se pode aproximar com o *homo faber*. Já na etimologia da palavra, em suas diversas origens, coisa tal que foi alvo de críticas para a autora: “A primeira coisa que talvez já tenham notado, é a minha distinção entre trabalho [*labor*] e obra [*work*], que provavelmente vos parecia um pouco incomum. Retirei-a de uma observação um tanto casual de Locke, que fala do “trabalho de nosso corpo e da obra de nossas mãos”. (Os trabalhadores, na linguagem aristotélica, são aqueles que “com seus corpos atendem às necessidades da vida”). A evidência fenomênica a favor desta distinção é bastante impressionante para ser ignorada e, no entanto, é um fato que, com exceção de umas poucas considerações esparsas e o importante testemunho da história social e institucional, não há praticamente nada para apoiá-la. Contra esta escassez de evidência encontra-se o fato simples e persistente de que toda língua europeia, antiga ou moderna, contém duas palavras etimologicamente independentes para o que viemos a considerar como a mesma atividade: assim, o grego distinguia *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrier*, o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos estes casos, os [termos] equivalentes de trabalho têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas; e na maioria dos casos eles também são usados, de modo bastante significativo, para as dores do parto. (ARENDR, 2005, p. 179 e 180).

O artesão se utiliza da natureza, mas não com a pretensão de dominá-la e transformá-la, mas ele enxerga uma possibilidade de naturalizar-se naquilo que se fabrica: “o homem não tem o sentimento de transformar a natureza, mas antes, de se adequar a ela”. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 32 e 33).

Então o ofício do artesão se aproxima com o processo de fabricação do *homo faber* de Arendt. Ele institui uma nova ordem humana. O artesão produz coisas artificiais para estabelecer uma relação com o mundo. O *homo faber* cria coisas, as fabrica, com o objetivo de modificar a natureza, utilizá-las como matéria-prima, e dominá-la, e igualmente, estabelecer uma relação com o mundo.

Na Grécia Antiga, o artesão ao fabricar um objeto, o fazia pensando no seu *eidos* [εἶδος], sua essência, sua finalidade. Platão acreditava que a ideia é o *eidos* [εἶδος] das coisas, e só por meio dela é que se pode conhecer tudo o que existe, e logo, aquilo que se vai fabricar, porque ela antecede a matéria e existe no mundo inteligível, ou seja, nasce com o ser humano: “Aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor a capacidade de conhecer é a ideia de bem; visto que ela é o princípio da ciência da verdade”. (PLATÃO, 2018, p. 257, 508e).

Já Aristóteles pensava ser a forma, como propõe no livro da *Física*: “a natureza é entendida de duas maneiras: como forma e matéria”. (ARISTÓTELES, 1995, 51, 194a). Portanto, antes de qualquer matéria existir, seja de forma natural, seja criada pelo artesão, deveria anteriormente, ou seja, necessariamente haver a forma.

Diferente do trabalho na Modernidade em que executa tal atividade no contexto da economia comercial, segundo a qual visa o mercado. Dentro desta lógica afirma Vernant: “não se fabrica mais determinado objeto para satisfazer as necessidades do usuário” (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 35), mas sim, visa a circulação do produto, que coloca a obra em relação com outros tipos de obras, focando no produtor ou fabricante, que já não está em relação direta com o usuário do produto, porque fabrica em grande escala. Não é mais aquela relação direta de fabricante e usuário, sendo que este primeiro cria objetos para satisfazer diretamente a necessidade do segundo, mas entra em jogo o mercado, o lucro, a produção em quantidade.

Em contrapartida, o lavrador não se utilizava da terra como instrumento técnico de trabalho, porque tal atividade não constitui um ofício, uma vez que não requer habilidades específicas. Por outro lado, o artesão precisa de habilidades específicas para realizar sua tarefa. Assim, o trabalho na Modernidade difere daquele da antiguidade.

O fato de cada um ter a sua função em cada época distinta, permite que o resultado do trabalho do artesão seja cada vez melhor, porque ele vive para realizar aquela determinada tarefa milhares de vezes, se necessário. Ainda dentro destes parâmetros, o trabalho não estabelece uma função social, mas sim, uma relação de dependência, de serviço, entre o fabricante e o usuário que necessita do produto. Arendt sublinha a diferença apontada por Vernant ao tratar das distinções entre *animal laborans*, que se poder aproximar do lavrador, e *homo faber*, que se aproxima do artesão:

Diferentemente da atividade do trabalho, em que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios de um mesmo processo — o processo vital do indivíduo ou da sociedade —, a fabricação e o uso são dois processos completamente diferentes. O fim do processo de fabricação se dá quando a coisa é concluída, e esse processo não precisa ser repetido. O impulso para a repetição provém da necessidade que o artesão tem de ganhar seus meios de subsistência, ou seja, do elemento de trabalho inerente a sua obra. Pode também provir da demanda de multiplicação no mercado. Em ambos os casos, o processo é repetido por razões externas a ele mesmo, diferentemente da repetição compulsória inerente ao trabalho, onde se tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer. (ARENDDT, 2005, p. 185).

O trabalho, seja de um quanto de outro, sempre implica uma realização que não é a do próprio agente. Ou o lavrador produz para consumir, para se alimentar, e essa razão não é necessariamente só dele, podendo envolver os outros ao seu redor; ou então o artesão fabrica coisas que necessariamente são para outros, porque ele estabelece uma relação com o mundo no ato de criação. Essa relação torna-se econômica, de servidão entre usuário e artesão. Sob esta ótica, há um aspecto psicológico do trabalho grego antigo que envolve a essência do produto fabricado, que independe do artesão, de seu processo de fabricação e suas habilidades técnicas. Enquanto se fabrica, não se faz uso da coisa. Há algo anterior, que não é só técnico, e a própria Arendt em seu *Denktagebuch* identifica: “No princípio de toda  $\pi\tau\omicron\upsilon\sigma$  [*poiesis*] se encontra uma

'ideia'. Na τέχνη [téchne] se perde a ideia; isso é o que faz a rotina do 'técnico' da produção técnica". (ARENDR, 2002a, p. 282). Existe então de certa forma algo anterior, que Vernant identifica nos gregos como: essência, e Arendt associa à ideia. Contudo, o trabalho apresenta características diferentes daquelas da Modernidade:

Parece haver uma estrutura em diferentes níveis da sociedade e da cultura grega: no plano econômico, o valor de uso predomina sobre o valor comercial, o produto é considerado em função do serviço que presta e não do trabalho colocado nele; no plano filosófico, a causa final, esse "em vista do que" cada coisa é feita, predomina sobre a causa eficiente, esse "pelo que" a coisa é fabricada; no plano psicológico, o produto realizado, acabado e pronto para servir predomina do ponto de vista do ato, da ἐργασία [energeia], sobre o esforço laborioso do produtor; a πρᾶξις [práxis], que confere diretamente ao agente o uso de sua ação, predomina, como tipo e nível de atividade, sobre o ποίησις [poiesis], operação fabricadora que coloca o produtor, por intermédio do objeto produzido, sob a dependência e a serviço pessoal do usuário. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 41).

Portanto, nesta configuração, o produtor está à serviço do usuário: "o artesão está a serviço de outrem" (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 43). E não em uma racionalidade capitalista de lucro como na Modernidade e Contemporaneidade, em que o usuário é apenas consumidor, e o produtor, na maioria das vezes, visa o seu lucro em vez do bem estar do usuário.

Um exemplo disso são os grandes produtores que fazem uso do agrotóxico no Brasil. Apesar de a Anvisa ter um cuidado com o consumo destes, e o Ibama restringir o uso em determinados momentos em prol da proteção de insetos polinizadores, como as abelhas, ainda assim, mesmo que de forma menos grave, há fatores prejudiciais para quem consome alimentos com agrotóxicos. Em 28 de dezembro de 2019, no site do jornal G1, saiu a notícia de que o número de agrotóxicos no Brasil em 2019 é o maior da série histórica. Porém, para a criação de novos, foi-se utilizada e reformulada uma substância chamada Dinotefuran, que de acordo com a Anvisa é uma substância "extremamente tóxica".

Segundo a reportagem, "o registro foi divulgado em setembro e, no mês seguinte, saiu a liberação para produtos finais à base dele, que são classificados como 'produto improvável de causar dano agudo', categoria 5 da Anvisa".

(TOOGE, 2019<sup>45</sup>). Portanto, o trabalhador moderno perde, na maioria das vezes, a consciência de sua relação de serviço pessoal para com o usuário, de tomar um cuidado no produto que fabrica para que possa ser o melhor para seu consumidor. Talvez apenas reconheça a relação de dependência, porque sabe que precisa deles para obter seu lucro.

Contudo, o trabalho dos gregos era compreendido de forma diferente da obra na Modernidade e Contemporaneidade, na medida que a técnica grega era um saber fazer, um produzir que possuía responsabilidade e durabilidade. Na Grécia, por meio da obra, o artesão não pretendia dominar a natureza, mas humanizar-se com ela. A ideia não era dominá-la, como ver-se-á que ocorre no pensamento técnico da Modernidade. Diante desta categoria, é preciso compreender quais são as distinções entre *téchne* [τέχνη] ou técnica antiga e técnica moderna, para que, posteriormente, se possa examinar e trabalhar com a visão de tecnologia proposta por Hannah Arendt.

### 2.3. TÉCHNE E TÉCNICA NA GRÉCIA ANTIGA

A *téchne* [τέχνη] grega antiga é entendida como um saber fazer, sendo uma forma de conhecimento (*episteme*)<sup>46</sup>. Ela enquanto um tipo de conhecimento, se associa a uma forma de *poiesis* [ποίησις], que seria “a atividade prática de fazer da qual os seres humanos se ocupam quando produzem algo”<sup>47</sup>. (FEENBERG, *O que é filosofia da tecnologia? In.: NEDER, 2010, p. 40*). A própria Arendt parece trabalhar com uma diferença entre *téchne* e *poiesis*:

<sup>45</sup> G1 NOTÍCIAS. Número de agrotóxicos registrados em 2019 é o maior da série histórica; 94,5% são genéricos, diz governo. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2019/12/28/numero-de-agrotoxicos-registrados-em-2019-e-o-maior-da-serie-historica-945percent-sao-genericos-diz-governo.ghtml>

<sup>46</sup> A *téchne* é uma forma de *episteme*, ou seja, de conhecimento. Porém, não é uma forma de conhecimento teórica, ou ciência. Para Aristóteles há três atividades humanas que implicam em conhecimento: A *théorein*, a *poiesis* e a *práxis*. CandiOTTO afirma que; “os saberes teóricos (de *theorein*: ver, contemplar) buscam investigar o que são as coisas e quais suas causas; preocupam-se com o que é o mundo, com o que acontece e, por isso, são saberes descritivos. [...] Já os conhecimentos poiéticos e práticos, dizem respeito tanto às coisas produzidas como às coisas praticadas; [...] quer dizer, àquilo que pode ser de outra forma e que depende do curso de nossa vontade”. (CANDIOTTO, *Ética: definições, modelos e perspectivas. In.: CANDIOTTO, 2010, p. 13*).

<sup>47</sup> Arendt, em *Denktagebuch* afirma: “A produção é *ποίησις* e, como tal, criativa, uma nova produção ou *ποίησις*, uma técnica no sentido da mera repetição da atividade produtiva original e do mero uso de forças e regras já encontradas”. (ARENDR, 2002a, p. 282).

A produção também é  $\pi\omega\iota\sigma\iota\varsigma$  [*poiésis*], e como tal, criativa, confecção de algo novo, ou é também  $\tau\epsilon\chi\nu\eta$  [*téchne*], técnica no sentido da mera repetição da  $\pi\omega\iota\sigma\iota\varsigma$  [*poiésis*] originária e da mera utilização de forças dadas e regras já encontradas. O começo originariamente criativo de toda  $\tau\epsilon\chi\nu\eta$  [*téchne*], é a  $\pi\omega\iota\sigma\iota\varsigma$  [*poiésis*]; e toda  $\pi\omega\iota\sigma\iota\varsigma$  [*poiésis*] logo se converte essencialmente em técnica. O pensamento que corresponde à produção e a dirige é  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$  [*epistéme*], a ciência. A ciência (e não a filosofia, contra o que pensava Platão) encontra as “ideias” de acordo com as quais se efetua a produção. (ARENDDT, 2002a, p. 282).

Aquele que tem uma arte detém um saber que o orienta em sua produção. A arquitetura e a medicina, a olaria e a forja são artes, da mesma forma que a música e a pintura, porque todas elas envolvem uma fundamentação racional para sua atividade.

Para que se possa entender este conceito, é importante voltar nos gregos antigos e pesquisar o que eles entendiam sobre isso. Segundo o Lidell-Scott-Jones, o termo grego clássico  $\tau\epsilon\chi\nu\eta$  [*téchne*] apresenta as seguintes noções: (1) Habilidade ou técnica manual. Conforme aparece em Homero, Odisseia, 3, 433; 6, 234; 11, 614; Píndaro, Olímpicas, 7, 50; (2) Arte ou habilidade em sentido negativo. Conforme aparece em Homero, Odisseia, 4, 455; Hesíodo, Teogonia, 160; 770; (3) Maneira ou meio pelo qual alguma coisa é adquirida, conforme aparece em Heródoto, 1.112; 9.57; Sófocles, *Ájax*, 752. (4) Técnica ou habilidade artesanal, conforme está em Heródoto, 3. 130; Platão, Protágoras, 317 c; 312 b, 315 a. (5) Conjunto de regras ou método que visam produzir algo. Esse é o sentido que o termo *téchne* [ $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ ] adquire em Aristóteles (conforme *Ética à Nicômaco*, 1140 a8; *Retórica*, 1354 a11), aparecendo também em Platão, no *Fédon*, 89e; *Íon*, 532c; *República*, 381b). (6) Como uma obra de arte, conforme aparece em *Sofista* de Platão, O. C. 472, Fr. 168, (Cf. LIDELL-SCOTT-JONES, 1869, p. 1624 e 1625).

Neste sentido, a *téchne* [ $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ ] aponta para uma orientação para a produção do próprio indivíduo. Isso significa que o indivíduo da Grécia Antiga ao deter uma arte, uma *téchne* [ $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ ], sabe exatamente o que fazer, possui uma habilidade, um conhecimento daquilo que ele pretende fazer.

A ação técnica entre os séculos VII e V na Grécia, adquire características próprias. O termo  $\tau\epsilon\chi\nu\eta$  [*téchne*] em Homero designa os metalúrgicos,

carpinteiros e demiurgos, além de algumas tarefas femininas que necessitam de habilidades. Um exemplo seria a tecelagem. Assim, τέχνη [téchne] também designa nesse período as magias de Hefesto, e as feitiçarias de Proteu. Para além disso, o léxico Lidell-Scott-Jones ainda cita mais uma forma do vocábulo em Homero, como arte ou habilidade em sentido negativo, conforme *Odisseia*, 4. 455, e *Teogonia* de Hesíodo, 160. Ou então, em latim, como *malae artes*, ou seja, habilidades ruins, conforme está em *Odisseia*, 8, 327, 332; e *Teogonia* 496 e 929. (LIDELL-SCOTT-JONES, 1869, p. 1624).

Ao libertar-se do mágico e do religioso, a *téchne* [τέχνη] foi importante para os artesãos da época, na medida em que esses ganhavam estatuto social, participando da organização da cidade. Isso implica numa função artesanal e mais rigorosa que marca o pensamento técnico. Devido a isso, ocorre que:

Nesse nível, do pensamento técnico não se encontra mais a concepção arcaica, cuja lembrança se perpetua em algumas passagens de Homero, de instrumentos animados e obras vivas. Mas a ferramenta, movida diretamente pelo homem, aparece ainda como prolongamento de seus órgãos. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 45).

Posteriormente desenvolve-se um pensamento pré-mecânico, baseado na estrutura técnica até então existente. Foi o rompimento do pensamento técnico com o religioso que permitiu o desenvolvimento dela. Porém, não é de todo modo correto afirmar que o pensamento técnico grego deu origem ao moderno. Porque a “ciência” grega procurava se preocupar com as essências imutáveis, e com os movimentos regulares do céu. Todavia, diferente da ciência moderna, esta não quantifica a evolução, não estabelece padrões de medidas da velocidade da luz, etc. A “ciência” grega preocupa-se com a experiência, no sentido de um saber prático que pode ser obtido através do tatear, e não como forma de experimentação.

Já para Platão, diferente do que foi exposto nos primeiros parágrafos, a *téchne* [τέχνη] não designa um *saber*. Seria mais como uma reprodução das “receitas” ensinadas no processo. Portanto, para ele, a *téchne* [τέχνη] deve ser entendida como uma designação de certa atividade específica, e reprodução da mesma. Isso aconteceu porque os sofistas também a detinham. E os sofistas eram mal vistos por Platão por não fazerem uma *episteme*, pois ganhavam

dinheiro para convencer as pessoas de sua arte, logo, possuíam uma *téchne* para fazê-la: “Mas há outros aspectos a considerar, já que a opinião do sofista se distingue das dos outros homens pelo fato de se pronunciar não sobre o conteúdo, mas sobre a *forma* da opinião”. (PLATÃO, 2010 p. 180). Ou seja, a *téchne* [τέχνη] para Platão está mais voltada para o sentido de ter uma habilidade, de prática, de repetir um hábito. Porque também foram os sofistas os grandes argumentadores que convenceram o povo contra Sócrates, o acusando e o condenando à morte.

Sendo assim, Vernant aponta:

No próprio interior de sua atividade profissional, o essencial escapa de sua competência; as regras de sua *technè* concernem aos processos de fabricação, à *poiesis*; a obra, *poiema*, em vista da qual o trabalho, o ultrapassa: aos olhos do grego é com efeito estranha ao domínio propriamente técnico. Quer se trate de casa, quer de calçados, quer de flautas, quer de escudos, ela responde à necessidade de uma exigência natural definida. Não aparece, no sentido amplo do termo, como artifício. É um *eidos*, uma forma dada antecipadamente à maneira de uma realidade natural; o artesão não a inventou, não pode modifica-la; nem mesmo, como artesão, tem qualidade para conhece-la: a ciência da forma do objeto fabricado pertence não ao produtor, mas ao usuário. Superior ao operário e à sua *technè*, a Forma orienta e dirige o trabalho que a realiza; ela marca seu termo, estabelece seus limites, define seu contexto e seus meios. Tanto na obra de arte quanto na produção natural, é a causa final que determina e comanda o conjunto do processo produtor. A causa eficaz – o artesão, seus instrumentos, sua *technè* – não passam do instrumento graças ao qual uma Forma preexistente molda a matéria. (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 63 e 64).

Logo, ela não pode ser entendida como um conhecimento teórico ou ciência, para Platão. Mas é mais como uma espécie de racionalidade, de hábito, de prática, como que uma orientação que permite ao artesão se utilizar. Já para Aristóteles, o artesão deveria se submeter à Forma, e não comandar a natureza. Assim, ele não precisaria aplicar seu saber ou sua reflexão, apenas obedecer às exigências da Forma. A Forma natural da flor já está contida em sua semente.

A *téchne* [τέχνη] possui, portanto, alguns sentidos. Primeiramente, Aristóteles pensa que a *téchne* [τέχνη] é uma arte, que visa à geração, produção, e o produzir deve envolver o reto raciocínio. Logo, a arte não é ação, mas

produção. Originalmente, *téchne* [τέχνη] exprime, segundo o vocabulário aristotélico:

A noção de ‘construir, fabricar’; ela veio, portanto certamente da raiz *tek-* que forneceu o sânscrito *taksati* ‘construir’, *taksan* ‘carpinteiro’, o grego *tehton* ‘carpinteiro, construtor’, o latim com uma evolução semântica particular *techo* ‘tecer’. [...] Existe também a hipótese de uma relação entre o substantivo *tékhne* e o verbo *tichto*, ‘fazer nascer, gerar, dar à luz. (Vocabulário Aristotélico, 2009, p. 2).

Nesta tese serão focados, de modo especial, nos dois sentidos mais destacados, trabalhados por Vernant em sua obra *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Todavia, antes de adentrar em tal análise, faz-se mister compreender que há 5 sentidos expressos em toda obra aristotélica, como aponta Fernando Ruy Puentes:

[...] Aristóteles define a *téchne*: no plano cognitivo ela é uma forma (*éidos*) que preexiste no intelecto do artista (Cf. *De part. an.* 640 a 32-33); no plano ontológico ela é uma obra (*érgon*), ou seja, algo diverso de um ente natural (*synolon*); no plano prático ela é uma produção (*poiésis*), isto é, ela é o trazer à existência por parte do artista algo que não existia na natureza; no plano psicológico ela é uma disposição (*héxis*) gerada na alma do artista por este repetido exercício de trazer à existência aquelas formas que preexistiam em sua mente e, por fim, no plano modal ela está intrinsecamente relacionada à fortuna (*týche*), na medida em que esta “disposição prática acompanhada de razão” (*E.N. 1140 a 3-4: he metá lógou héxis praktiké*) tem de exercitar-se em alguma matéria (*hýle*) e esta é sempre, no pensamento do Estagirita, a causa da indeterminação e do accidental. (PUENTES, 1998, p. 134).

Pode-se apontar dois sentidos mais destacados, como aquilo que completa a natureza, ou seja, (1) completa naquilo que ela mesma não é capaz de elaborar, e (2) imita as coisas que são naturais. (Cf. ARISTÓTELES, 1995, 198 b 15). A *téchne* [τέχνη], todavia, aparece em diversas obras de Aristóteles, e isso não faz com que elas sejam contraditórias, mas elas sempre aparecem reforçando um ou outro aspecto da definição. Neste sentido, é possível agrupá-la em dois tipos gerais: 1) sendo que a primeira se apresenta na relação entre *téchne* e *physis* e 2) a segunda é aquela que apresenta proximidade entre a noção de *téchne* da noção de *episteme*”. As de primeiro tipo tratam do conceito

de forma mais geral, remetendo à *téchne* [τέχνη] tudo o que é obra humana, por comparação ou oposição aos entes naturais.

Além disso, para Aristóteles há mais uma bifurcação dos conceitos, na medida em que são as artes que dominam a matéria, e podem ser também de dois tipos: (1) esta primeira utiliza a coisa, e caracteriza-se por conhecer a forma; (2) o segundo tipo é arquitetônico em relação à arte que a produz. Esta conhece a matéria na ordem da produção. (Cf. ARISTÓTELES, 1995, 194b 1-5). Todos os sentidos de *téchne* [τέχνη] e suas ramificações levam a concluir que esta é uma capacidade de produção que é exclusiva do indivíduo.

A *téchne* deriva de *poiein* [ποιεῖν] e significa produzir, diferente de *prattein* [πράττειν] que significa agir. Esta primeira ocupa-se de gerar entes envolvendo o reto raciocínio. Assim, é possível trazer à luz os objetos e pará-los. No livro da *Física*, Aristóteles propõe duas distinções. A primeira, de que apenas aqueles entes feitos de material natural são impulso para a mudança, ou seja, mudam por acidente. Os entes por si mesmos não tendem à mudança nem à alteração.

Em contrapartida, a segunda distinção envolve o fato de que os artefatos não possuem capacidade de se reproduzir, mas devem ser produzidos pelas mãos humanas. Vê-se: “um homem nasce de um homem, mas não uma cama de uma cama” (ARISTÓTELES, 1995, 193b 5). Diante disso, os entes naturais crescem espontaneamente, não necessitam da ajuda do indivíduo para isso. Já os entes que são produzidos precisam de uma técnica, uma arte para passarem a existir. Tudo o que é criado por meio desta capacidade humana possui um caráter artificial, que se opõe ao natural.

Em relação à oposição entre *téchne* e *physis*, Aristóteles afirma que a *téchne* [arte] imita a natureza. Ou seja, utiliza-se dela e a reproduz. A arte imita a natureza e provém desta forma. Por meio da imitação ela a reproduz e a representa, a completando quando traz algo dela que a natureza mesma não poderia trazer sozinha. Portanto, no livro da *Física*, Aristóteles aponta que a relação da arte com a *physis* é de imitação [*mimesis*]: “A arte imita a natureza e é próprio de uma mesma ciência conhecer a forma e a matéria” (ARISTÓTELES, 1995, 194 A 21-22). A *téchne* imita a *physis* porque produz a união entre forma e matéria. (Cf. PUENTES, 1998, p. 133). É desta noção de imitação que o sentido de *téchne* se esclarece:

A arte está do lado do produzir porque traz à presença entes que estavam ausentes, gerando aquilo que ainda não existia. Ela atualiza, torna efetivas coisas que potencialmente são, mas que a natureza não tem a capacidade de realizar. A produção técnica, portanto, não é a produção meramente de um efeito, mas é levar algo adiante, é realização, ou em suma: é fazer vir-a-ser. A *tékhne* é uma capacidade de criar substâncias que não existiam e, como tal, se iguala à natureza em sua mais específica característica, que é o poder de gerar. No domínio da *tékhne* está a capacidade de realizar a essência de substância que, de outro modo ou em outro domínio, não existiriam. A *tékhne*, por conseguinte, conduz certas coisas à sua plenitude, as consuma, faz com que elas venham a ser o ser que potencialmente eram. (Vocabulário Aristotélico, 2009, p. 5).

Outro aspecto importante é a aproximação entre *tékhne* [τέχνη] e *episteme*. A *tékhne* [τέχνη] é uma noção racional e supõe o domínio de um saber fazer. Ela se encontra como uma espécie de meio termo entre experiência e ciência [*episteme*], pelo fato de na técnica estarem estes dois unidos. Diante disso, arte [*tékhne*] e reflexão caminham juntas, na medida em que o ser humano consegue conduzir a vida, porque é um ser racional.

Portanto, a *tékhne* [τέχνη] é superior a um processo de criação constante e incessante. Ela não é um mero fazer, mas utiliza-se da reflexão na perspectiva aristotélica. Porém, há aqueles que produzem pelo hábito - que são os operários - sem conhecer o motivo de tal criação. E também há, por outro lado, aqueles que produzem e conhecem as causas daquilo que produzem, e por isso estes possuem mais saber e são superiores. A arte necessita de raciocínio, e por necessitar disso, é superior. Não é mero produzir, como na racionalidade capitalista, onde se produz sem refletir, mas há reflexão na arte. Então, estes não são mais hábeis, mas raciocinam e, naquele momento, encontram sua habilidade:

A superioridade da arte não está na habilidade prática, ainda que ela seja uma questão manual, de construção. Isso significa que, para Aristóteles, as mãos mais hábeis não trabalham sozinhas, mas são tanto mais hábeis quanto mais se deixam orientar pelo reto raciocínio. A arte que não necessita de raciocínio é inferior, ou ainda, são inferiores os artistas ou artesãos que não o utilizam; a arte e o artista serão tanto melhores quanto mais utilizarem o pensamento e a estratégia, os fundamentos e os princípios das artes em sua produção. (Vocabulário Aristotélico, 2009, p. 7).

Logo, o produzir não é mero fazer ausente da reflexão, mas necessita do pensamento, do saber fazer para poder produzir. Por outro lado, a *téchne*, em seu outro sentido, é aos olhares de Aristóteles ainda mais elevada e grandiosa, na medida em que quanto mais o raciocínio e a reflexão forem utilizados, mais se saberá o princípio e o objetivo do objeto criado.

Não se pode confundir *téchne* [τέχνη] com técnica moderna heideggeriana, e nem com a tecnologia arendtiana. A *téchne* grega, no seu mais alto sentido é sim uma *episteme*, mas não como ciência ou conhecimento teórico [*theorein*], mas uma forma mais elevada de conhecimento, como o saber fazer, que envolve o conhecimento prático, mas também o teórico.

Heidegger, em *A questão da técnica*, afirma que desde os tempos antigos de Platão, a *téchne* não é somente uma palavra para o poder manual e o fazer. Segundo ele, *téchne* anda sempre de par com a palavra *episteme*. A *téchne* seria um desvelar, aquilo que ele chama de *alétheia* [ἀλήθεια], que desabriga aquilo que não se produz sozinho, e ao desabrigar, leva à frente a criação. Assim, ele objeta que a *téchne* “vale para o pensar grego e que, no melhor dos casos, cabe para a técnica manual, mas não para a moderna técnica das máquinas de força”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 381), pois a técnica moderna é também um desabrigar.

A técnica moderna de que o filósofo alemão fala, é aquela que desafia a natureza no sentido de extrair dela sua reserva.

O desabrigar que domina a técnica moderna, no entanto, não se desdobra num levar à frente no sentido da *ποίησις* [*poiésis*]. O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <*Herausfordern*> que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. (HEIDEGGER, 2007b, p. 381).

No texto ele cita exemplos como os moinhos de vento. Eles não extraem a reserva da natureza, não a desafiam, porque o fato de suas hélices girarem acontece devido ao vento, que permanecem de acordo com o seu soprar. Ou seja, o moinho de vento não retira energia da corrente de ar que o move para armazená-la, mas utiliza-se dela para a sua técnica.

Isso significa que *téchne* é uma criação que parte do interior do ser humano, algo refletido, e não como a técnica moderna, em que a criação passa a não envolver mais o aspecto de durabilidade que o produto possui, porque isso acarretou na transformação do *homo faber* no *animal laborans*:

[...] a Revolução industrial, ao trazer a ampliação sem precedentes do âmbito das necessidades naturais e do trabalho e do consumo, trouxe consigo a transformação do *homo faber*, o tipo do homem moderno concebido como fabricante artesanal de obras duráveis, no *animal laborans*, o homem contemporâneo concebido como trabalhador constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital da espécie e da própria sociedade em que vive. (DUARTE, 2010, p. 315 e 316).

A técnica não será mero utilitário, não estará numa lógica incessante de criação, mas terá como fim uma relação com o mundo – aquilo que Arendt chama de mundanidade.

Em contrapartida, no mundo moderno há as civilizações tecnológicas que demonstram que a tecnologia não é mais um “saber fazer”, porque existem máquinas que criam determinados produtos, sem necessitar do “saber fazer” do sujeito sobre ele, utilizando-se desse conhecimento apenas no processo de criação da máquina, mas não mais utilizando-se dele para a fabricação do produto em si. Por exemplo, uma impressora 3D possui dentro dela o saber para criar o objeto desejado – é claro que anteriormente, um indivíduo teve de saber como fabricar uma prótese, para depois disponibilizar o arquivo com tal conhecimento. Logo, o ser humano não precisa mais saber fabricar uma prótese, ele pode apenas baixar o arquivo dela, configurar a impressora, e mandar imprimir.<sup>48</sup> Qualquer um que saiba configurar uma impressora 3D consegue “imprimir” uma prótese, sem ter o conhecimento para fabricá-la. Isso demonstra que há um esvaziamento humano no ato de produzir.

Pode-se utilizar como referencial teórico, o diagnóstico da sociedade elaborado por Manuel García-Pelauyo, em sua obra *Burocracia y tecnocracia*, segundo a qual ele representa algumas características principais das sociedades tecnológicas, mostrando tal esvaziamento. Segundo ele, há uma abolição das

---

<sup>48</sup> Para maiores informações sobre a criação de próteses com impressora 3D. EPOCA NEGÓCIOS. Com impressora 3D jovem desenvolve próteses para pessoas sem recursos: <https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2019/01/com-impressora-3d-jovem-desenvolve-proteses-para-pessoas-sem-recursos.html>

fronteiras entre poder político e capacidade tecnológica de um povo, entre ciência e técnica, resultando em uma estrutura plural no campo institucional, baseada no *logos* técnico-científico. Além disso há também a abolição da fronteira entre saber e utilização prática, de modo que há o domínio do objeto e não mais o conhecimento da verdade sobre ele.

Outra característica é o fato de a estrutura tecnológica encontrar-se afixada em basicamente todas as atividades humanas, tornando a realidade humana algo criado pelo próprio indivíduo, e não mais dada pela natureza. García-Pelayo abre parênteses para afirmar que a técnica deve ser interpretada a partir dela mesma, de modo que parece superar os limites do humano e se desprender dele. Outro ponto é que a realidade passa a ser aquilo que pode ser comprovado empiricamente, operacionalizável, ou seja, útil. E por fim, tudo deve ter uma funcionalidade, qualquer tipo de ação só pode fazer sentido se for funcional. (Cf. GARCÍA-PELAYO, 1987, p. 35 et. seq.). Portanto, a sociedade tecnológica ao produzir, não está mais conectada com um saber fazer, como o era na Grécia Antiga, mas sim, se liga apenas com a funcionalidade, utilidade que cada objeto deve ter. Não há *téchne*, apenas produção não durável.

Outro referencial sobre o diagnóstico da sociedade moderna, seria a tese apresentada por Zygmunt Bauman, em sua obra *Modernidade Líquida*. Nela apresentam-se em 5 capítulos, 5 pontos-chaves para entender o que aconteceu com a Modernidade. O próprio termo “Modernidade líquida” serve para mostrar que nada mais é durável ou estável, mas a realidade é totalmente incerta. E isso se dá pelos 5 pontos ou 5 fatores que ele elenca em cada um de seus capítulos.

(1) A emancipação que influencia uma maior responsabilização individual, na medida em que as pessoas passam a ser agentes ativos. (2) A individualidade, em que o indivíduo age por si mesmo e é egoísta, por ter sido moldado pelo consumo. (3) o tempo-espaço, em que a tecnologia é a causa principal da fragmentação de tal conceito. As máquinas como são mais eficientes, cabem mais coisas dentro delas, por maior período de tempo. Assim, os eventos são simultâneos e instantâneos. (4) O trabalho, em que Bauman afirma o desemprego ser uma estrutura desta sociedade líquida, porque as reações são efêmeras e instáveis. E por fim (5) a comunidade, em que devido às redes virtuais, o senso comunitário volta-se para o interesse em determinadas coisas, e não na “essência” de cada pessoa.

A “escolha racional” na era da instantaneidade significa *buscar a gratificação evitando as consequências*, e particularmente as responsabilidades que essas consequências podem implicar. Traços duráveis da gratificação de hoje hipotecam as chances das gratificações de amanhã. A duração deixa de ser um recurso para tornar-se um risco; o mesmo pode ser dito de tudo o que é volumoso, sólido, pesado – tudo o que impede ou restringe o movimento. Gigantescas plantas industriais e corpos volumosos tiveram seu dia: outrora testemunhavam o poder e a força de seus donos; hoje anunciam a derrota na próxima rodada de aceleração e assim sinalizam a impotência. Corpo esguio e adequação ao movimento, roupa leve e tênis, telefones celulares (inventados para o uso dos nômades que têm que estar “constantemente em contato”), pertences portáteis ou descartáveis – são os principais objetos culturais da era da instantaneidade. Peso e tamanho, e acima de tudo a gordura (literal ou metafórica) acusada da expansão de ambos, compartilham o destino da durabilidade. São os perigos que devemos temer e contra os quais devemos lutar; melhor ainda, manter distância. (BAUMAN, 2001, p. 148 e 149).

Portanto, pode-se afirmar que tanto Manuel García-Pelauyo, quanto Zygmunt Bauman, querem denunciar o que aconteceu e acontece com a Modernidade, enquanto que Arendt procura alertar para os perigos presentes por meio de seu diagnóstico. Sob esta ótica, percebe-se uma grande diferença entre a *téchne* [τέχνη] grega antiga, e a técnica e tecnologia modernas. Diante disso, ver-se-á agora o diagnóstico e os apontamentos da Modernidade - que, por vezes, englobam alguns aspectos apresentados por Bauman e García-Pelauyo -, apresentando os aspectos tecnológicos abordados por Arendt, frente à *téchne* [τέχνη] grega e a técnica moderna.

#### 2.4. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E FILOSOFIA DA TECNOLOGIA NA OBRA ARENDTIANA

A emergência de se pensar sobre a tecnologia já é sublinhada na introdução da obra *A Condição Humana*. Logo no prólogo, Arendt ressalta que a mais elevada atividade de que o ser humano é capaz é a atividade do pensar, que serve de base para que se possa *compreender* “o que estamos fazendo”. (ARENDR, 2010a, p. 6). *Compreender* é o grande foco do desenvolvimento teórico arendtiano, após ter vivenciado o período do nazismo. Ou seja, o horror

se fez presente na vida da autora. A guerra, os campos de concentração, as atrocidades que a ciência fazia em campos de concentração a fim de “estudar” o ser humano<sup>49</sup>, etc.

Diante de tantos marcos, tantos eventos e tantas atrocidades, Arendt compreende que há algo “diferente”, literalmente uma “novidade”, que é vinda à tona diante da Segunda Guerra. E que isso deve caracterizar algum período histórico diverso daquele vigente. Logo a era moderna, período que compreende o século XVII e termina no limiar do século XX, tem seu início com um instrumento. Instrumento este que, aparentemente, era quase inútil por não ter uma utilidade prática tão decisiva quanto algum outro instrumento, como o martelo por exemplo, só que era simplesmente o primeiro instrumento *científico* criado. O telescópio revoluciona então o pensamento de uma época, muda os paradigmas da ciência. Se antes dele acreditava-se com Ptolomeu, que a Terra era o centro de tudo e o Sol girava ao seu redor (modelo geocêntrico), com a criação da luneta (que após aperfeiçoada, torna-se telescópio), pode-se observar que a Terra é móvel, e o Sol é que se torna o centro de tudo (modelo heliocêntrico).

Isso significa dizer que houve uma mudança de paradigma gigantesca, que por meio de um único instrumento científico foi possível de ser comprovada. O ser humano já não é mais o centro de tudo. Há o apequenamento do globo: o novo instrumento era inútil, “a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico já concebido”. (ARENDR, 2010a, p. 311). Embora o mundo moderno em que indivíduos vivem hoje seja diverso da era moderna, ele se origina dela mesma. Todavia, “não é de modo algum idêntico ao mundo da era moderna” (ARENDR, 2010a, p. 311). O mundo moderno, por outro lado, teria nascido com as primeiras explosões atômicas.

Com isso Arendt quer dizer que o ser humano já não possuía mais domínio sobre suas criações. Isso ocorre porque considera-se o “processo de tecnificação como [...] o potencial portador da pura e simples destruição física”. (ARENDR, *A Europa e a bomba atômica. In: ARENDR, 2008, p. 435*). O desencadeamento de forças naturais ocasionou uma “perca de controle” por parte dos seres humanos. A técnica e a tecnologia não são mais formas de

---

<sup>49</sup> Será visto este tipo de estudo mais a frente, com um exemplo retirado da obra *O que resta de Auschwitz*, da obra de Giorgio Agamben.

aperfeiçoamento que podem ser usadas em prol do próprio indivíduo, mas sim, o desenvolvimento tecnológico acarretou em algo que pode “destruir toda a vida na face da Terra e, talvez, a própria Terra”. (ARENDR, *A Europa e a bomba atômica*. In: ARENDR, 2008, p. 435). O marco central do mundo moderno foi exatamente o advento da bomba atômica - porque é com tal instrumento, fruto do desenvolvimento da era moderna, e criado pelo próprio ser humano -, que pode acabar com a própria vida do indivíduo, com a vida daqueles que habitam com ele, e com o próprio mundo.

A emergência de se *compreender* o que está acontecendo, atinge seu pico justamente durante o regime totalitário nazista, porque o *animal laborans* vem à tona no mundo público, ou seja, a única capacidade de se fazer política, pertencente ao ser humano de ação, é “superada” pelo *animal laborans*. Isso significa dizer: tudo é possível. Não há mais política. “O *animal laborans* é admitido no mundo público” (ARENDR, 2010a, p. 166). Portanto, uma tirania que dominasse meros trabalhadores, “seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária”. (ARENDR, 1989, p. 527). Ou seja, seres que são sós não só no âmbito político, como na própria vida. Um regime totalitário nazista, que domina seres trabalhadores, meros animais laborantes, é mais eficiente, porque lida com a massa, e destrói não só a vida pública, mas também a vida privada, isentando qualquer capacidade que restasse aos seres humanos, para fazer política.

Arendt sublinha a emergência de uma reflexão acerca da tecnologia em suas diversas dimensões, sobretudo, no mundo moderno, marcado pela bomba atômica, onde atrocidades vieram à tona. Um exemplo do uso da tecnologia para fins horrendos foram as câmaras de gás. Portanto, se se mata meros animais laborantes, ou então, como afirma Agamben, meras *vidas nuas*, não se entra no valor moral de suas ações, não as reconhece como pessoas dignas de vida. Elas são meras vidas matáveis, em que não é necessária justificção de sua morte, haja vista que não há direitos políticos para meros trabalhadores, cuidadores de seu próprio metabolismo.

Agamben ainda alega o seguinte: “O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, determinada chave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e o desvalor” (AGAMBEN, 2014, p. 149), local segundo o qual a “biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica, e o campo

torna-se conseqüentemente o espaço político”. (AGAMBEN, 2014, p. 49). Assim, tem-se os indivíduos ideais, que servem como meros instrumentos de um regime político a fim de serem sujeitados e dominados, não apenas por meio de estratégias políticas, mas por dispositivos tecnológicos capazes de tecnificarem, ou até mesmo dizimarem, sua existência.

Porém, Arendt não é a única que trata de tal problemática, tendo como principal desencadeador a bomba atômica. Outro autor que apresenta os perigos do mundo moderno no sentido de uma “extinção” da existência dos seres na Terra, e até da própria morada destes, além de apontar os problemas da tecnologia e dos dispositivos enquanto modos de subjetivação, ou até mesmo de dizimação, é o filósofo alemão Hans Jonas. Jonas, amigo de Arendt e aluno de Martin Heidegger, assim como ela, alerta para os perigos de uma “civilização tecnológica”.

Nesta medida, diante dos perigos de uma “civilização tecnológica”, Jonas vai para além de uma mera ameaça física, mas envolve uma ameaça de destruição ambiental – do próprio planeta. Portanto, diferente de Arendt que propõe uma solução através da política e da compreensão da situação, Jonas propõe uma ética da responsabilidade que deveria conscientizar o indivíduo de suas ações. Que deveria fazer ele enxergar que tudo possui uma consequência. Em um *locus* ontológico, ele fundamenta sua filosofia e ética da responsabilidade como uma ética da emergência, em que o ser humano deve dar seu *sim* ao Ser, aceitar seu destino com consciência e sabendo que haverá um futuro, construindo: “uma ética de emergência, voltada para o futuro ameaçado, [que] deve transpor para a ação coletiva o ‘sim ao Ser’” (JONAS, 2006, p. 233).

Há então uma emergência em se pensar a tecnologia, as consequências das ações humanas, e a sujeição do *animal laborans* aos dispositivos tecnológicos que o rodeiam, o sujeitam, e o despolitizam o politizando, ou então, o politizam, despolitizando. Assim, no que tange à historicidade de seus escritos sobre a técnica e tecnologia, a teórica política Hannah Arendt, desde seus primeiros escritos e de suas primeiras anotações, trata do problema da técnica, e, posteriormente, da tecnologia. A *téchne* grega é apontada já no ano de 1950, em seu *Denktagebuch*. Em setembro de 1950, Arendt elenca vários tópicos sobre Platão, incluindo o termo *téchne*. Mais tarde, em 1951, ao publicar *Origens do Totalitarismo*, ela trabalha a evolução da ciência e da técnica – aqui pode-se

entender também tecnologia – e o fato de os cientistas a utilizarem para fins ruins.

Em 1954, a politóloga escreve “*A Europa e a bomba atômica*” para o jornal *The Commonweal*, e já demonstra a preocupação com a destruição física e a extinção humana, por meio do uso de um aparato tecnológico criado pelo indivíduo.

Em 1958, com a publicação de *A Condição Humana*, ela apresenta de modo explícito os problemas da tecnologia na sociedade moderna. Mostra o avanço da ciência e dos aparatos técnico-científicos, e como isso acarretou numa alienação do indivíduo. No prólogo da obra, Arendt faz menção à 1957, quando um objeto terrestre criado pelo sujeito foi lançado ao universo, e decorre já no prólogo sobre sua preocupação política diante deste advento. Ela afirma a separação entre era moderna, iniciada no século XVII, e o mundo moderno, iniciado no século XX com as explosões atômicas, mas se detém em diagnosticar a origem histórica da alienação do mundo, que coincide com o desenvolvimento científico.

Em *Entre o passado e o futuro*, livro que reúne diversos textos, a pensadora procura ir além do que se propôs em *A Condição Humana*, a partir, de modo especial, de dois textos: “*O conceito de história – antigo e moderno*” - escrito originalmente em 1958, para o *The Review of Politics* – onde trabalha o desenvolvimento tecnológico por meio da ciência, e seus problemas; e na mesma linha há também o texto “*A conquista do espaço e a estatura humana*”, escrito em 1963, para o *American Scholar* 32.

Já em 1969, Arendt publica *Da violência*, em seu livro *Crises da República*. Que originalmente foi um texto com o título *Reflections on Violence*, para o *Journal of International Affairs*. (Cf. BRUEHL, 1993, p. 638). Este texto tem como objetivo tratar das técnicas utilizadas na Guerra, e alertar para os perigos técnicos e tecnológicos, ao unir o poder e a violência com a tecnologia a seu favor.

E por fim, Arendt ainda trata das questões tecnológicas em *O que é política*, que é uma obra publicada em 1993 com fragmentos póstumos, sendo alguns deles pertencentes à *Denktagebuch*. Portanto, é a partir deste aporte teórico, que será possível caracterizar a tecnologia na obra de Arendt, alertando para os perigos presentes a este advento.

## 2.5. CIÊNCIA NATURAL *VERSUS* CIÊNCIA UNIVERSAL: UM PARALELO

Hannah Arendt em *A Condição Humana*, no subcapítulo que trata da ciência: “ciência universal *versus* ciência natural”, aponta um marco importante que salienta a diferença entre ambas. Há então uma ciência que tem como objetivo observar a natureza de um ponto de vista universal, e há uma outra ciência que ela chama de verdadeiramente “universal”, que se utiliza do conhecimento e da importação de processos cósmicos para o interior da natureza, “mesmo sob o risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela”. (ARENDR, 2010a, p. 335).

Waseem Yaqoob, professor da universidade de Cambridge, em seu artigo *The Archimedean point: Science and technology in thought of Hannah Arendt, 1951-1963*, sugere que a autora teria construído uma “história da ciência” (YAQOOB, 2014, p. 213), em *A Condição Humana*. De fato, Arendt ao tratar dos perigos tecnológicos da Modernidade, necessariamente tratará de uma história da ciência, e a partir disso, apontará os caminhos que, acredita ela, desenvolveu-se a técnica e tecnologia modernas.

As ciências naturais, tais como a física e a matemática, serviram de base para a “conquista do espaço”, como afirmou Arendt em seu texto de 1963 - *A conquista do espaço e a estatura humana* -, uma vez que a matematização do mundo foi de suma importância para o desenvolvimento de instrumentos científicos, segundo os quais se podia agora “medir” o universo. Além disso, a ciência moderna não se limita a apenas a medição do universo. Com o desenvolvimento das tecnologias, a conquista do espaço não se finda com ele, mas quer-se sobretudo, conquistar a própria vida.

Wolfgang Heuer identifica a mudança da ciência natural para a ciência universal, proposta por Arendt:

O traço de separação, como o chama Arendt, entre a época moderna e o mundo moderno, encontra-se entre as ciências naturais e a ciência universal cósmica; a mudança ocorre com a invenção da bomba atômica. (HEUER, 2010, p. 539).

A ciência universal, ou seja, moderna, iniciou questões nunca antes pensadas. A revolução científica apresentou diversos desenvolvimentos através de instrumentos. Por exemplo, quando se desloca a terra do centro do universo, sendo possível isso por meio da invenção da luneta. Ptolomeu propõe um modelo geocêntrico, enquanto que, com o advento da ciência moderna, ao apontar para o céu a luneta e observar os planetas, percebeu que a Terra se movia, e não era o centro de tudo. Isso tudo graças a este aparato, inventado com a aplicação das ciências naturais, ou seja, da teoria na prática, em instrumentos de precisão matemática, que auxiliam na experiência. A criação de instrumentos, portanto, é interna e se relaciona com as ciências naturais, porque necessitam da precisão de sua teoria para serem criados.

A ciência utiliza-se de instrumentos tecnológicos criados pelas mãos humanas para comprovar, matematizar e medir seu conhecimento. Arendt, portanto, preocupa-se com aquilo que o ser humano entende por “universal”, com sua ideia de dominação e manipulação tecnológica, uma vez que o indivíduo domina a natureza, mas pode deixar-se dominar por ela.

Arendt afirma que:

A conquista do espaço, a procura de um ponto fora da terra do qual fosse possível movê-la, desequilibrar – digamos assim – o planeta inteiro, de modo algum é consequência acidental da ciência da época moderna. Esta, desde seus primórdios, não foi uma ciência “natural”, e sim uma ciência universal; não era uma física, e sim uma astrofísica que contemplava a terra do alto de um ponto no universo. (ARENDR, *A conquista do espaço e a estatura humana*. In.: ARENDR, 2014, p., p. 341).

O ser humano tem papel fundamental na ciência, porque é ele quem cria, observa e desenvolve processos. É ele quem produz novos elementos antes inimagináveis. A preocupação arendtiana era de uma “fuga do controle” científico. Era de o ser humano achar que tinha o poder de criar até mesmo a vida, poder que até então era divino. Ele começou, na década de 50, a penetrar espaços inimagináveis, como o “espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites”. (ARENDR, 2010a, p. 335).

Arendt estabelece uma linha entre a ciência e a tecnologia, afirmando que esta última ultrapassa a “Ciência” como a conhecemos (ARENDR, O

*conceito de história antigo e moderno. In.: ARENDT, 2014, p. 89*), porque ela começa a substituir as atividades humanas por processos mecânicos, instaurando assim novos processos naturais. Para isso, ela exemplifica a comparação do uso da água e do vento utilizados para multiplicar as forças humanas na época pré-moderna, em contraposição à era industrial, na qual há uma *imitação* das forças naturais que são transpostas para a máquina a vapor, por exemplo, e utilizadas como meios artificiais de produção. Afirma Adriano Correia:

A natureza [...] é incorporada à lógica do funcionamento da mente humana e torna-se um processo [...]. É como se, do ponto de vista do *homo faber*, o processo de fabricação fosse mais importante que o produto acabado, como se o método fosse mais importante que qualquer fim singular. (CORREIA, 2014, p. 51).

A ciência moderna tem como ímpeto descobrir e compreender os fenômenos naturais para fazer deles, uso próprio. A racionalidade científica moderna tornou a ciência uma “ciência de processos” (Cf. NETO, 2016, p. 142) desencadeados pelo indivíduo, e que só existem por causa dele, e que, como afirma Rodrigo Ribeiro Alves Neto, “acabou canalizando para a natureza a capacidade humana de agir ou de iniciar novos processos espontâneos que não existiriam sem os homens”. (NETO, 2016, p. 142). Arendt cita o ponto arquimediano, que, como Arquimedes afirmava, deveria haver um ponto fixo para além da Terra. Um ponto essencial para observá-la de fora. A politóloga utiliza-se disso propondo que o fato de o universo se localizar para além de nosso planeta, “possibilita produzir processos que não ocorrem na Terra” (ARENDR, 2010a, p. 336).

Além disso, a revolução científica acaba por abolir a separação entre história e natureza, e começa-se a “agir sobre a natureza como costumávamos agir sobre a história”.<sup>50</sup> (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno. In.:*

---

<sup>50</sup> Citamos mais uma prova de tal afirmação: “A Tecnologia, o campo em que os domínios da História e da natureza se cruzaram e interpenetraram em nossos dias, aponta de volta para a conexão entre os conceitos de natureza e de história, tal como apareceram com o ascenso da época moderna nos séculos XVI e XVII. A conexão jaz no conceito de processo: ambos implicam que pensamos e consideramos tudo em termos de processos, não nos interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas”. (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno. In.:* ARENDR, 2014, p. 93).

ARENDT, 2014, p. 90), trazendo o aspecto da imprevisibilidade e domínio para esta esfera de leis inexoráveis, uma vez que o ser humano faz sua própria história. Logo, o sujeito moderno pode iniciar processos artificiais, apesar de não poder “fazer a natureza”. A indistinção entre natureza e história é gerada quando o *homo faber* pretende ser “senhor da Terra” (ARENDT, 2010a, p.173), e acaba por esquecer que não é seu criador.

Estes processos implicam num “artificial crescimento do natural”, no sentido de que cada vez mais os processos artificiais se alimentam dos naturais, tornando o aparato tecnológico, como as máquinas por exemplo, mera reprodução dos processos naturais: “As ferramentas perdem seu caráter instrumental, e a clara distinção entre o homem e seus utensílios é toldada. Já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que compele os movimentos do corpo.” (ARENDT, 2010a, p. 182). Todavia, é preciso tomar cuidado ao abranger a ciência e a técnica, uma vez que elas não são sinônimas:

A triste verdade é que a perda de contacto entre o mundo dos sentidos e das aparências e a visão de mundo física não foi restabelecida pelo cientista puro, mas pelos “encanadores”. Os técnicos que hoje abrangem a avassaladora maioria de todos os “pesquisadores”, trouxeram à terra os resultados dos cientistas. E, mesmo que o cientista ainda seja assaltado por paradoxos e pelas perplexidades mais aturdidoras, o próprio fato de toda uma tecnologia ter podido desenvolver-se com seus resultados demonstra a “boa qualidade” de suas hipóteses e teorias mais convincentemente do que puderam fazê-lo até então quaisquer observações ou experiências meramente científicas. (ARENDT, *A conquista do espaço e a estatura humana*. In.: ARENDT, 2014, p. 336).

Apesar de não serem sinônimas, uma está estritamente ligada com a outra, uma vez que os sentidos humanos são ampliados através dos instrumentos científicos, criados por meio da técnica-científica, da tecnologia. Portanto, é importante entender que a alienação do mundo não se dá devido ao desenvolvimento da ciência, mas é por meio da tecnologia que o ser humano perde seu estatuto político.

Face à futilidade e fragilidade da ação humana, o mundo erigido pela fabricação é de duradoura permanência e tremenda solidez. Apenas na medida em que o produto final da fabricação

é incorporado ao mundo humano, onde sua utilização e eventual “história” nunca podem ser inteiramente previstas, inicia a fabricação um processo cujo resultado não pode ser inteiramente previsto e que está, portanto, além do controle de seu autor. Isso significa simplesmente que o homem nunca é exclusivamente *homo faber*, e que mesmo o fabricante permanece ao mesmo tempo um ser que age, que inicia processos onde quer que vá e com o que quer que faça. (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDR, 2014, p. 91)

O ser humano leva os processos técnico-científicos criados pela ação humana sobre a natureza para dentro de si, para seu interior. O indivíduo aliena-se do mundo, da relação de mundanidade criada pelo *homo faber* com ele. Ao agir sobre a natureza, o indivíduo faz processos naturais se tornarem objetos manipuláveis, assim como ele próprio se artificializa. O materialismo permite que vida e máquina se encontrem num mesmo domínio. Este projeto de dominação humana sobre a natureza acarreta na alienação do mundo, peculiar à Modernidade. A introdução do conceito de processo na atividade da fabricação acabou por degradá-la. Um exemplo é a biogenética, que reduz o sujeito a objeto de manipulação tecnológica. Tais atividades técnico-científicas o artificializam, e parecem assujeitá-lo à mera passividade, de modo que é possível manipulá-lo. Parece que tais atividades buscam “tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos”. (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDR, 2014, p. 90).

Assim pode-se afirmar com base no pensamento arendtiano, uma linha divisória entre o *homo faber* e o “sujeito tecnológico moderno”, sendo que o primeiro ainda estabelece uma relação de mundanidade, enquanto que o último rompe com os fins projetados do *homo faber*.

Nesse contexto, no entanto, é importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. Esta diferença corresponde essencialmente à diferença entre ação e fabricação. A industrialização ainda consistia basicamente na mecanização de processos de trabalho, e no melhoramento na elaboração de objetos, e a atitude do homem face à natureza permanecia ainda a do *homo faber*, a quem a natureza fornece o material com que é erigido o edifício humano. O mundo no qual

viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente. (ARENDDT, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDDT, 2014, p. 90).

A tecnologia é o desenvolvimento da ciência, e culmina em todos os problemas apontados. Ela se difere da *téchne* grega, porque insere uma racionalidade científica que transforma instrumentos em objetos de precisão. A ciência moderna é um conhecimento que vai além do saber fazer, porque é um conhecimento calculador, intervencionista. Há grande diferença entre a fabricação de um martelo, que envolve um tipo de conhecimento técnico, para um telescópio, que envolve um conhecimento científico.

Na Modernidade, o ser humano deixa de lado a atividade política por excelência, a ação, deixa de lado o “sujeito pensante”, e volta-se para o desenvolvimento técnico-científico. Percebe-se isso pelo diagnóstico de Rodrigo Ribeiro Alves Neto, a partir da leitura de Arendt:

Ao experimentar a velocidade das inovações tecnológicas, observamos que o acúmulo de mudanças e a multiplicidade de novidades não tornam mais denso e efetivo, contudo, o nosso pertencimento ativo ao mundo humano, pois não nos capacitam para a ação no lado público do mundo humano. A modernidade tecnológica transformou a indústria, humanizou a natureza e preparou a emancipação da humanidade, muito embora o seu efeito imediato tenha consistido em acentuar a desumanização dos homens e a atrofia da esfera pública. O dilaceramento do mundo comum como espaço inter-humano, decorrente da competição desenfreada dos homens em torno das vantagens da apropriação privada das riquezas, acaba impedindo que os agentes se reconheçam na história que eles próprios realizam. Com o desenvolvimento tecnológico e a generalização da racionalidade instrumental, o comportamento humano torna-se mais e mais controlável, a política está cada vez mais submetida à administração tecnocrática dos especialistas, a própria natureza humana está a caminho de ser modificável e, com isso, o ser humano deixa de ser um centro de decisão e se torna um objeto manipulável. É como se o progresso tecnológico fosse uma força sempre presente no mundo humano de homens e coisas feitas pelo homem, mas sempre como acúmulo quantitativo de mudanças e inovações, já sem algum sentido para o núcleo qualitativo e significativo da vida política na qual os homens se tornam agentes das transformações de sua própria história. (NETO, 2016, p. 150 e 151).

Sob esta ótica, há uma despolitização da sociedade moderna com a artificialização do sujeito, ocorrida pela racionalidade técnico-científica. Ele passa a se comportar de modo a ser controlado. O estatuto político do ser humano repousa sobre a *bíos*. Foi com a vida individual [*bíos*] que se construiu o movimento histórico. A *bíos* é uma história retilínea, que se inicia com o nascimento e termina com a morte, conforme caracteriza ela: “curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica”. (ARENDDT, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDDT, 2014, p. 71)<sup>51</sup>. Diferente da *zoé*, que se distingue pelo seu modo circular de mover-se, em um ciclo findável, apenas com a morte. Portanto, a vida individual nada mais é do que seguir uma “linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica”. (ARENDDT, 2014, p. 71). Para que o indivíduo possa sair da “nudez abstrata”<sup>52</sup> da vida, de sua mera animalidade, ele deve ser político. É da *zoé* que a *bíos* surge e a supera por meio da política. Assim, o sujeito não pode artificializar-se a partir da atividade tecnocientífica, porque isso acarretaria em sua privação da política, e culminaria em uma bio-política.

Arendt apresenta essa “história da ciência” para mostrar que o desenvolvimento tecnológico se originou da ciência universal, e necessita dela para continuar evoluindo. Logo, parte-se para o aprofundamento das pesquisas sobre tecnologia, a fim de descobrir-se quais os alertas e qual caracterização a pensadora atribuiu a ela.

<sup>51</sup> Sobre a diferenciação entre ambas, afirma Edgardo Castro: “*Bíos* e *zoé*, tem sido utilizados às vezes de maneira intercambiável, isto não significa que não exista entre eles nenhuma diferença semântica. O artigo *bíos* do Liddell-Scott começa assinalando, precisamente, que este termo expressa a maneira de viver (*mode of life*) ao contrário do simples direito de viver (*animal life*); apesar de que, como também assinala no Liddell-Scott em seguida, se pode falar de *bíos* em relação com os animais”. (CASTRO, 2012, p. 55); [ω]: Vida, como *bíos*. (Cf. LIDDELL; SCOTT, 1869, p. 664).

<sup>52</sup> Arendt trata deste conceito brevemente em *Origens do Totalitarismo*, ao se referir aos direitos humanos. Segundo ela, o conceito de direitos humanos se baseava unicamente em ser humano, porém, existiam indivíduos em que todas as suas qualidades tinham sido perdidas, como por exemplo, os apátridas, mas ainda permaneciam com a qualidade de ser humano. Para Arendt esse tipo de fundamentação teria sido um erro, uma vez que: “os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver [...] que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam. Devido a ela, eram considerados inferiores e, receosos de que podiam terminar sendo considerados animais, insistiam na sua nacionalidade, o último vestígio da sua antiga cidadania, como o último laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade”. (ARENDDT, 1989, p. 333). Portanto, este é o sentido de nudez abstrata na obra arendtiana.

## 2.6. A CARACTERIZAÇÃO DA TECNOLOGIA NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Hannah Arendt, em março de 1954, escreve uma nota em seu *Denktagebuch* sobre a técnica. Nela, há aquilo que ela chama de desenvolvimento e dinamização da técnica<sup>53</sup>:

1. A produção de objetos a partir do material dado pela natureza como base. Os instrumentos são produzidos da mesma maneira que os objetos e servem para a produção. A vida humana se rodeia de seus próprios produtos, mas permanece sem repercussões no âmbito de sua própria realização como ser vivo.
  2. Assim como os objetos produzidos para a produção foram usados, as forças naturais começam a ser usadas, e não apenas o material que a natureza fornece. A água e o vento substituem o esforço humano. Com isso, uma primeira penetração da natureza ocorre no campo da vida humana.
  3. Máquinas a vapor e motores de explosão, que introduzem a época industrial, produzem por imitação as forças naturais mesmas, de maneira que o âmbito humano da produção e do produzido é dominado pelas forças naturais produzidas.
- Pela decomposição do átomo, o último estágio chega ao seu cume, que começou com a eletrificação do mundo técnico: as forças naturais são desencadeadas, não são produzidas nem utilizadas adequadamente. Com isso, se inverte em seu contrário o processo de estabelecer-se familiarmente na terra e erigi-la em conformidade com ela. Como fruto dessa inversão aparece de novo, embora sob o sinal oposto, a antinomia originária entre a vida humana, que não pode existir mais no mundo dado naturalmente, e os elementos da terra. (ARENDR, 2002a, p. 479 e 480)

Neste primeiro momento, no ano de 1954, Arendt fala em 3 passos da dinamização da técnica<sup>54</sup>, que, posteriormente, em 1958, nomeará de “quatro passos da tecnologia”, acrescentando um. Em relação ao primeiro passo, apontado na citação acima, é possível perceber que a autora está tratando daquilo que se pode cunhar de “sujeito tecnológico moderno”, que cria instrumentos sem

<sup>53</sup> Nas anotações em alemão, o termo utilizado é *Technik*, entendido como técnica. Há outra palavra em alemão para tecnologia: *Technologie*.

<sup>54</sup> Se pararmos para observar, no final do terceiro passo, há um “quarto” passo, o da eletrificação do mundo técnico. Porém, optou-se por dos três passos, como originalmente Arendt aborda em seu *Denktagebuch*.

durabilidade e, ao criá-los, se rodeia de seus próprios produtos, que não tem como fim a mundanidade.

O segundo passo mostra a introdução das forças naturais reproduzidas artificialmente. Neste segundo momento, o ser humano observa que os elementos da natureza podem poupá-lo do esforço humano. Por exemplo, um engenho que é movido por uma roda d'água, necessita da racionalidade técnico-científica do indivíduo para pensar como ele irá construir tal artifício, porém, necessitará da força da água, um elemento natural para mover sua criação “artificial”, que moverá o engenho.

Por último, o terceiro passo, vai além dos dois anteriores, diagnosticando que na era industrial, as forças da natureza não servem só para serem reproduzidas com o objetivo de diminuir o esforço humano, mas as máquinas a vapor e os motores transpõem essa força ou processo natural para dentro de si e repetem o processo no seu interior. Então, “produz-se” artificialmente as forças naturais no interior de objetos. As forças naturais produzidas não são utilizadas adequadamente, afirma ela. Elas são apenas desencadeadas. É assim que se inicia a eletrificação do mundo técnico. Arendt mostra aqui um alerta, ao afirmar que “se inverte em seu contrário o processo de estabelecer-se familiarmente na terra”, pois o indivíduo já não cria para estabelecer uma relação de mundanidade, e não o constrói mais em conformidade com ela.

O mundo dado naturalmente não existe mais. Onde quer que o sujeito vá, ele já modificou artificialmente a terra. Agir sobre a natureza destruiu as fronteiras entre a natureza – os processos naturais – e o mundo humano. O aquecimento global é um exemplo disso. O derretimento das calotas polares é fruto da ação tecnológica do indivíduo sobre a natureza. Tais fenômenos não são mais “naturais”, mas há uma parcela de culpa humana.

Em contrapartida, na obra *A Condição Humana*, quando Arendt trata sobre a instrumentalidade do *animal laborans*, ela mostra uma diferença entre o ajuste do *homo faber* e do *animal laborans* à tecnologia. Para o primeiro, a criação dos instrumentos e ferramentas serviam para a “edificação de um mundo feito de coisas”, porque, “ferramentas e instrumentos são objetos intensamente mudamos” (ARENDDT, 2010a p. 180). Ou seja, fabrica-se produtos para estabelecer a velha conexão entre ser humano e mundo. Aqui ainda tem-se o

sujeito técnico que fabrica obras positivas, na medida em que existe uma relação de mundanidade.

Em relação ao *animal laborans*, quando este começa a utilizar-se das máquinas, já não é ele que com o movimento de seu corpo consegue determinar o movimento dos utensílios e ferramentas, como o *homo faber*, mas “é o movimento da máquina que compele ao movimento do corpo”. (ARENDDT, 2010a, p. 182). O ritmo do corpo, o processo do trabalho – processo vital – é igualmente automático ao movimento das máquinas.

A partir deste diagnóstico arendtiano, a autora compreende que a tecnologia seria então a “substituição de ferramentas e utensílios pela maquinaria” (ARENDDT, 2010a, p. 184), e afirma que isso só teria vindo à tona com o advento a automação. Ela elenca os estágios do desenvolvimento daquilo que cunha de “moderna tecnologia”, que teria ocorrido desde o início da era moderna. Importante é lembrar que tal desenvolvimento apresentado por ela é feito 4 anos após a anotação em *Denktagebuch*.

O primeiro estágio, a invenção da máquina a vapor, que levou à Revolução Industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso das forças naturais para finalidades humanas, que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. [...] A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão para alimentá-la. As ferramentas-máquina [*machine tools*] desse primeiro estágio refletem essa imitação de processos conhecidos naturalmente; elas também imitam e intensificam o vigor das atividades naturais da mão humana. (ARENDDT, 2010a, p. 184).

Aqui é possível perceber que o primeiro estágio elencado em *A Condição Humana*, corresponde ao terceiro estágio apresentado em *Denktagebuch*. Em relação ao segundo estágio, este ocorre:

Principalmente pelo uso da eletricidade, e realmente a eletricidade continua a determinar o estágio atual de desenvolvimento técnico. Esse estágio já não pode ser descrito em termos de uma gigantesca ampliação e continuação dos antigos ofícios e artes, e é somente a este mundo que as categorias de *homo faber*, para quem todo instrumento é um meio de atingir um fim prescrito, já não se aplicam. Pois agora já não usamos o material como a natureza nos fornece, matando

processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos esses casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separadas. Hoje, passamos a “criar”, por assim dizer, isto é, a desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de envolver cuidadosamente o artifício humano com defesas contra as forças elementares da natureza, mantendo-as tão distante quanto possível do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo. Isso resultou em uma verdadeira revolução no conceito de fabricação: a manufatura, que sempre havia sido “uma série de passos separados”, tornou-se “um processo contínuo”, o processo da esteira transportadora ou da linha de montagem. (ARENDR, 2010a, p. 185).

A partir dele, vê-se que a parte final do terceiro passo da dinamização da técnica apresentada em *Denktagebuch*, é representada no segundo estágio do desenvolvimento da tecnologia. Onde se fala em 1954 de eletrificação, em 1958 com *A Condição Humana* se fala em eletricidade, e se aponta o mesmo problema, que é a desnaturalização da natureza acarretar em uma separação entre uma boa vivência humana para com a natureza.

Arendt acrescenta mais um estágio, o terceiro em *A Condição Humana*. Este ela não aborda em *Denktagebuch*. O terceiro estágio da:

Automação representa o estágio mais recente desse desenvolvimento [...]. Sem dúvida permanecerá o ponto culminante o desenvolvimento moderno, ainda que a era atômica e uma tecnologia baseada em descobertas nucleares ponham um fim um tanto rápido nela. Os primeiros instrumentos da tecnologia nuclear – os vários tipos de bombas atômicas que, se deflagradas em quantidades suficientes, que não precisam ser muito grandes, poderiam destruir toda a vida orgânica da Terra – apresentam uma evidência suficiente da enorme escala em que tal mudança poderia ocorrer. Nesse caso, já não se trataria de desencadear e liberar processos naturais elementares, mas de manejar na Terra e na vida cotidiana energias e forças que só ocorre fora da Terra, no universo – o que já é feito, mas somente nos laboratórios de pesquisas dos físicos nucleares. (ARENDR, 2010a, p. 187).

Neste sentido, ao contrário daqueles produtos feitos pelo *homo faber*, em que o processo fabricação segue um passo a passo, agora as coisas que vem a existir ocorrem de forma idêntica ao processo pelo qual elas passam. Isso

é o automatismo. Com o *homo faber*, a coisa fabricada se difere de seu processo de fabricação. Com a automação, a diferença entre processo e resultado – produto -, perde seu sentido. As categorias de meio e fim se confundem, sendo que a finalidade de um produto criado se torna meio para outra coisa, e assim incessantemente, num ciclo infundável: “projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos, equivaleria, de fato, a inverter completamente as categorias de meios e fim, se essa categoria ainda tivesse algum sentido” (ARENDDT, 2010a, p. 189).

Um exemplo seria a famosa justificativa tão utilizada no Brasil, mas não só aqui, como também em outros lugares do mundo, de que “armas não matam, quem mata são as pessoas”.<sup>55</sup> Isso significa dizer que as armas, fruto do desenvolvimento tecnológico e da criação humana, seriam um meio independente de seus fins. Portanto, no mundo moderno, se diz que a tecnologia é neutra – o meio de utilizar uma arma é independente do fim de matar uma pessoa.

Essa visão poderia ser compreendida como uma visão determinista da tecnologia. Andrew Feenberg, em uma conferência pronunciada em 2008 para a universidade de Komaba, no Japão, intitulada “O que é filosofia da tecnologia?”, define quatro identidades de desenvolvimento tecnológico. Segundo Feenberg, os deterministas acreditam que “a tecnologia não é controlada humanamente, mas que, pelo contrário, controla os seres humanos, isto é, molda a sociedade às exigências de eficiência e progresso”. (FEENBERG, O que é filosofia da tecnologia? *In.*: NEDER, 2010, p. 46). Essa linha deriva da perspectiva de Marx, que, segundo ele:

O avanço contínuo e inexorável da tecnologia (ou, no seu jargão, o desenvolvimento das “forças produtivas”) seria a força motriz da história que, pressionando as “relações técnicas e sociais de produção”, levaria a sucessivos e mais avançados “modos de produção”. Para eles [os deterministas], a tecnologia não é controlada pelo Homem; é ela que, utilizando-se do avanço do conhecimento do mundo natural, verdadeiro e neutro, molda (e empurra para um futuro cada vez melhor) a sociedade mediante as exigências de eficiência e progresso que ela estabelece. A

---

<sup>55</sup> Frase dita pelo Ministro da Casa Civil, Onyx Lorenzoni, no dia 18 de junho de 2019. GATEZA WEB. Armas não matam, quem mata são as pessoas. Disponível em: [https://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2019/06/armas-nao-matam-quem-mata-sao-pessoas-diz-onyx-ao-defender-bolsonaro\\_79243.php](https://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2019/06/armas-nao-matam-quem-mata-sao-pessoas-diz-onyx-ao-defender-bolsonaro_79243.php)

tecnologia que serve ao “capital” e oprime a “classe operária” é a mesma que apropriada por ela depois da “revolução”, a “liberária” e construiria o ideal do “socialismo”. (DAGNINO, 2005, p. 02).

Portanto, essa visão determinista proposta por Feenberg pressupõe usualmente algo positivo, uma vez que a tecnologia é neutra, porém, controla os seres humanos. O que se propõe aqui é uma visão “quase completamente” determinista negativa, diferente de Feenberg, uma vez que os seres humanos precisam se adaptar às máquinas, e perdem sua capacidade política, ao serem submetidos a isso. Porém, essa visão determinista negativa, não é completamente atribuível à Arendt, uma vez que existe a natalidade, a possibilidade do novo, para fugir das “determinações” impostas pela tecnologia.

Ocorre também que “as categorias do *homo faber* e do seu mundo não se aplicam aqui, como jamais poderiam aplicar-se à natureza e ao universo natural”. (ARENDDT, 2010a, p. 188). Pergunta-se então: que tipo de sujeito é este? Ele seria uma nova categoria na obra arendtiana?

A resposta a esta pergunta não é simples. Se então o *homo faber* cria ferramentas para edificar o mundo, por outro lado, este novo tipo de sujeito utilizou-se de criação para que elas sirvam ao processo vital humano. A questão é que a automaticidade dos processos passou a dominar e até destruir o mundo e as coisas. A preocupação pelo fato de o indivíduo dominar ou ser dominado pelas máquinas, não é nada diante da preocupação dos processos gerados pelo próprio sujeito, destruírem o mundo, sua casa comum.

Este perigo iminente é visto por ela como culpa também da ciência. Pelo fato de os indivíduos que criaram o potencial desastre que a tecnologia pode causar, terem sido incapazes de desfazê-la: “o ‘progresso’ tecnológico está levando, em muitos casos, direto ao desastre; as ciências ensinadas e estudadas por esta geração parecem [...] incapazes de desfazer as desastrosas consequências de sua própria tecnologia”. (ARENDDT, 1973, p. 104).

No texto citado acima *Da Violência*, que consta no livro *Crises da República*, Arendt “denuncia” o perigo de usar a tecnologia como forma violenta de dominação política. Alega que o meio para se atingir um objetivo político, torna-se mais relevante do que o fim, e isso é extremamente perigoso. Porque o poder não pode conter em si a violência. São duas coisas que deveriam ser

antagônicas, a política só funciona sem violência, segundo ela. E o desenvolvimento da tecnologia cria aparatos que são utilizados de forma violenta para tentar se atingir o poder.

Por exemplo, o cano de um fuzil tem muito mais eficácia quando se quer atingir obediência do que a própria palavra ou a ação. A grande questão é que quando se faz isso, não se faz política. Quando o poder está sendo perdido, geralmente entra-se em vigor a violência, todavia, para a autora: “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder”. (ARENDR, 1973, p. 130).

O temor com o que pode acontecer no futuro a partir do desenvolvimento tecnológico, permeia diversas obras arendtianas, como na obra *O que é política?*:

O decisivo para nossa situação de hoje é que, no verdadeiro mundo material, só pode haver equilíbrio entre destruir e reconstruir enquanto a técnica tenha a ver apenas com puros processos de produção e tal não é mais o caso desde a descoberta da energia atômica, embora vivamos hoje num mundo, em média, ainda determinado pela Revolução Industrial. (ARENDR, 2009, p. 87).

Um reflexo disso é a guerra, que com os aparatos tecnológicos corretos, como a bomba atômica, serve para aniquilar tanto o mundo, quanto os indivíduos. Arendt, em *Origens do totalitarismo* mostra que o sujeito ao tentar dominar a natureza, aliena-se a ela desde que ele “aprendeu a dominá-la a tal ponto que a destruição de toda a vida orgânica da terra com instrumentos feitos por ele, se tornou concebível e tecnicamente possível”. (ARENDR, 1989, p. 331). O aparato tecnológico e os conhecimentos tecnológicos foram usados em prol do nazismo da Segunda Guerra Mundial.

Uma figura ou categoria importante ocorridas mediante as atrocidades nazistas, e dentro dos campos de concentração, seria aquilo que Agamben chama de *Versuchepersonen* [VP], “cobaias humanas”. Estas serviam de cobaias para os grandes experimentos “médicos” ocorridos durante o totalitarismo. Ele relata que tais atrocidades eram fotografadas e documentadas passo a passo. Os dados do relato seguinte são documentados em cartas

trocadas pelo Himmler e Roscher, no campo de Dachau, onde teria sido instalada uma câmara de compressão para a continuação de experimentos com as VPs:

Possuímos o protocolo (acompanhado de fotografias) do experimento conduzido em uma VP hebreia de 37 anos, com boa saúde, a uma pressão correspondente a 12.000 metros de altitude. “Após 4 minutos” – lemos – “a VP começou a suar e a menear a cabeça. Depois de cinco minutos produziram-se câibras, entre 6 e 10 minutos a respiração se acelerou e a VP perdeu a consciência; entre 10 e 30 minutos a respiração diminuiu até três inspirações por minuto, para depois cessar de todo. Contemporaneamente, o colorido tornou-se fortemente cianótico e apresentou-se baba em volta dos lábios”. (AGAMBEN, 2014, p. 150).

Estes indivíduos são tidos como vermes, indigentes, vistos como não-humanos. Isso quer dizer que eles podem ser definidos como um intermédio entre o animal e o sujeito, pessoa. Nem sujeito, nem animal, em relação aos quais a morte pode ser justificada, sem que se caracterize um crime. A atrocidade quem faz é o ser humano, porém, utiliza-se daqueles instrumentos tecnológicos construídos por ele mesmo para isso, porque as ideologias totalitárias, por exemplo, faziam com que os seres humanos escravizassem seus próprios irmãos e os matassem, por meio daquilo que eles mesmos criaram. A câmara de gás, por exemplo, foi um aparato tecnológico utilizado com um fim monstruoso e amoral. Há perigo quando o “poder produzir” e o “poder destruir” não estão em equilíbrio, uma vez que:

As ideologias totalitárias declararem sobre a escravização do homem nos processos por ele desencadeados é, afinal de contas, um fantasma ao qual se opõe o fato de os homens continuarem sendo senhores do mundo por eles construído e mestres do potencial de destruição por eles produzidos. (ARENDRT, 2009, p. 89-90).

Então, o que era inconcebível para Arendt era que o indivíduo não refletia sobre o que ele mesmo fazia. Ausentava-se de seu pensar, e fazendo isso, ausentava-se imediatamente da política, estando engendrado em processos criados por ele mesmo, que tinham o potencial de destruí-lo.

Thomas Jesuha identifica da seguinte maneira: “qualquer desejo de construir ou naturalizar a forma comum da existência dos indivíduos [...] corre o

risco de negar radicalmente a política”. (JESUHA, 2015, p. 91). De fato, se os indivíduos estão engendrados no processo automatizado, então, não há espaço para a política.

A isso será atribuído o termo tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], que Arendt menciona em julho de 1954, no *Denktagebuch*, para se referir sobre a técnica, e dizer que a ciência foi que possibilitou a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], ao que se pode entender, por meio de seu desenvolvimento técnico-científico. Tal termo ela não define, mas é possível interpretar como domínio da tecnologia sobre o sujeito, provocando assim o fim da política. Arendt também crê em *A conquista do espaço e a estatura humana*, na ideia de que a partir da ciência e da técnica, surge a racionalidade científica da Modernidade. Logo, também compreende que foram os “encanadores” os primeiros a mostrarem o desenvolvimento científico e a relação com a tecnologia:

A triste verdade é que a perda de contacto entre o mundo dos sentidos e das aparências e a visão de mundo física não foi estabelecida pelo cientista puro. Mas pelos “encanadores”. Os técnicos, que hoje abrangem a avassaladora maioria de todos os “pesquisadores”, trouxeram à terra os resultados dos cientistas. (ARENDR, *A conquista do espaço e a estatura humana*. In.: ARENDR, 2014, p. 336).

Voltando ao termo Tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], este é citado em uma nota de seu *Denktagebuch*: “Sobre a técnica: antes que a ciência possibilitasse a moderna tecnificação da existência, dependia da técnica em seus resultados ‘puros’ de investigação, ou seja, dependia dos aparatos. Cf. Heisenberg e Koyré: relógio”. (ARENDR, 2002a, p. 485).

Em tal citação, a pensadora referenda Heisenberg e Koyré, fazendo menção ao relógio. Nesta nota ela cita o texto de Alexandre Koyré: *Do mundo do mais-ou-menos ao universo da precisão*. Aqui ele apresenta o relógio como medida de tempo imprecisa, e aponta seu desenvolvimento enquanto instrumento técnico, e o surgimento da precisão tecnológica: a cronometria. Isso implica que a ciência moderna parte de instrumentos e experimentos. Seu progresso se dá por isso. Ela vai buscar sua origem no fazer e fabricar do *homo*

*faber*. A exatidão da medição do tempo trata de um aparelho com medidas precisas da ciência, sendo a encarnação da teoria no instrumento que permite a penetração da técnica pela ciência:

É através do instrumento que a precisão se encarna no mundo do mais-ou-menos, que é *na* construção dos instrumentos que se afirma o pensamento tecnológico; que é *para* a sua construção que se inventam as primeiras máquinas *precisas*. Ora, é tanto pela precisão de suas máquinas, resultado da aplicação da ciência à indústria, quanto pelo uso de fontes de energia e de materiais que a natureza não nos confia prontos, que se caracteriza a indústria da idade paleotécnica, idade do vapor e do ferro, idade tecnológica no decorrer da qual se realiza a penetração da técnica pela teoria. (KOYRÉ, A. *Do mundo do "mais ou menos" ao universo da precisão*. In: KOYRÉ, 1991, p. 287).

Em contrapartida, sobre Heisenberg Arendt possivelmente deve estar fazendo menção àquilo que denomina em *A conquista do espaço e a estatura humana* de "o homem de Heisenberg", que, segundo ela: "terá tanto menos possibilidades de deparar-se com algo que não ele mesmo e objetos artificiais quanto mais ardentemente desejar eliminar toda e qualquer consideração antropocêntrica de seu encontro com o mundo não-humano que o rodeia". (ARENDR, *A conquista do espaço e a estatura humana*. In.: ARENDR, 2014, p. 341). Isso quer dizer que o sujeito utilizou processos cósmicos fora da Terra aplicados dentro da própria natureza terrena. Neste sentido, quando se importam processos cósmicos para o interior da Terra, o próprio organismo, os próprios sujeitos, tornam-se parte da manipulação tecnológica, o que acarreta na artificialização dele próprio, e na sua destituição política.

É perceptível que a preocupação arendtiana com a tecnologia dá-se não apenas pelo fato de o indivíduo alienar-se do mundo, voltando para dentro de si mesmo, e sendo engendrado pelos processos tecnológicos que ele mesmo criou, mas também teme o presente e futuro, uma vez que a "irresistível poliferação de técnicas e máquinas, longe de apenas ameaçar algumas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, supostamente, de toda a espécie humana". (ARENDR, 1973, p. 105). É possível perceber uma preocupação com o futuro, um "temor". Temor que se pode aproximar àquele proposto por Hans Jonas.

Tal previsão arendtiana não positiva da tecnologia, acaba por trazer à tona a ação, atividade política por excelência, que possivelmente faria com que os sujeitos voltassem a pensar, se responsabilizassem e tomassem consciência do impacto ambiental e político que ações tecnológicas negativas trazem. Todavia, apesar de a categoria da ação ser essencial e a única esperança para que haja política, Eric Pommier sugere em sua obra *Ética e política em Hans Jonas e Hannah Arendt*, que a “natalidade que é promessa de mundo, é também sua ameaça” (POMMIER, 2016, p.237). E de fato, do mesmo modo que os seres humanos são capazes de agir, são também capazes de destruir. Porém, não se pode atribuir uma caracterização determinista-negativa ao ser humano. Deve-se pensar como Hölderlin uma vez expressou, que “onde há o perigo, cresce também a salvação” (HÖLDERLIN, 1954, p. 173).

Onde há o “perigo”, do indivíduo, nascido no mundo, fazer uso da tecnologia que apresenta um perigo constante de destruir não só a morada em que vive, mas a própria humanidade, há também a “salvação”, a possibilidade do nascimento, a natalidade, que traz uma nova vida, uma nova possibilidade de um agente político para o mundo. Esta categoria insere o ser humano no mundo através do nascimento biológico, e também há uma inserção, como se fosse um segundo nascimento.

É com estas palavras que se pode sugerir que para que se possa sair desta imposição tecnológica posta sobre o ser humano, é necessário que haja política. Em contrapartida, para Jonas a previsão da autodestruição do sujeito, exerce um papel de conscientizar através do medo, os perigos possíveis a existir. Sendo assim, o indivíduo deve se conscientizar e defender e priorizar o meio ambiente. Deste modo, Jonas parte para a questão ética, e não propriamente política, que é o campo de Arendt. Essa categoria jonasiana chama-se “heurística do temor”. Ele propõe: “Enquanto o perigo for desconhecido não se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger.” (JONAS, 2006, p. 70-71). Portanto, o temor desperta para o pensamento e a ação responsável. “Se a esfera do produzir invadiu o espaço do agir essencial, então a moralidade deve invadir a esfera do produzir, da qual ela se mantinha afastada anteriormente, e deve fazê-lo na forma de

política pública”. (JONAS, 2006, p.44, grifo nosso). Assim, esta seria uma possibilidade de saída da condição do denominado “sujeito de Heisenberg”.

Todavia, a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] implica em uma politização da vida, na medida em que o sujeito é engendrado pelos processos tecnológicos criados por ele, porém, não consegue mais controlá-los. A política seria uma boa saída deste problema. Então, como se faz para livrar-se dessa tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*]? É possível viver sem ela? Este novo sujeito, o “sujeito de Heisenberg”, pode-se entender como “sujeito tecnológico moderno”, manipulado pelos processos, conseguirá resgatar sua atividade política por excelência? Será que o “sujeito de Heisenberg”, a partir do século XX, não começa a ser governado e tornado dócil? Será que ele não está sendo despolitizado por um governo biopolítico?

O “sujeito de Heisenberg”, afirma o professor Rodrigo Ribeiro Alves Neto, é um:

Homem que, ao contrário da liberdade com que o *homo faber* maneja os seus instrumentos, começa a fazer do aparato tecnológico “carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça de uma tartaruga” (Heisenberg). Os processos naturais de que se alimenta o aparato tecnológico no mundo moderno possui uma afinidade cada vez maior com o processo biológico, de tal modo que a tecnologia moderna parece um “desdobramento biológico da humanidade”<sup>56</sup> (NETO, 2016, p. 147 e 148).

Logo, isso vai além das propriedades do *homo faber*, como visto, de algo positivo, de criação de objetos duráveis, onde seu objetivo era satisfazer as necessidades ao fabricar coisas e estabelecer a relação de mundanidade.

No contexto moderno, a tecnologia não realiza os objetivos essenciais inscritos na natureza do universo, como o faz a *techne*. Aparece agora como puramente instrumental, como isenta de valores. Não responde aos propósitos inerentes mas somente serve como meios e metas subjetivas que nós

---

<sup>56</sup> A citação que Rodrigo Ribeiro referenda se encontra em *A Condição Humana*, e ela utiliza-se de Heisenberg para fazê-la: “Do ponto de vista desses desdobramentos, a tecnologia realmente já não parece ser ‘produto de um esforço humano consciente no sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, em uma medida sempre crescente, para o ambiente do homem”. (HEISENBERG, W. *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955) *apud* ARENDT, 2010a, p. 190).

escolhemos a nosso bel prazer. (FEENBERG, *O que é filosofia da tecnologia?* In.: NEDER, 2010, p. 43).

O “sujeito de Heisenberg” não parece criar nada durável, porque seu processo biológico se dilui em seu consumo, e, conseqüentemente, nada dura, mas é consumido no mesmo instante. Diante disso, a própria vida no decorrer da história do último século, faz parte do processo tecnológico. Arendt mostra isso em uma nota de rodapé, na obra *A Condição Humana*:

A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão “material humano” não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer das inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e a modifica-lo como se se tratasse de um material qualquer. Essa atitude mecanicista é típica da era moderna. Quando visava a objetivos semelhantes, a Antiguidade tendia a conceber o homem como um animal selvagem que precisava ser domado e domesticado. Em qualquer desses casos, o único resultado possível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas *qua* homem. (ARENDR, 2010a, p. 236).

O “sujeito de Heisenberg”<sup>57</sup> é, entretanto, pode-se afirmar, a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*, tornando-se mera vida, sendo “artificializado”, tornando-se mero “material humano”. A morte do indivíduo a que Arendt se refere resulta no nascimento de um novo organismo, que se localiza entre a vida política e mera animalidade. O “sujeito de Heisenberg”, ou seja, o “sujeito tecnológico moderno”, portanto, é o “material humano” governável e manipulável, objeto bio-político de poder, uma vez que já foi destituído de suas capacidades políticas por excelência, por ser engendrado nos processos científicos-tecnológicos vigentes. Parte-se agora nas proximidades e distâncias entre o pensamento de Heidegger e Arendt, porque, a partir de tal explanação, faz-se possível também uma compreensão do indivíduo trabalhador e seu papel na Modernidade.

---

<sup>57</sup> Cunhado por Arendt de o “homem de Heisenberg”, que se opta aqui por vezes tratar como “sujeito de Heisenberg”.

## 2.7. PROXIMIDADES E DISTÂNCIAS: A TÉCNICA HEIDEGGERIANA E A TECNOLOGIA ARENDTIANA

O filósofo alemão Martin Heidegger foi professor de Hannah Arendt na Universidade de Marburg, na Alemanha, no ano de 1924. Além de professor, ambos foram amantes. Vê-se isto no trecho de uma carta de 10 de fevereiro de 1925, de Heidegger endereçada a ela:

Cara senhorita Arendt!

Preciso encontrar-me ainda hoje com a senhorita, para falar ao seu coração.

Tudo entre nós deve ser simples, claro e puro. Só assim seremos dignos de nos encontrarmos. O fato de a senhorita ter sido minha aluna e eu seu professor foi apenas a ocasião propícia para o que nos aconteceu.

Nunca terei o direito de possuí-la, mas a senhorita pertencerá de agora em diante à minha vida e ela deve crescer junto à senhorita. (ARENDR; HEIDEGGER, 2001, p. 7).

Não só a relação de professor-aluna, mas também a paixão entre eles influenciou o crescimento intelectual de Arendt. Sua admiração intelectual e pessoal por ele era incontestável. Todavia, isso não significa que o pensamento arendtiano seria uma espécie de transposição da ontologia de Heidegger para sua teorização da política. Assim como há proximidade, há distância entre eles. A autora pensa com Heidegger, mas vai para outros caminhos, diversos do dele, que em certos momentos se convergem, em outros se distanciam. Há a proximidade na distância, e isso: “proximidade e distância, quando se trata de abordar relações entre pensadores, nada têm a ver com a mensuração ou com a determinação do grau de influências que um pensador pode receber do outro”. (DUARTE, 2010, p. 44), afirma André Duarte.

A proximidade da distância implica então um pensar por si mesmo, respondendo aquilo que outros também pensaram, porém, de formas diversas. Tirando o primeiro filósofo que existiu, todos os outros tiveram, em alguma medida, que se aproximar de algum pensador, para posteriormente tomar distância com sua filosofia. O que se pretende é então focar as proximidades e distâncias entre o pensamento ontológico de Heidegger, e o diagnóstico da Modernidade de Arendt.

Heidegger revolucionou o pensamento de uma época. O ponto de partida de sua filosofia deu-se graças à diferença ontológica que servia de base para a superação da metafísica, que trazia então o esquecimento do Ser. Segundo o filósofo alemão, no decorrer da história falou-se muito do ente, e isso, conseqüentemente, trouxe o esquecimento do Ser.

O homem atém-se primeiro e para sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se, certamente, ao ser; todavia, pensa, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal. (HEIDEGGER, 2005, p. 21).

Isso significa dizer que o ente só pode ser pensado por meio do Ser. Ou seja, o Ser possui um espaço por onde o ente se apresenta. Heidegger parte do pressuposto ontológico para compreender o Ser e o mundo. Sendo assim, quando se põe a questão do Ser, analisa-se o ente que coloca a questão do ser do homem, ou seja, o *Dasein*. Vê-se em *Ser e Tempo*:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente. (HEIDEGGER, 2012a, p. 139. §9).

*Dasein*, portanto, é traduzido por ser-aí, que quer dizer a abertura do ente presente no indivíduo. O “aí”, em *Ser e Tempo*, afirma o filósofo alemão, “não significa uma informação de lugar para o ente, mas uma abertura na qual o ente pode estar presente para o ser humano”. (HEIDEGGER, 2007a, p. 176).

Já o Ser do *Dasein*, para Heidegger, designa o “conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 33 §1). É o Ser que desvela nos entes a pergunta pela qual eles são. Logo, o ponto de partida heideggeriano é a diferença ontológica, ou seja, a do esquecimento do Ser. Assim, através de uma analítica existencial, ele coloca sua problemática compreendendo sobretudo a questão da técnica refletida na Modernidade.

Por outro lado, Hannah Arendt sempre aparece como uma pensadora que pretende libertar a política da metafísica. Isso, pode-se afirmar, a coloca em

partes em alinhamento assim como em desalinhamento com Heidegger, que também faz uma crítica da metafísica, porém, partindo da ontologia.

Pierre Bourdieu apresenta uma crítica mostrando que há política em Heidegger, ou melhor, uma ontologia política. Para ele, sempre que se escolhe fazer uma análise filosófica, se escolhe uma posição política automaticamente, mesmo que de forma “inconsciente”. A proposta do filósofo francês é abandonar a oposição entre a leitura filosófica e a leitura política, e submeter uma leitura que seja “dupla, inseparavelmente política e filosófica”. (BOURDIEU, 1989, p. 12).

Quando se escreve ou se reflete sobre filosofia, quando se utiliza algo como objeto de pensamento, faz-se isso inserido num tempo histórico, em um ambiente social, inseparável do presente. O fato de Heidegger ignorar esse acontecimento, para Bourdieu, é uma grande falha. Segundo o francês, a filiação do alemão ao nazismo (Partido Nacional-Socialista), teria servido de base para mostrar que a filosofia não é separável da política, e é alvo de muitas críticas a ele<sup>58</sup>. Há no momento em que Heidegger vive, um *Zeitgeist*, ou seja, um espírito da época em que estão envolvidas várias questões, tais como o nazismo, por

---

<sup>58</sup> A título de enriquecimento para a presente pesquisa, vale sublinhar que no ano de 2014, a editora alemã Klostermann, que havia comprado no final dos anos 60 os direitos autorais para a edição de toda a obra de Martin Heidegger, publica alguns volumes dos *Cadernos Negros*, ou *Cadernos Pretos* [*Die Schwarzen Hefte*]. Tais cadernos englobam um período de anotações entre 1931 a 1976, ano de sua morte. “Os textos já editados e impressos que chegaram ao nosso conhecimento (a público) confirmaram todas as suspeitas sobre o colaboracionismo de Heidegger com os nazistas e todos os seus preconceitos raciais contra os judeus, aos quais passa a atribuir sem grandes rodeios a culpa de sua própria extinção nas câmeras de gás em Auschwitz”. (ROUANET, 2016, p. 964). Além de várias demonstrações de simpatia pelo nazismo, apontadas em seus cadernos, no ano de 1931, ele teria enviado ao seu irmão um exemplar de *Mein Kampf*, e na carta, elogiava o instinto político do futuro ditador. JORNAL PUBLICO. Cartas ao irmão confirmam nazismo e antisemitismo de Martin Heidegger. (Cf. <https://www.publico.pt/2016/10/13/culturaipsilon/noticia/cartas-ao-irmao-confirmam-nazismo-e-antisemitismo-de-martin-heidegger-1747271>). Isso mostra que Heidegger estava muito atento aos acontecimentos políticos. Todavia, em contrapartida, há alguns pesquisadores que creem que Heidegger não era um antissemita, e que não poderia ser identificado como um seguidor da doutrina nazista. Em seus *Cadernos Negros*, no volume *Überlegungen II- VI*, Heidegger afirma na nota 206 que o “Nacional-socialismo é um princípio bárbaro”. (HEIDEGGER, 2014, p. 194). Trecho como este, dá embasamento para aqueles que defendem a não adesão (apesar da filiação) ao partido nazista por parte de Heidegger. O professor italiano Francesco Alfieri acredita que não há “ligação entre o filósofo alemão e a ideologia nazista”. REVISTA CULT. Não há nada nos cadernos pretos que possa indicar adesão de Heidegger ao nazismo: (<https://revistacult.uol.com.br/home/nao-ha-nada-nos-cadernos-pretos-que-possa-indicar-adesao-de-heidegger-ao-nazismo/>). Fato é que, apesar de muitos pesquisadores não acreditarem na ligação dele com o nazismo, de fato ocorreu uma filiação de Heidegger ao nazismo, e seus *Cadernos Negros* demonstram ideias que são similares aos ideais nazistas.

exemplo, os duas Grandes Guerras, ou o avanço da técnica, etc, e que não podem ser desconsideradas:

O hábito desse “professor comum” saído da pequena burguesia rural que não pode pensar e falar de política a não ser segundo os esquemas de pensamento e das palavras de ontologia – ao ponto de fazer de um discurso de reitor nazista, uma profissão de fé metafísica – é o operador prático da homologia que se estabelece entre o campo filosófico e o campo político. (BOURDIEU, 1989, p. 65).

Então, para Bourdieu a ontologia de Heidegger é também política, uma vez que ela não pode ser separada do âmbito social e público em que ela se encontra. Já Arendt, diferente do filósofo alemão, parte do ponto de vista da política unicamente. Seu diagnóstico da Modernidade expõe que o ser humano passa a ausentar-se de seu pensar, e se abstém de suas atividades políticas, uma vez que ocorrem as inversões modernas, onde a ação deveria ser o grau mais elevado, acaba por tornar-se serva das atividades da fabricação e do trabalho.

Há, portanto, uma inversão logo no início da era moderna, em que a *vita activa* se torna mais elevada que a *vita contemplativa*, e há as inversões interiores à *vita activa*. A ação deveria ter valor mais elevado perante a obra, e a obra deveria ter o valor mais elevado perante o trabalho, todavia, com o decorrer dos eventos históricos, a ação torna-se serva da fabricação, e, mais tarde, o trabalho atinge seu patamar mais alto, tornando a fabricação a segunda atividade mais importante, e a ação a última deste conjunto.

Por um lado, Heidegger identifica que com a metafísica há o esquecimento do Ser e a consumação da técnica, propondo assim uma ontologia para que se possa compreender os problemas existentes; por outro lado, o ponto de partida arendtiano vai na contramão, voltando-se a analisar a política, no sentido de que a ausência desta, é reflexo dos problemas modernos, tais como a alienação do mundo, causada pelos avanços técnico-científicos.

Entretanto, é possível observar uma análise de uma mudança ontológica por parte de Arendt, afirma André Duarte. Há, primeiramente, a desconfiança filosófica e científica em relação à contemplação e aos sentidos, que se encontra na concepção moderna de que “a realidade e a verdade não se dão mais nem

estritamente aos sentidos nem estritamente à razão contemplativa. Por isso, a dúvida assumiu o estatuto de *pathos* fundamental do conhecimento moderno”. (DUARTE, 2010, p. 61). Assim, o advento da dúvida cartesiana, evento histórico, é que marca a análise arendtiana.

O outro aspecto ontológico da Modernidade para Arendt, segundo André Duarte, é a conversão do “ser em processo” (DUARTE, 2010, p. 62). Uma vez que, como visto anteriormente, a natureza e a própria vida transformam-se em meros processos, contínuos e ilimitados da manipulação tecnocientífica.

Nisso implica a distinção entre Ser e Aparência. Na obra *A Vida do Espírito*, Arendt afirma que “Ser e aparecer coincidem” (ARENDR, 2000, p. 17). Isso remonta a uma questão conceitual que lhe é anterior, afirmando que com isso ela entra para o “grupo” de filósofos que pretendem desmontar a metafísica e a filosofia.

A problemática entre Ser e aparência presente na obra arendtiana, mostra-se também na obra heideggeriana. “A revirada do platonismo, [...], de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o suprasensível o não verdadeiro permanece teimosamente no interior da metafísica”. (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica In: HEIDEGGER, 2012b, p. 68*)

Todavia, a distinção entre Ser e ente remeteria ao mundo das ideias, onde o Ser é perfeito, e o mundo das aparências seria o sensível, no qual há apenas cópias imperfeitas da perfeição do mundo das ideias. A oposição entre ambas, existente nos tempos antigos, é inválida para a ciência moderna, e também para a filosofia. Se antes Ser e aparência distorciam o verdadeiro criando ilusões, que ainda eram capazes de se desvelar à observação e ao pensamento, afirma Duarte:

Agora é o próprio Ser que se oculta e jamais se mostra, transformando-se em um processo ou força invisível e secreta que gera efeitos somente capturáveis por meio de representações intelectuais ou experiências mediadas por aparatos técnicos complexos e de altíssimo custo. (DUARTE, 2010, p. 62 e 63).

Portanto, na Modernidade tem validade aquilo que pode ser testado de forma prática, e não mais a verdade em si. É possível afirmar que há uma reflexão por parte de Arendt muito mais no sentido político do que o ontológico,

apontado por André Duarte, e sobretudo, há uma reflexão histórica dos eventos modernos. Seu foco especial é justamente nos eventos históricos ocorridos na Modernidade. Pode-se dizer que sua interpretação é fenomenológica. Enquanto que, para Heidegger, seu foco se dá no fundamento metafísico presente nos diversos filósofos, e nas diversas épocas distintas. Seria uma hermenêutica das diversas épocas existentes. Neste ponto, há então um distanciamento entre ambos os autores, haja vista que, cada um parte de uma metodologia diferente para entender os aspectos temporais, os eventos, e a história.

Já em relação à conferência *A Superação da Metafísica*, de Heidegger, ele afirma que a metafísica se apropria de maneira velada sobre o esquecimento do Ser. Sua grande crítica é que ele objetifica o ser, e assim o entende como ente. O esquecimento é a condição necessária para que haja a superação.

Nestes termos Heidegger aponta: "Na ordem metafísica de hoje, o trabalho alcançou a objetificação incondicional de todo vigente que vigora na vontade do querer" (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*. In: HEIDEGGER, 2012b, p. 62). E identifica ainda na mesma página que, o *animal rationale* tornou-se um mero trabalhador: "como *animal rationale* ou, hoje em dia, como o ser vivo trabalhador" (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*. In: HEIDEGGER, 2012b, p. 62). Isto quer dizer que Heidegger identifica que há uma redução de um ser para outro. Nesta linha, o mundo deve conhecer a derrocada, onde o indivíduo deve ser forçado ao mero trabalho, para que apenas assim possa ser superada a derrocada.

É possível, portanto, uma similaridade com o *animal laborans* arendtiano. O sujeito na Modernidade, para Arendt, torna-se mero trabalhador, abstendo-se de suas capacidades políticas e de pensamento. Ele está inserido num processo constante e interminável, sem durabilidade, e que visa a produção e o consumo. E o que faz com que ele se torne assim? As alienações do mundo, as inversões arendtianas entre ação, obra e trabalho, e a tecnologia que objetifica ele próprio. Só que a preocupação da autora não está voltada para os problemas ontológicos, mas sim, afirma Cupani: "vê-se uma ameaça ao reconhecimento da especificidade da ação ética e política". (CUPANI, 2016, p.119).

Heidegger sublinha que: "Na era em que apenas o poder tem poder, isto é, na era da afluência incondicional dos entes ao abuso do consumo, o mundo

torna-se sem-mundo na mesma medida em que o ser ainda vive, embora sem vigor próprio” (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*. In: HEIDEGGER, 2012b, p. 80). Assim, se o indivíduo é apenas mero trabalhador, *animal laborans* nos termos arendtianos, ele está consumindo constantemente, sendo supérfluo, sendo sujeito e objeto de consumo. Ele, para Heidegger, deixa o Ser tornando-se objeto, é matéria-prima porque é sujeito de todo uso e abuso. O mundo torna-se um sem-mundo, porque “‘mundo’ significa a vigência inobjetivável da verdade do Ser para o homem, desde que o homem entregue de modo essencial o que lhe é próprio ao Ser” (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*. In: HEIDEGGER, 2012b, p. 80).

Seguindo a similaridade e a aproximação entre Arendt e Heidegger nesta conferência, para a politóloga, o *amor mundi* é o que deveria mover o ser humano. É pelo *amor mundi* que os indivíduos deveriam fazer política. O sentimento de pertencer ao mundo, de ser do mundo e não de apenas estar nele, estabelece a relação de mundanidade, necessária ao ser humano. Heidegger mostra em *Ser e Tempo* que mundanidade é “um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo”. (HEIDEGGER, 2012a, p. 199 § 14). A objetificação do ser o torna “desmundanizado”. Quando as coisas se tornam meros objetos, meros meios para um fim, quando os seres humanos se tornam objeto para alguma forma de governo, por exemplo o biopolítico, aí então existe um sem-mundo. Porque, além de os sujeitos não pertencerem ao mundo, são apenas objetos nele, condicionados pelas alienações e pelo desenvolvimento tecnológico.

Para Heidegger: “essa circularidade entre o abuso e o consumo é o único processo que caracteriza o destino de um mundo que deixou de ser mundo” (HEIDEGGER, M. *A superação da metafísica*. In: HEIDEGGER, 2012b, p. 83). Esse mundo que deixou de ser mundo, que tem como peculiaridade a circularidade entre abuso e consumo, é o mesmo mundo “denunciado” por Hannah Arendt na Modernidade, ao falar do *animal laborans*: “A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora”. (ARENDR, 2010a, p. 5).

O desenvolvimento ou circularidade necessária para que haja a superação e início de um novo começo, parece ser o mesmo que aponta a autora

em *A Condição Humana*, quando mostra a decadência política a partir dos eventos históricos e a perda do espaço público, até chegar no *animal laborans*. A diferença é apenas a de que a derrocada proposta por Heidegger promove o despertar de um novo começo. Portanto, o movimento heideggeriano é de que é necessária a derrocada para que haja a superação. O indivíduo deve ser forçado ao mero trabalho (ao *animal laborans* de Arendt, pode-se sugerir), para que possa haver um novo começo, uma superação. Enquanto que para politóloga, o *animal laborans* continua apenas sendo *animal laborans*, não há superação, a não ser por meio da natalidade. Há apenas esta possibilidade, a possibilidade de algo novo, de uma nova “chance” para a ação através da categoria da natalidade, uma vez que o *animal laborans* dificilmente conseguirá voltar a ser um ser humano de ação, já que cai no círculo vicioso consumista engendrado pela racionalidade tecnológica e capitalista.

Voltando agora para o texto *A Questão da Técnica*<sup>59</sup>, onde Heidegger mostra mais uma configuração dada devido à metafísica, afirma que é possível designar a técnica de dois modos: “Um diz: técnica é um meio para fins. Outro diz: técnica é um fazer do homem”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 376). Todavia, afirmar que ela é meio para um fim é correto, porém, não verdadeiro, porque quando o sujeito age nestes termos, não há o desocultamento, impedindo assim de surgir o que é verdadeiro. Isso acontece porque, afirma Poliana Emanuela Costa:

É justamente nesse cenário, qual seja o da modernidade em que se configura o império da técnica moderna e que se configura o maior desafio de superação da metafísica. Esta dificuldade se dá, sobretudo, devido à modernidade se apresentar, segundo Heidegger, como a consumação máxima do pensamento metafísico. A noção de ser e ente se entrelaçam a tal ponto que o próprio homem em meio à modernidade conduzida pela técnica, não se encontra mais interpelado a dizer o que é o ser, uma vez que ele mesmo é tido na modernidade, como algo a ser disposto pelos desígnios da técnica moderna. O homem passa então, a ser mais um fundo de reserva. (COSTA, 2015, p. 60 e 61).

<sup>59</sup> Um ponto interessante é a influência de Ernst Jünger para Heidegger. É a partir de obra – sobretudo -, *Der Arbeiter* de Jünger que Heidegger sofre influências. Para Jünger – de modo sintético - o mundo está modificado, e o sujeito de tal modificação é o trabalhador, assim a técnica é a mobilização do mundo pela figura do trabalhador. Arendt também cita Jünger em seu *Denktagebuch*, nas anotações de março de 1952, de junho de 1953, e de julho de 1955, sempre se referindo à técnica e ao trabalhador. Portanto, ambos os autores pensavam com Jünger.

A técnica moderna para Heidegger é então o ponto máximo da metafísica. O ente é “absorvido”. “O querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 376). A técnica moderna domina e explora o ente, inibe o pensamento do Ser. Ela se caracteriza por dominar os entes. Todos os entes que existem são a natureza. A natureza, portanto, é posta a serviço da técnica. Porém, a análise ontológica de Heidegger mostra que a técnica moderna, pensada em sua essência, não é apenas constituída por meios técnicos ou aparatos tecnológicos. Ele não busca simplesmente mostrar os perigos técnicos que ela apresenta, como o faz Arendt, em sua leitura política.

Mas a essência da técnica engaja o Ser em seus diferentes modos, não tendo relação com nenhum aparato tecnológico. A técnica heideggeriana configura uma abertura ontológica segundo a qual os entes aparecem em nosso tempo. A técnica não é nada técnico em si mesmo, mas relaciona-se a aparatos tecnológicos, ou então, a uma avaliação cuidadosa das consequências derivadas de uso contínuo da tecnologia, sendo um uso para o pior ou para o melhor, porém, não a referindo imediatamente ao ser humano, o entendo diretamente como seu criador ou sua vítima.

Em uma análise arendtiana, pode-se compreender que sua abordagem da técnica é no campo da política. É possível observar que o ser humano conseguiu em determinado momento da história dividir o átomo antes indivisível. Isso é a caracterização da destruição da técnica em relação à natureza. O indivíduo tenta dominá-la, todavia, é ela quem o domina. Arendt propõe no prólogo de *A Condição Humana* que: “Desde já algum tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar ‘artificial’ também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza” (ARENDR, 2010a, p. 3).

A técnica impõe a natureza, que é um fundo de reserva “ilimitado”. Fornece energia e depois se recompõe para distribuir e fornecer de novo. A essência da natureza altera sua essência devido a técnica. O ser humano, ente aberto ao Ser, também é modificado. A técnica desumaniza porque afasta o indivíduo de sua essência. Nos termos arendtianos, ela afasta o sujeito de sua

capacidade política por excelência, e afasta também daquilo que a pensadora considerava fundamental a tudo e a todos: o pensamento.

Além disso, assim como é perceptível na obra arendtiana uma diferenciação entre o *homo faber* e aquilo que Arendt cunha de “sujeito de Heisenberg”, mostrando, portanto, uma diferença entre ambos, e também entre a ciência universal e seu desenvolvimento, a tecnologia; em Heidegger parece haver também um reconhecimento:

O início da moderna ciência da natureza reside no século XVII. Em contrapartida, a técnica das máquinas de força somente se desenvolve na segunda metade do século XVIII. No entanto, o que para a concepção histórica é o mais tardio, a técnica moderna, em relação à essência que nela impera, é historicamente mais primordial. (HEIDEGGER, 2007b, p. 387).

Logo, a técnica engloba o ser, o indivíduo. O ser humano como pastor do Ser não existe na Modernidade. Ele é dominante do ente. Não foi possível desvelar o Ser ainda, e isso ocorreu devido à técnica moderna. Em Arendt, o ser humano também não consegue atingir a excelência, ou seja, ser político, porque o desenvolvimento da tecnologia o engendrou a uma padronização de comportamento, que o impede de ser autêntico. Ele é mero trabalhador.

Outra aproximação se daria em relação aos passos do desenvolvimento da tecnologia, que Arendt reconhece, primeiramente, uma transposição dos fenômenos na natureza para o interior dos processos das máquinas, e depois, um certo tipo de “mutação”, com a automação e a eletrificação do mundo, onde as forças da natureza não são mais produzidas, mas desencadeadas, como se fosse uma “força” desenvolvida, segundo a qual o indivíduo não consegue mais dominá-la, diante dos perigos destrutivos iminentes a ela. Em Heidegger percebe-se o seguinte:

A ciência pertence às manifestações mais essenciais da época moderna [*Neuzeit*]. Uma manifestação de igual porte é a técnica maquinal. Não se deve de forma alguma compreender mal esta última, como se fosse a simples aplicação da ciência natural moderna à prática. A técnica maquinal é propriamente uma metamorfose autônoma da prática, de tal forma que ela mesma exige o emprego da ciência natural matematizada. A técnica maquinal continua sendo, até agora, a decorrência mais visível da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica moderna. (HEIDEGGER, M. **A época das imagens de mundo.**

Trad. Cláudia Drucker. Disponível em: <http://ateus.net/artigos/filosofia/a-epoca-das-imagens-de-mundo/>).

A ciência propõe à técnica um desenvolvimento que não é unicamente de reprodução das forças de uma à outra. Mas aparece como uma “metamorfose”. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger afirma que a ciência natural moderna possui um método que:

É a maneira como o ente, neste caso a natureza, é tematizada. Isso ocorre quando está sendo representada como ob-jeto [*Gegen-stand*], como objeto. Nem a antiguidade, nem a Idade Média, representaram o ente como ob-jeto. Mas o representar moderno da natureza, sua objetivação, está dirigida pela intenção de representar os processos da natureza de modo que em seu transcorrer sejam pré-calculáveis e assim controláveis. [...] O determinante é *como* é representada a natureza, e não o *que*. (HEIDEGGER, 2007a, p. 194).

Mais uma aproximação entre ambos, seria o entendimento de que a ciência objetifica as coisas, inclusive, o próprio ser humano, porque o objetivo agora é entender o processo, o *como* cada coisa é: “Afirmou-se frequentemente que a Ciência moderna nasceu quando a atenção deslocou-se da busca do ‘que’ para a investigação do ‘como’”. (ARENDR, *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDR, 2014, p. 88). Nestes termos, Bourdieu afirma que Heidegger renova em termos, uma “denúncia do tecnicismo e do cientificismo” (BOURDIEU, 1989, p. 125).

Franz Josef Brüseke sugere que Heidegger teria apresentado uma interpretação ontológica da sociedade de consumo:

Chamando a técnica de uma organização de escassez, Heidegger transcende o aspecto meramente material da questão, pois escasso é também o sentido da ocupação contínua com organização e o ordenamento do Ente (Seiendes). O vazio do Ser não significa exclusivamente algo como o espaço vazio, mas também e sobretudo a falta de parâmetros próprios e autênticos na sociedade, moldada pelo desocultamento técnico. Percebemos como a crítica de Heidegger supera qualquer interpretação imanente da sociedade moderna: o esquecimento do Ser ocultado pelo hiperativismo, pelo produtivismo e pela pura vontade de imposição é algo característico para todas as formas sociais contemporâneas. (BRÜSEKE, 2001, p. 77 e 78).

Portanto, o indivíduo é explorado nas condições anátomo-biológicas, e também nas condições sociais, políticas, psicológicas, antropológicas. Ele é fundo de reserva a ser explorado, de energia a ser extraída. O próprio ser humano se torna objeto com a técnica moderna e da tecnologia. Arendt já falava em “material humano”, Heidegger alega que os indivíduos se tornaram fundo de reserva para a exploração. Isso acontece porque os seres humanos transformaram-se em meros trabalhadores. Assim, o mero trabalhador, mesmo não agindo politicamente está localizado em uma sociedade politizada, e torna-se objeto manipulável. Seu processo vital é absorvido pela técnica moderna, nos termos heideggerianos, ou pela tecnologia, nos termos arendtianos. Isso faz com que ele se torne objeto de poder, objeto bio-político, uma vez que é a tecnologia que manipula o comportamento e a maneira que este deve agir.

## 2.8. CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO

Neste capítulo destacou-se o pensamento arendtiano acerca da tecnologia e sua relação com a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*. Para tanto, foi necessária a contraposição da *téchne* grega em relação à técnica e tecnologia modernas. Na Antiguidade, *téchne* era entendida como um “saber fazer”, uma *episteme*. Com a tecnologia, o saber fazer se perde. O que há é mera funcionalidade e utilidade.

Além disso, o trabalhador grego – que se pode equiparar com o *homo faber* - estabelecia uma relação de uso e consumo com o objeto produzido, uma relação positiva, que ainda é percebida no *homo faber* arendtiano, mas não mais pelo novo sujeito moderno (aquele em que há a dissolução do *homo faber* no *animal laborans*). Este, no mundo moderno, é súdito do movimento da natureza e possui um valor unitário de mercado. Dilui as características do *homo faber* em si, e cria e consome objetos de maneira não durável. Além disso, o trabalho na antiguidade grega, conforme aponta Vernant e Naquet, era entendido também como a uma forma de vida moral, e como experiência religiosa em Hesíodo, por exemplo. Já na Idade Média, o trabalho representava valores morais e sociais, no sentido de dignificar o sujeito trabalhador. Na Modernidade, ele representa a racionalidade capitalista e tecnológica, onde valores morais não parecem mais

fazer parte dele. O que resta na Modernidade é de certo modo uma visão pessimista do trabalho, enquanto fruto da tecnificação da existência.

Nesta linha, é possível qualificar Arendt como alguém possuinte de uma visão da tecnologia em que não é ela mais controlada pelos indivíduos, mas é a própria tecnologia que os controla, que molda a sociedade às exigências dela mesma. Do mesmo modo que Jonas, a politóloga alerta para o perigo que a tecnologia pode trazer, tornando possível dizer que: Arendt foi sim uma *filósofa* que pensou sobre a tecnologia, mesmo que sempre conectada à política, mesmo sem se reconhecer como uma filósofa. Ela tratou de *compreender* porque a política não funciona e porque os indivíduos tornaram-se meros animais laborantes, reprodutores e pertencentes de um processo tecnológico, que os sujeita a admitirem um determinado comportamento. Portanto, tentar artificializar a existência humana é, sobretudo, negar a política.

Diante disso, Arendt apresenta uma análise sobre ciência natural e ciência universal, para fundamentar e sublinhar ainda mais a tecnologia presente na Modernidade. A ciência natural apontava para a matematização do mundo, e isso foi de suma importância para o desenvolvimento de instrumentos científicos. Esta ocorre durante a era moderna e se apresenta ainda como uma forma de saber fazer. Enquanto que, em contrapartida, a ciência universal apresenta a importação de processos cósmicos para o interior da natureza. Neste sentido, a tecnologia ultrapassa a ciência e substitui atividades humanas por processos mecânicos. Aqui, a ciência universal já pertence ao mundo moderno.

A politóloga, ou ainda, filósofa, uma vez que compreende de forma crítica e revolucionária seu tempo, uma vez que pode ter sido a primeira mulher a tratar de tais questões emergentes da tecnologia, e uma vez que pode ter sido a primeira mulher a lançar os fundamentos de uma biopolítica<sup>60</sup>, aponta três características da dinamização da técnica, em 1954 em *Denktagebuch*, e em 1958, em *A Condição Humana*, apresenta os quatro passos tecnologia,

---

<sup>60</sup> Arendt foi uma pensadora importante de seu tempo e ainda o é, porém, não foi nenhuma ativista feminista, muito pelo contrário, era até mesmo, diga-se de passagem, antifeminista. Em entrevista com Günter Gauss, a mesma citada anteriormente, ela afirma que existem certas ocupações que “- não são adequadas para mulheres, que não combinam com elas” (ARENDR, 1964), como por exemplo, “- uma mulher dando ordens” (ARENDR, 1964). A autora afirma que a mulher deve tentar “- não se colocar em tais posições, se quer conservar as qualidades femininas”. E vejam, antes de afirmar isso, ela se denomina como antiquada, com essa sua colocação. Portanto, sua relação com o movimento feminista é “complexa, quando não conflitiva” (BIRULÉS; GATELL, 2011, p. 16).

fundamentados neste primeiro. É a partir daí que se mostra o cerne de sua tese, apresentando de forma delineada a diferença entre a fabricação do *homo faber*, e as características do “sujeito de Heisenberg”, ou ainda, apresentando como ocorre a “tecnificação da existência” na Modernidade.

Nestes termos, sobretudo, Heidegger é mestre de influências para Arendt. Sua ontologia e análise da técnica moderna é fonte de inspiração para aquilo que podemos chamar de despolitização do sujeito moderno, ou seja, a “tecnificação da existência” [*Technisierung des Daseins*] deste mesmo. Como ponto de convergência, ambos os autores mostram preocupação com a tecnificação do mundo moderno, porém, Heidegger pretende denunciar, enquanto Arendt quer alertar a emergência daquilo que está acontecendo.

Assim, nestes dois capítulos, viu-se primeiramente o que seria o ser humano de ação arendtiano, e como ele veio perdendo sua força, sua autenticidade, e sua característica política com o advento do mundo moderno. Resgatar a ação política seria resgatar quem ele é. Posteriormente, neste capítulo, compreendeu-se o que é a tecnologia para Arendt, como que o ser humano perde sua condição de *homo faber*, sua relação de mundanidade, e se torna tecnificado, “sujeito de Heisenberg”, “sujeito tecnológico”, mero *animal laborans*. Portanto, apenas através da política ele pode fugir de tal assujeitamento. Contudo, essa sujeição ao mesmo tempo em que tecnifica sua existência, o torna objeto de um “jogo” político, de relações de poder que ele mesmo, enquanto alguém destituído de política, não pode perceber, uma vez que sua preocupação é com o processo, e não mais com a política.

É neste sentido que se torna, novamente, emergente pensar que condição seria essa, em que o *animal laborans* é colocado. Se ele não volta a ser um ser humano de ação, o que é que o condiciona a isso? A partir da caracterização da tecnologia arendtiana, conseguiu-se perceber conceitos em sua obra que se aproximam de uma formulação da biopolítica. O fato de o indivíduo tornar-se condicionado por alguma forma de poder, de ser sujeitado à alguma vontade maior, e de que, estando inserido num âmbito tecnológico está, conseqüentemente, inserido num âmbito político - uma vez que não é possível pensar uma esfera diversa da outra.

Portanto, no terceiro capítulo pretende-se encontrar aspectos de uma biopolítica na obra de Hannah Arendt. Uma biopolítica que, para ser

fundamentada, é necessário um estudo de Michel Foucault, aquele que consagra o termo e a teoriza. É a partir da investigação e da teorização política da obra de Hannah Arendt que se poderá ver a possibilidade de caracterizar uma biopolítica na autora, para que se possa compreender o indivíduo tecnológico (*animal laborans*), como fruto não apenas de uma tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], mas de uma despolitização de sua própria existência, enquanto indivíduo tecnológico.

## CAPÍTULO 3

### 3. AS FACES DA BIOPOLÍTICA A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

#### 3.1. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

O presente capítulo tem como objetivo compreender a complexidade do pensamento biopolítico foucaultiano. Tal aporte teórico se faz necessário para que se possa num quarto capítulo estabelecer as possíveis conexões e postular uma possível biopolítica a partir da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], na obra de Hannah Arendt.

Primeiramente, iniciaremos uma reflexão sobre a legitimação e o aparecimento da biopolítica no interior do curso do pensamento de Michel Foucault. Foucault possui uma perspectiva genealógica do conceito de biopolítica, utilizando o termo pela primeira vez em 1974, na conferência *O Nascimento da Medicina Social*. Posteriormente, ele escreve *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, e atribui uma conotação ao termo mais abrangente do que a exposta em sua primeira conferência.

A primeira acepção do termo remete à uma biopolítica relacionada à medicina estatal e reguladora da população. Ou seja, a medicina terá efeitos disciplinares e regulamentadores, que incidirão sobre a população e o corpo ao mesmo tempo.

Por biopolítica o filósofo francês entende que ela seja a inversão do poder soberano “fazer morrer, deixar viver”, por “fazer viver, deixar morrer”. Portanto, é em meados do século XVII que surge a técnica de poder sobre o corpo, conhecida como disciplina, e no século XVIII, o desenvolvimento do biopoder ou biopolítica, ou seja, tecnologia de regulação que atua sobre a população.

A partir deste fio condutor será caracterizada a biopolítica por meio de alguns pontos fundamentais, sendo objetos, técnicas e tecnologias de poder: a medicina social, o dispositivo da sexualidade, o dispositivo disciplinar, a governamentalidade e o dispositivo de segurança.

Por dispositivo compreende-se aquilo que se inscreve em uma relação de poder, possuindo uma função estratégica. Ou seja, Foucault utiliza o termo para se referir à mecanismos de dominação, ou também, conforme afirma na

entrevista: *Sobre a história da sexualidade*, publicada na obra *Microfísica do poder*. como uma rede que se estabelece entre discursos, instituições, etc. Já a sexualidade seria aquilo que une saberes modernos, ao lidar com o corpo individual ou da população. Assim, é por meio de dois polos, da repressão e incitação que os meios reprimem e produzem a sexualidade. Isso significa dizer que, mesmo a sexualidade reprimindo, produz o sujeito.

Já a governamentalidade possui como influência o poder pastoral. Assim como o pastor que administra seu rebanho, ele também administra os indivíduos. Governamentalidade é a ideia de soberania, disciplina e gestão. Ela se caracteriza por ser uma concepção de poder que se utiliza de uma técnica central, e também dos dispositivos de segurança. Ela é um conjunto de técnicas que resultam em uma gestão de poder descentralizado, exercido inclusive pelo mercado. O dispositivo de segurança está em seu interior como técnica de governo, como estratégia.

Por fim, o dispositivo disciplinar ou o poder disciplinar, possui como objetivo investir sobre a vida, produzir corpos. É uma tecnologia do corpo, individualizada, em que estes são recolocados no processo biológico. A disciplina está na história há tempos, encontra-se nos conventos, nas escolas, etc. São técnicas gerais de dominação.

Portanto, é a partir desta apresentação da biopolítica foucaultiana, que será possível caracterizá-la, e a partir disto, configurar uma perspectiva biopolítica da obra arendtiana, na medida em que utilizar-se-á de tal explanação para estabelecer contrapontos, aproximações e distâncias entre ambos os autores.

### 3.2. NASCIMENTO DA ANALÍTICA BIOPOLÍTICA

Para que se possa sustentar esta tese de que a tecnologia é uma forma de biopolítica em Hannah Arendt, deve-se primeiramente compreender o que é a biopolítica. Para tanto, é importante caracterizá-la a partir da ótica daquele que consagra o termo: Michel Foucault, para posteriormente apresentar possíveis aspectos biopolíticos na obra da pensadora.

Foucault, filósofo francês do século passado, entende a biopolítica como um conceito histórico. Diferentemente de Giorgio Agamben, por exemplo, que ao

conectar as filosofias de Arendt e Foucault, estabelece um conceito de biopolítica ontológico. A necessidade de compreender a relação entre política e vida na época moderna e na época contemporânea ocasionou na compreensão da biopolítica foucaultiana.

O filósofo francês possui uma metodologia biopolítica segundo a qual utiliza-se do método genealógico para expor seus problemas. Sua genealogia é de influência nietzscheana, e tem como enfoque a ativação de “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro”. (REVEL, 2002, p. 37).

O filósofo francês não teria sido o primeiro a cunhar o termo biopolítica, porém, foi ele quem o tornou conhecido universalmente. A primeira vez que ele fez uso do termo foi no ano de 1974, em uma conferência proferida no Rio de Janeiro intitulada: “*O Nascimento da Medicina Social*”. Aqui, seu primeiro uso tinha como objeto a medicina social.

Foucault utiliza-se três vezes da palavra biopolítica nesta conferência, veja-se em qual sentido:

Sustento a hipótese de que, com o capitalismo, não se passou de uma medicina coletiva para uma medicina privada; produziu-se exatamente o contrário. O capitalismo que se desenvolveu a partir do final do século XVIII e começo do XIX, inicialmente, socializou um primeiro objeto, o corpo, em função da força produtiva, da força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua mais apenas pela consciência ou pela ideologia, mas também dentro e com o corpo. Para a sociedade capitalista, importava, antes de tudo, a **biopolítica**, o biológico, o somático, o corporal. O corpo era uma realidade **biopolítica**. A medicina, uma estratégia **biopolítica**. (FOUCAULT, 2011, p. 404 e 405, grifo nosso).

Ele trabalha a relação entre vida, política e medicina. Coloca em prática as formas de higienização. Assim se pode observar que o corpo, o biológico, é uma estratégia biopolítica, ou seja, um objeto da biopolítica, e a medicina a detentora dessa estratégia.

Já em relação à segunda acepção do termo demarcou-se uma segunda formulação, que teve como objeto o dispositivo da sexualidade. A terceira acepção possui como mecanismo de poder: o dispositivo da raça, a quarta diz

respeito ao dispositivo de segurança, e, por fim, a quinta e última acepção da biopolítica se refere à governamentalidade neoliberal. Neste sentido, é importante ter em mente que estas cinco acepções dizem respeito a uma única coisa, conforme afirma Leon Fahri Neto:

A biopolítica, portanto, têm cinco formulações, cinco realidades diferentes, mas uma só forma. A biopolítica é, ao mesmo tempo, cinco em uma. Cinco, porque a matéria que está em jogo em cada uma delas é distinta da outra. Uma, porque cada uma delas opera sua materialidade segundo a mesma tecnologia de poder. (NETO, 2008, p. 64).

Fahri Neto procura compreender a biopolítica foucaultiana de forma didática a concentrando em 5 acepções. Ao ser trabalhada a teorização biopolítica de Foucault, será visto cada uma delas caracterizando a sua única forma. Assim, não se trata de fazer filologia sobre a palavra, mas sim, de compreender a complexidade do termo e como se deu sua divulgação por meio do filósofo, a fim de tornar a presente exposição mais didática e de fácil compreensão.

A biopolítica sempre trabalha com conceitos que se relacionam, sobretudo: vida e política. A vida, que pode ser entendida tanto quanto *bíos*, vida politicamente qualificada; ou *zoé*, vida politizada e desprotegida. A vida, por ser um termo ou um conceito tão abrangente que beira à indeterminação, pode-se lhe atribuir várias formas. É isso que torna possível as oscilações referentes às acepções da biopolítica. Como visto acima, há algumas formas que possuem como objeto principal o racismo, há outras que possuem como objeto o governo da população, e outras que possuem como foco a medicina. Enfim, diversas acepções de biopolítica, diversos significados que podem alterar o enfoque, mas jamais alteram o objeto central que seria a própria vida, seja do indivíduo, seja da população.

Essa ideia do poder sobre a vida - bio-política - é muito recente como forma de exercício do poder político, no entender de Foucault.<sup>61</sup> São teorias

<sup>61</sup> Esposito identifica em Michel Foucault uma indefinição conceitual entre biopoder – poder sobre a vida -, e biopolítica – poder da vida. Para ele há uma “bifurcação lexical entre os termos, outras vezes usados indiferentemente, de ‘biopolítica’ e de ‘biopoder’ – entendendo pelo primeiro uma política em nome da vida e pelo segundo uma vida submetida ao comando da política”. (ESPOSITO, 2010, p. 32). Alguns autores, tais como Giorgio Agamben, não identifica uma diferença entre “biopoder” e “biopolítica”. O próprio Foucault em algumas de suas falas apresenta

formuladas a partir do século XX, que passaram a caracterizar o pensamento político atual. Em contrapartida, Giorgio Agamben acredita que a biopolítica existe desde o início do pensamento político ocidental, desde que há a relação entre soberano e súdito: “*Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana*”. (AGAMBEN, 2014, p. 14, grifo do autor).

Neste sentido, Foucault reconhece o termo por atribuir originalidade nele, sendo possível através de sua reformulação refletir, para além de Foucault, sobre outros acontecimentos extremamente atuais, como por exemplo a problemática dos migrantes, dos apátridas, das guerras globais, etc. Sua atualidade é salientada por Laura Bazzicalupo:

A partir de Foucault, [...] o conceito passa a ser utilizado para lançar luz sobre as formas de governo das vidas no âmbito econômico-político: multiplicam-se os estudos sobre o disciplinamento biopolítico produtivo do Estado social e sobre a transformação desse nas sociedades de segurança e de

---

a diferenciação e em outras não. Para configurar isso, apresentamos a longa citação, mas necessária para o entendimento, da pesquisadora Lucilene Gutelvil: “*Em Defesa da Sociedade*, descreve o filósofo: ‘de que se trata essa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? Eu lhes dizia em duas palavras agora há pouco: trata-se do conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc’”. (FOUCAULT, 2010, p. 204). Biopoder e biopolítica são usados, neste contexto, na mesma acepção. Em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, ele menciona a palavra ‘biopolítica para [...] designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder – saber um agente de transformação da vida humana’ (FOUCAULT, 2013, p. 155). Referindo-se ao biopoder em outro momento, assinala: ‘Este biopoder, sem a menor dúvida, foi o elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pode ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos’ (FOUCAULT, 2013, p. 153). O sentido, neste caso, não parece se ajustar completamente, pois o biopoder é a relação que permite *algo* como o controle ou a regulação de uma população – que poderia ser compreendido ou assinalado como biopolítica. Em *Segurança, Território, População*, na aula de 11 de janeiro, Foucault apresenta: ‘Este ano gostaria de começar o estudo de algo que eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder’ (FOUCAULT, 2008, p. 3). Logo na sequência, explicita, ‘[...] o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar o nome, de biopoder’”. (FOUCAULT, 2008, p. 3). No curso de 1978 parece que o sentido difere do exposto em *A Vontade de saber*, assinalando algo que pertenceria intrinsecamente ao ser humano”. (GUTELVIL, 2018, p. 18). Portanto, com esta citação pretendeu-se mostrar que até mesmo para Foucault a distinção da qual Esposito afirma haver, é equívoca em algumas falas foucaultianas. Todavia, o filósofo italiano identifica que o conceito de biopolítica exprime uma certa política que se faz em nome da vida, enquanto que o biopoder expressa uma vida enquanto submetida ao comando da política.

controle liberais tardias. O conceito é repensado no novo contexto do capitalismo cognitivo, onde produz subjetivações ambíguas entre persistências heterônomas e espaços de autonomia. Outros estudos sobre a governamentalidade dirigem-se ao saber biomédico e às políticas de saúde, evidenciando a transformação da dimensão normativa da noção de natureza humana e seu entrelaçamento com a técnica na virada pós-genômica, com recaídas significativas sobre a identidade do sujeito/pessoa e com uma problemática retomada do tema da eugenia. Os instrumentos conceituais foucaultianos permitem, aliás, um enfoque incisivo nos fenômenos globais de grande atualidade, como o fluxo de migrantes e as guerras globais. (BAZZICALUPO, 2017, p. 12 e 13).

A originalidade de Foucault abrangue muitas áreas de estudo, tais como a filosofia, o direito, a psicologia, as relações internacionais, entre outros. Além disso, o pensamento do autor é extremamente atual por refletir problematizações que estão presentes na sociedade contemporânea. Um exemplo seria o terrorismo imposto pelos talibãs no Afeganistão<sup>62</sup>, que faz política sobre a vida, a utiliza como objeto do poder. Portanto, a biopolítica sempre lida com a vida, sempre gere a vida de um indivíduo ou de uma população. É neste *locus* em que ela ocorre.

---

<sup>62</sup> Para mais informações, acessar AGÊNCIA BRASIL. Agência Brasil explica talibãs: retomam poder no Afeganistão: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2021-08/agencia-brasil-explica-talibas-retomam-poder-no-afeganistao>. Pode-se mencionar também a política exterior americana, que foi objeto de estudo amplo para Giorgio Agamben. Nela, os EUA foram produtores de terror e vida nua. Como exemplo pode-se citar o campo de detenção em Guantánamo. O filósofo italiano afirma em sua obra *Estado de Exceção* que um dos elementos do estado de exceção que o caracteriza como biopolítico é aquele em que inclui em si o indivíduo através de sua própria suspensão de direitos. Como exemplo tem-se o “military order”, que foi promulgada no dia 13 de novembro de 2001, pelos Estados Unidos, que autorizava a detenção indefinida. Além disso, o *USA Patriot Act*, um decreto promulgado em 26 de outubro de 2001, permitia manter preso o estrangeiro suspeito de praticar atos que colocavam em perigo a segurança dos Estados Unidos, porém, “no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito. A novidade da ‘ordem’ do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável”. (AGAMBEN, 2004, p. 14). E ainda continua a afirmar que: “os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW [prisioneiro de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas *detainees*, são objetos de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário”. (AGAMBEN, 2004, p. 14). Neste exemplo utilizado, a vida nua toma forma com os talibãs. Enquanto que na notícia mencionada acima – através do site -, são eles que transformam os indivíduos, principalmente as mulheres em vida nua, indignas de serem vividas. Por outro lado, na prisão ou campo de detenção de Guantánamo, por meio das torturas efetuadas contra estes indivíduos, no exemplo aqui de Agamben contra os talibãs, são eles que se transformam em vida nua, conforme afirma o filósofo italiano, ao parafrasear Judith Butler: “Como Judith Butler mostrou claramente, no *detainee* de Guantánamo a vida nua atinge máxima indeterminação”. (AGAMBEN, 2004, p. 14 e 15).

Como apresentado, é no *Nascimento da Medicina Social* que Foucault utiliza pela primeira vez o termo biopolítica. Nesta conferência o filósofo francês apresenta quais fatores teriam feito o sistema médico e sanitário do Ocidente desenvolver-se tão rapidamente a partir do século XVIII. Para ele, três aspectos foram fundamentais.

O primeiro deles seria a bio-história, quando aponta que a intervenção médica não foi indiferente à espécie humana, mas deixou consequências na história e na vida dos indivíduos, da população. Influenciou de modo a melhorar a saúde e prolongar a vida. O segundo ponto é o fato de o comportamento humano, da sua existência, de sua conduta e do corpo humano se integrarem a uma rede de medicalização importante e significativa, segundo a qual deixava escapar cada vez menos as coisas, capturando todos os aspectos da realidade possível. E por fim, o terceiro ponto seria a economia da saúde, que segundo Foucault busca a melhoria da saúde, os serviços de saúde e também o consumo dela dentro das sociedades privilegiadas, no seu desenvolvimento econômico.

Porém, apesar de Foucault ter utilizado tal termo em 1974, é apenas em 1976, em *A História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, no último capítulo que ele apresenta qual o tipo de poder é exercido na biopolítica. Para ele o direito sobre os súditos, de morte e de vida estava totalmente ligado à soberania, mais especificamente à figura do Estado, ou à figura do soberano. Esta forma de poder vigorou desde o final da Idade Média, até o final do século XVIII.<sup>63</sup> A partir de então, surge uma nova estratégia de poder. Assim:

O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como “de vida e morte” é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver. (FOUCAULT, 1999, p. 128).

---

<sup>63</sup> As análises genealógicas de Foucault geralmente se detêm sobre o exercício do poder nas sociedades ocidentais europeias, especialmente francesa, alemã e inglesa, desde o Renascimento (séculos XV e XVI até a Modernidade, séculos XIX e XX), passando pela Idade Clássica (séculos XVII e XVIII). No livro de 1976, sem deixar de fazer referências à Idade Média e ao Renascimento, é evidenciada, porém, a ênfase na Idade Clássica, quando impera o poder soberano, e sua descontinuidade com a Modernidade, que coincide com o surgimento do biopoder ou biopolítica.

Cesar Candiotto, logo na introdução de seu artigo, afirma haver um deslocamento do poder disciplinar, antes focado apenas no indivíduo, para a população:

A problematização da biopolítica em 1976, no livro *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir* e no curso *Il faut défendre la société*, pareceu ter provocado na investigação de Foucault um deslocamento, da constituição do indivíduo moderno como homem-máquina no poder disciplinar para a constituição da população, definida não em termos geográficos pelo conjunto de seres humanos pertencentes a uma unidade territorial, mas sim em seu aspecto vital, como espécie vivente agrupada em torno de uma característica biológica peculiar: doença, ascendência genética, insanidade e assim por diante. (CANDIOTTO, 2011b, p. 470).

O poder soberano é aquele segundo o qual este pode decidir a qualquer momento quem deve viver ou quem deve morrer. Ele se localizava na figura de um soberano. Ou seja, soberania significava autoridade suprema. A inversão deste poder caracteriza um novo modelo, o do biopoder. Este, segundo Carlos Ratton de Freitas, seria uma tecnologia: “o biopoder ou poder sobre a vida desenvolvido a partir do século XVII e centrado no corpo considerado enquanto espécie, com fins de gestão, *nada mais é do que uma grande tecnologia de duas faces* – anatômica e biológica, individualizante e especificante”. (FREITAS, 2021, p. 21).

Todavia, em que sentido é entendida esta tecnologia? Seria uma tecnologia material, como por exemplo, aquela aplicada na fabricação de foguetes? Ou seria uma tecnologia de outra natureza? Segundo Carlos Ratton de Freitas, que desenvolveu uma tese sobre a tecnologia em Michel Foucault:

A tecnologia não é somente material sobre o qual Foucault trabalha, não se limitando à esfera de objeto, havendo também aquelas ligadas às práticas e aos processos. Foucault reflete sobre todo esse conjunto e jamais concedeu privilégio especial às tecnologias materiais. Dessa forma, a tecnologia possui o estatuto de ferramenta para dar sentido ao seu próprio empreendimento. (FREITAS, 2021, p. 22).

Assim, a tecnologia sempre é remetida na obra de Foucault, quando ele “começa a abordar diretamente o tema do poder que ele opta pela palavra ‘tecnologia’” (FREITAS, 2021, p. 30). A tecnologia empregada pelo biopoder

seria a passagem da violência explícita para uma rede de poder em que a violência torna-se implícita, na medida em que busca-se não mais impor sua força aos moldes antigos, mas sim de constituir um poder de regulação, disciplina, promove a saúde e a sexualidade, tendo em vista o “*fazer viver, deixar morrer*”. É a produção de corpos que passa a vigorar neste novo tipo, o do biopoder, o da biopolítica.

A vida e a morte de um indivíduo passam a ser algo determinado, um direito do soberano. É ele quem decide o momento em que pode *causar* a morte, e o momento em que permite *deixar* viver. Porém, nesta nova formulação biopolítica, esta forma não permite o cuidado com a vida, com o corpo do indivíduo e da população como um todo.

O que ocorre, conforme aponta Peter Pál Pelbart:

[...] no contexto biopolítico surge uma nova preocupação, segundo Foucault. Não cabe ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, isto é, cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, cabe ao poder otimizar a vida. Gerir a vida em todas as suas dimensões, mais do que exigir a morte. (PELBART, 2007, p. 59).

Há, portanto, uma contradição. O poder soberano causava a morte. Por outro lado, o poder biopolítico deveria garantir, cuidar, sustentar, e reproduzir a vida. A vida é garantida, porém, ao mesmo tempo em que é garantida, a morte seria seu limite. Foucault então observa que do poder biopolítico pode-se dizer que: “[...] o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”. (FOUCAULT, 1999, p. 130). Ou então, ainda o filósofo francês afirma:

É porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante. [...] O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, 1999, p. 287).

A partir de tal afirmativa, pode-se perceber que a questão biológica é quem ganha força. A vida tornava-se objeto de poder. Tudo aquilo que a ameaçava, até mesmo os outros indivíduos da própria espécie, poderiam ser mortos legitimamente.

Um exemplo disso foram os campos de concentração na Segunda Guerra Mundial. Neles os judeus - indivíduos da mesma espécie que os alemães -, representavam um perigo totalmente absurdo e infundado à raça ariana, considerada superior. Por este motivo, a morte deles não caracterizava um crime, por estarem desprotegidos de direitos, serem “vida nua”, como afirma Agamben, por apresentarem “perigo” aos outros indivíduos. Nos campos há esta tensão constante. A vida de alguns dos alemães, no caso, era protegida pelo simples fato de serem aquilo que o Führer gostaria que eles fossem – a raça ariana, alemães “puros”. Porém, ao mesmo tempo que a protegiam, matavam outros, os judeus. Então o poder sobre a vida tornava-se também um poder sobre a morte.

Thomas Lemke observa que a preocupação com a vida já se fazia presente nas primeiras obras foucaultianas, em 1960. Porém, a transformação desta vida como objeto de poder e saber, como objeto da biopolítica, teria ocorrido apenas na década de 1970:

O problema da vida já está presente nos primeiros trabalhos de Foucault. Já no início dos anos 1960 ele descreve em *O Nascimento da Clínica*, como o surgimento da medicina clínica mudou a relação de vida e morte, de modo que apenas a morte é baseada nas fundações e leis da vida. Em seu livro publicado em 1966, *As Palavras e as Coisas*, ele examina como o estabelecimento do conceito moderno da vida permitiu o surgimento da biologia em torno de 1800. Em meados da década de 1970, no entanto, o conceito de vida recebe um novo significado no trabalho de Foucault. Este conceito não é apenas fraturas epistêmicas ou mudanças discursivas, mas se refere a uma nova forma de exercer poder, que visa o desenvolvimento, o aumento ou a melhoria dos processos da vida. Foucault parte em sua análise de uma incisão histórica que é característica das sociedades modernas: a entrada dos fenômenos peculiares à vida da espécie humana, na ordem do saber e do poder, no campo das técnicas políticas. (FOLKERS; LEMKE, 2014, p. 11).<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Nestas duas obras mencionadas acima por Lemke, o filósofo francês pouco fala sobre a ideia de “vida” como objeto do poder. Sua referência maior, nestas obras, é a vida no sentido de vida de uma população, enquanto uma espécie vivente, o qual se utiliza para efetuar a caracterização do exercício do poder no século XVII. O que há aqui é uma multiplicidade de corpos individuais

Para Foucault, primeiramente o poder sobre a vida, tinha a forma de biopoder como disciplina, ou seja, um poder<sup>65</sup> de adestramento dos corpos, seja de um prisioneiro, um aluno, etc, onde o efeito é individualizante; e não uma biopolítica da população. Este possuía duas formas: uma ainda desenvolvida no mesmo século (XVII), e a outra desenvolvida em meados do século XVIII. Ou seja, de um lado, o poder sobre o corpo, que tem como resultado o indivíduo normalizado, e de outro sobre a vida, que resulta na regulação da população.

A primeira forma, ou o primeiro polo, tem como objeto o corpo como máquina.

[...] no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracteriza as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. (FOUCAULT, 1999, p. 131).

A segunda forma tem como objeto o corpo-espécie. Centra-se:

[...] no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma espécie de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. (FOUCAULT, 1999, p. 131).

Há então uma mudança. Antes, se o poder soberano é que ordenava a morte e permitia a vida, agora há uma administração dos corpos e uma gestão da vida. Isso qualificava o bio-poder cunhado por Foucault. Poder que se exerce propriamente sobre a vida, e que é introduzido na política, caracterizando a biopolítica: “Foi [...] a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder –

---

nas disciplinas. Mais tarde, nas obras *A vontade de saber* e *Em defesa da sociedade*, é que ele desenvolverá a ideia de que a “vida” nasce como objeto do poder em meados do século XVIII.

<sup>65</sup> Com tal termo, Foucault quer designar não uma “relação entre ‘parceiros’ (entendendo-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas – e permanecendo, por enquanto, na maior generalidade – um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras)”. (FOUCAULT, *O sujeito e o poder*. In.: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. 1982, p. 240). Sob esta ótica, ele não é “[...] uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p. 89). Neste sentido, o poder não é algo fixo, uma entidade individual, mas uma prática social.

nos campos das técnicas políticas”. (FOUCAULT, 1999, p. 133). De um lado, a disciplina desenvolvida no século XVII, é entendida como um desenvolvimento técnico, que seria menos abrangente que a tecnologia. Esta última engloba o conjunto das técnicas utilizadas, e não apenas uma, como o caso da disciplina.

Se desenvolve como método e técnica que se incumbe dos corpos concebidos organicamente, dotados de uma plasticidade que pode e deve ser trabalhada via exercícios físicos, treinamentos especializados, procedimentos racionais que a par do potencial laboral, de aprendizado e de desenvolvimento dos indivíduos – estejam eles ocupando a posição de estudante, de trabalhador, de prisioneiro etc. – deverá extrair o seu máximo. O corpo humano passa a ser encarado como máquina dispondo de precisões, funções, utilidades, *inputs* e *outputs*. Os instrumentos que o poder disciplinar dispõe são a vigilância, a organização regrada do tempo, a disposição espacial calculada, a repartição do corpo em seus componentes, a escrituração ou anotação em relatório do que convém conhecer – verdadeira tecnologia analítica que atuará, portanto, individualizando o corpo tal qual um organismo dotado de capacidades. O âmbito de atuação da técnica disciplinar, Foucault dirá, é o institucional, quer dizer, o nível local das escolas, dos hospitais, dos quartéis, das oficinas e de outros lugares. (FREITAS, 2021, p. 103).

Portanto, a “técnica para o autor é desempenho, exercício, comportamento, prática, estratégia, recurso, processo”. (FREITAS, 2021, p. 31). Nestes termos, há a tecnologia de poder são, de um lado, o biopoder – disciplina (séc. XVII), e de outro a biopolítica (séc. XVIII), como comenta Agamben,

E quando, como Foucault tem mostrado, o Estado, a partir do século XVIII, começa a incluir entre as suas tarefas essenciais, o cuidado da vida e da população, transformando assim a política em biopolítica, é antes de tudo por uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa ou orgânica (que coincide agora com o patrimônio biológico da nação) que este realizará sua nova vocação. (AGAMBEN, *La immanencia absoluta*. In.: GIORGI, G.; RODRÍGUEZ, 2009, p. 79).

Por outro lado, bio-política nada mais é do que a vida de um indivíduo e de uma população tomada como objeto de poder, isto é, como objeto político. Carlos Rattón Freitas afirma que a biopolítica compreendida como uma tecnologia, engloba o conjunto de técnicas:

Já a partir da segunda metade do século XVIII, com a explosão demográfica e industrial, acarretando a necessidade de organizar determinado corpo político e econômico, desenvolveu-se um conjunto de técnicas próprias a biopolítica da população. Desta feita, por um lado, Foucault pretende colocar às claras o funcionamento de mecanismos diferenciados de saber; por outro, sua intenção é examinar a formação e o exercício de um vetor específico de poder. Trata-se, com efeito, de apontar e delinear a coordenação de uma bio-regulamentação levada a cabo pelo Estado.<sup>66</sup> De um lado, tal como sua pesquisa informa, o século XVIII introduz uma tecnologia, ou seja, procedimentos, métodos e conhecimentos peculiares, com avanços epistemológicos significativos, conduzindo a uma apreensão do ser humano inédita, não mais como indivíduo e menos ainda como sujeito de direito, porém como espécie e fenômeno de massa – inovações trazidas à luz pelas recentes ciências sociais e biomédicas. (FREITAS, 2021, p. 103).

Tal tecnologia é uma espécie de “*episteme*”. Ela possui uma associação com comportamentos humanos, e não deve ser remetida a algo material. A tecnologia, para o filósofo francês, afirma Freitas: “deve ser definida como atividade, regra, ação, método e procedimento para governar os seres humanos, e não a aplicação da ciência à produção industrial, como é mais difundida desde o período da industrialização”. (FREITAS, 2021, p. 32). Portanto, a tecnologia empregada através da biopolítica, possui saberes e princípios que, por meio do poder, regulam uma população. E por população, deve-se entender, conforme apresenta Thomas Lemke, que:

Foucault não imagina uma entidade legal ou política (por exemplo, a totalidade de indivíduos) mas um *corpus* biológico independente: um ‘corpo social’ que é caracterizado por seus próprios processos e fenômenos, tais como nascimento e taxas de mortalidade, estado de saúde, tempo de vida e produção de riqueza e sua circulação. (LEMKE, 2011, p. 37).

Na mesma linha, o francês compreende que:

A dimensão pela qual a população se insere entre os outros seres vivos é a que vai aparecer e que será sancionada quando, pela primeira vez, se deixará de chamar os homens de “gênero humano” e se começará a chamá-los de “espécie humana”. A partir do momento em que o gênero humano aparece como espécie, no campo da determinação de todas as espécies vivas, pode-se então dizer que o homem aparecerá em sua inserção

---

<sup>66</sup> FOUCAULT, M. « *Il faut défendre la société* ». p. 223.

biológica primeira. A população é, portanto, [...] a espécie humana. (FOUCAULT, 2008a, p. 98).

É sobre a população que há uma gestão, uma tecnologia de administração da vida dos indivíduos. É nela que é possível a efetivação do poder biopolítico. Portanto, biopolítica para Foucault seria a gestão da vida de uma população, que teria surgido no século XVIII. Todavia, faz-se necessário realizar um estudo sobre a vida entendida como *bíos* e como *zoé*, para que se possa compreender que tipo de objeto é este com o qual lida a biopolítica.

### 3.3. A RELAÇÃO ENTRE *BÍOS* E *ZOÉ*

A relação entre *bíos* e *zoé* é essencial para a biopolítica. Em Foucault, esta relação se torna bastante explícita, sobretudo em seu escrito: *Subjetividade e Verdade*. Foucault apresenta que os gregos possuem dois verbos para designar a vida. Um deles é *zoé* [ou *zên*, como aparece no texto do autor], que significa: “a propriedade de viver, a qualidade de estar vivo” (FOUCAULT, 2019, p. 34), e é a vida que diz respeito aos animais. E há também a *bíos* [ou *bioún*], que é a: “vida que pode ser qualificada, a vida com seus acidentes, suas necessidades, mas também a vida que se faz”. (FOUCAULT, 2019, p. 34).

Cesar Candioto, no prefácio da obra *Michel Foucault: biopolítica e estética da existência*, de Guilherme Castelo Branco, compreende que os gregos imprimiram uma singularidade à *bios*:

Primeiro porque, diferentemente do verbo *zên*, que significa viver somente a partir das propriedades compatíveis com a condição de animal vivente, *bíos* é a vida qualificável que, apesar de seus acidentes e peripécias, pode ser sempre aperfeiçoada e alterada por uma decisão do sujeito. Nesse sentido, *bios* “é aquilo que nos acontece [...], mas sob o ângulo do que fazemos com aquilo que nos acontece” (Castelo Branco, 2015, p. 36). Ele é a parte de uma vida que diz respeito a uma “técnica possível”, a uma “transformação refletida e racional”. (CANDIOTTO, C. *Prefácio*. In.: BRANCO, 2021, p. 08).

Isso significa dizer que a vida enquanto *bíos* é aquela em que o sujeito autônomo toma suas decisões. É por meio dela que o indivíduo pode escolher ser político, pode fugir da subjetivação.

Estes dois modos de vida são distintos e contrários, e são fundamentais para a biopolítica, principalmente para Giorgio Agamben, que inicia a discussão de *Homo Sacer I* com esta relação, e desenvolve sua tese sobre a vida nua, baseada nela, além do conceito de “mera vida”, de Benjamin. Além disso, o filósofo italiano remete à obra *A Condição Humana*, de Arendt, e à obra *História da sexualidade I: A Vontade de Saber*, de Foucault, como suporte para sua reflexão. Nestes termos, será visto qual a importância destas duas formas de vida para Foucault, e qual sua implicação na biopolítica.

O filósofo francês, portanto, utiliza-se da ideia da vida política de Aristóteles para referir-se à vida do ser humano enquanto objeto da política moderna.

O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. (FOUCAULT, 1999, p. 134).

Sob esta ótica, apesar de não ficar clara a caracterização entre *zoé* e *bíos*, é possível extrair aquilo que Agamben aponta e caracteriza como vida nua:

A estrutura da exceção [...] parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual para Aristóteles o homem era um “animal vivente e, além disso, capaz de existência política”, deve ser consequentemente integrada no sentido de que, problemático é, justamente, o significado daquele “além disso”. A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*ginoméne*) no ser (*oûsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens. (AGAMBEN, 2014, p. 15).

Isso significa dizer, como afirma Marcos Nalli, que Agamben ao atribuir tal distinção: “cliva a filosofia política clássica reintroduzindo o tema da vida e da morte não apenas como uma questão política, mas como a questão fundamental de toda política, de todo Estado e de toda soberania estatal”. (NALLI, 2016, p. 42). Além disso, Nalli apresenta que Agamben acredita nessa disjunção da concepção de vida dos gregos, e tem clara a distinção entre vida simples – *zoé*,

que pode ser caracterizada como a contínua e recorrente desqualificação da *bíos* - e forma de vida qualificada – *bíos*.

Contudo, a vida do indivíduo enquanto mero animal é destituída de política, que na Modernidade passa a ser uma vida que se despolitiza, ao mesmo tempo em que é politizada, onde há técnicas de saber e poder sobre ela que a condicionam. Na Modernidade há a vida na medida em que ela é objeto político.

Voltando ao filósofo francês, outra referência da diferenciação entre *bíos* e *zoé*, está exposta em uma nota de rodapé do curso proferido no *Cóllege de France*, no ano de 1981, *A Hermenêutica do Sujeito*. O editor Frédéric Gros, mostra que “é na segunda aula do ano de 1981 [...] que Foucault distingue *zoé* (a vida como propriedade dos organismos) de *bíos* (a existência como objeto de técnicas)”. (FOUCAULT, 2006a, p. 595). Porém, vale ressaltar que a obra original, segundo a qual é estudada e utilizada para aprofundamento desta questão é *Subjetividade e Verdade*, que já foi mencionada anteriormente.

Veja-se: “Os seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência, são tais que não podem eles viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhne*”. (FOUCAULT, 2006a, p. 542 / Cf. FOUCAULT, 2019, p. 34 e 35, 251-259). Portanto, a *bíos* é entendida a partir da infiltração de uma técnica. Tal ideia de *tékhne* que Foucault faz menção aqui, possui como referencial os gregos. Pode-se entendê-la como um “dar forma ao viver”. Esta seria a ideia de *bíos* como técnica. Porém, o filósofo francês não elabora esta questão no sentido biopolítico, mas em *A Hermenêutica do Sujeito* seu foco, ao falar da vida - *bíos* - como técnica, é ético<sup>67</sup>, por isso não aprofundar-se-á muito nesta questão, visto que o objetivo desta pesquisa é mostrar a importância de ambas e o reconhecimento de Foucault da existência delas.

Destarte, para finalizar, ele compreende que há uma certa forma de subjetivação da *bíos* nos gregos antigos, que pode até se equiparar em alguns pontos específicos com a Modernidade. Porém, a *bíos* grega deveria ser entendida em outros três sentidos:

---

<sup>67</sup> Pode-se conferir isso segundo afirma o pesquisador Paulo H. P. da Costa: “Para Foucault, a preocupação geral dos gregos iria muito além do ‘cuidado de si’ e das técnicas, o objetivo maior a ser alcançado era o de dar forma ao viver, eles almejavam uma ‘*teckne* da vida’, a ‘*techne tou bioú*’. A moral grega era condicionada pelo ‘cuidado de si’, que é uma forma, uma maneira de conduzir a vida, uma das bases imprescindíveis de uma arte da existência, de uma arte de viver”. (COSTA, 2017, p. 30).

O *bíos* grego - ou essa subjetividade, essa coisa que até certo ponto podemos comparar com nossa própria subjetividade - [primeiro] não é pensado em termos de um além ou de um fim absoluto e comum (termo), é pensado em termos de objetivos que cada um se propõe. Em segundo lugar, ao contrário da subjetividade ocidental e cristã, a *bíos* grega não é definida por referência à possibilidade ou injunção de uma conversão, mas por um trabalho contínuo do eu sobre o eu. E, finalmente, o *bíos* grego não se define por uma relação com uma autenticidade oculta que deve ser descoberta no próprio avanço em direção ao fim absoluto e ao movimento de conversão; é definida como a aproximação, ou melhor, a busca indefinida ou finita na própria forma de existência de um fim que se chega e não se atinge. Então, digamos que os discursos de que estamos tratando, e que se apresentam como técnicas de vida (*tekhnai peri ton bion*), são no fundo procedimentos de constituição de uma subjetividade ou de subjetivação, e é assim que devem ser entendidos. Eles não são ideologias que tentam esconder um código mais do que a racionalização de um código. É a definição das condições em que se poderá inserir, por assim dizer, a *bíos* do indivíduo, a subjetividade do indivíduo, dentro de um código. (FOUCAULT, 2019, p. 254).

Neste sentido, o que pretende Foucault é compreender como a vida se torna objeto de biologização na Modernidade. Há biopolítica quando ocorre a estatização do biológico no limiar da passagem do século XVIII para o século XIX; além disso, Foucault sempre analisa a biopolítica pela relação entre o exercício do poder e suas técnicas de saber. Seu foco não é na diferenciação entre *zoé* e *bíos* como fundamentação de um biopoder e de uma biopolítica, mas sim compreender como que a vida, aquela do “animal político” de Aristóteles, se torna algo biológico de destaque na Modernidade. Diferente de Agamben, que não se preocupa com o exercício do poder e suas técnicas de saber, mas que está mais concentrado na filologia do termo, e sua relação ontológica com o político. O filósofo italiano, ao utilizar-se da vida, no sentido genérico e amplo aristotélico, e mais precisamente da disjunção entre as duas denominações de vida, o faz para fundamentar uma biopolítica. Sendo assim, a vida é entendida por Foucault do seguinte modo, como afirma Marcos Nalli:

Seguindo os termos da formulação foucaultiana sobre Aristóteles, a vida é um substrato primevo que serve de base a uma competência, a uma pragmática política; mas é ao mesmo tempo um paradoxo, pois é uma condição de possibilidade à

política sem necessariamente lhe fazer parte: a condição de vivente do homem é seu limite e seu limiar; a política é apenas um a mais que se colocar a sua existência de ser vivente. A partir do alvorecer da modernidade, não é mais da condição vivente como condição e limite da política que está em questão, e sim algo novo, a vida como questão ao mesmo tempo biológica (no sentido mais lato do termo) e política. (NALLI, 2019, p. 104).

Portanto, essa diferenciação que Agamben extrai de Foucault<sup>68</sup> para sua teorização da biopolítica, entre *zoé* e *bíos*, não é essencial para o desenvolvimento da politização da vida no autor francês. Isso porque, a vida como um todo, tanto *bíos* como *zoé*, é que se torna objeto da biopolítica, conforme apresentam Borisonik e Beresňak:

Se prestarmos atenção às suas palavras, podemos observar que o objeto das técnicas de poder-saber não é uma dimensão da vida, mas sim toda a vida; sendo que para Foucault, como temos visto, não há distinção relevante interna a vida; não há oposição certa entre *bíos* e *zoé*. Se trata, sempre, das distintas relações que as técnicas de poder-saber realizam sobre isso que se chama vida, a qual habita em sua errância e em seu erro. (BORISONIK; BERESŃAK, 2012, p. 85).

Ou seja, não é fundamental a vida distinguida como *zoé* ou *bíos* para que haja uma biopolítica, para que a vida seja objeto da política em Foucault. Para Borisonik e Beresňak, é extremamente difícil ler a oposição entre *bíos* e *zoé* no filósofo francês, justamente porque ele apenas menciona em um de seus cursos, sendo uma distinção irrelevante, segundo os autores. (Cf. BORISONIK; BERESŃAK, 2012, p. 85 e 89). O que se destaca em seu pensamento é o modo como as técnicas de poder e de saber fazem uso dela – a vida, tanto *bíos* como *zoé*. Essa distinção não se faz presente como no pensamento de Agamben, por exemplo, que necessita dela para criar sua configuração do *homo sacer*.

Além disso, Dubreuil e Eagle afirmam que até mesmo Foucault, ao falar de Aristóteles, teria “exagerado” quanto à afirmação de que o indivíduo é um animal capaz de existência política. Segundo as autoras, tal afirmação remete diretamente ao entendimento de que o indivíduo é um animal naturalmente

---

<sup>68</sup> Não extrai unicamente de Foucault, mas, sobretudo de Aristóteles. Porém, o filósofo italiano também se baseia em Arendt. Importante é termos ciente que estes três autores reconhecem e utilizam Aristóteles para tratar, mesmo que seja rapidamente, ou citar indiretamente, a *bíos* e a *zoé*, a vida do ser vivente, e a vida do viver bem.

político. Para elas, ele é “biologicamente um cidadão” (DUBREUIL; EAGLE, 2006, p. 97). Isso quer dizer que a vida se torna política apenas para aqueles que agem dentro da cidade. Esta inexatidão foucaultiana teria ocorrido porque na leitura de a “*Política*” com a “*Ética a Nicômaco*” é que é possível encontrar a ideia de ser humano naturalmente político:

[...] a adição de Foucault é completamente inexata: a *Ética a Nicômaco* certifica que a vida de um homem é intrinsecamente secundária à *polis*. A “questão” da vida é colocada precisamente “na política”, como apresentado por Aristóteles. (DUBREUIL; EAGLE, 2006, p. 97).

Além do mais, Foucault parece basear-se na distinção aristotélica, aparentemente, apesar de não a mencionar diretamente. Porém, em *A Vontade de Saber*, esse reconhecimento fica claro, ao falar do ser humano enquanto animal vivente, em que a política está em questão. Ele remete à uma animalidade anterior ao indivíduo enquanto político que está inserido em uma *polis*. Todavia, ambos os modos de vida não são essenciais para a criação da biopolítica foucaultiana, mas mesmo assim são importantes para tal compreensão, na medida em que o objeto de politização seja a vida mesma. Visto isso, adentraremos agora no primeiro uso do termo biopolítica, segundo o qual a medicina social é um de seus aspectos.

### 3.4. A MEDICINA SOCIAL

Neste tópico tratar-se-á de alguns aspectos conceituais da biopolítica foucaultiana. Dentre eles, tanto elementos conceituais, quanto técnicas de poder serão abordadas. A fim de caracterizar-se a biopolítica de Foucault, será feito o uso de uma organização ou divisão metodológica para que se possa compreender a complexidade da formulação biopolítica foucaultiana.

Michel Foucault, ao tomar como aspecto conceitual a medicina social, desenvolverá uma análise acerca da história da medicalização ocorrida no século XVIII. Ele utiliza-se de exemplos da Alemanha, França e Inglaterra para tal configuração. Assim, segundo ele, há três tipos de medicina: a do Estado, a urbana, e a da força de trabalho.

A medicina do Estado teria surgido primeiramente na Alemanha. O Estado como objeto de saber teria sido desenvolvido num primeiro momento neste país, e só posteriormente na França e Inglaterra. Isso porque o conceito de “ciência do Estado” [*Staatswissenschaft*] foi produto da Alemanha. O Estado torna-se então objeto desse saber, e enquanto objeto de saber, é o lugar de aquisição de conhecimentos específicos.

Algumas preocupações relacionadas à medicina do Estado foram sendo implantadas, antes mesmo do século XVIII. No início do XVII, já estavam sendo implantadas tabelas de natalidade e mortalidade, não só na Alemanha, mas já na Áustria e na França. Além disso, na segunda metade do século XVII, a polícia médica, programada na Alemanha, consistia em estabelecer um sistema de observação de morbidade mais complexo que as tabelas de natalidade e morbidade. Outro ponto importante teria sido a normalização do saber e da prática médica. Os primeiros a serem normalizados não teriam sido os pacientes, mas o médico e a medicina tornaram-se objeto disso. Criou-se também uma organização administrativa que visava controlar a atividade dos médicos, e, por fim, criaram-se funcionários médicos que deveriam se responsabilizar por uma região, e eram nomeados pelo governo.

Segundo Foucault:

A organização de um saber médico do Estado, a normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração geral e, por fim, a integração dos diferentes médicos em uma organização médica do Estado produziram uma série de fenômenos inteiramente novos que caracterizam o que se poderia chamar de medicina do Estado. (FOUCAULT, 2011, p. 409).

Tal medicina visava o corpo dos próprios indivíduos, que, quando reunidos, constituíam o Estado. Esses conflitos eram econômicos e políticos, e a administração do poder medical era de suma importância para isso. Foucault ressalta que diante desta situação:

Depois da introdução desses projetos, grande parte no final do século XVIII e começo do XIX, depois da implantação da medicina estatal na Alemanha, nenhum Estado ousou propor uma medicina tão claramente burocratizada, coletivizada e “estatizada”. (FOUCAULT, 2011, p. 410).

O Estado teria ajudado a criar uma forma de medicina completamente estatal e reguladora da população. Já a segunda forma do desenvolvimento da medicina social seria a medicina urbana. Aqui Foucault utiliza o exemplo da França, a qual se assenta sobre a urbanização, diferentemente da Alemanha, que está assentada sobre a questão estatal.

Conforme fora ocorrendo a expansão das estruturas urbanas na França, foi-se desenvolvendo a medicina urbana. Assim, na segunda metade do século XVIII, houve a necessidade de unificar a cidade. Para isso, organizou-se o corpo urbano de maneira homogênea, para que se pudesse exercer sobre ele um poder bem-regulamentado. Novamente as razões envolvidas foram econômicas e políticas. Neste período, em Paris principalmente, havia o Cemitério dos Inocentes, exemplifica Foucault. Lá, se jogavam os cadáveres, uns em cima dos outros, daqueles que não podiam comprar uma sepultura individual ou não eram dignos de tê-la. Antes disso, no final da Idade Média, já havia um “plano de urgência”, que compreendia certas medidas, que mais tarde, no século XVIII, representou o plano de quarentena, utilizado por médicos para se obter uma boa organização sanitária das cidades.

As medidas do “plano de urgência” diziam respeito ao seguinte: em caso de doença epidêmica grave, cada pessoa deveria permanecer dentro de sua casa, para que pudesse ser localizada quando procurada. Outra medida era que a cidade deveria ser situada em bairros, e cada um deles possuía um inspetor, que funcionava como uma espécie de vigia, que vigiava e controlava a cidade. Assim, quando o chefe de um determinado distrito perguntava algo a algum dos inspetores, eles deveriam saber tudo o que se passava no local onde estavam. Tais vigilantes deveriam apresentar um relatório diário ao prefeito da cidade, com tudo aquilo que eles viram durante o dia. Os inspetores precisavam inspecionar as casas também, passando todos os dias nas habitações da cidade. Funcionava da seguinte forma: as pessoas doentes deveriam aparecer na janela de suas casas para o inspetor registrar. Caso uma delas não aparecesse, significava que havia morrido. Neste período, já antes mesmo do século XVIII, havia uma atualização diária das taxas de vivos e mortos da cidade, um controle estatístico. E a última medida aplicada, dizia respeito à desinfecção que era feita casa por casa, e utilizava-se perfume e incenso para isso.

O filósofo francês afirma que,

Na segunda metade do século XVIII, a medicina urbana, com seus métodos de vigilância, de hospitalização, etc., não passou de uma melhoria do esquema político-médico da quarentena, surgido no final da Idade Média, nos séculos XVI e XVII. A higiene pública foi uma declinação refinada da quarentena. Datam desse momento os começos da grande medicina urbana surgida na segunda metade do século XVIII e desenvolvida, sobretudo, na França. (FOUCAULT, 2011, p. 414).

A medicina urbana possui alguns objetivos principais. Ela: “caracteriza-se, no seu mais alto grau, como uma medicina de vigilância e de higiene pública”. (FREITAS, 2020, p. 199). Primeiramente, estudar os locais em que houve a acumulação e o amontoamento no espaço urbano, daqueles dejetos que poderiam causar doenças, porque tais locais poderiam propagar epidemias e endemias.

Outro objetivo era o de que deveria haver um controle da circulação. Isso se referia não aos indivíduos, propriamente, mas ao ar. “O ar era considerado como um dos grandes fatores patogênicos” (FOUCAULT, 2011, p. 416). Para isso, controlava-se a água e o ar, chegando a estabelecer melhores formas de ventilação da cidade, destruindo casas que foram construídas nas encostas, por exemplo. O último objetivo era a organização de distribuições e sequências. Houve uma elaboração de um plano hidrográfico em Paris, na segunda metade do século XVIII, em 1742 mais especificamente. Porque nesta época considerava-se que através da água é que se dava a contaminação epidêmica. Então a organização sanitária deu-se com o objetivo de reduzir esses problemas epidêmicos.

A medicina urbana ocorrida na França é divergente da medicina de Estado ocorrida na Alemanha, porém, Foucault percebe que “grande parte da medicina científica do século XIX encontrou sua origem na experiência dessa medicina urbana, desenvolvida no final do século XVII”. (FOUCAULT, 2011, p. 419). Aí fica clara a relação entre elas, a ideia de continuação da regulação da população.

Por fim, há uma terceira forma de medicina social, que seria a medicina da força de trabalho. Tal tipo tinha como objetivo os pobres, os operários e a força de trabalho. Essa medicina não foi desenvolvida no século XVIII, apenas a

partir do XIX, porque no interior das cidades a pobreza não representava um perigo real. Somente no século XIX, a partir do segundo terço, foi que a pobreza surgiu como um problema de fato, um perigo.

O surgimento disso ocorreu por três motivos. Primeiro, por razões políticas, porque a população necessitada - durante a Revolução Francesa, e no início do século XIX -, transforma-se em força política, sendo capaz de atingir um papel representativo, e participarem das revoltas. O segundo motivo, também ocorrido no século XIX, substituiu os serviços que a plebe oferecia. Tais mudanças estão assim, no início de uma série de distúrbios populares, que eram desencadeados contra esses sistemas, que tinham como objetivo privar os mais desprovidos de pão, os quais não havia qualquer possibilidade de manter a vida. E por fim, o terceiro e último motivo, consolidou-se uma série de medos sanitários e políticos, que eram suscitados pela população plebeia, ou então, proletária, devido a epidemia de cólera ocorrida em 1832, que teria iniciado em Paris, e posteriormente, difundido por toda a Europa.

Diante disso, o objetivo desta forma de medicina era permitir que a plebe ou o proletariado não se tornasse um grupo “perigoso sanitariamente” para os ricos:

De modo geral, podemos afirmar que, diferentemente da medicina do Estado alemão no século XVIII, aparece no século XIX, sobretudo na Inglaterra, uma medicina que consistia principalmente em um controle da saúde e do corpo das classes necessitadas, para que elas estivessem mais aptas ao trabalho e menos perigosas para as classes ricas. (FOUCAULT, 2011, p. 423 e 424).

O filósofo francês entende a história da medicalização contando que apenas no final do século XVIII e início do XIX, com a introdução do capitalismo, foi que se desenvolveu a ideia de corpo como socializado, e reconhecido como força de trabalho. A medicina permeia entre os pobres para garantir a “segurança” dos ricos.

Sob esta ótica, a medicina social teve três objetivos: (1) o Estado, (2) a cidade, e por fim, (3) os pobres: a força de trabalho ou o operário. Contudo, foi possível perceber que, neste primeiro objeto da biopolítica foucaultiana, há a regulação da população por meio de controle e de estatísticas dos indivíduos.

Afirma Foucault: “A medicina moderna é social e tem como fundamento uma certa tecnologia do corpo social. A medicina é uma prática social, apenas um de seus aspectos é individualista e valoriza as relações entre o médico e o paciente”. (FOUCAULT, 2011, p. 404).

Pode-se observar, portanto, que ela se foca sobre o corpo do indivíduo enquanto pertencente a uma população, e, posteriormente, foca-se em toda a população, exercendo uma força política sobre o indivíduo. Mais uma vez vê-se a atualidade de Foucault, ao apontar estas implicações biopolíticas na Modernidade. Para Deborah Lupton, “o Estado, é claro, está envolvido na reprodução do domínio médico [...]”. (LUPTON, 1997, p. 100).

O poder médico caracteriza, segundo o filósofo francês, algo que se incumbiu tanto com relação ao “[...] corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população”. (FOUCAULT, 1999, p. 302).

Por consequência, a medicina nada mais é do que “um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores”. (FOUCAULT, 1999, p. 302). O elemento que permite essa circulação entre a disciplina e a regulação, ou seja, entre o corpo do indivíduo e o corpo da população, é a norma. A politização da vida permeia tanto o indivíduo, com a disciplina estabelecida sobre as “regras da medicina”, quanto a população. A partir disso, parte-se para o segundo elemento da biopolítica foucaultiana: o dispositivo da sexualidade.

### 3.5. O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE

Antes de adentrar no conhecimento dos dispositivos, seja de sexualidade ou de segurança, é necessário compreender o que Michel Foucault entende por dispositivo. Em uma entrevista concedida à *International Psychoanalytical Association* (IPA), o filósofo francês explica o que entende por dispositivo. Senso assim, ele estabelece três pontos para sua resposta. Primeiramente, dispositivo é:

Um conjunto decididamente heterogêneo<sup>69</sup> que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que pode se estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1979, p. 244).

No segundo momento de sua resposta, após esta conceituação, ele explica que este discurso pode aparecer como uma ideia ou programa de uma instituição; ou como elemento para deixar uma prática muda, servindo como meio de a mascarar ou a justificar; ou ainda como reinterpretação de uma prática, abrindo a possibilidade de instituir uma nova racionalidade; ou, por fim, como uma espécie de jogo, onde são permitidas as trocas de posição, modificação de funções, etc. Ou seja, ele sempre se inscreve em uma relação de poder, possuindo uma função estratégica.

E para terminar sua resposta, em terceiro momento ele enxerga o dispositivo como algo que possuía uma função, o de servir como resposta a uma urgência. Sendo assim, afirma o autor, o dispositivo possui “uma função estratégica dominante”. (FOUCAULT, *Sobre a história da sexualidade. In.:* FOUCAULT, 1979, p. 244). Ou mais propriamente, aquilo que permite ser aceito como um enunciado científico, daquilo que não o é. A partir desta afirmativa, ele expõe um exemplo da:

Absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominância da loucura, da doença mental, da neurose. (FOUCAULT, *Sobre a história da sexualidade. In.:* FOUCAULT, 1979, p. 244).

Sendo assim, um dispositivo é uma estrutura de elementos segundo a qual há uma relação entre eles. Portanto, tanto os elementos como suas relações é que o constituem. De modo mais sucinto, dispositivos são: “as técnicas, as

---

<sup>69</sup> É para se referir aos mecanismos de dominação que Foucault se utiliza da noção de dispositivo. Segundo Judith Revel, heterogêneo significa que ele, ao se referir a isso, trata tanto de “discursos quanto de práticas, de instituições quanto de táticas moventes: é assim que Foucault chega a falar, segundo o caso, de ‘dispositivos de poder’, de ‘dispositivos de saber’, de ‘dispositivos disciplinares’, de ‘dispositivos de sexualidade’, etc”. (REVEL, 2005, p. 39).

estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder”. (REVEL, 2005, p. 39). É, portanto, para se referir aos mecanismos de dominação que Foucault faz uso do termo *dispositivo*.

Para Giorgio Agamben, dispositivo, no uso comum foucaultiano, é utilizado para se referir “à disposição de uma série de práticas e de mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) com o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito”. (AGAMBEN, 2005, p. 11).

Foucault o utiliza com frequência a partir da década de 70, para se referir ao governo dos indivíduos. E o que Agamben pretende com esta observação é investigar a origem do termo dispositivo. Assim, ele examina o termo dispositivo a partir de sua derivação latina: *dispositio*, e abrange nisto a esfera semântica complexa de *oikonomia*. Nos primeiros séculos da Igreja, o termo grego *oikonomia* assumia uma forma decisiva, uma atividade prática, que era: “a administração do *oikos*, da casa e, mais geralmente, gestão, *management*”. (AGAMBEN, 2005, p. 11).

Essa configuração ocorre devido à Trindade Santa, na representação do Pai, Filho e Espírito Santo. Afirmo o filósofo italiano que, como um bom pai, Ele confiará ao seu filho a gestão, a “economia”, a administração e o governo dos humanos. Foi neste sentido que houve a importância e centralidade da noção de *oikonomia*, que:

Se funda com a noção de providência, e vai significar o governo salvífico do mundo e da história dos homens. Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*. O termo latino dispositivo, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos”, dos quais fala Foucault, estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de algum modo reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e o modo em que ele administra e governa o mundo das criaturas. (AGAMBEN, 2005, p. 12)

Além de toda a atribuição ao termo dada por Foucault, e que Agamben concorda, o que o filósofo italiano procura demonstrar é que dispositivo é, sobretudo, uma máquina de governo, uma máquina de subjetivações. Portanto,

o dispositivo enquanto rede entre os elementos do conjunto heterogêneo dito pelo filósofo francês, é uma atividade de governo em que cumprem um processo de subjetivação, uma vez que produzem o sujeito.

Sobre o dispositivo da sexualidade, pode-se dizer que ele une todos os saberes modernos porque lida com o corpo individual e com o corpo da população. Ele se localiza no cruzamento entre ambos. A sexualidade é um dispositivo e se encaixa como objeto da biopolítica.

De um lado, a sexualidade enquanto comportamento exatamente corporal, depende, de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. (FOUCAULT, 1999, p. 300).

Para Foucault, o dispositivo da sexualidade encontra-se nos mecanismos de poder e saber, de modo que a ela é produzida pela incitação. Há uma repressão do sexo, que é domínio do poder soberano, que a partir do século XVII transforma-se em incitação, domínio do biopoder. Estes dois polos de poder, o da repressão e o da incitação, são meios de reprimir e produzir a sexualidade. É justamente esta incitação que produz discursos, e produz a sexualidade a partir do século XVII.

Todavia, importa nesta pesquisa, antes de trilhar um caminho metodológico para apresentar o dispositivo da sexualidade de Foucault, compreender porque a sexualidade foi transformada em um efeito do poder-saber. A sexualidade nada mais é do que um objeto de saber-poder moderno, ou seja, o saber está sempre conectado com o poder, na medida em que ele faz parte do processo de disciplinarização da sociedade. A produção de saberes corresponde ao próprio poder que se utiliza de alguns objetos, como por exemplo, o discurso da sexualidade, para disciplinar a sociedade. Isso significa dizer que a sexualidade é um dos objetos dos múltiplos saberes pertencentes ao biopoder.

Em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Foucault chama atenção para quatro figuras que teriam sido criadas pelos mecanismos de poder reguladores e pelos mecanismos de segurança, são eles: a criança masturbadora, a mulher histérica, o homem perverso, e aquilo que ele chama de casal malthusiano. Isso ocorre no século XIX, e tais figuras tornam-se objetos de saber.

Desde o século XVIII, fala-se da existência de uma sexualidade precoce - um exemplo é a figura da criança masturbadora - que deve ser controlada, vigiada. Porque, a criança que se masturba em excesso é considerada doente, e é preciso exercer sobre ela um certo tipo de punição disciplinar, que incide sobre o corpo. Ao mesmo tempo que esta figura da criança causa problemas à população, na medida em que ela se tornará adulta e terá uma hereditariedade, uma descendência, que também será devassa até a sétima geração. (Cf. FOUCAULT, 1999, p. 301).

Por outro lado, a mulher histérica nasce da saturação da mulher no interior da família. Por consequência, deve-se curar uma mulher histérica porque caso contrário, futuramente será uma má mãe, ou seja, cuidar da histeria dela significa garantir boa educação aos filhos, um bom cuidado a eles. Aqui há uma preocupação com o futuro da família. Em contrapartida, começa-se a isolar a medicina do corpo da medicina sexual. Há também a medicalização das doenças sexuais. Tudo se torna objeto da medicina.

Por fim, a questão sobre o casal malthusiano liga-se mais com o discurso da psicanálise. Ele nasce da extrapolação da sexualidade, nasce da contracorrente disso, de tal relação dela com a degenerescência<sup>70</sup>. Ela rompe um pouco esse ciclo. Por outro lado, a psicanálise se insere neste dispositivo porque fica reafirmando a sexualidade. Então é como se houvesse uma passagem dela enquanto fator puramente biológico, para um regime mais discursivo. A psicanálise tira a sexualidade do biológico e a insere num discurso. Qual o interesse disso? Por um lado, isso diferencia a sexualidade burguesa<sup>71</sup>, e

---

<sup>70</sup> Para Foucault, a teoria da degenerescência significa que: “a sexualidade, na medida em que está no foco de doenças individuais e uma vez que está, por outro lado, no núcleo da degenerescência, representa exatamente esse ponto de articulação do disciplinar e do regulamentador, do corpo e da população”. (FOUCAULT, 1999, p. 301).

<sup>71</sup> A classe burguesa pretendia ser dominante em relação à classe operária. Sua estratégia era uma forma de moralização dessa classe operária, que tinha como objetivo eliminar o trabalho ocioso, ou então, dominar esse trabalho ocioso que os operários faziam, por vezes. Portanto,

por outro lado há um interesse econômico de aumento de domínio dos analistas (que ganhavam dinheiro com isso), que detinham este poder.

Assim, afirma Foucault:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos a intensificação dos prazeres, a incitação do discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1988, p. 100).

A sexualidade, portanto, une todos os saberes modernos porque lida com o corpo individual e com o corpo da população. A era moderna pensa a sexualidade como dispositivo central, não estando vinculada apenas ao discurso ético, mas também ao jurídico, ao Estado, etc. Ela caracteriza um meio que regula através da disciplina e da população.

Thomas Lemke apresenta que este dispositivo:

Representa um comportamento corporal que dá origem a expectativas normativas e está aberta à medidas de vigilância e disciplina. Ao mesmo tempo, também é importante para fins reprodutivos e, como tal, parte dos processos biológicos de uma população. (LEMKE, 2011, p. 38).

A sexualidade, através do sexo, apesar de haver repressão, produz o sujeito. “A colocação do sexo em discurso’, em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação” (FOUCAULT, 1988, p. 17). É por meio da linguagem que o sexo é efetuado, ou seja, pelo discurso que o enuncia.

---

era necessária a repressão sexual para que se pudesse exercer o poder da ordem social burguesa. Por isso que a centralidade da vida tem relação com o econômico. Os acontecimentos do século XIX têm relação com o capitalismo, a industrialização, o avanço populacional. Isso exige mais trabalho, mais mão-de-obra, e, conseqüentemente, impõe a necessidade de pensar meios que promovam a vida, promovam o bom trabalho. Todas estas formas são pensadas para fortalecer o trabalho. Aqui se pode observar a centralidade do corpo nesta empreitada. É isso que caracteriza uma das grandes invenções da sociedade burguesa, afirma Foucault. O poder disciplinar investe o corpo na disciplina. Na disciplina, muitos elementos são inseridos, como, por exemplo, a ideia de que se deve focar no trabalho. Neste sentido, o poder disciplinar atua sobre a vida e também sobre o trabalho.

Além disso, o domínio do sexo no campo das relações de poder, os discursos sobre ele, possuem quatro regras de funcionamento<sup>72</sup>. A primeira delas, que seria a regra da imanência, segundo a qual toma como alvo focos locais de poder-saber. Um exemplo seria a relação estabelecida entre penitente e confessor, onde há diversas formas de discursos tais como confissões, interpretações, interrogatórios, etc, que pretendem vincular as formas de sujeição juntamente com o conhecimento, estabelecendo uma relação incessante entre estes dois. Outro exemplo seria, afirma Foucault:

[...] o corpo da criança vigiada, cercada em seu berço, leito ou quarto por toda uma ronda de parentes, babás, serviçais, pedagogos e médicos, todos atentos às mínimas manifestações de seu sexo, constituiu, sobretudo a partir do século XVIII, outro “foco local” de poder-saber. (FOUCAULT, 1988, p. 94).

A segunda regra é a das variações contínuas, segundo a qual as relações de poder-saber são “matrizes de transformações”. Ou seja, já no século XIX, havia um cuidado com a sexualidade da criança por parte de pais, médicos, etc. A partir deste momento, há modificações contínuas, e deslocamentos contínuos, que invertem esta situação. Se primeiramente, a sexualidade da criança era foco de “cuidado” pelos adultos, agora são os próprios adultos que têm sua sexualidade posta em questão.

Já a terceira regra caracteriza uma estratégia de duplo condicionamento de táticas possíveis de serem aplicadas. Ou seja, para que as duas regras anteriores possam funcionar, o “foco local” e o “esquema de transformação”, era necessária uma estratégia de duplo condicionamento. Foucault a entende da seguinte maneira:

Assim, o pai não é o “representante” na família, do soberano, ou do Estado; e os dois últimos não são, absolutamente, projeções do pai em outra escala. A família não reproduz a sociedade; e esta, em troca, não imita aquela. Mas o dispositivo familiar, no que tinha precisamente de insular e de heteromorfo com relação aos outros mecanismos de poder pôde servir de suporte às grandes “manobras” pelo controle malthusiano da natalidade, pelas incitações populacionistas, pela medicalização do sexo e a psiquiatrização de suas formas não genitais. (FOUCAULT, 1988, p. 95).

---

<sup>72</sup> Optou-se por apresentar as regras desta maneira, ponto a ponto, para que fique mais didático.

Por fim, a quarta e última regra diz respeito à polivalência tática dos discursos. É nos discursos que se articula o poder e o saber. Justamente por isso, “[...] deve-se conceber o discurso como uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável” (FOUCAULT, 1988, p. 95). Isso significa que não se deve entender o discurso como dominante e dominado, mas, pelo contrário, deve-se entendê-lo como uma pluralidade de elementos discursivos e que entram em estratégias diferentes. Ou seja, os discursos produzem poder.

Porém, a sexualidade não deve ser entendida apenas como reprimida, como negativa, “incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites” (FOUCAULT, 1988, p. 83), mas ela também está inserida em discursos positivos, e no cruzamento entre disciplina e biopoder. Cesar Candiotti afirma que Foucault:

Descartou a ideia de que ela só teria sido reprimida. Ela teria gerado também discursos positivos (Cf. Foucault 2000: 148) pelos quais se exerce um poder de controle e de normalização dos indivíduos, dos comportamentos e das populações, que é o biopoder. A sexualidade, antes de ser o receptáculo onde estão guardados os segredos que, decifrados, mostram a verdade dos indivíduos, é antes o domínio onde se exerce o poder sob duas formas: a primeira, a anatomopolítica do corpo humano (Ibid.:146), e a segunda, a biopolítica da população. Em torno da sexualidade se articulam os dois poderes: o das disciplinas sobre o corpo e o do governo da população. Eles constituem os dois polos do saber sobre a vida. (CANDIOTTO, 2011a, p. 98).

O poder sobre o sexo “sujeita” o indivíduo, o torna um ser obediente.

Afirma Foucault:

Com a criação deste elemento imaginário que é “o sexo”, o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constituiu “o sexo” como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade. (FOUCAULT, 1988, p. 146 e 147).

Assim, no final do século XVIII se desenvolveu uma nova tecnologia do sexo, que através de três áreas, da pedagogia, da demografia e da medicina, tornara-se negócio do próprio Estado. A pedagogia tinha como objetivo a sexualidade da criança, já a medicina se propunha focar na fisiologia sexual das mulheres, e, por fim, a demografia tinha a regulação dos nascimentos como foco de trabalho. Então o dispositivo da sexualidade abrangeu tanto a questão das disciplinas, do cuidado com o corpo do sujeito, quanto se desenvolveu para uma biopolítica, para com o cuidado com o corpo da população.

Portanto:

Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio de articulação às mais variadas estratégias. (FOUCAULT, 1988, p. 98).

Um exemplo de um discurso da sexualidade que produz poder foi o apresentado por Foucault na aula de 19 de março de 1975. Neste exemplo, ele demonstra como se caracterizou o “anormal” na figura de Charles Jouy. O foco de sua aula é refletir sobre três personagens abordados já anteriormente no curso: o “grande monstro”, o “pequeno masturbador” e a “criança indócil”.

Jouy teria sido incriminado por ter feito uma menina chamada Sophie Adam masturbá-lo no mato. Em meio ao mato, ao masturbá-lo, ambos não estavam sozinhos. Ao lado deles havia uma outra menina que se recusou a masturbá-lo, apenas observava. Diante disso, Jouy passou por dois exames psiquiátricos, sendo que o segundo constatou que ele deveria ser internado em um hospital psiquiátrico.

Foucault ainda faz uma análise de seu perfil, e o entende como o “idiota” da aldeia, uma pessoa comum, com baixo salário. Ao ser questionado pelos psiquiatras do motivo de procurar garotas jovens para obter prazer sexual, ele afirma que as mulheres de sua idade, zombariam dele:

Vemos portanto se esboçar, num nível relativamente profundo, talvez a nova inquietude dos adultos, de uma família, de uma aldeia, diante dessa sexualidade periférica, flutuante, em que as crianças e os adultos marginais se encontravam; e vemos também se esboçar, igualmente num nível relativamente profundo, o recurso a uma instância de controle que eu diria de

ramificações múltiplas, pela aldeia, pelo prefeito, até um certo ponto pelo primeiro médico, é uma casa de correção para a menina e, para o adulto, seja o tribunal, seja o asilo psiquiátrico. Mecanismo de apelo em profundidade, referência a essas instâncias superiores, a essas instâncias de controle técnicas, médicas, judiciárias, de uma forma um tanto confusa, um tanto diferente, um tanto mista: é a tudo isso que a população da aldeia apela diante desse fato que, alguns anos antes, sem dúvida teria parecido perfeitamente cotidiano e sem importância. (FOUCAULT, 2011, p. 377).

Com este exemplo – e certamente Foucault trabalha este aspecto para também mostrar um modelo diferente de psiquiatria – o filósofo francês quer mostrar um discurso de sexualidade que impera como forma negativa e repressiva<sup>73</sup>. É o fato de não haver uma espécie de equilíbrio funcional do conjunto que faz o instinto de Jouy funcionar “normalmente”. Ou seja, não há doença intrínseca ao instinto. O que existe é que o regime de funcionamento da pessoa de Jouy torna-o “anormal” na medida em que ele não é controlado por instâncias que deveriam precisamente assumir estes instintos, situá-los e delimitar sua ação.

O dispositivo da sexualidade opera tanto como forma de biopoder, que nas práticas médicas, nas estruturas familiares, na escola, etc., produzem efeitos de subjetivação que refletem não só no indivíduo, como na população, em que a gestão do sexo ocorre no indivíduo e na espécie como um todo. Portanto, uma forma de saber-poder, um dispositivo, um discurso, utilizado tanto como forma de biopoder, como biopolítica.

A partir de tal perspectiva e de tal compreensão da importância do dispositivo da sexualidade e do sexo para se exercer o poder biopolítico, será examinado outro objeto importante da biopolítica, o racismo.

---

<sup>73</sup> Apenas para deixar claro aqui para o leitor leigo, repudia-se qualquer forma de assédio ou estupro. Foucault ao referir-se a este caso, tem em mente a total consciência de que tal ato não foi um estupro. Diante dos diversos relatos estudados por Foucault, é possível concluir que a menina com quem Jouy se relacionou, quis participar do ato, e após sua relação, recebeu uns “trocados” de Jouy, que segundo relata o filósofo francês, a teria feito ir até à mercearia comprar amêndoas. Portanto, apenas para contextualização, o que o autor pretende mostrar é uma nova forma de saber-poder engendrada na punição que Jouy recebeu.

### 3.6. RACISMO DE ESTADO

O racismo, uma forma de biopoder surgida na Modernidade, foi algo que se fez muito presente no século XIX e sobretudo no XX diante da Segunda Guerra Mundial, segundo a qual a política de raças era utilizada como argumento válido para decidir quem deveria viver e quem deveria morrer. O sujeito, por sua vez, insere-se no contínuo biológico com o objetivo de romper e fragmentar tal contínuo. Segundo Foucault, há o aparecimento “no fim do século XIX, daquilo que poderíamos chamar de racismo de Estado: racismo biológico e centralizado. E esse tema é que foi, se não profundamente modificado, pelo menos transformado e utilizado nas estratégias específicas do século XX”. (FOUCAULT, 1999, p. 96).

Será visto que o racismo de Estado possui algumas facetas que, dentre elas destacam-se duas, pelo fato de Foucault ater-se mais sobre ambas: (1) o racismo nascido na psiquiatria e (2) o de guerra<sup>74</sup>. O racismo nascido na psiquiatria teria ocorrido no final do século XIX. Segundo Foucault, a psiquiatria vira uma ciência que vai: “da proteção científica da sociedade”, tornando-se a “ciência da proteção biológica da espécie”. (FOUCAULT, 2001, p. 402). Assim, ela pretendeu ocupar não só o lugar da higiene, mas também da justiça, manipulando e controlando a sociedade, protegendo ou defendendo esta mesma sociedade de perigos não externos, mas internos a ela, ou seja, dos anormais, dos degenerados, etc.

Sob esta ótica, o filósofo francês crê que surge um tipo de racismo, porém não um racismo tradicional, étnico, mas sim, um que nasce na psiquiatria desta época, seria o racismo:

Contra o anormal, [...] contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros, da maneira mais aleatória, as consequências imprevisíveis do mal que

---

<sup>74</sup> Há também o racismo de tipo evolucionista ou o racismo biológico, que Foucault cita na aula de 17 de março de 1976, na obra *Em Defesa da Sociedade*. Este, para o filósofo francês, funciona nos Estados socialistas “a propósito dos doentes mentais, dos criminosos, dos adversários políticos, etc. Isso é tudo quanto ao Estado”. (FOUCAULT, 1999, p. 313). Não será tratada esta faceta do racismo de Estado, pois um dos objetivos deste capítulo é apresentar o que é a biopolítica e como funciona o racismo de Estado, e não trabalhar detalhadamente todas as facetas propostas por Foucault.

trazem em si, ou antes, do não-normal que trazem em si. (FOUCAULT, 2001, p. 403).

O racismo que nasce na psiquiatria é contra os indivíduos internos de uma sociedade, é um tipo que permite filtrar cada um deles no interior do grupo. Esta faceta é uma forma de biopoder que contrasta com o racismo tradicional antissemita existente até então. Diante disso, Foucault percebe que o neorracismo, ocorrido no século XX, teve suas origens no século XIX, contra os anormais. O filósofo francês crê que: “[...] as novas formas de racismo, que se firmam na Europa no fim do século XIX e início do século XX, devem ser historicamente referidas à psiquiatria”. (FOUCAULT, 2001, p. 404). O nazismo teria então compreendido e absorvido este outro tipo nascido na psiquiatria.

De todo modo, o poder exercido no racismo é o de que quanto mais desaparecerem as espécies inferiores, os anormais, os degenerados, mais a espécie “superior”, os “normais” viverão, mais segurança terão, mais fortes ficarão. A eliminação dos indesejáveis permite que a vida se torne mais pura, mais sadia. Esta relação existente é de tipo biológica. Uma relação que se estabelece entre a vida de um e a morte de outro.

Para Rabinow e Rose, os racismos:

Permitem ao poder subdividir uma população em subespécies, para designá-las em termos de um substrato biológico e para iniciar e sustentar um conjunto de relações dinâmicas nas quais a exclusão, o encarceramento ou a morte daqueles que são inferiores pode ser vista como algo que tornará a vida em geral mais saudável e mais pura (RABINOW; ROSE, 2006, p.34).

Este poder utiliza-se das teorias evolucionistas, não só a darwiniana, mas todas as noções interiores a ela<sup>75</sup>, que permitiram que alguns anos do século XIX, e, posteriormente, no século XX, fosse pensado o discurso político em termos biológicos, mas não só isso, cada vez que houvera a necessidade de guerra, a criminalidade, as doenças mentais, as sociedades com classes diferentes, etc., cada vez que ocorresse isso, tais enfrentamentos, estes teriam sido dados na forma do evolucionismo.

---

<sup>75</sup> Noções como “hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados”. (FOUCAULT, 1999, p. 307).

Assim, é na guerra que se trava uma luta contra os adversários, e no século XIX esses adversários eram aqueles que mostravam perigo para uma sociedade, pessoas degeneradas, anormais, ou até aquelas consideradas “inferiores”, eram assassinadas com o intuito de manter a raça “pura”. Vê-se, portanto, o uso do evolucionismo no racismo. Além disso, há a outra faceta do racismo, o racismo de guerra, que seria um evento novo ocorrido no final do século XIX.

O racismo exercido durante o nazismo, por exemplo, busca exercer um biopoder sobre a vida dos indivíduos. Ele é uma forma de tecnologia segundo a qual existem várias técnicas inseridas, e utilizadas como meio de exercer um poder sobre a vida dos indivíduos [biopoder], e posteriormente sobre a vida da população. A morte de uns acarreta no fortalecimento biológico de outros. Assim, para Foucault:

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. (FOUCAULT, 1999, p. 309).

O Estado, portanto, é aceito como um assassino, apenas na medida em que incorpora para si esse biopoder que é o racismo. Porque só assim ele pode justificar e assegurar o assassinio: “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”. (FOUCAULT, 1999, p. 306).

O racismo de Estado nazista expõe à destruição total das raças “inferiores” e da própria raça considerada “superior”. Tal exposição é que constitui a raça como “superior”. A aniquilação é necessária, segundo este regime. Na sociedade nazista tem-se o biopoder, o poder sobre a vida, e o poder soberano sobre a vida. Há estes dois mecanismos.

Compreende Foucault que:

O Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva

biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja, não só os outros, mas os seus próprios. Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura através de todo o corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. (FOUCAULT, 1999, p. 311).

O poder de normalização tira a vida diretamente exercendo o assassinio, e também indiretamente. Ou seja, através da expulsão, da exposição à morte, da rejeição, ou então, até mesmo através da morte política. O poder biopolítico exercido sobre a vida nos racismos, não apenas exclui, trata o indivíduo como um outro diferente, um “estranho”, mas, também o elimina, o mata, ou seja, o assassina.

Cesar Candiotti aponta que a conceitualização do racismo de Estado feita por Foucault, é também um “deixar morrer nos limites da própria legalidade”. (CANDIOTTO, 2020, p. 101). Como exemplo disto, Candiotti se desprende do cenário nazista e aponta que, na atualidade, isso ocorreria diante do não impedimento de uma população indígena ser contaminada por um vírus letal, como o da Covid-19<sup>76</sup>. Isso significa dizer que o racismo de Estado: “Se volta contra a própria raça que se almeja purificar. Ele transforma quaisquer diferenças em ameaças, mediante uma linguagem ‘biologizada’, ‘medicalizada’, ‘psiquiatrizada’, encarregada de isolar, paralisar e eliminar aquelas diferenças”. (CANDIOTTO, 2020, p. 100).

O racismo de Estado possui correlação com a tecnologia do sexo, com a ascensão da sexualidade. O sexo e a raça eram utilizados como algo para proteger ou condenar um indivíduo. Tal correlação de um dispositivo com outro mostra a interligação de todos eles, na constituição da biopolítica. Já no final do século XVIII, começa-se a ter uma preocupação com o corpo e a sexualidade, demonstrando já haver uma preocupação com a raça, com seu desenvolvimento, e a continuação humana. Racismo este que desencadeará naquele que ficou tão conhecido durante o nazismo.

---

<sup>76</sup> Como exemplo, pode-se ler a notícia intitulada pelo G1: “81 mil indígenas estão em situação de vulnerabilidade crítica em caso de exposição a Covid-19, diz estudo”. Acessível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/04/23/81-mil-indigenas-estao-em-situacao-de-vulnerabilidade-critica-em-caso-de-exposicao-a-covid-19-diz-estudo.ghtml>

Sendo assim, o dispositivo da sexualidade possui um papel importante na produção do racismo, uma vez que ele toma como objeto o racismo de Estado. O poder apropria-se da ideia racista e a converte no fazer viver, cunhando a ele um estatuto biopolítico. A sexualidade teria ganhado força perante o racismo: “Toda uma prática social, cuja forma ao mesmo tempo exagerada e coerente foi o racismo de Estado, deu a essa tecnologia do sexo um poder temível e longínquos efeitos”. (FOUCAULT, 1988, p. 112).

Foucault, em *História da Sexualidade I*, ao apresentar a valorização do corpo, e a preocupação com a vida, aponta que já desde o final do século XVIII estas preocupações eram representadas em algumas obras:

Testemunhos disto são as obras publicadas em número tão grande, no fim do século XVIII, sobre a higiene do corpo, a arte da longevidade, os métodos para ter filhos de boa saúde e para mantê-los em vida durante o maior tempo possível, os processos para melhorar a descendência humana; eles atestam, portanto, a correlação entre a preocupação com o corpo e o sexo, e um certo “racismo”. [...] Trata-se de um racismo dinâmico, de um racismo da expansão, embora só encontrado ainda em estado embrionário e tendo tido que esperar até a segunda metade do século XIX para dar os frutos que acabamos provando. (FOUCAULT, 1988, p. 118).

O racismo na sua forma estatal, moderna e biologizante se expressa fortemente no nazismo. Foucault afirma que:

Os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas. É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estados onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, biopoder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. (FOUCAULT, 1999, p. 309).

Portanto, a eliminação dos indivíduos que eram considerados perigosos à ascensão da “raça ariana”, era uma técnica biologizante utilizada em prol do racismo. O racismo foi o meio utilizado pela dominação nazista para configurar as “leis” impostas pelo regime. A raça, neste sentido, é a possibilidade, a justificativa e a permissão de eliminar a vida diante de um Estado de exceção onde tudo é permitido, até mesmo uma das maiores atrocidades da humanidade – ou da falta dela -, como foram os campos de concentração. O governo se configura com o ímpeto de encontrar um inimigo permanente, e nada melhor do que aquele que é “justificado” biologicamente como inferior, aquele sujeitoado a um biopoder, sem direitos e nem liberdade para exercer seu papel na política.

Diante disso, os dispositivos e as técnicas utilizadas na biopolítica são como peças de uma grande engrenagem, que juntas, permitem o funcionamento da grande máquina. Todavia, com Foucault o racismo de Estado aparece muito mais como uma tecnologia de poder que opera através de uma racionalidade: o biopoder. Estabelecendo uma análise com Hannah Arendt, a filósofa compreende o racismo muito mais como uma forma de violência, que busca eliminar os indivíduos, e que possui como “arma” de consolidação a ideologia. Não que em Foucault este elemento não se faça presente, porém, seu objetivo mais com a analítica do racismo é mostrar que tipos de estratégias são utilizadas, compreendendo-o como uma forma muito mais próxima de tecnologia de poder, do que analisando-o propriamente sob o olhar da violência.

Arendt ao trabalhar com a questão do totalitarismo, compreende o racismo como fruto do Imperialismo<sup>77</sup> - nascido no século XVIII -, como uma arma ideológica da política imperialista, que ganha força com o nazismo, pouco antes e durante a Segunda Guerra Mundial. Pode-se entendê-lo como uma estratégia segundo a qual: “engendra conflitos civis em qualquer país, e que é um dos métodos mais engenhosos já inventados para preparar uma guerra civil”. (ARENDR, 1989, p. 190). Neste sentido o racismo pode ser entendido como uma tecnologia de poder avançada, que por meio de outras técnicas em seu interior, tal como a ideologia de raça, permite imprimir formas de biopoder.

O governo totalitário, afirma Arendt, aos poucos vai anulando a liberdade do ser humano e suas vontades. Joga-os num processo da natureza ou da

---

<sup>77</sup> Hannah Arendt faz uma espécie de genealogia do racismo, porém, o ponto central em que o racismo ganha destaque maior é a partir do imperialismo, e, posteriormente, do nazismo.

história com o objetivo de acelerar a lei do movimento, tornando-os vítimas e carrascos da mesma. Com essa ânsia que o totalitarismo tem de guiar o comportamento de seus súditos, é possível notar um preparo para que os indivíduos ajam da maneira que o totalitarismo quiser.

Tal preparação, que substitui o princípio de ação é a chamada ideologia, que caracteriza um dos pontos essenciais da propaganda totalitária, outra técnica utilizada pelo racismo de tipo nazista. Por outro lado, a propaganda também é “ferramenta”, “técnica” de domínio de um sistema biopolítico de governo, sendo que “subjaz à propaganda tanto política quanto comercial a idéia [sic] de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas e, por isso, toda e qualquer propaganda tem um traço de coerção”. (AGUIAR, 2008, p. 79).

Arendt define a ideologia da seguinte forma:

[...] torna-se uma ideologia apenas quando pretende explicar todo o curso da história como fruto de manobras secretas dos judeus, ou ocultamento submetido a uma eterna luta de classes, a uma miscigenação racial, ou sabe-se lá o quê. (ARENDR, 2008, p. 369).

Afirma Odílio Alves Aguiar que: “a ideologia articula, em Arendt, a ficção e a fabricação da vida”. (AGUIAR, 2008, p. 85). Ou seja, quando algo possui a pretensão de explicar todo o desenvolvimento da história com o racismo, por exemplo, de modo sorrateiro, isso sim é uma ideologia. Estas não são uma novidade, elas já existiam, porém, no governo totalitário se tornaram extremamente úteis, e os dois ditadores que descobriram suas potencialidades foram Hitler e Stálin, segundo a autora. Elas possuem três elementos principais. Em primeiro lugar, possuem a pretensão de explicação total, sendo assim, vêm explicar não o que é, mas aquilo que passa a ser. O segundo elemento diz respeito ao pensamento ideológico, o qual se emancipa de certo modo dos cinco sentidos humanos e se esconde por trás das coisas perceptíveis. Tal pensamento permite dominar a partir desse “esconderijo”, e apenas com um olhar atento é possível percebê-la, com um “sexto sentido”, conforme denomina Arendt. Já o terceiro elemento seria o fato delas terem o poder de modificar a realidade. Essa modificação se dá através do processo totalmente lógico que se faz no pensar e na fala, agindo com tanta coerência que não há nada que possa

ser mais coerente do que ela. Ou seja, as ideologias pretendem se infiltrar de forma sorrateira nos indivíduos para os fazerem agir do modo ao qual elas querem.

O racismo ganhou força ao impor uma lógica de pensamento que fazia com que as massas acreditassem na possibilidade da raça pura. Com Arendt ele foi implementado desta maneira, e sendo assim, acabou sendo utilizado como uma arma nazista, em um sistema que possuía várias estratégias para efetivar a vontade do Führer. Assim como o racismo na sua forma estatal e biologizante, conforme afirmado por Foucault, para a pensadora a “lei da sobrevivência do mais forte” também é aquela que impera durante o totalitarismo nazista. É no racismo que a aplicação darwiniana da sobrevivência do mais forte impera. É como se houvesse algo inerente àquele tido como “raça inferior”, e este algo inerente, que se caracteriza como uma técnica biologizante, é que “justifica” as atrocidades cometidas com este sujeito.

O racismo, neste viés, para Arendt, apesar de dar maior ênfase à questão da violência, e entender que o totalitarismo nazista se utiliza do racismo para justificar a violência, ele também pode ser compreendido como uma técnica ou tecnologia de saber-poder segundo a qual está inserida em um sistema de operacionalização do biopoder/biopolítica. Já para Foucault, o racismo é analisado muito mais como uma condição, uma possibilidade, e uma justificativa de tirar a vida daqueles que não são dignos de viver, fazendo uso de técnicas biologizantes para o assujeitamento das massas.

A partir deste pano de fundo, parte-se para a compreensão da disciplina, seria também uma técnica utilizada para assujeitar indivíduos e os biopolitizar, torná-los dóceis e úteis no interior de um regime. Para que se possa compreender a dimensão da biopolítica foucaultiana, o dispositivo disciplinar é essencial, por ser uma técnica de saber utilizada para a produção e subjetivação dos corpos.

### 3.7. O DISPOSITIVO DISCIPLINAR

O dispositivo disciplinar é uma técnica de poder cujo nascimento remonta à meados do século XVII, compreendida não por reprimir ou obrigar a algo, como o próprio nome sugere, mas por investir, *produzir* o corpo do sujeito.

O corpo torna-se útil na medida em que é: “corpo produtivo e corpo submisso”. (FOUCAULT, 1998, p. 26). A disciplina pretende fabricar corpos dóceis, isto significa: corpos úteis e obedientes. Ao mesmo tempo em que a disciplina parece demonstrar cuidado, ela, na verdade, toma o corpo como objeto político de poder.

Já a nova forma de poder surgida na segunda metade do século XVIII, tem como principal objeto sobre o qual se exerce o poder, a população. “A biopolítica lida com a população<sup>78</sup>” (FOUCAULT, 1999, p. 292). Ou seja, não é mais sobre os corpos individuais, como na disciplina, que o poder se exerce. Agora é sobre uma nova forma, um novo elemento, composto por múltiplos corpos.

O poder biopolítico opera a partir de técnicas de regulação da vida populacional, na sua prerrogativa maior de fazer viver e deixar morrer. Para Foucault, na segunda metade do século XVII e início XVIII, a forma de poder que vigorava era a disciplinar: “viram-se aparecer técnicas de poder que eram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual” (FOUCAULT, 1999, p. 288), porém, apenas “durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo” (FOUCAULT, 1999, p. 288). Essa nova forma de poder, que se dá a partir da segunda metade do século XVIII, não exclui o poder disciplinar, assim como não é o mesmo que ele. Todavia, ele o integra, o embute e o modifica. Portanto, há, de um lado, a tecnologia disciplinar, e, por outro, uma tecnologia reguladora da vida. Uma nova forma de poder que não é mais o da figura do soberano enquanto entidade individual, mas são as tecnologias disciplinares e de regulação, ou seja, técnicas de poder e saber, que passaram a vigorar. Para Foucault:

Uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são

---

<sup>78</sup> Judith Revel compreende que, para Foucault, a população é entendida de modo diferente do coletivo, e, devido a isso, criam-se novas técnicas de se exercer o poder. As populações, afirma ela, “fundamentalmente mudam o que era considerado até então como as formas do coletivo e, a esse respeito, tornam necessárias novas estratégias de gerenciamento e subjugação”. (REVEL, 2008, p. 105). Também Edgardo Castro afirma que “o surgimento da população como realidade específica deslocou o modelo familiar como referência para as técnicas governamentais e, por outro lado, levou a uma nova definição do conceito de economia ou, mais simplesmente, levou à ideia de economia”. (CASTRO, 2004, p. 261).

recolocados nos processos biológicos de conjunto. (FOUCAULT, 1999, p. 297).

Nesta perspectiva, o poder se exerce, portanto, de dois modos. De um lado, a disciplina, como já visto, e por outro a biopolítica, que se dá sobre a população. Estas tecnologias de poder tinham como principal objetivo pôr em prática o poder sobre o indivíduo, tornando-o sujeito. O poder disciplinar incidia sobre práticas sociais como a exercida na escola, no quartel, nos hospitais, etc., que podem atingir uma dimensão estatal por meio da polícia, por exemplo. Em contrapartida, o poder de regulação – biopolítico -, incidia sobre os processos biológicos, os fenômenos da população, os processos bio-sociológicos das massas, etc, que são controlados pelo Estado. “Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado”. (FOUCAULT, 1999, p. 298).

A disciplina produz corpos. Na medida em que ela possui o objetivo de disciplinar o comportamento dos indivíduos, de “adestrá-lo”, ele se torna mais útil e mais dócil. Pode assim tornar-se objeto de uma política de trabalho, tornando-se mais produtivo e mais útil economicamente. Sob esta perspectiva, a normalização do comportamento é extremamente útil para o poder.

Como exemplo, é possível estabelecer um paralelo com Hannah Arendt, no aspecto em que a autora entende que na sociedade moderna rompem-se as barreiras entre o espaço público e o espaço privado, surgindo o social. No social as esferas tornam-se indistintas, podendo o privado surgir no público, e a ideia de política perder seu sentido, haja vista que a política envolve uma pluralidade de indivíduos dotados de fala, autônomos, e que devem estar em um espaço público, sem nenhum domínio, nenhum poder sobre seus corpos que os torne sujeitos. Arendt, em *A Condição Humana*, cerca de 10 anos antes de Foucault, parece reconhecer este poder disciplinar – e não só disciplinar, pois a normalização não se restringe apenas ao indivíduo -, que ocorre exatamente como o filósofo francês escreveu anos depois, e que para ocorrer envolve essa indeterminação das esferas, ou então, a perda de sentido da política:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a "normalizar" os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (ARENDR, 2010a, p. 49)<sup>79</sup>.

Por outro lado, a regulação não incide sobre um indivíduo só, haja vista a ideia de poder de Foucault, que não se centra em uma coisa ou instituição, mas necessita deste poder disciplinar prévio para se articular. Seu objeto é a população. Um exemplo desta forma de poder em ação, seria, no caso do Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS), onde há um controle sobre a natalidade, sobre a mortalidade, sobre as vacinas recebidas, doação de sangue, etc.<sup>80</sup>, no qual há um certo tipo de vigilância sobre a população, que ao mesmo tempo que vigia, também a regula.

Outro exemplo seria o Estado-providência, que segundo Guilherme Castelo Branco significa: “Um Estado provedor, assistencialista [...]. O Estado providencialista, todavia, age paradoxalmente, pode assistir, mas também pode perpetrar violências contra sua própria população”. (BRANCO, 2013, p. 84 e 85).

Dentro do Estado-providência há um dos elementos fundamentais da governamentalidade, que é a seguridade social. Ela sujeita as massas a um controle, que possui uma racionalidade que opera por meio de técnicas de biopoder. Para o filósofo francês:

A seguridade social, quaisquer que sejam seus efeitos positivos, teve também “efeitos perversos”: a crescente rigidez de certos mecanismos e situações de dependência. Pode-se destacar aqui o que é inerente aos mecanismos funcionais do dispositivo: por um lado, dá-se mais segurança às pessoas e, por outro, aumenta-se sua dependência. (FOUCAULT, *Um sistema finito diante de um questionamento infinito*. In.: FOUCAULT, 2006, p. 127).

Ou seja, o Estado-providência, com a estratégia da seguridade, causa mais dependência ao ofertar mais segurança, enquanto que o que deveria

<sup>79</sup> Citação já apresentada no primeiro capítulo, porém, utilizada novamente para apresentar o panorama segundo o qual se faz referência.

<sup>80</sup> A fim de comprovar o que foi dito, é possível acessar o site: <https://conectesus-paciente.saude.gov.br/menu/home>

ocorrer, crê Foucault, é que a segurança deveria ofertar a cada um, autonomia diante de situações e de perigos que podem submetê-los ou inferiorizá-los. Além disso, o filósofo identifica que toda relação humana resulta em uma relação de poder, e isso não significa que seja sempre negativo, apenas é importante atentar para estas relações, que se fazem sempre presentes em todos os campos.

A seguridade social permite, assim como no modelo apresentado pelo SUS, conforme citado acima, uma imposição de técnicas e tecnologias que regulam e vigiam a população, por meio de estratégias de poder. E tal identificação deste sistema já pode ser percebido a partir da década de 70<sup>81</sup>, afirma Foucault. Um exemplo seriam os fumantes, que sabem o risco que correm, porém, continuam a fumar, e o Estado, posteriormente, lhes oferece segurança por meio de tratamentos. Outro exemplo seria o problema do alcoolismo, que foi implantado como uma forma de “política”, acredita ele:

Lembremo-nos de que o alcoolismo foi literalmente implantado nos meios operários franceses, no século XIX, pela abertura autoritária dos bistrôs; lembremo-nos ainda de que nem o problema dos vinhateiros nem o problema vinícola jamais foram resolvidos... Pode-se falar de uma verdadeira política do alcoolismo organizada na França. Talvez estejamos em um período em que se torna possível pegar o touro à unha e se encaminhar para uma menor cobertura dos riscos ligados ao elitismo. (FOUCAULT, *Um sistema finito diante de um questionamento infinito*. In.: FOUCAULT, 2006, p. 141).

Portanto, aparentemente, crê o filósofo francês, há uma racionalidade que sujeita as massas a buscarem o álcool, depois a seguridade social ofertará algumas formas de tratamento. Porém, quanto mais mecanismos de segurança forem ofertados, paradoxalmente crescerá a dependência. Quanto mais alcóolatrás, maior o consumo de álcool, e maior o uso do sistema de saúde.

Ocorre que a vida, quando “administrada”, quando se torna uma centralidade, se relaciona com o poder econômico, com o capitalismo, com a industrialização, e isso exige mais trabalho, mais mão de obra, mais necessidade de pensar nos meios de promover a vida. Tais formas são pensadas para

---

<sup>81</sup> Tal entrevista foi realizada no ano de 1983, porém, nela Foucault menciona a referência à 1970.

fortalecer o trabalho, e ocorrendo isso, o corpo também se torna central. Com isto, este novo tipo de poder exercido não pode ser transcrito nos termos da soberania: “Ele foi um instrumento fundamental para a constituição do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correspondente; este poder não soberano, alheio à forma da soberania, é o poder disciplinar”. (FOUCAULT, Soberania e disciplina. *In.*: FOUCAULT, 1979, p. 188).

Neste sentido, é como força de produção que o corpo é investido na disciplina. O indivíduo mesmo internaliza a disciplina, a norma. Ele mesmo se vigia, ele mesmo é produtivo conforme foi orientado. O disciplinamento não é exercido por alguém de fora sobre ele, mas esta nova forma de poder faz com que o sujeito mesmo se governe. Quem instala esse poder disciplinar são as práticas sociais observadas nas instituições de sequestro (fábricas, hospitais, manicômios, escolas-internatos, ateliês, exército etc.).

É possível estabelecer um paralelo com o “sujeito de Heisenberg” arendtiano, pois Foucault apresenta funções fundamentais do poder disciplinar que, ao analisar os escritos de Hannah Arendt, pode-se observar semelhanças. Uma das funções do dispositivo disciplinar seria o controle dos corpos, segundo o qual o papel da fábrica, por exemplo, é produzir, e assim sendo, o corpo deve tornar-se produtivo. Ou seja, o poder exercido aqui é múltiplo, e ao exercê-lo no controle dos corpos, ele está sendo estabelecido não apenas no âmbito econômico, mas também político, judiciário, epistemológico, individual, etc.

Outra função do poder disciplinar seria o controle do tempo ou a vigilância intermitente que se observa nas instituições de sequestro modernas, que buscam tornar mais produtivo o indivíduo em prol da industrialização, conforme afirma Salma Tannus Muchail:

Controlar o tempo é transformar o tempo do trabalho em mercadoria trocada por salário, mas é mais ainda: é transformar todo o tempo dos homens em tempo de trabalho. Controlados são os tempos de festa, de prazer, de ociosidade, de descanso. (MUCHAIL, 2004, p. 68)

Hannah Arendt aponta este indivíduo fruto de diversas relações de disciplinamento, pode-se afirmar, quando alerta para os perigos da tecnologia, ou quando reflete sobre a tecnificação exercida sobre o sujeito. O *animal laborans*, ou então, o “sujeito de Heisenberg”, é aquele que está à mercê, que

está no limiar do direito, no limiar da política, e que possui como função tornar-se um “repetidor” de comportamento para um determinado fim na sociedade. A política não tem mais sentido, restando ao *animal laborans* a função que ele deve estabelecer dentro de alguns âmbitos, como por exemplo: na fábrica, na sociedade capitalista, ou ainda no seio do totalitarismo nazista. Nestes termos, parte-se agora para o exame da governamentalidade e o dispositivo de segurança, para que se possa entender a dimensão ampla que possui o poder.

### 3.8. A GOVERNAMENTALIDADE E O DISPOSITIVO DE SEGURANÇA

Michel Foucault, até 1975 tinha como foco de estudos a tecnologia do dispositivo disciplinar. Já em 1977, seus estudos têm como base as técnicas e tecnologias operadas pelos dispositivos de segurança, que funcionam no interior da governamentalidade.

Se por um lado, a disciplina constitui uma microfísica do poder, segundo a qual existe um saber sobre o corpo, permitindo que este torne-se objeto de manipulação e de cálculo do poder, por outro lado, os dispositivos de segurança visam ocupar a centralidade do poder a partir do final do século XVIII, e trabalham para acondicionar um meio, não mais e unicamente um corpo.

A disciplina, portanto, tem como objetivo a gestão dos corpos que visa atender aos interesses de um determinado grupo. Por exemplo: através de algumas ilegalidades, afirma Foucault, o sujeito torna-se objeto da microfísica do poder, como nas prisões, onde ao invés de diminuir a taxa de criminalidade, fazem aumentar a reincidência. Porém, ligado a isso é necessário que exista a criminalidade, o delinquente, para que a polícia possa ser bem aceita na sociedade. Portanto, é uma rede de relações conectadas entre si. Afirma Cesar Candiotto que o delinquente: “não seria o efeito negativo do fracasso prisional, mas o resultado positivo de uma sociedade burguesa que se nutre da acumulação legal do capital”. (CANDIOTTO, 2014, p. 04). Seria o sistema capitalista, afirma Foucault, que produziria isto.

Este exemplo serve para atentar-se ao interesse econômico que há por detrás de cada elemento da sociedade. A delinquência é gerida para operar como uma racionalidade, e sendo assim, ela está gerindo corpos, os produzindo.

Já com os dispositivos de segurança são tolerados comportamentos desviantes, desde que estas pessoas com tais comportamentos, ou coisas, sejam eliminadas. Estes Estados onde os dispositivos de segurança operam, toleram tal tipo de coisa.

O filósofo francês busca desde 1978 diferenciar a disciplina dos dispositivos de segurança, para entender a nova forma de gestão governamental. Cesar Candiotto apresenta a diferenciação trabalhada por Foucault da seguinte maneira:

O argumento de Foucault consiste em dizer que, se de um lado lei e disciplina mantêm uma relação de exterioridade diante da realidade, de outro, os dispositivos de segurança partem da própria realidade. Com efeito, a lei procede de cima para agir sobre uma realidade ao proibir nela tudo o que contraria a vontade soberana; por sua vez, a disciplina vem de cima impor um modelo: ela parte de uma norma preliminar considerada ótima para **normar** os comportamentos, entre desejáveis e indesejáveis, normais e anormais. A função primeira da lei é proibir; e ao dizer tudo o que não se deve fazer, ela permite o resto: como efeito do cumprimento da lei, tem-se a ordem. A disciplina, por sua vez, instaura uma obrigação positiva de comportamento, de modo que a boa disciplina é aquela que, a cada instante, diz o que deve ser realizado: seu efeito é a ortopedia moral do comportamento. A única diferença apresentada entre uma e outra é que a primeira obriga negativamente e a segunda, positivamente. Quanto aos dispositivos de segurança, estes se apóiam [sic] na realidade para deixar atuar os elementos uns em relação aos outros e uns contra os outros. Assim, os elementos podem ser enquadrados e regulados sem que sua mobilidade seja destruída. (CANDIOTTO, 2014, p. 09, grifo do autor).

O que pretende Foucault a partir dos dispositivos de segurança é compreender de que modo as tecnologias e técnicas podem engendrar uma forma de governamentalidade, que visam o cálculo da economia. Não é necessário seguir uma lei, ou obedecê-la pois ela impõe um poder sobre o indivíduo, mas sim, trata-se de seguir a lei, e comportar-se de forma adequada com a norma, pois elas trazem um resultado econômico. É aqui que o *homo oeconomicus*, que será visto abrangentemente no quarto capítulo, entra em ação.

Portanto, em 1975 – com a obra *Vigiar e Punir* -, Foucault tinha como foco de suas pesquisas a questão da disciplina e o modo como ela se articulava

na sociedade. Já em 1978 – com o curso de 1978-1979: *Nascimento da Biopolítica* - há uma mudança de objeto de estudo, que o faz observar que existem dispositivos diferentes – os dispositivos de segurança – que estão entrelaçados com a economia, ou seja, com o liberalismo, que é então entendido e analisado agora como uma governamentalidade biopolítica, e não apenas como uma forma de política ou uma teoria da economia. Se antes, com a disciplina, tratava-se de sujeitar os indivíduos, os articulá-los através de técnicas e tecnologias de subjetivação, agora trata-se de um meio segundo o qual necessita que haja a liberdade dos sujeitos, para que se possa regulá-los por meio dos dispositivos de segurança, para que estes possam governamentalizar a sociedade.

O conceito de governamentalidade teria surgido, afirma Thomas Lemke, como “um ‘guia’ para a análise que ele oferece por meio de reconstruções históricas que abrangem um período iniciado na Grécia Antiga até o neoliberalismo moderno”. (LEMKE, 2017, p. 195). O filósofo francês identifica que a problemática do governo era compreendida, até o século XVIII, muito além do que é compreendida na atualidade, muito para além do único entendimento político atribuído a ela na Modernidade.

Afirma Lemke:

Enquanto hoje a palavra governo possui somente um significado político, Foucault é capaz de mostrar que até boa parte do século XVIII, o problema do governo era colocado em um contexto mais amplo. Governo era um termo discutido não apenas em tratados políticos, mas também em textos filosóficos, religiosos, médicos e pedagógicos. Além de gestão pelo Estado ou pela administração, “governo” também significava problemas de autocontrole, orientação para a família e para as crianças, gestão doméstica, direção da alma, e assim por diante. Por esse motivo, Foucault define governo como conduta, ou, mais precisamente, como “a conduta da conduta” e, logo, como um termo que vai do “governo de si” ao “governo dos outros”. De maneira geral, em sua história da governamentalidade, Foucault se empenha para mostrar como o Estado soberano moderno e o indivíduo autônomo moderno determinam reciprocamente suas emergências. (LEMKE, 2017, p. 196).

Assim, a governamentalidade, juntamente com os dispositivos de segurança, oferecem uma noção de poder mais ampla, que visa outros âmbitos

que não só os vistos até o momento, conforme apresentado neste capítulo, mas também se parte agora para o âmbito econômico.

Além disso, é sobre a população que todo o “jogo” da governamentalidade, os dispositivos de segurança, e a biopolítica, deverá incidir. Na aula de 25 de janeiro de 1978, o filósofo francês admite que o que entra em jogo a partir do século XVIII é a população como objeto de tecnologias de segurança. Este novo objeto sob o qual incide a governamentalidade, operando por meio de dispositivos de segurança, que é a população, é o *locus* para:

Um jogo incessante entre as técnicas de poder e o objeto destas que foi pouco a pouco recortando no real, como campo de realidade, a população e seus fenômenos específicos. É a partir da constituição da população como correlato das técnicas de poder que pudemos ver abrir-se toda uma série de domínios de objetos de saberes possíveis. E, em contrapartida, foi porque esses saberes recortavam sem cessar novos objetos que a população pôde se constituir, se continuar, se manter como correlativo privilegiado dos modernos mecanismos de poder. (FOUCAULT, 2008a, p. 102 e 103).

Será sobre este campo então que operará a governamentalidade e os dispositivos de segurança. A partir deste entendimento, a governamentalidade tem como influência a questão do poder pastoral, que surgiu no século IV d. C. O poder pastoral é uma forma de governo dos indivíduos, e surge num contexto cristão. A ideia desta forma de poder é guiar o “rebanho” para que, com isso, se possa salvá-lo. Assim, o pastor serve ao rebanho e cuida da vida de cada uma de suas “ovelhas”. É ele quem é responsável pela vida de cada uma delas. A ideia pastoral não é fazer mal ao rebanho, mas cuidar dele, fazê-lo viver para que possa se salvar. A salvação não era uma escolha, mas algo imposto por parte do Cristianismo. Isso implicava uma ideia de que além desta vida, havia outra. Era preciso disciplina e reta conduta da vida terrena para atingir a salvação na vida eterna. Quem orientaria a conduta para a salvação seria o pastor. Esta forma de poder - o pastoral, seria uma forma de governo dos vivos. É por isso que ele se aproxima muito mais do biopoder, que impõe técnicas de governo sobre os indivíduos, já que o pastor exerce sobre eles uma forma de administração das condutas terrenas, para que se possa obter a salvação na vida eterna. Assim:

[...] jamais na Antiguidade grega e romana, houvera a ideia de que certos indivíduos poderiam desempenhar, em relação aos outros o papel de pastores, guiando-os ao longo de toda a sua vida, do nascimento à morte. (FOUCAULT, 2006b, p. 65).

A partir dessa breve contextualização, é possível notar a influência cristã na governamentalidade, o fato de que o pastor administra seu rebanho, do mesmo modo que esta forma de biopoder. No século XVI o problema do governo aparece, porém, é a partir do século XVIII, que, afirma o filósofo francês: “vivemos na era da governamentalidade”. (FOUCAULT, 2008a, p. 145).

A ideia de governamentalidade em Foucault remete à ideia de soberania, de disciplina e de gestão de governo, de modo que a disciplina passa a estar não somente em fábricas, escolas, etc., mas há um deslocamento no qual elas passam a ser muito mais valorizadas, para que a partir delas possa-se gerir a população. É neste contexto que aparecem os dispositivos de segurança, no interior da governamentalidade.

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. (FOUCAULT, 2008b, p. 142 e 143).

O problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc., a problemática geral do governo em geral é que surge. Entre o século XVI até o final do século XVIII, novos saberes despontam. Estes, porém, não aparecem como conselhos aos príncipes - tal como o fez Maquiavel, escrevendo sua célebre obra “*O Príncipe*” – nem como ciência política, mas sim, como arte de governar.

“*O Príncipe*” se torna tão importante nesta época porque, reconhece Foucault que além da obra ser a literatura mais conhecida sobre o governo

naquele período, ela diverge entre aqueles que a reverenciam e aqueles que a recusam, nascendo assim uma literatura anti-Maquiavel. Neste sentido:

O príncipe, tal como aparece em Maquiavel ou nas representações que dele são dadas, é por definição – esse era um princípio fundamental do livro tal como era lido – único em seu principado, e numa posição de exterioridade e de transcendência em relação a esse. Enquanto, aí, vemos que o governador, as pessoas que governam, a prática do governo, por um lado, são práticas múltiplas, já que muita gente governa: o pai de família, o superior de um convento, o pedagogo e o professor em relação à criança ou ao discípulo; há portanto muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades. Por outro lado, todos estes governos são interiores à própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o superior do convento vai governar o convento, etc. Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade, que opõem radicalmente à singularidade do príncipe de Maquiavel. (FOUCAULT, 2008a, p. 124).

O príncipe, portanto, está em relação de singularidade, transcendência e exterioridade em relação ao seu principado. Isso o fragiliza, porque uma relação de exterioridade é sempre ameaçada pelos inimigos do príncipe que querem conquistar ou reconquistar seu principado, e também internamente, pois não há razão imediata para que os súditos aceitem o governo do príncipe. O exercício do poder tem como objetivo manter, reforçar e proteger o principado, não como o conjunto constituído pelos súditos e o território, mas como relação do príncipe com ele. Por outro lado, a arte de governar, diferentemente, possui várias formas, não só entre o príncipe e os súditos, mas governa-se uma família economicamente, por exemplo. Neste sentido, a governamentalidade é a concepção ampla de poder, que se utiliza de uma técnica central, daqueles que se conhece por dispositivos de segurança.

Governar um Estado será portanto aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, [exercer] em relação aos habitantes, às riquezas, a conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos tão atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens. (FOUCAULT, 2008a, p. 126 e 127).

A partir de tal ponto de vista, a economia, que no século XVI representava o sábio governo da casa para o bem da família, no século XVIII toma outro sentido, condizente com outro nível de realidade, que designa “um campo de intervenção para o governo, através de uma série de processos complexos e, creio, absolutamente capitais para nossa história” (FOUCAULT, 2008a, p. 127). Isso é o que caracteriza o governar e o ser governado. A arte de governar, portanto, se organiza em torno da razão de Estado, que estabelece regras racionais que lhe são próprias, independente de partidos por exemplo, para o Estado se governar.

Foucault conclui que entre a soberania do príncipe para com os súditos, e esta nova forma de governo, a arte de governar, há portanto, “[...] por um lado, um quadro amplo demais, rígido demais da soberania e, por outro, um modelo estreito demais, frágil demais, inconsistente demais, que era o da família”. (FOUCAULT, 2008a, p. 137). Nesta época a economia era baseada ainda na ideia de família, e, justamente por isso, a arte de governar apoiada na economia (gestão da família), também se baseava na soberania. Porém, estas duas dimensões não permitiam que a arte do governo fluísse, ela precisava encontrar sua dimensão própria.

Para que houvesse tal desbloqueio, foi necessário o desenvolvimento da ciência do governo, fazendo com que a economia centralizasse aquilo que nos dias atuais chama-se de econômico. Com o desenvolvimento da ciência do governo, foi possível isolar os problemas relacionados à população, fazendo com que a estatística e a economia sistematizassem e calculassem baseados na população, fora dos moldes da soberania. A família entendida no interior de uma população sofre uma mudança, porque ela tornar-se-á instrumento para o bom governo. Então, desloca-se da família como modelo, para a família no nível de instrumentalização em relação à população. Isso ocorrerá na segunda metade do século XVIII. Tal instrumentalização dá-se por meio de campanhas de vacinação, de mortalidade, por exemplo. Este seria o primeiro fator – a eliminação do modelo da família - que permite o desbloqueio da arte de governar.

O segundo fator se refere ao fato de que a população se tornará o objetivo final do governo, no sentido de melhorar a sorte dela, aumentar a sua riqueza, cuidar de sua saúde, da duração de vida, etc. As técnicas utilizadas para isso se dão por meio de campanhas. Afirma Foucault:

É a população, portanto, muito mais que o poder soberano, que aparece como o fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo. [Ela aparece] como consciente, diante do governo, do que ela quer, e também inconsciente do que a fazem fazer. O interesse como consciência de cada um dos indivíduos que constitui a população, e o interesse como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais dos que a compõem, é isso que vai ser, em seu equívoco, o alvo e o instrumento fundamental do governo das populações. Nascimento de uma arte ou, em todo caso, de táticas e técnicas absolutamente novas. (FOUCAULT, 2008a, p. 140).

Por fim, o terceiro fator importante aqui é a tomada da população como objeto, no sentido de que o governo deverá considerá-la em suas observações, em seu saber, para que o governo possa governá-la de modo racional e minuciosamente planejado. Essa arte de governar passa para uma economia política, que visava a constituição de saberes acerca de todos os processos referentes à população. Porém, para que haja o controle da população, é necessário haver o controle de cada corpo através da disciplina. Essas duas técnicas de controle, a gestão do governo e a disciplina, possuem estreita relação com a soberania. O poder não faz mais referência a um único soberano, mas as técnicas de poder que se infiltram na gestão governamental, de modo que ele está por toda parte, e não mais na figura de um único indivíduo. Foucault compreende, portanto, que há um triângulo entre soberania, disciplina e gestão governamental, que tem como foco a população, e é por meio dos dispositivos de segurança que encontra mecanismos primordiais de gestão.

Assim, com a governamentalidade, afirma Cesar Candiotto:

Foucault quer mostrar que no Ocidente não foi a sociedade que paulatinamente passou a ser estatizada; pelo contrário, o Estado é que cada vez mais tornou-se governamentalizado. Se, na analítica microfísica do poder, Foucault era acusado de prescindir do Estado, agora ele o problematiza como uma das possibilidades das múltiplas técnicas de governo. (CANDIOTTO, 2010, p. 39).

Portanto, o governo, a governamentalidade, sobressai sobre todas as outras formas de poder, seja a soberania, a disciplina, etc. Assim, é com a governamentalidade que é possível observar essa passagem que o filósofo

francês reconhece acontecer, entre o governo, colocado como centro de saber e poder diante da soberania; depois a população, entendida como um campo de intervenção, ou mais propriamente, como objeto de uma técnica por parte do governo; e por fim a economia política, compreendida como técnica e intervenção do governo sobre a realidade; todos estes três movimentos ocorridos a partir do século XVIII.

Desse modo, tal forma de gestão das pessoas e da população implica em técnicas para que essa operacionalização possa passar a vigorar. A forma de poder da governamentalidade – que se exerce sobre o indivíduo e sobre a população – é algo diverso da soberania. Guilherme Castelo Branco salienta a diferença:

A governamentalidade, porque é um conjunto de técnicas de gestão que resultam num contexto de poder descentralizado e exercido inclusive pelo mercado, não pode ser confundida com a soberania, que preocupa-se, sobretudo, com a conquista e manutenção do poder de Estado pelo seu detentor ou pelos seus detentores. Uma importante diferença entre governamentalidade e soberania, por outro lado, segundo o pensador francês [Foucault], está em que a primeira faz morrer e deixa viver, enquanto que a segunda faz viver e deixa morrer. (BRANCO, 2014, p. 05).

Ou seja, ela necessita desta operacionalização, que ocorre diante dos dispositivos de segurança. Assim, Foucault no curso de 1978 intitulado *Segurança, Território, população*, procura apresentar o dispositivo de segurança como mecanismo biopolítico, haja vista que ele se dá sobre um sujeito-objeto chamado população.

Alguns anos antes, em 1975, o filósofo francês lança seu livro chamado *Vigiar e Punir*, que trabalha com a história do nascimento da prisão. Já nesta obra o tema da segurança se faz presente, porém, com aspectos distintos dos da biopolítica, porque Foucault apresenta as características das técnicas de normalização que dizem respeito à disciplina. Esta se dá no âmbito das instituições, diferente do dispositivo de segurança abordado em 78, que busca através de mecanismos reguladores agir sobre a população, e não apenas sobre um único indivíduo. De todo modo, a disciplina é englobada também nos mecanismos de segurança, mas o foco não se dá mais apenas sobre um indivíduo, mas sobre a população. Portanto, o autor afirma: “A normalização que

é específica da segurança [...] não me parece do mesmo tipo da normalização disciplinar". (FOUCAULT, 2008a, p. 15).

O dispositivo de segurança possui uma forma de funcionamento diversa daquelas até então já conhecidas e apresentadas pelo filósofo francês. Ele funciona não a partir de uma divisão binária entre o permitido e o não permitido, os leprosos e os não-leprosos; mas trabalha com uma certa estatística, tendo em vista uma média ótima daquilo que pode ser aceito, e por outro lado, tem em vista o limite daquilo que pode ser aceitável, e também, tem em mente aquilo que não deve ser aceito. Foucault apresenta um exemplo, o da varíola, para explicar como funciona o mecanismo de segurança, porque nele:

O problema se coloca de maneira bem diferente: não tanto impor uma disciplina, embora a disciplina [seja] chamada em auxílio; o problema fundamental vai ser o de saber quantas pessoas pegaram varíola, com que idade, com quais efeitos, qual a mortalidade, quais as lesões ou quais as sequelas, que risco se corre fazendo-se inocular, qual a probabilidade de um indivíduo vir a morrer ou pegar varíola apesar da inoculação, quais os efeitos estatísticos sobre a população em geral, em suma, todo um problema que já não é o da exclusão, como na lepra, que já não é o da quarentena, como na peste, que vai ser o problema das epidemias e das campanhas médicas por meio das quais se tentam jugular os fenômenos, tanto os epidêmicos quanto os endêmicos. (FOUCAULT, 2008a, p. 14).

Assim, tratava-se não só de “banir” os doentes, mas havia uma preocupação com a higiene, a saúde da cidade, da população. A segurança, por causa disso, trabalha com aspectos materiais, o espaço natural, como por exemplo os rios, as montanhas, etc, e sobre alguns aspectos artificiais, tais como a aglomeração de pessoas, a aglomeração de casas, etc. Então é sobre o meio<sup>82</sup> que ela exerce seu poder. Já a disciplina trabalha com a construção do espaço, parte de um vazio e nele constrói o sujeito. A segurança trabalha com a probabilidade de não exclusão daquilo que é ruim. Ou seja:

[...] não se trata, para ela, de reconstruir esse dado de tal modo que se atingisse um ponto de perfeição, como numa cidade disciplinar. Trata-se simplesmente de maximizar os elementos positivos, de poder circular da melhor maneira possível, e de minimizar, ao contrário, o que é o risco e inconveniente, como o

<sup>82</sup> O meio é aqui entendido como a possibilidade de alteração, através das relações de poder, da história e da natureza.

roubo, as doenças, sabendo perfeitamente que nunca serão suprimidos. (FOUCAULT, 2008a, p. 26).

A grande questão biopolítica é o fato de que para se administrar a vida é necessário que os indivíduos se sintam seguros. A garantia da segurança do povo permite, por parte deles, desejar cada vez mais ter as instituições que governamentalizam os cidadãos por perto. Desta maneira os sujeitos se sentem seguros, quando, na verdade, estão sendo regulados, administrados e vigiados pelo poder biopolítico, conforme nos apresenta Cesar Candioto, quando trata das técnicas de segurança como exercício biopolítico de poder utilizado também no âmbito dos estados de bem-estar e que, no caso de Foucault, remete ao sistema de previdência francês (*Sécurité Sociale Française*):

Pensamos que a *racionalidade* que faz dos estados de bem-estar a nova configuração da dupla face da biopolítica é a consolidação de um novo *pacto de segurança* entre as instituições políticas e os cidadãos. A partir desse pacto, as instituições reguladas pelo Estado tentam garantir que a vida está protegida diante das mais diversas incertezas, acidentes, prejuízos e riscos. Se o indivíduo está doente, ele tem a seguridade social; se ele não tiver trabalho, pode ser beneficiado pelo seguro desemprego; se houver muitos delinquentes na sociedade, é garantida sua correção e uma boa vigilância policial [...]. Não obstante, o desdobramento desse pacto é a governamentalidade pela biopolítica, posto que, se formal e juridicamente ele é garantido pelo Estado, na racionalidade de seu *modus operandi* por vezes ele é rompido, seja por parte dos cidadãos, seja por parte das próprias instituições políticas. Nos dois casos, são acionados os dispositivos estatais de segurança e sua intervenção na trama da vida cotidiana sempre que houver um acontecimento excepcional. (CANDIOTTO, C. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. *In.*: BRANCO, G. C.; VEIGA-NETO, 2011c, p. 92).

Sob esta perspectiva, Foucault identifica então uma subjetividade marcada pelo desejo de segurança insaciável, haja vista que ele nunca é satisfeito. A governamentalidade biopolítica opera por meio do dispositivo de segurança, na medida em que permite certa liberdade e faz pensar que há certa segurança e cuidado com a sua vida, ao mesmo tempo que necessita dessa falsa realidade para poder capturá-la e administrá-la biopoliticamente. É nesta zona que Agamben reconhece que a segurança, como apresentou Foucault, acontece na desordem:

A segurança como paradigma de governo não nasce para instaurar a ordem, mas para governar a desordem. É neste sentido que a segurança, juntamente com o estado de exceção, é o paradigma fundamental da política mundial. [...] Trata-se de criar zonas de desordem permanente ("*zones of turmoil*", como dizem os estrategistas) que permitem intervenções constantes orientadas na direção que se julgar útil. (AGAMBEN, *A política da profanação*. In.: FOLHA DE SÃO PAULO, 2005).

É em meio à desordem que se pode intervir constantemente, na medida em que se quer impor uma ordem. Nessas condições, o governo possui "passe-livre" para operar a hora que quiser, e exercer seu poder sobre quem quiser através do dispositivo de segurança.

Então, é sempre sobre a população que o dispositivo de segurança age. Ela é utilizada como técnica de poder, ao mesmo tempo que é sujeito, ou seja, sujeitada ao poder imposto. Foucault salienta isso da seguinte maneira, ao se referir à fisiocracia do século XVIII e sua reflexão sobre a regulação da população pelo controle da alimentação:

De modo que já não haverá escassez alimentar em geral, desde que haja para toda uma série de pessoas, em toda uma série de mercados, uma certa escassez, uma certa carestia, uma certa dificuldade de comprar trigo uma certa fome, por conseguinte, e afinal de contas é bem possível que algumas pessoas morram de fome. Mas é deixando essas pessoas morrerem de fome que se poderá fazer da escassez alimentar uma quimera e impedir que ela se produza com aquele caráter maciço de flagelo que a caracterizava nos sistemas precedentes. De modo que o acontecimento-escassez é assim dissociado. A escassez-flagelo desaparece, mas a escassez que faz os indivíduos morrerem não só não desaparece, como não deve desaparecer. (FOUCAULT, 2008a, p. 55).

Isso significa que para que haja o bem da maioria, não há problemas se uma minoria morrer de fome, por exemplo. A estatística entra aqui como um fator primordial da biopolítica. Não há problemas com a morte de uma minoria, o problema é a morte de toda uma população. A vida escolhida para ser "matável" e "insacrificável", como elaborou Agamben em suas obras, é insignificante para ser vivida, pode ser eliminada facilmente sem que isso caracterize homicídio. Na sociedade contemporânea isto é feito de tal maneira que é quase imperceptível.

Se um médico, por exemplo, precisar decidir quem vive, diante da vida de um bebê ou a vida de um senhor de 70 anos, facilmente ele escolherá a vida

do mais jovem. Ao mesmo tempo em que esse mesmo médico pode facilmente “eliminar” um feto na barriga de uma mãe, apenas porque ela não deseja que este ser humano nasça. Portanto, este exemplo da natalidade, do índice de natalidade ou morbidade que é tão utilizado há algumas décadas, é extremamente atual e dá poder a alguns de decidir sobre a vida ou não de determinados indivíduos.

Por fim, compreende-se, portanto, que o dispositivo de segurança “deixar fazer”, é aquilo que Foucault chama de *laissez-faire*. Este “deixar fazer” não permite tudo, há um determinado limite que se estabelece que é indispensável para se governar. Assim, por vezes a fome precisa ser instaurada, o detalhe é permitido para que se possa estabelecer alguma outra coisa, como por exemplo, a escassez alimentar. Por outro lado, a disciplina, para contrastar com o dispositivo de segurança, não permite o *laissez-faire*, não deixa escapar nada. Outro aspecto dos dispositivos de segurança é que eles tendem a ampliar:

Novos elementos são o tempo todo integrados, integra-se a produção. A psicologia, os comportamentos, as maneiras de fazer dos produtores, dos compradores, dos consumidores, dos importadores, dos exportadores, integra-se o mercado mundial. Trata-se portanto de organizar ou, em todo caso, de deixar circuitos cada vez mais amplos se desenvolverem. (FOUCAULT, 2008a, p. 59).

Por outro lado, a disciplina faz o papel inverso, porque ela circunscreve um espaço, e seu poder se exerce dentro dele. Além disso, a disciplina divide as coisas entre o proibido e permitido, sempre há um código binário imperante. Já o dispositivo de segurança não admite esta binariedade do permitido e proibido, mas, parece para o filósofo francês que o que ela faz é “distanciar-se suficientemente para poder apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não”. (FOUCAULT, 2008a, p. 61). Como exemplo disso é o caso da varíola, que foi exposto anteriormente, segundo a qual a vacinação, por exemplo, não elimina completamente a doença, mas permite uma primeira pequena doença que se instaura no corpo, para prevenir futuros ataques. Ou seja, não é uma escolha binária entre poder e não poder, entre sim ou não.

Este tipo de mecanismo racionaliza as probabilidades, e isso é aceito pelos médicos, administradores, etc. A disciplina, em contrapartida, por exemplo,

aceitaria os indivíduos não doentes dentro da cidade, e baniria os doentes de dentro dela.

Nestes termos, Foucault reconhece que:

Esses mecanismos também tendem a uma anulação dos fenômenos, não na forma da proibição, 'você não pode fazer isso', nem tampouco 'isso não vai acontecer', mas a uma anulação progressiva dos fenômenos pelos próprios fenômenos. Trata-se, de certo modo, de delimitá-los em marcos aceitáveis, em vez de impor-lhes uma lei que lhes diga não. Não é, portanto, no eixo soberano-súditos, tampouco é na forma da proibição que os mecanismos de segurança põem-se a funcionar. E, enfim, todos esses mecanismos - e chegamos assim ao ponto, creio eu, central em tudo isso -, esses mecanismos não tendem como os da lei, como os da disciplina, a repercutir da maneira mais homogênea e mais contínua, mais exaustiva possível, a vontade de um sobre os outros. Trata-se de fazer surgir certo nível em que a ação dos que governam é necessária e suficiente. (FOUCAULT, 2008a, p. 86).

Portanto, o dispositivo de segurança é uma das estratégias biopolíticas utilizadas para governamentalizar a população, ou seja, geri-la, administrá-la. Ela não é a mesma coisa que a disciplina, que trabalha com a binaridade do permitido e proibido, mas sempre trabalha com os detalhes, aceitando aquilo que pode ferir a vida humana de alguns, em prol do bem da maioria. Essa estratégia do dispositivo parece se aproximar muito do princípio de utilidade do utilitarismo, que o filósofo francês não cita<sup>83</sup>, mas a aproximação fica clara. Os filósofos utilitaristas tais como Jeremy Bentham e John Stuart Mill definem em sua filosofia que o princípio da utilidade seria a maior felicidade do maior número. Nesse sentido, o mecanismo de segurança, enquanto visa a maior felicidade do maior número permite, por exemplo, que alguns morram de fome para que a grande maioria possa viver, para que se tenha comida para a grande maioria. Esse princípio de utilidade vigora nesta estratégia de poder, apesar de Foucault não fazer menção direta a ambos.

Ainda Foucault reconhece que na população, objeto do mecanismo de segurança e também da biopolítica,

[...] o desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir [...] esse desejo é tal que, se o deixarmos agir e contanto que o

<sup>83</sup> Se refere a ele em *Segurança, Território, População*, apenas para falar do panóptico.

deixemos agir, em certo limite e graças a certo número de relacionamentos e conexões, acabará produzindo o interesse geral da população. (FOUCAULT, 2008a, p. 95).

Com o princípio utilitarista, Bentham e Mill defendem que a coisa certa a fazer é maximizar a utilidade. Por utilidade eles entendiam o saldo de felicidade sobre a dor. A maximização do prazer sobre a dor traz a felicidade. Assim, “o princípio mais elevado da moralidade é maximizar a felicidade, o equilíbrio geral do prazer sobre a dor” (SANDEL, 2010, p. 23). Essa raiz utilitarista pode-se observar nestas palavras de Foucault.

Em contrapartida, Hannah Arendt ao comentar este princípio, apresenta que a utilidade é visada em prol da vida. Ela apresenta que nos séculos XVIII e no início do XIX há um princípio mais poderoso do que o cálculo dor-prazer<sup>84</sup>. Este princípio era o da vida. “O que realmente se esperava que a dor e o prazer, o medo e o desejo alcançassem em todos esses sistemas não era de forma alguma a felicidade, mas a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade”. (ARENDR, 2010a, p. 389). Sob esta ótica, se pode concluir que exatamente esta promoção da vida individual nas sociedades em que os dispositivos de segurança vigoram, é que a vida é tomada como objeto de poder.

Foucault, ao tratar do dispositivo de segurança, o fez em uma sociedade que ainda não era completamente tecnologizada, em que os algoritmos ainda não dominavam a vida da grande massa. Portanto, há tecnologias na atualidade que podem arcar com dispositivos de segurança, que podem ser um viés em prol deste. Todavia, o filósofo francês não pode ter como aporte tecnologias neutras, sem interesses sociais por detrás. Ricky Wichum afirma que:

Por exemplo, os sistemas biométricos que buscam identificar indivíduos nas fronteiras são, por um lado, tecnologias biopolíticas que governam a circulação ao identificar e excluir elementos potencialmente perigosos. Por outro lado, os critérios e mecanismos jurídicos usados para este processo repousam sobre o poder soberano dos Estados (nações) ou de suas alianças. Além disso, o desenho arquitetônico de tais arranjos de controle mostra sinais significativos de lógica disciplinar, onde

---

<sup>84</sup> Jeremy Bentham fundou a doutrina utilitarista, que defende que a coisa certa a fazer é maximizar a utilidade. Por utilidade ele entendia o saldo de felicidade sobre a dor. A maximização do prazer sobre a dor traz a felicidade. Assim, “o princípio mais elevado da moralidade é maximizar a felicidade, o equilíbrio geral do prazer sobre a dor” (SANDEL, 2010, p. 23).

os indivíduos são presos, normalizados por meio de processos tecnológicos e, finalmente, organizados em um tableau (banco de dados) para fins de controle. (WICHUM, 2013, p. 167)

Sendo assim, dentro da lógica da governamentalidade, a tecnologia<sup>85</sup> é um aporte para o dispositivo de segurança, na Modernidade. Portanto, “fabricam-se” corpos-algoritmos, que são infiltrados pelas técnicas e tecnologias de saber e poder, e servem de base para a qualificação de uma biopolítica. Além da governamentalidade, o poder disciplinar, com suas técnicas e formas de coerção que se exercem sobre os indivíduos, sobre os corpos, sobre seu comportamento, sobre o tempo e o espaço, permitem que ela opere como forma de técnica de poder sobre sujeitos governáveis, a fim de operar comportamentos.

Esta forma de poder exercida sobre o sujeito, tanto disciplinar como a governamentalidade, pode ser melhor expressa por meio do *homo oeconomicus* de Michel Foucault, descrito em seu curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica*. Será visto no quarto capítulo que esta figura vai de encontro com o “sujeito de Heisenberg” ou *animal laborans* arendtiano, pois são sujeitos que são efeitos da relação saber e poder, disciplinados em prol da industrialização, da tecnificação e do lucro do mercado.

---

<sup>85</sup> Para finalizar, a tecnologia em Michel Foucault não deve ser entendida apenas no sentido negativo, no sentido de biopolitizar constantemente os indivíduos. Veja-se a afirmação de Carlos Raton de Freitas: “*História da loucura, Vigiar e punir e A vontade de saber* investigam as tecnologias por meio das quais os indivíduos são objetivados e sujeitados. Já os livros *Uso dos prazeres, O cuidado de si e As confissões da carne* estudam as tecnologias com as quais os indivíduos modificam a si mesmos, evocando ações e práticas, mais do que habilidades de pôr um dispositivo em funcionamento ou repará-lo”. (FREITAS, 2021, p. 33). Ou seja, em Foucault, diferentemente de Hannah Arendt, onde a tecnologia só pode ser pensada negativamente, existem tecnologias/técnicas de si que remetem ao cuidado de si, que seria uma forma do processo ético de subjetivação, sendo esta categoria compreendida como biopoiética: “Já no caso da tecnologia de si, está em jogo a capacidade do próprio indivíduo (não de dispositivos e de processos impessoais) de executar sobre si procedimentos regrados e calculados, abarcando atos, princípios, regras de conduta, exercícios, seja reflexivamente ou fisicamente. São técnicas desenvolvidas no contexto mais amplo de uma relação ética e nos termos do cuidado de si. Ao fim e ao cabo, importa sobretudo asseverar que Foucault – após realizada a consideração das técnicas de si, dos dispositivos de poder, da concepção instrumental e sistêmica da tecnologia – desenvolve uma visão crítica da técnica, quer dizer, nem tecnofóbica nem tecnófila, porém ambivalente”. (FREITAS, 2021, p. 12). Nesta perspectiva, o cuidado de si deve levar a uma posição contraposta àquela da subjetivação.

### 3.9. CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO

O objetivo deste capítulo foi compreender aspectos da biopolítica na obra foucaultinana, exemplificando de que modo ocorre a técnica e a tecnologia de poder empregada no século XVII, através da disciplina, e desenvolvida no século XVIII, a partir da biopolítica. Com isso pode-se identificar algumas características da biopolítica na obra de Hannah Arendt, a partir de contrapontos que aproximarão ambos os pensadores. Com tal desenvolvimento, a presente tese de que a tecnologia é uma forma de biopolítica em Hannah Arendt, pode ser estabelecida, haja vista que parece ser possível caracterizar a biopolítica na pensadora, quando examina-se a figura do *animal laborans* ou do indivíduo tecnificado. Assim, tal aporte teórico permitirá que se possa estruturar a constituição moderna do indivíduo tecnificado como efeito de uma possível biopolítica no pensamento desta autora.

Falar de biopolítica na obra arendtiana é apresentar um ponto de vista segundo o qual ela jamais mencionou. Apesar de nunca ter utilizado o termo, sabe-se que existem perspectivas em que é sim possível, e provável, que Arendt tenha, diante de alguns aspectos, também delineado uma biopolítica.

Um primeiro registro pode ser encontrado em *Origens do Totalitarismo*, de 1951, mostrando que em sua análise sobre o totalitarismo nazista é possível encontrar traços biopolíticos, como por exemplo, através da propaganda totalitária, ou então da ideologia, que era uma ferramenta - ou nos termos foucaultianos -, uma técnica de poder utilizada para despolitizar as vidas expostas a isso. A propaganda e a ideologia dominavam os indivíduos de uma massa, inseridos na população, a fim de condicionar, produzir, e dominar os corpos, para que pensassem como o seu “líder” – o Führer. Esta era uma forma de biopoder. Foi neste cenário que o racismo foi implementado, e tudo aquilo que não pertencia à “raça ariana” deveria ser eliminado. O diferente deveria ser aniquilado. O ódio propagado através de uma técnica de biopoder foi disseminado, e o nazismo como um todo pode ser entendido como uma tecnologia biopolítica, segundo a qual possui técnicas biologizantes.

Posteriormente, em 1958, com a publicação de *A Condição Humana*, em um segundo registro, ela mostra de que modo a vida tornou-se central na Modernidade, a fim de haver políticas que regiam a própria vida, com foco na

produção e consumo incessantes, trazendo o *animal laborans* à tona, o tornando produtivo e útil na sociedade. Além disso, a pensadora apresenta uma forma de perda de sentido na medida em que a vida se torna um objeto de destaque na política moderna. O *animal laborans*, do mesmo modo que o indivíduo moderno do dispositivo disciplinar, também designa um corpo que deve produzir, otimizar o tempo e tornar-se útil na medida em que está inserido em uma sociedade enquanto trabalhador, na qual absorve as características do *homo faber*, e torna o trabalho parte de seu próprio metabolismo. Ainda nesta obra, ela mostra a constituição de corpos produtivos através do *animal laborans* – que absorve as características do *homo faber*, assim como a importância da estatística para mapear e controlar os comportamentos, etc.

Além disso, é a partir da perspectiva apresentada em 1958, na obra *A Condição Humana*, que a problemática desta tese foi pensada. É a partir da ideia da vida do *animal laborans* como agente produtor e produtivo, como agente consumidor, como aquele que está engendrado em uma lógica, uma racionalidade de mercado – pode-se afirmar, uma tecnologia de mercado – que deve apresentar resultados, e ser útil em uma sociedade capitalista, que o próximo capítulo, o último, foi articulado.

Todas estas teses e conceitualizações arendtianas são apresentadas anos antes da formulação biopolítica foucaultiana. Em 1976, Foucault escreve *História da Sexualidade I: A Vontade de Poder*, onde didaticamente apresenta os períodos de uma nova máquina de poder, surgida a partir da disciplina, e que se desenvolve, posteriormente, com a biopolítica. Neste mesmo ano, leciona o curso *Em Defesa da Sociedade*, no qual procura compreender o que estava acontecendo desde estes séculos até o momento presente.

Portanto, a biopolítica foucaultiana foi ganhando corpo através de suas obras, suas palestras e seus cursos no Collège de France, enquanto que por outro lado, em Hannah Arendt, ela nunca sequer foi mencionada, e nem mesmo sistematizada pela própria autora. Tendo como base este pano de fundo teórico, parte-se agora para a compreensão de uma outra técnica utilizada pela tecnologia biopolítica, aquela que caracteriza o *homo oeconomicus* de Foucault, e o *animal laborans*, ou então, o “homem de Heisenberg” – sujeito tecnológico moderno - arendtiano. Veja-se a compreensão, no quarto capítulo, destas duas

categorias de “indivíduos”, e suas implicações biopolíticas diante da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*].

## CAPÍTULO 4

### 4. AS FORMAS DE PODER E A TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA [TECHNISIERUNG DES DASEINS] COMO BIOPOLÍTICA: UMA LEITURA ARENDTIANA A PARTIR DO APORTE TEÓRICO FOUCAULTIANO

#### 4.1. INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

A fim de atingir o objetivo principal da tese, que é: compreender a tecnologia como forma de biopolítica em Hannah Arendt, será examinado o desdobramento da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] em duas dimensões: (1) mediante sua análise do totalitarismo nazista e os processos de burocratização no interior desta sociedade; (2) como forma de biologização e economização do *animal laborans*, para que este se torne engendrado em uma racionalidade de produção e consumo incessantes. Ou seja, primeiramente como fruto das técnicas totalitárias, que ao fazerem uso da vida humana a colocam em jogo, e por outro lado como aquele indivíduo sujeitado a uma tecnificação, uma tecnologização presente na sociedade moderna, segundo a qual o capital e, conseqüentemente, a economia, estão intrinsecamente conectadas.

Assim, primeiramente será compreendido o que é o poder sob a ótica arendtiana e foucaultiana, para que seja possível dimensionar as técnicas totalitárias como um conjunto tecnológico de poder que, ressalvadas suas diferenças, se assemelha ao panoptismo descrito por Foucault, quando se aproxima do entendimento de governo burocrático a partir da visão de Hannah Arendt, haja vista que não há, na burocracia, alguém, um indivíduo que seja, ou uma entidade, para reclamar ou para culpar. Como se sabe, para o filósofo francês, o poder opera como uma teia de relações anônimas, sem estar alocado em nenhum indivíduo e muito menos em uma entidade.

A partir deste raciocínio, inicia-se o entendimento da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] em suas duas dimensões já citadas no primeiro parágrafo desta introdução. Primeiramente, uma análise do totalitarismo nazista se faz necessária para que se possa compreender os elementos essenciais que constituem um governo desta espécie; e nesta medida, para que

se possa estabelecer o link com a burocracia, tendo em mente que o nazismo se utiliza de técnicas que compõem uma tecnologia essencial para o funcionamento de tal regime.

Em seguida, como essa análise permite compreender o sujeito que se faz presente na figura do *animal laborans*, pois ao estar inserido em um regime totalitário, ele é aniquilado de sua capacidade política, e privado de expor seu pensamento, uma vez que a lógica totalitária é a que impera. Sendo assim, ou você se encaixa na forma de pensamento imposta por Hitler, ou você será eliminado. Logo, a vida biológica - a vida de ser vivo, está em questão, uma vez que o indivíduo está sujeito a uma lógica de poder que o impede de pensar livremente e de fazer política. A biologização do ser humano dá-se por completo, sendo estabelecida pelo regime do terror.

Por fim, será feito o exame da segunda dimensão da tecnificação, que compreende o indivíduo – aqui entendido também como *animal laborans* – como efeito da atuação da tecnologia moderna, segundo a qual o ser humano está sujeito à lógica de mercado, em que ele, o *animal laborans*, absorve para o funcionamento de seu metabolismo as características essenciais do *homo faber*, o fazedor de coisas e edificante do mundo. Porém, esta característica do *homo faber*, como edificante, como aquele que trabalha com o saber fazer, não é aquela faceta que predomina na Modernidade. Na era moderna, “o homem por meio da tecnologia tende a tornar desnecessário o saber-fazer” (ARENDRT, 2010a, p. 4). Isto significa dizer que estes dois se mesclam em um só, e o *animal laborans* torna-se engendrado na lógica de trabalho, que visa a produção e o consumo incessantes, e que fazem parte de uma racionalidade econômica o condicionando a agir de determinado modo, fazendo-o se comportar de determinado modo para que seja produtivo e útil.

Neste aspecto, a vida de ser vivo também está em questão. Ainda mais que, a partir da racionalidade econômica do trabalho, o ser humano é destituído de toda a sua espontaneidade e liberdade, ao mesmo tempo que perde sua característica mais forte e essencial para a política: a ação. Sendo assim, as duas dimensões da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] impõem um assujeitamento dos corpos, colocando a vida como valor supremo em uma sociedade de consumo.

#### 4.2. BUROCRACIA EM HANNAH ARENDT: FORMA DE GOVERNO COMO FORMA DE PODER?

Para que se possa atingir o objetivo deste quarto capítulo com êxito, é necessário compreender o poder sob a ótica arendtiana e foucaultiana. Ambos os autores partem de pontos de vista e interpretações diferentes. Frédéric Gros, em sua obra *Desobedecer*, trata da dominação e do poder, e discorre sobre as perspectivas tanto de Arendt quanto Foucault. Sendo assim:

Foucault, assim como Arendt, realizou uma trajetória crítica. Cada um de seu lado começou por colocar o problema do “superpoder”, da desmesura na empreitada de dominação dos homens, Arendt estudando frontalmente o fenômeno totalitário, Foucault analisando o surgimento e a instalação de um poder disciplinar, exaustivo e metuculoso. (GROS, 2018, p. 182).

Esta compreensão servirá de base para dialogar entre ambos os autores, de modo especial, um diálogo a partir da concepção biopolítica de Michel Foucault aplicada às características do totalitarismo nazista feitas por Hannah Arendt.

Primeiramente, Arendt compreende que o poder se manifesta de diversas formas, podendo uma delas ser a violência. Nela, tal manifestação violenta jamais pode ser política: “A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos” (ARENDR, 1973, p. 121). O poder sempre exprime, de determinado modo, o poder do indivíduo sobre o outro. E na Modernidade surge ainda outra forma de domínio, ou seja, de poder, que é a burocracia, que nada mais seria do que: “o domínio de um intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem, nem o único nem o melhor, nem poucos nem muitos, pode ser considerado responsável, e que poderia perfeitamente ser chamado domínio de Ninguém”. (ARENDR, 1973, p. 118). Lara Rocha identifica que suas principais características são:

A ordenação política e social dada através de normas e regulamentos, repartições impessoais, hierarquização das funções e obediência cadavérica aos superiores, multiplicação das repartições, exigência de especialização, funcionalismo carreirista, funcionários apáticos e destituídos de criticidade que identificam-se com sua “função” a tal ponto de reduzirem-se apenas a ela. (ROCHA, 2020, p. 133).

Arendt apresenta a forma de poder burocrática como um governo estratégico. Porém, a bibliografia sobre tal temática não é tão abrangente na autora. Ela menciona aspectos da burocracia em *Da Violência*, como já citado anteriormente; faz breves apontamentos em *Denktagebuch*, em *A Condição Humana*, e em *Responsabilidade e Julgamento*; e discorre de forma mais aprofundada em *Origens do Totalitarismo*. Apesar da pluralidade de obras, a quantidade de conteúdo acerca da temática é bastante enxuta.

Com relação a esta última obra, trata primeiramente da burocracia inserida e surgida no regime imperialista, na segunda metade do século XIX. Esta forma de dominação nasceu com os povos europeus “tentando dominar povos estrangeiros considerados inferiores e carentes de proteção espacial”. (ARENDR, 1989, p. 238). Portanto, governar por meio de relatórios era um de seus guias. Assim, afirma a teórica política: “A burocracia é sempre um governo de peritos, de uma ‘minoridade experiente’, que tem de resistir da melhor forma possível à constante pressão da ‘minoridade inexperiente’”. (ARENDR, 1989, p. 244 e 245).

A burocracia seria então um governo antipolítico e inumano que se baseia entre aqueles que governam, e aqueles que executam as ordens e obedecem aos que governam. Lara Rocha define a burocracia arendtiana da seguinte perspectiva<sup>86</sup>:

Como forma híbrida de governo que se caracteriza pela substituição da estabilidade das leis pelos decretos e relatórios, provisórios e mutáveis, pelo anonimato (não é possível conhecer a face de onde emanam as deliberações, nem de quem as executa) e pela inviabilidade da participação política (se as resoluções ficam restritas aos especialistas, não cabe ao

---

<sup>86</sup> Além de tal definição, ela compreende que as leituras arendtianas do termo podem ser enquadradas em 6 interpretações: “1) o estudo histórico-filosófico do surgimento desta forma de governo, em *Origens do totalitarismo*; 2) a investigação da burocracia como o último estágio do Estado-nação, a forma social, e não política, de governo que se baseia na substituição da ação pelo comportamento, tese defendida em *A condição humana* e no *Diário filosófico*; 3) a identificação da burocracia como a forma de governo caracterizada pela ausência de responsabilidade, presente em *Pensar sem compromisso* e *Sobre a violência*; 4) a investigação sobre os burocratas, tal como proposto em *Eichmann em Jerusalém* (com Adolf Eichmann) e *Crises da república* (com os *decision-makers*); 5) o exame sobre como a burocracia possibilita a execução de assassinatos em larga escala, contido em *Responsabilidade e julgamento* e *Compreender: formação exílio e totalitarismo*; 6) as reverberações da burocracia nas atividades espirituais, como é feito em *A vida do espírito*”. (ROCHA, L. F. *Burocracia*. In.: CORREIA, A.; VARELLA, A. G.; MULLER, M. C.; AGUIAR, O. A., 2021. No prelo).

homem comum fazer parte dos procedimentos que as originam). (ROCHA, L. F. *Burocracia*. In.: CORREIA, A.; VARELLA, A. G.; MULLER, M. C.; AGUIAR, O. A., 2021. No prelo).

Segundo Arendt, tal domínio é o mais tirânico de todos, pois não há uma pessoa, alguém que se possa perguntar o que está acontecendo. Na burocracia, não é possível atribuir responsabilidade a ninguém, e nem identificar o inimigo. É uma forma de dominação exercida por decretos e relatórios, em que os decretos não são submetidos à uma assembleia, mas apenas seguem o que os especialistas solicitam para garantir a aceitação do governo, pois eles possuem força de lei. E sendo desta maneira, é a forma de governo “menos humana e mais cruel”. (ARENDDT, 2007b, p. 60). Ou seja, o poder não reside em nada, nem em uma instituição e muito menos em uma pessoa. Uma forma de poder diversa daquela apresentada por ela em *Da Violência* – na obra *Crises da República*, e, portanto, similar em alguns aspectos àquela apresentada por Foucault.

#### 4.3. O PODER PARA HANNAH ARENDT EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT

Primeiramente Foucault não tem uma única concepção de poder em sua investigação. Até 1973, ano em que profere o curso no Collège de France, *A Sociedade punitiva*, identifica o poder relacionado com os processos de exclusão. Mas logo no início deste curso, apresenta a insuficiência desta concepção, que animou seu livro *História da loucura na idade clássica* como também sua lição inaugural como professor no Collège de France, em dezembro de 1970, *A ordem do discurso*. Sua análise do poder a partir da concepção de “guerra civil”, inaugurada neste curso, predomina até 1976. Em paralelo a esta concepção de poder, de caráter mais histórico e que se contrapõe a Hobbes, também vige uma percepção genealógica do poder no texto seminal de 1971, *Nietzsche, a genealogia e a história*, assim como nas conferências proferidas na PUC-Rio em maio de 1973 e reunidas na coletânea *A verdade e as formas jurídicas*. Esta concepção geralmente é contraposta à perspectiva althusseriana que deduz o poder de uma infraestrutura econômica e que a situa próxima da noção de ideologia. Dito isso, tem-se que até 1978, predominam o poder a partir de (1) uma perspectiva bélica e o poder como (2) uma relação entre forças que

lutam entre si – relação microfísica. Somente em 1978, a partir do curso *Segurança, território, população* e da conferência na Société Française de Philosophie, em maio do mesmo ano, *Qu'est-ce que c'est la critique. Critique et Aufklärung*, chega-se à concepção predominante de poder como (3) forma de condução de conduta.

Segundo esta última concepção, o termo “‘poder’ designa relações entre ‘parceiros’ (entendendo-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas – e permanecendo, por enquanto, na maior generalidade – um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras)”. (FOUCAULT, 1982, p. 240). Sob esta ótica, ele não é “[...] uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p. 89). O poder não é algo fixo, uma entidade individual, mas uma prática social.

Para Foucault, o exercício do poder:

[...] não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não é algo como o ‘poder’ ou ‘do poder’ que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apóia [sic] sobre estruturas permanentes. (FOUCAULT, 1982, p. 242).

Vê-se aqui a primeira aproximação com o pensamento de Arendt. No que tange ao entendimento da burocracia arendtiana, a força de poder exercida nela é semelhante à explicitada nas citações acima de Michel Foucault. A autora na obra *Crises da República*, divide o poder em cinco categorias, conforme será visto em seguida, todavia, ao tratar da burocracia ela não examina que tipo de poder seria este exercido, mas é possível observar que é um poder que se aproxima da ideia de relação, de estratégia, no sentido em que se arquiteta, na burocracia, uma forma de relações de poder onde não há um único agente responsável.

Segundo Foucault, a concepção do poder como relações de forças, cuja formulação ocorre nos anos setenta, mas têm desdobramentos inclusive nos anos oitenta, o poder não deve ser entendido como o domínio de uns sobre os

outros, ou como um fenômeno de dominação maciço, mas deve ser analisado como uma circularidade, como algo que só funciona em cadeia. Ele “nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede”. (FOUCAULT, 1979 p. 183). Isto quer dizer que “[...] o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles”. (FOUCAULT, 1979 p. 183). Ou seja, o indivíduo é um efeito do poder, e não um outro, uma entidade, em uma relação de dominação, como por exemplo, em um regime onde há relação de súdito e soberano.

Por outro lado, retornando à Arendt, além da ideia de burocracia a autora entende que há cinco termos que designam as formas de poder, e estes se distinguem do entendimento de poder que foi identificado quando exercido na burocracia, são eles: poder, fortaleza<sup>87</sup>, força<sup>88</sup>, autoridade e violência. O primeiro deles, o Poder, diz respeito à capacidade humana “não somente de agir mas de agir de comum acordo”. (ARENDR, 1973, p. 123). Ou seja, o poder pertence sempre a um grupo, e nunca é propriedade de um único sujeito. Para explicar sua definição, ela esclarece que quando se diz que alguém está no poder, não significa que o poder reside sobre um só, mas que há um grupo de pessoas que aceitou ou escolheu esse alguém para atuar em nome delas. Isso significa dizer que, quando este grupo por detrás deste alguém deixar de existir, o sujeito também deixará.

O segundo termo é a Fortaleza, que designa algo no singular, “uma entidade individual; é uma propriedade inerente a um objeto ou uma pessoa e pertence ao seu caráter, o qual pode-se provar em relação a outras coisas ou pessoas, mas é essencialmente independente delas”. (ARENDR, 1973, p. 123). O indivíduo que possui fortaleza é independente, mas toda a sua fortaleza pode ser arruinada por um grupo que se volta contra ele, contra sua independência.

O terceiro termo, a Força, tem relação com as “forças da natureza”, e foi designada por Arendt para mostrar que nos movimentos físicos ou sociais, há um desprendimento de energia, que é necessário também para que o poder possa ser estabelecido.

---

<sup>87</sup> Ou vigor, dependendo da tradução. O termo nos escritos originais é: *Strength*. Para conferir, verificar página 143 da obra: ARENDR, H. *Crises of the republic*. A Harvest Book, 1969.

<sup>88</sup> No escrito original está como: *Force*. Para conferir, verificar página 143 da obra: ARENDR, H. *Crises of the republic*. A Harvest Book, 1969.

O quarto termo, a Autoridade, é o respeito sem ter que pedir respeito. Por exemplo, a relação de uma mãe com seu filho. O filho naturalmente cresce respeitando a autoridade da mãe, sem ela necessariamente pedir respeito dele. Do mesmo modo um padre, que não necessita pedir o respeito de seus fiéis, pois só por ser uma figura que representa algo dentro do cristianismo, já é naturalmente respeitado por seus fiéis. Neste sentido, a garantia da autoridade é “o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer; não é necessário nem coação nem persuasão”. (ARENDDT, 1973, p. 124).

Por fim, o quinto termo, o da Violência, que possui como diferencial um caráter instrumental. Porém, se aproxima da fortaleza no que tange ao implemento da violência, uma vez que estes são pensados para multiplicar a fortaleza natural, até que se possa substituí-la pela violência. Por exemplo:

A violência, lembramos, não depende de quantidade ou opiniões, mas de implementos, e os implementos da violência, como já dissemos, assim como qualquer ferramenta, aumentam e multiplicam a fortaleza humana. Os que combatem a violência com mero poder descobrirão que se confrontam com artefatos humanos e não com homens, e a eficácia destrutiva e a desumanidade deles aumentam proporcionalmente à distância que se separa os oponentes. A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder. (ARENDDT, 1973, p. 130).

Apesar de Arendt tratá-los de modo separado, ela compreende que na sociedade eles podem aparecer entrelaçados, e de forma frequente aparece como: Autoridade, Poder e Violência. Porém, o que está na essência de todo governo não é a violência, mas sim, o poder. Ou seja, eles são opostos, onde um impera, não pode imperar o outro. A violência, logo, não cria poder, muito menos política.

Neste pano de fundo, em relação à definição atribuída em *Crises da República*, há um distanciamento entre Foucault e Arendt, pois a autora crê em outras formas de poder além da burocracia, que expressam uma forma de domínio sobre o outro, como por exemplo, quando ela trata da Autoridade. Nela é necessária uma entidade sob a qual é depositado o poder. O que está em jogo para a filósofa é a decadência do sentido da política, sendo que sua análise caminha para uma perspectiva mais fenomenológica, enquanto que para o

filósofo francês, a análise parte da ideia de como a política deve ser situada a partir do exercício de poder, do jogo governamental.

O ponto que vai de encontro e aproxima Arendt da concepção de poder de Foucault é a forma de poder burocrática, pois é na burocracia que “o mundo é destituído de liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é o não domínio; e onde todos são igualmente impotentes tem-se uma tirania sem tirano”. (ARENDR, 1973, p. 151). Ou seja, esta é uma prática de poder pela qual não há entidade ou indivíduo soberano segundo o qual se exerce um poder sobre os demais, mas é quase que uma cadeia, uma teia de relações, que estão na sociedade como um todo. Ele se exerce em rede, como propõe Foucault. A burocratização em Hannah Arendt, portanto, para trazer um olhar mais foucaultiano, é um conjunto de técnicas de poder, ou uma tecnologia de poder sem sujeito, devido ao seu caráter de rede, que funciona dentro de uma sociedade.

Deve-se então compreender a especificidade da concepção de poder em Foucault. As tecnologias de poder, indissociáveis de formas de saber, centram-se para além da produção do corpo, como no caso das técnicas disciplinares que compõem uma microfísica do poder constitutiva de um corpo produtivo. Afirma Cesar Candiotto:

Poder e saber não são exteriores entre si porque o poder da tecnologia não resulta de uma aplicação do conhecimento científico previamente estabelecido. As tecnologias disciplinares jamais são simplesmente instrumentos neutros; elas estão intrinsecamente vinculadas a práticas de dominação. Porque a relação saber/poder se apresenta em termos tecnológicos é que Michel Foucault afirma seu caráter “produtivo” (produção de realidade, objetos ou sujeitos). As técnicas disciplinares compõem uma microfísica do poder e a constituição de um saber do corpo, tornando-o objeto de cálculo e manipulação em quase todas as práticas institucionais modernas. (CANDIOTTO, 2014, p. 3).

Portanto, o poder em Foucault envolve um certo saber que se vincula a uma prática de dominação. Assim, a burocratização em Arendt pode se aproximar das tecnologias e técnicas de poder propostas pelo filósofo francês, na medida em que a burocracia é um sistema de poder meticulosamente pensado e estruturado, em que busca também um domínio e uma destituição da

liberdade política. Este modelo visa utilizar-se de técnicas que buscam a impossibilidade de se governar de forma pessoal uma grande quantidade de indivíduos, que se utiliza de uma hierarquização de indivíduos que mantém obediência cega aos seus superiores, multiplicando repartições, em que cada um que faz parte desta organização possui sua função, construindo uma máquina de dominação tão sólida a ponto de não se encontrar nenhum responsável por esta estratégia de organização.

Neste sentido, será estudada a possibilidade de identificar alguns aspectos da biopolítica em Hannah Arendt, tendo em mente a ideia de tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], a partir de sua análise do totalitarismo e da burocratização, levando em consideração as concepções do poder em ambos os pensadores.

#### 4.4. A PRIMEIRA DIMENSÃO DA TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA [TECHNISIERUNG DES DASEINS]: TOTALITARISMO E BUROCRATIZAÇÃO

Os governos totalitários criaram e fizeram uso de técnicas e tecnologias de controle e de poder criadas por eles mesmos. Tais técnicas e tecnologias podem ser entendidas como formas, estratégias de impor o poder, por um lado, e por outro, como aquela tecnologia que condiciona o ser humano, como tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] – e este é um dos elementos essenciais desta tese, por servir de pano de fundo biopolítico, no sentido de condicionar as vidas e os corpos dos indivíduos enquanto objetos de uma racionalidade tecnológica (e como exemplo se pode pensar as experiências dos médicos nazistas<sup>89</sup>). Portanto, neste subtópico será tratado mais especificamente do regime totalitário nazista.

Uma das técnicas de poder já mencionadas aqui foi a burocracia, o governo de ninguém que tinha como estratégia o invisível, sendo materializada por meio de decretos e relatórios. A principal pretensão do totalitarismo nazista era o domínio total, a aniquilação total da capacidade para a política, e a

---

<sup>89</sup> Pode-se conferir tal afirmativa em vários sites e documentos. Sugere-se a leitura deste: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/nazi-medical-experiments>

anulação real da mesma. Os regimes totalitários desejavam um novo mundo caracterizado pelo fim da política.

Arendt afirma que o governo totalitário difere de um governo legal, e, portanto, não precisa de leis positivas. É uma forma totalmente inédita. Todavia, mesmo o totalitarismo longe de ser ilegal, “recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final”. (ARENDR, 1989, p. 513).

No totalitarismo, as leis positivas são trocadas pelo terror. Este torna possível à força da história ou da natureza, infiltrar-se e propagar-se de modo livre, sem que nenhuma ação humana o impeça. O terror exclui a liberdade do indivíduo e a própria fonte de liberdade que está no nascimento, que possibilita um novo começo. Ele pode ser definido como a destruição da pluralidade, da política. Porém, apesar de o governo totalitário e o terror tirarem a liberdade humana e tentarem condicionar os indivíduos a agirem de determinado modo, o totalitarismo “não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento humano”. (ARENDR, 1989, p. 519). Desta forma:

[...] o totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas-públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais. (ARENDR, 1989, p. 520).

Essa forma de governo possui características essenciais. Além disso: “O totalitarismo é a negação mais radical da liberdade” (ARENDR, 2008, p. 347), ele é uma verdadeira ausência de política, um governo que aniquila o indivíduo e o cidadão. Dentre suas características, é importante destacar algumas que parecem sobressair-se como técnicas de governo, que fazem parte de uma tecnologia de um regime que busca controlar e aniquilar os seres humanos. Serão expressadas aqui cada uma delas como características do regime totalitário.

A primeira característica de poder diz respeito às massas<sup>90</sup>. Estas são fundamentais para a instauração do totalitarismo. Segundo Arendt, elas são

---

<sup>90</sup> Consideração arendtiana sobre as massas, burguesia e ralé: “A relação entre a sociedade de classes dominada pela burguesia e as massas que emergiram do seu colapso não é a mesma entre a burguesia e a ralé, que era um subproduto da produção capitalista. As massas têm em comum com a ralé apenas uma característica, ou seja, ambas estão fora de qualquer ramificação

supérfluas, já que “[...] não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis”. (ARENDDT, 1989, p. 361). Nestes termos, as massas existem em qualquer país, e dizem respeito a um grupo de pessoas que não se integram numa organização que se baseia no interesse comum, ou seja, todas as pessoas das massas possuem interesses próprios, não estão em busca de um ideal único, e, conseqüentemente, são mais fáceis de articular, e assim, elas são constituídas de indivíduos sem interesses comuns.

No momento em que os indivíduos pertencentes a este grupo perdem o interesse no próprio bem-estar, eles perdem também, “[...] a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana”. (ARENDDT, 1989, p. 365). Ou seja, eles tornam-se vulneráveis e perdem o interesse pelos aspectos que garantem a dignidade da vida e a autenticidade do ser humano de ação. É por isso que a principal característica deste tipo de governo é o isolamento e, conseqüentemente, sua falta de relações sociais ditas normais, como Arendt aponta.

Tal forma de governo tem a pretensão de domínio mundial, e pretende instaurar uma nova lei que seja universalmente válida em todo o globo terrestre. Anula a vida pública e a privada com o objetivo de dominar totalmente não só o planeta, mas também o cidadão, fonte de ação e de liberdade.

O governo totalitário possui uma tensão, é um governo sem lei mas com lei, afirma Arendt: “o domínio totalitário é ‘sem lei’ na medida em que desafia o direito positivo, mas não é arbitrário, na medida em que obedece rigor lógico e executa com precisão compulsiva as leis da História ou da Natureza”. (ARENDDT, 2008, p. 359). As leis da Natureza e da História possuem o objetivo de produzir uma humanidade única, que, através da legalidade totalitária da aplicação destas leis que regem esse tipo de governo, são aplicadas de modo que os seres humanos não se perguntem se tal coisa é certa ou errada quando aplicada aos indivíduos, mas elas são utilizadas com o pretexto de serem em nome da

---

social e representação política normal. As massas não herdaram, como o faz a ralé, os padrões e atitudes da classe dominante, mas refletem, e de certo modo pervertem, os padrões e atitudes de todas as classes em relação aos negócios públicos. Os padrões do homem da massa são determinados não apenas pela classe específica à qual antes pertenceu, mas acima de tudo por influências e convicções gerais que são tácita e silenciosamente compartilhadas por todas as classes da sociedade”. (ARENDDT, 1989, p. 364).

espécie. Ou seja, os indivíduos perdem sua individualidade e são diluídos em um único corpo. Assim, as leis que antes eram fontes estáveis para a autoridade são agora movimentos que governam as ações dos seres humanos, os inibindo de serem livres e de fazerem política. A lei “[...] passou a ser a própria expressão desses movimentos” (ARENDDT, 2008, p. 360), e é a própria expressão das ações individuais de cada um.

Estas leis resultam sempre na eliminação dos seres humanos em nome do progresso ou processo da espécie:

Eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas próprias cinzas; ao contrário da mítica ave, porém, essa humanidade que é o fim e, ao mesmo tempo, a encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes ou raças hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade. (ARENDDT, 2008, p. 360).

Assim, os seres humanos eram eliminados como se fossem parasitas, destituídos de direitos. Pelo registro do biopoder, Foucault, por sua vez, apresenta sua teorização do racismo de Estado exercido durante o nazismo, que busca implementar um biopoder que transpassa a vida dos indivíduos. Para o filósofo francês, o racismo liga-se às técnicas e tecnologias de poder exercidas pelo totalitarismo<sup>91</sup>. Na mesma perspectiva a teórica apresenta uma forma de domínio [poder] sobre os sujeitos, uma teia de relações que transpassa a vida de cada um.

Outra característica essencial do sistema totalitário que Arendt aponta seriam os apátridas. Estes são a realização do anseio de Hitler em transformar seres humanos dignos em indignos. Os judeus tornaram-se apátridas, perderam juridicamente sua identidade. Enquanto homossexuais, ciganos, inimigos políticos, estudantes da bíblia, antissociais e criminosos, não eram considerados sem identidade, porém, eram postos numa situação em que eram isolados de seus direitos, colocados num Estado de exceção no qual a lei era a lei do Führer posta na constituição segundo sua vontade. Portanto, a constituição foi

---

<sup>91</sup> Para confirmar tal afirmação, verificar a aula de 17 de março de 1976, citação da página 309 que já foi citada no capítulo anterior: “A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder”. (FOUCAULT, 1999, p. 309).

modificada para que seres humanos fossem tidos como meros objetos, sem reconhecimento da pessoa humana, sem reconhecimento da dignidade humana.

Esta característica de anulação individual acarretava no ser humano não mais como um indivíduo livre e igual, mas sim, numa massa destituída de direitos e de dignidade. Para Arendt,

[...] os refugiados, os apátridas, os marginais e os desempregados -; os campos de pessoas deslocadas, por exemplo, que continuaram a existir mesmo depois da guerra, nada mais são do que campos para os que se tornaram supérfluos e importunos". (ARENDR, 1989, p. 496).

O totalitarismo, com o objetivo de instaurar a lógica do terror, torna os seres humanos supérfluos e indignos de viver. Para tal transformação, houve toda uma propaganda ideológica que é fruto desse tipo de governo, para manipular as pessoas. Livre era apenas aquele que pensasse sem expor seu pensamento. Segundo a autora, a capacidade de pensar dos sujeitos, em um regime totalitário, é suspeita por definição, tendo em vista que ela é a capacidade de mudar de ideia. Enquanto que os movimentos totalitários se detinham naquelas "[...] massas que não queriam viver em qualquer tipo de estrutura" (ARENDR, 1989, p. 448), sendo assim, eram mais "fáceis de estruturar" conforme os moldes nos quais se pretendia.

Seguindo essas características que se consideram essenciais, conforme apresenta Arendt, para a promoção e instauração do nazismo, sendo a primeira as massas, em segundo os apátridas, posteriormente a propaganda, e por fim o terror, no qual a ideologia será tratada também - por ser essencial para a instauração deste regime -; é importante salientar que em todas estas características há como objetivo a anulação do indivíduo e uma posterior indução deste no meio totalitário. Para além disso, dentro das características propostas, será apresentado o aspecto de inibição da ação, próprio do totalitarismo, e o isolamento, que é fundamental para que não haja ação e que caracteriza o fim da política. Ou utilizava-se a psicologia de massas para a manipulação de indivíduos, ou, se estes não aderissem a tal manipulação, instaurava-se o terror para que ele não fosse contra a vontade do Führer, e, se caso o fosse, seria eliminado.

Outro aspecto importante na instauração deste sistema é a propaganda totalitária. Para Arendt, apenas as massas precisam “ser conquistadas por meio da propaganda”. (ARENDR, 1989, p. 390). Elas são o público alvo pelo fato de que, “o ‘coletivismo’ das massas foi acolhido de bom grado por aqueles que viam no surgimento de ‘leis naturais do desenvolvimento histórico’ a eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo<sup>92</sup>”. (ARENDR, 1989, p. 395).

A propaganda possui o propósito de se tornar científica e universal para abranger e atingir o objetivo totalitário. Esta é parte integrante da “guerra psicológica”, pelo fato de mesmo depois de atingir o ápice do totalitarismo, continua-se a pregá-lo. A diferença entre o terror e a propaganda é que a primeira é a essência dessa forma de governo, enquanto a segunda é apenas instrumento do totalitarismo. A prova disso está descrita por ela: “Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente; na Alemanha nazista, chegou a ser expressamente proibida”. (ARENDR, 1989, p. 393).

A propaganda totalitária, para atingir seu objetivo, não deve possuir um único interesse, porque assim ela não abrangeria as massas como um todo, pois elas são constituídas por pessoas que não pertencem a nenhum corpo social ou político e, conseqüentemente, constituem um caos de interesses individuais.

Um aspecto importante desse tipo de propaganda é que ela torna visível que as massas modernas não acreditam em nada que diga respeito à realidade da sua própria existência. As massas também não creem nem nos fatos reais nem nos inventados, mas apenas confiam na coerência do qual o sistema desses fatos faz parte, como aponta Arendt. Um outro ponto que se liga a todas as outras características é a força da ideologia, que, com a lógica e a coerência rígida, permite que as massas passem a concentrar-se em escolher a ideologia como ideal. Este conjunto de aspectos e características é que vai aos poucos

---

<sup>92</sup> Em *Mein Kampf* é possível observar o mesmo trecho: “Propaganda must always address itself to the broad masses of the people. Propaganda is not meant for the intellectual classes, or what we call the intellectual classes today, which demand scientific enlightenment”. - Propaganda deve sempre dirigir-se para as grandes massas do povo. Propaganda não é para as classes intelectuais, ou o que chamamos as classes intelectuais atuais, que exigem esclarecimento científico”. (HITLER, 1944, p. 198 e 199, tradução nossa).

instaurando o totalitarismo e moldando os seres humanos conforme o regime quiser.

Essa tirania da lógica impede os seres humanos de serem livres, mesmo não sendo um determinismo<sup>93</sup>, pelo fato de buscar aniquilar a grande capacidade destes de começar algo novo, a capacidade da ação:

A tirania da lógica começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar seus pensamentos. [...] A Liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a Liberdade com realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre homens. (ARENDR, 1989, p. 525).

A propaganda totalitária não busca a persuasão, mas sim a organização: esta é de suma importância para todo esse sistema. Ela tem o objetivo de visar às mentiras propagandísticas do movimento, que são construídas em torno de toda uma ficção; sendo que o objetivo é que os membros, mesmo em uma sociedade não-totalitária, possam agir segundo as regras impostas do mundo fictício. Sob este aspecto, a propaganda parece exercer o papel de um ideal para as massas, sendo ela algo que as move e as articula de modo bem específico. Ela sozinha seria frágil demais para atingir um objetivo tão perverso e grandioso, é por isso que ela necessita de outros aspectos que possam estabelecer uma estrutura para erguer esse regime.

A propaganda, portanto, possui outra face, a da organização, que a auxilia. A organização do totalitarismo coloca o líder em um devir constante, de modo que é o “‘desejo do Führer’, dinâmico e sempre em movimento – e não as suas ordens, expressão que poderia indicar uma autoridade fixa e circunscrita – que é a ‘lei suprema’ num Estado totalitário”. (ARENDR, 1989, p. 414).

O movimento constante impede a estabilidade e autoridade fixa. Sendo assim, a vontade de Hitler pode mover-se e mudar sem que ninguém se pergunte o porquê. Pode-se também compreender como uma forma de burocratização do poder, segundo a qual a vontade constante do Führer possui força de lei para ser aceita pelos demais, e uma vez imposta, não há a *quem* questionar, resta

---

<sup>93</sup> Não é de todo um determinismo porque o ser humano é livre no seu pensamento, além de a natalidade possibilitar a ele ser diferente.

apenas obedecer. Outra vantagem deste constante devir é a possibilidade, como apresenta Arendt, de permitir que a organização insira novas camadas e novos graus de militância.

Então, as duas faces da mesma moeda possuíam o objetivo de atingir o fim último, que “[...] da propaganda nazista era organizar todos os alemães como simpatizantes”. (ARENDR, 1989, p. 421). Assim, o movimento totalitário se estabelece com o princípio de que “o desejo do Führer é a lei do Partido” (ARENDR, 1989, p. 424), e, portanto, seu desejo deve se realizar de modo pleno, sem questionamentos ou refutações. Fica evidente que o líder deste tipo de regime possui poder absoluto sobre todos os outros seres humanos.

Este sistema tem como objetivo a doutrinação para a instauração do terror; “[...] inevitavelmente aliada ao terror, cresce na razão direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa”. (ARENDR, 1989, p. 393).

Arendt afirma que esses regimes anseiam o domínio total e global. Para atingir seu objetivo, tal tipo de governo faz uso da administração do Estado para subsidiar esse movimento, assim como instala a polícia secreta para que ela possa transformar a ficção em realidade, e por fim, instaura os campos de concentração como “laboratórios especiais para o teste do domínio total” (ARENDR, 1989, p. 442). É preciso a eliminação de toda a realidade rival, é preciso a doutrinação e posteriormente, a aderência das massas a tal regime.

O último elemento conforme os elencados anteriormente é o terror. Ele é a essência deste tipo de governo, e é usado como instrumento para o domínio total no totalitarismo. “O domínio totalitário busca atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto dos campos”. (ARENDR, 1989, p. 448). Nos campos de concentração absolutamente tudo é possível. Estes impunham terror aos indivíduos como uma lei, para eliminar a oposição política em relação ao governo totalitário, e por buscar arruinar os seres humanos, a ponto de eliminá-los da face do planeta.

Sob este aspecto, não há quem se sinta culpado por compartilhar do totalitarismo, ser a favor, ou até mesmo causar dano ou matar alguém. “‘Culpado’ é aquele que fica no caminho do terror, ou seja, aquele que, de bom grado ou não, retarda o movimento da Natureza ou da História” (ARENDR, 2008, p. 361), aquele que não adere a este pensamento.

O terror instaura-se nas pessoas através do medo.

O medo como princípio de ação é, em certo sentido, uma contradição em termos, porque o medo, precisamente, é o desespero pela impossibilidade de ação. O medo, [...] não tem nenhum poder autotranscendente e, portanto, é verdadeiramente antipolítico. O medo, como princípio de ação só pode ser destrutivo ou, nas palavras de Montesquieu, “autocorrompedor”. Logo, a tirania é a única forma de governo que traz em si os germes de sua destruição. (ARENDDT, 2008, p. 356).

Tudo aquilo ou aqueles que eram contra as convicções do Führer deveriam ser eliminados. Porém, antes da eliminação total, havia um período que será atribuída a palavra “desumanização” para se referir a ele, no qual os seres humanos no campo perdem sua dignidade e seu estatuto de pessoa humana, e passam a ser vistos e tratados como verdadeiros insetos. O objetivo do “[...] terror extraordinariamente sangrento durante a fase inicial do governo totalitário atende realmente ao fim exclusivo de derrotar o oponente e de impossibilitar qualquer oposição futura”. (ARENDDT, 1989, p. 490). O mais aterrorizante é que esta “desumanização” é feita de acordo com as leis nazistas, assim os indivíduos são meros corpos desprotegidos juridicamente.

O terror totalitário não suprime todos os direitos nem abole certas liberdades essenciais, e tampouco consegue – ao menos, pelo que sabemos em nosso limitado conhecimento – erradicar dos corações humanos o amor à liberdade; apenas comprime os homens uns contra os outros de modo impiedoso, de maneira que assim desaparece o próprio espaço da ação livre – que é, justamente, a concretização da liberdade. (ARENDDT, 2008, p. 362).

Para Arendt, o terror total atinge seu objetivo quando não há mais nada nem ninguém em oposição ao governo totalitário. Outro tipo de punição aos pertencentes dos campos de concentração é o trabalho forçado, que para a autora não é algo que detém o direito dos corpos e nem há domínio absoluto sobre eles. Há apenas certa administração da punição sobre os trabalhadores. Aqui é perceptível mais uma vez a diluição ou transformação do ser humano de ação em mero *animal laborans*, que, como tal, vive e produz aquilo que

necessita, não participa politicamente, torna-se objeto da racionalidade vigente. Nos campos<sup>94</sup>,

Uma vez destruídas a sua 'pessoa jurídica' e a sua 'pessoa moral', resta apenas ao menos ao homem a raiz de sua distinção singular em relação a seus semelhantes, a sua 'espontaneidade', e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam os seus métodos calculados de tortura. (DUARTE, 2000, p. 70).

Nos campos de concentração é possível observar a figura do animal humano, de uma vida desprotegida. É destituído do ser humano seu direito de ser homem, ele é reduzido a uma condição extremamente diminuída, conforme mostra Arendt:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a "natureza" do homem só é "humana" na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem. (ARENDR, 1989, p. 506).

Ela acredita que o campo, por exemplo, desumaniza sim o ser humano. Porém, o mais preocupante dos sinais do processo de desumanização é a ausência dos seres enquanto políticos, enquanto responsáveis de si, pois é apenas pela política que se pode sair de tal condição:

Sem dúvida é possível criar condições sob as quais os homens sejam desumanizados – como campos de concentração, tortura ou inação – mas isto não significa que se transformem em animais; e nestas condições **não são ira e violência os mais claros sinais de desumanização, mas suas ausências.** (ARENDR, 1973, p. 136, grifo nosso).

---

<sup>94</sup> Ademais, os campos de concentração podiam ser classificados em 3 tipos, segundo ela. O primeiro tipo seria o **Limbo**, que existe não apenas no período totalitário, mas corresponde aquelas formas de vida indesejáveis, como os refugiados, apátridas, marginais e desempregados. Um outro tipo é o **Purgatório**, o qual o abandono se une ao trabalho forçado e sem direção. A forma equivalente aqui são os campos de trabalho da União Soviética. E por fim, há o **Inferno**, ao qual se equivale aos campos nazistas, de modo que toda vida era organizada para que se pudesse causar o maior tormento possível a elas. (Cf. ARENDR, 1989, p. 496, os grifos são nossos).

Há, portanto, um crescimento artificial do natural, do metabolismo da vida que teria atingido um lugar de destaque na Modernidade. Há a necessidade de seres humanos massificados, e para tal obtenção deve-se reduzi-los à mera animalidade, ao ciclo repetitivo de suas meras funções laborais. A forma de poder totalitária perpassada pela burocratização enxerga os animais laborantes como parte da engrenagem da administração, como parte da sociedade de trabalhadores. Portanto, a mescla entre o público e o privado habilita estes indivíduos como objetos de poder de um sistema burocratizado no interior da sociedade totalitária.

Além disso, o fato de ser um governo de ninguém torna “a burocracia, uma forma de governo sem responsabilidade”. (ARENDR, 2002b, p. 306). Ou seja, o terror e a violência são livres para serem instaurados como formas de administração dos indivíduos. Ela necessita destes para poder operar, e em contrapartida, ninguém poderá se responsabilizar. Este é o exemplo do caso de Eichmann, que por estar engendrado nas técnicas de poder burocráticas plenamente desenvolvidas, acredita Lara Rocha, dão a “sensação de anonimato fomentada pela extinção da pessoa individual, [que] envolve os indivíduos em uma existência fraudulenta, na qual os distintivos humanos de ação e do pensamento dão lugar ao comportamento e à obediência”. (ROCHA, *Burocracia*. In.: CORREIA, A.; VARELLA, A. G.; MULLER, M. C.; AGUIAR, O, 2021. No prelo).

Portanto, a autenticidade daqueles “distintos humanos de ação” depende daquilo que o terror totalitário aniquila, conforme afirma Canovan: “[...] o terror totalitário, na sua visão, despe os seres humanos da sua pluralidade e da sua espontaneidade, na ordem de reduzi-los apenas a animais”. (CANOVAN, 1992, p. 103). Neste aspecto, em *A Condição Humana* a elevação do *animal laborans* e do valor de seu trabalho passa à proeminência na sociedade moderna, sendo que o metabolismo vital que era a própria vida agora tornou-se mecanizada - como se fosse uma engrenagem de trabalho para a sociedade. O que configura, todavia, um regime totalitário, afirma André Duarte, é a redução do indivíduo a aquilo que de mais natural possa existir, a mera vida biológica:

O que caracteriza os regimes totalitários é a redução do homem ao seu mínimo denominador comum natural, não há como não

perceber que uma similar naturalização do humano e da coisa política continua a operar nas modernas sociedades democráticas de trabalho e consumo de massa: quando a política tem a ver quase que exclusivamente com a manutenção do metabolismo vital da sociedade, torna-se muitas vezes necessário que o *animal laborans*, que é o seu verdadeiro esteio natural, seja reduzido à figura do *homo sacer*, isto é, ao mínimo denominador da vida nua, desprotegida e passível de ser entregue ao esquecimento e à morte. (DUARTE, 2010, p. 326).

O terror “[...] torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho”. (ARENDRT, 1989, p. 517). A essência do domínio totalitário, imposto através do governo, é o próprio terror. Este seria a fabricação da humanidade segundo ela, o qual usa como argumento que o sacrifício dos indivíduos é pelo bem da maioria. Sendo assim, com a eliminação do indivíduo há a eliminação da liberdade, da capacidade dos seres humanos de começar algo novo, de iniciar através da ação e da fala a política. Isso ocorre, pois, no lugar da ação humana:

O totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais. (ARENDRT, 1989, p. 520).

Percebe-se que o governo totalitário aos poucos vai anulando a liberdade do ser humanos e suas vontades. Joga-os num processo da natureza ou da história com o objetivo de acelerar a lei do movimento, tornando-os vítimas e carrascos da mesma. Com essa ânsia que o totalitarismo tem de guiar o comportamento de seus súditos<sup>95</sup>, é possível notar um preparo para que os indivíduos ajam da maneira que o totalitarismo quiser. Tal preparação, que substitui o princípio de ação é a chamada ideologia, que caracteriza um dos pontos essenciais da propaganda totalitária.

Arendt define a ideologia da seguinte forma:

---

<sup>95</sup> Catherine Vallée propõe que a destruição da pessoa humana se dá por três etapas, sendo a primeira a destruição da pessoa jurídica, que consiste no desprezo total pelo direito. A segunda é a do assassinio da pessoa moral, aonde os campos de concentração são uma empresa de desumanização e de assassinato da dignidade humana. E a terceira etapa diz respeito à destruição da pessoa psíquica, que busca destruir a identidade de cada um. (Cf. VALLÉE, 1999, p. 66).

[...] torna-se uma ideologia apenas quando pretende explicar todo o curso da história como fruto de manobras secretas dos judeus, ou ocultamento submetido a uma eterna luta de classes, a uma miscigenação racial, ou sabe-se lá o quê. (ARENDT, 2008, p. 369).

Ou seja, quando algo possui a pretensão de explicar todo o desenvolvimento da história com o racismo, por exemplo, de modo sorrateiro, isso sim é uma ideologia. Elas possuem três elementos principais. Em primeiro lugar, possuem a pretensão de explicação total, sendo assim, vêm explicar não o que é, mas aquilo que passa a ser. O segundo elemento diz respeito ao pensamento, o qual se emancipa de certo modo dos cinco sentidos humanos e se esconde por trás das coisas perceptíveis. Tal pensamento permite dominar a partir desse “esconderijo”, e apenas com um “sexto sentido”, afirma Arendt, é possível percebê-la.

Já o terceiro elemento seria o fato delas terem o poder de modificar a realidade. Essa modificação se dá através do processo totalmente lógico que se faz no pensar e na fala, agindo com tanta coerência que não há nada que possa ser mais coerente do que ela. Portanto, as ideologias pretendem infiltrarem-se sorrateiramente nos indivíduos para os fazerem agir do modo ao qual elas querem.

Arendt descreve que elas possuem um caráter científico e tem a pretensão de se tornarem uma filosofia científica. Esta é a lógica de uma ideia. O objeto de estudo dela é a história, a qual a ideia é aplicada e que trata do desenrolar dos acontecimentos. Além disso, a faz funcionar de modo como se seguisse a mesma lei que é adotada na exposição lógica de sua ideia. Elas possuem um caráter histórico e estão interessadas no vir a ser, no momento em que existe a ascensão ou a queda das culturas.

A ideologia, com a lógica dialética nas mãos, faz desaparecer as contradições, explicando-as como estágios de um só movimento coerente e idêntico. Para Arendt existe um grande perigo em trocar o pensamento filosófico livre, que através da maiêutica faz um exame crítico daquilo que se pensa, pela segurança da explicação total que uma premissa proporciona, pois, é como se trocasse a liberdade da capacidade humana de pensar pela “camisa-de-força” da lógica.

[...] somente são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se as leva a sério. Uma vez que se lhes toma literalmente a pretensão de validade total, tornam-se núcleos de sistemas de lógica nos quais, como nos sistemas dos paranóicos [sic], tudo se segue compreensiva e até mesmo compulsoriamente, uma vez que se aceita a primeira premissa. (ARENDDT, 1989, p. 509).

Logo, a ideologia é um elemento primordial do totalitarismo. Com ela, os indivíduos são guiados, seu comportamento torna-se engendrado. O *animal laborans* é parte deste processo, pois enquanto guiado por ela, ele não questiona, não age, não possui liberdade para fazer a política. É a aniquilação do pensamento livre, crítico e questionador. A ideologia possui tanta força que adequa comportamentos.

Assim, essa troca do livre pensamento filosófico, o pensar consciente e questionador pela ideologia, que ordena e pretende condicionar as atitudes e o pensamento humano parece perturbador, pois o problema dos sujeitos de pensamento crítico é que eles “[...] fazem tremer os pilares das verdades mais bem conhecidas onde quer que deitem seus olhos”. (ARENDDT, 1993, p. 15).

Todas as ideologias possuem elementos totalitários, e dentre eles existe um aspecto no qual arruína todas as relações entre os indivíduos e também destrói a relação deles com a realidade.

Elas possuem uma lógica persuasiva que fica impregnada nos movimentos e governos totalitários, e que impedia as pessoas de pensar de forma diferente, sendo esta guia da ação. Arendt explica que a submissão da mente a esta forma de pensar é fruto da tirania da lógica. Ela torna a mente humana submissa a este processo no qual os homens se baseiam para elaborar seus pensamentos.

A força da lógica é mobilizada para que nenhuma pessoa jamais comece a pensar. O pensamento é a capacidade humana mais livre e mais pura das atividades da vida contemplativa, é a expressão de uma liberdade, além de ser oposta a todo esse processo de privação que o totalitarismo juntamente com as ideologias propõe.

Portanto, o objetivo da instauração destes elementos e do terror é eliminar o espaço para a vida privada e pública, de modo que a auto coerção da

lógica destrua a capacidade de pensar e agir dos seres humanos. Esta destruição é um prenúncio da anulação individual. O sujeito isolado perde lugar no terreno político. O totalitarismo juntamente com a ideologia “mata” o indivíduo e anula a sua consciência. Nele não há a possibilidade de coexistir. Justamente quando se perde o contato com seus semelhantes e com o mundo ao seu redor, o indivíduo perde a capacidade de experimentar o pensamento de estar em meio à pluralidade.

Estas ideologias emergiram tanto nas pessoas que acabaram por cegá-las. A incapacidade de pensar levou à incapacidade de julgar e, conseqüentemente, à incapacidade de ser autônomo, de estar na esfera pública, de agir, de exercer política. O espaço público foi eliminado. Isto quer dizer que há uma falta ou ausência de política durante este regime. O ser humano de ação, diluído no *homo faber*, e, posteriormente, no *animal laborans*, volta-se numa total introspecção que se torna bastante evidente durante o totalitarismo nazista.

Porém, a partir de toda a crueldade e anulação da política<sup>96</sup>, um governo baseado apenas na violência jamais existiu. O totalitarismo, apesar de fazer uso dela, precisa de uma base de poder. Indivíduos isolados não podem pôr em prática tal empreitada. O poder e a violência, portanto, se opõem, porque onde um domina de forma absoluta o outro está ausente.

Estes ideais propostos pelo totalitarismo nazista, principalmente o das ideologias, é algo que parece ser marcante e presente no comportamento de Eichmann, que pode assumir ter cumprido seu dever ao acreditar em uma falácia tamanha que foi o nazismo, e ter se ausentado de sua capacidade reflexiva em não exercer juízo nenhum sobre o que ele fazia.

Percebe-se que sua ausência de pensar, conforme analisa Arendt, o tornou incapaz de refletir sobre seus próprios atos, o fez exercer a banalidade do mal. Muitos indivíduos como ele seguiram-se, seres humanos que tinham marcado dentro de si o poder da anulação do pensamento e da ação impostos

---

<sup>96</sup> Arendt afirma em *O Deserto e o Oásis* que os movimentos totalitários seriam como tempestades de areia no deserto. Com base na afirmação da anulação do indivíduo e da política, é possível fazer uma analogia e salientar que o regime totalitário isola as pessoas, traz a mundanidade a elas, instaura uma camisa-de-força na ação e no pensamento, impede a política. O totalitarismo traz perigo às faculdades humanas, a da ação e da paixão, que capacita o homem à mudança. Arendt aponta que há uma passividade do homem em relação ao totalitarismo e também em relação a psicologia moderna, afirma ela, que quer condicionar e “ajustar” os homens. (Cf. LEIS; ASSMANN, 2007, pp. 185-189).

por este regime. Tais fatores são marcantes e mostram o declínio do sentido da política que se agrava ainda mais diante do regime burocrático segundo o qual é imposto. Regime no qual não há a quem “reclamar”, não há a quem “culpar”. Isso permite uma expansão da ausência da política. Além do mais, Eichmann é a representação do burocrata nazista que diante de todo o sistema, torna-se responsável pela logística dos trens em direção aos campos de concentração. Assim:

Em uma burocracia plenamente desenvolvida, a sensação de anonimato fomentada pela extinção da pessoa individual envolve os indivíduos em uma existência fraudulenta, na qual os distintivos humanos da ação e do pensamento dão lugar ao comportamento e à obediência, o *leitimov* da existência burocrática. (ROCHA, L. F. *Burocracia*. In.: CORREIA, A.; VARELLA, A. G.; MULLER, M. C.; AGUIAR, O. A, 2021. No prelo).

Outro aspecto trabalhado pela autora sobre o totalitarismo seria o isolamento, sobretudo porque sujeitos isolados são impotentes, privados de ação. Retirar a capacidade de agir, ou tornar os seres humanos incapazes de ação é algo característico não só do sistema totalitário. O isolamento proporciona um corte da participação do ser humano na vida pública, e também da vida privada:

Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir. (ARENDDT, 1989, p. 527).

Ou seja, até na mais ínfima intimidade da vida privada, a faculdade do pensar foi privada, pois, mesmo dentro de casa, se o pensamento contra o Führer fosse exposto, e os nazistas o vissem, aquele indivíduo e sua família seriam eliminadas.

Para configurar isso, Arendt faz uma distinção e afirma que a “solidão não é isolamento”. (ARENDDT, 2008, p. 378). No isolamento ou desamparo, há a renúncia do contato com os outros, consiste na não aceitação do diálogo, na “própria obtusidade” (ARENDDT, 2008, p. 378). A solidão ou solidão, em contrapartida, não está totalmente fora da companhia humana, pois o estar só

consigo mesmo, o dois que é só um - que prepara o contato com os outros -, é uma potencialidade de estar junto com eles. Deste modo, suportar a solidão significa aguentar a si mesmo, e quem consegue isso possui boas chances de suportar o próximo. Quando o ser humano não encontra companhia, alguém que o salve da natureza dual da solidão, o isolamento se concretiza. Assim, a solidão é própria da esfera dos contatos sociais, já o isolamento é “[...] aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída”. (ARENDDT, 1989, p. 527).

Em relação ao isolamento, isso é possível porque o ser humano enquanto indivíduo é abandonado até por si próprio, até pelo próprio eu, e encontra-se perdido em meio ao caos das outras pessoas. O isolamento permite aos seres humanos seguirem as regras mais abstratas de seu raciocínio, fazendo-os seguir a lógica que, segundo Arendt, é imposta pelo totalitarismo para guiar as pessoas e impedi-las de pensar livremente. A lógica é de certa maneira uma privação da liberdade, que inibe os seres no plural. Afirma Ernst Vollrath:

Em contraste com as operações lógicas dos processos de cálculos, [...] o pensamento é inevitavelmente ligado com a imaginação. Portanto, é capaz de dissolver as opiniões prévias sobre o que é bom, bonito, justo, etc. E possivelmente limpa preconceitos não examinados que adquirimos através do costume e do hábito. (VOLLRATH, Hannah Arendt and the method of political thinking. *In.*: BEINER, R.; NEDELSKY, J., 2001, p. 301).

Nesta perspectiva, o pensamento é capaz de fugir da força da lógica que o inibe. Ele é uma das atividades mais livres do ser humano, e é importante na hora da ação. Além disso, o isolamento destrói a capacidade humana de agir, de iniciar algo novo. No entanto, ele “[...] embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixa intacta todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário”. (ARENDDT, 1989, p. 527). Isto quer dizer que, diferentemente do ser humano de ação, o *homo faber* e o *animal laborans* necessitam estarem isolados para fazer suas respectivas atividades produtivas:

O homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. A fabricação (*poiesis*, o ato de fazer coisas), que se distingue, por um lado, da ação (*praxis*) e, por outro, do mero trabalho, sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns, não importa que o seu resultado seja um objeto de artesanato ou de arte. No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de a criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. (ARENDT, 1989, p. 527).

Isto pode acontecer em um mundo ao qual todas as atividades humanas são reduzidas a mero trabalho. Dessa forma, a única coisa que resta é o esforço do trabalho, o metabolismo humano, o esforço que o indivíduo tem para manter-se vivo. Além disso, nesse momento, desaparece a relação de ser humano e mundo. O perigo deste acontecimento é o seguinte:

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. (ARENDT, 1989, p. 527).

Contudo Arendt identifica que uma tirania baseada no isolamento mantém intactas as capacidades produtivas do ser humano. Já uma tirania que governa trabalhadores, no sentido exposto acima, seria então, automaticamente, um domínio de indivíduos solitários e isolados, tendendo a ser totalitária. Deste modo, o isolamento se refere ao terreno político da vida, e a solidão à vida humana como um todo. O totalitarismo, portanto, “baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”. (ARENDT, 1989, p 527).

Isto dá ao ser humano um sentimento de não pertencimento, de não-mundanidade, e então, tudo é possível. O sujeito se reduz a *animal laborans* e nem mais produz e mantém relação própria com o mundo, ele apenas está nele, mas não pertence a ele.

Sob este aspecto, a atenção do *homo faber* para realizar a atividade se retira da esfera política e volta-se para si mesmo e para os instrumentos do mundo, ficando assim em isolamento. A partir do momento em que o *homo faber*

é reduzido a *animal laborans*, ocorre a perda da forma mais elementar da criatividade humana. E isto acontece devido às privações que o totalitarismo propõe, anulando o ser humano por completo.

Outra passagem que representa de que modo a vida do sujeito foi tomada como suprema e diluída em simples meio para um fim, como a engrenagem de uma máquina, é expressa em *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*:

Ora, quando os contatos humanos foram cortados – seja pela ruína de nosso convívio, **ou pela crescente expansão da mera funcionalidade que lentamente consome a substância, a matéria real das relações humanas**, ou pelos desdobramentos catastróficos de revoluções resultantes, elas mesmas, de colapsos anteriores -, o isolamento num mundo assim já não é uma questão psicológica que possa ser tratada com palavras bonitas e vazias como “introversão” ou “extroversão”. O isolamento, como acompanhante do estranhamento e do desenraizamento, é, em termos humanos, a enfermidade própria de nossos tempos. (ARENDDT, 2008, p. 377, grifo nosso).

Nesta perspectiva, a autora afirma que o isolamento é um fato nos tempos modernos, sendo uma causa disto, a “mera funcionalidade que consome a substância, a matéria real das relações humanas”. Há uma passagem, uma dissolução daquilo que é propriamente humano para uma virada que é tida por ela como desumana. Os seres parecem estar se tornando desumanos:

É claro que ainda podemos ver pessoas – em número cada vez menor – se agarrando umas às **outras** como se estivessem soltas no ar, sem o auxílio dos canais normais de comunicação oferecidos por um mundo de convívio comum, para escapar juntas à maldição de virarem desumanas, numa sociedade em que todos parecem supérfluos e assim são vistos por seus semelhantes. (ARENDDT, 2008, p. 377, grifo da autora).

Quando se perde a criatividade, capacidade que permite acrescentar algo a si e ao mundo, o isolamento se torna insuportável ao ser humano. E isto acontece também pelo fato de o mundo ser ditado pelo trabalho, no qual todas as atividades do indivíduo se resumem a isso, já que o ser humano necessita produzir e consumir para sobreviver. Assim, ele sobrevive através do esforço do trabalho, num ciclo constante e incessante de consumo. O ser humano de ação perde seu estatuto político e torna-se *animal laborans*, tornando-se supérfluo. O

isolamento se torna solidão, e a solidão se converte no sentimento de não pertença ao mundo, acarretando inclusive na perda de identidade. Neste sentido, afirma Adriano Correia: “Em condição de completo isolamento, desamparo, desarraigamento e abandono, a suscetibilidade à força coercitiva da inflexível articulação interna da ideologia é elevada ao paroxismo”. (CORREIA, 2014, p. 78).

Essa eliminação dos indivíduos pelo bem da espécie e para o bem da humanidade só pode ser retardado pelo início e fim da vida individual do ser humano. Percebe-se assim como a vida é a fonte da política na Modernidade, sendo algo que leva ou a ruína ou a uma possível salvação.

Assim, o totalitarismo, para além das características apontadas, permitiu os maiores genocídios, todos em nome da própria “vida”. O poder sujeita os indivíduos e os anula. Estes são “tecnificados” enquanto membros, peças da grande máquina, que são necessários para que ela possa funcionar. Um exemplo seriam os judeus, que certamente seriam eliminados, mas eram utilizados como “vermes” necessários para trabalhar nos campos de concentração, sendo estes destituídos de qualquer dignidade e humanização. Após serem úteis, eram produzidos como cadáveres e incinerados.

Tal “uso”, tal “tecnificação” dos sujeitos – meros vermes aos olhos nazistas – permite que o Estado exerça o poder sobre os seres vivos enquanto seres vivos, conforme apresenta Foucault: “[...] E sua política é, portanto, necessariamente biopolítica. Uma vez que a população nunca é mais do que aquilo que o estado zela para seu próprio bem, é claro, o estado pode abatê-la se necessário. A tanatopolítica é, portanto, o reverso da biopolítica”. (FOUCAULT, M. *La technologie politique des individus*. In.: FOUCAULT, 1994, p. 826).

Este é o ponto que a biopolítica se torna tanatopolítica, em que os seres humanos são reduzidos a mais ínfima condição da vida ativa e se tornam supérfluos na medida em que há uma decadência, que perpassa pelo ser humano de ação, que se dilui no *homo faber*, e que termina com o *animal laborans*. Este último, por sua vez, tende a ficar sujeitado como uma “engrenagem”, como um empregado, que ao mesmo tempo pertence à técnica e produz incessantemente, sendo que a consequência disso, para além do campo de concentração, é o consumo desenfreado e a incessante sensação de

insatisfação. Sobre a moderna tecnificação pautada por Arendt, Odílio Alves Aguiar apresenta que:

A ideologia e a propaganda marcam a sua importância. As massas, no mundo moderno, são constituídas pelo *animal laborans*, o homem como ser ocupado exclusivamente com a reprodução biológica. Os governos totalitários se estruturam em sociedade do labor. A demanda do progresso, da acumulação e da prosperidade empurrou, em vez de liberar, a sociedade como um todo para o jugo do labor. O resultado foi a transformação de todas as atividades em labor e dos seus produtos em objetos de consumo. Não há mais trabalho (*work, poiesis*), atividade na qual o homem punha algo de si no mundo, construindo-o, tornando-o uma morada habitável. Tudo passa a ter uma referência subjetivista, relacionada ao homem, ao seu gozo, à sua dominação. A hegemonia do *animal laborans* acarretou o fim dos contatos e relações humanas.<sup>97</sup> (AGUIAR, O. *O lugar da política na civilização tecnológica*. In.: VAZ, C. A. C; WINCKLER, S. 2009, p. 101).

Segundo a análise de Arendt em *A Condição Humana*, toda a sociedade estaria se transformando em uma sociedade de trabalhadores, sendo totalmente antipolítica, já que o trabalho se dá no âmbito privado, e, por sua vez, é apolítico. Há uma transposição de um regime totalitário nazista para um regime totalitário da tecnologia:

A ideia de que os homens são supérfluos, ou são parasitas que obstaculizam a história ou a natureza, se apresenta pela primeira vez quando está concluída a transformação da sociedade em uma sociedade de trabalhadores. O essencial é a socialização do trabalho. (ARENDR, 2002a, p. 337).

O totalitarismo, portanto, possui a estrutura de uma cebola, afirma Arendt:

Em uma espécie de espaço vazio localiza-se o líder; o que quer que ele faça [...] ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima. Todas as partes extraordinariamente múltiplas do movimento: as organizações de frente, as diversas sociedades profissionais, os efetivos do partido, a burocracia partidária, as formações de elite e os grupos de policiamento, relacionam-se de tal modo que cada uma delas forma a fachada em uma direção e o centro na

<sup>97</sup> É preciso mencionar que o professor Odílio Alves Aguiar, neste texto, segue a tradução anterior, baseada em Roberto Raposo, e não a reedição de Adriano Correia. Sendo assim, *labor* corresponde ao labor e *work* ao trabalho.

outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro. (ARENDR, *Que é autoridade? In.:* ARENDR, 2014, p. 136).

Sendo assim, os níveis de cada camada proporcionam aos indivíduos a ficção de um mundo entendido como normal, sem a monstruosidade e assujeitamento imposto pelo totalitarismo. A última camada da cebola representa a normalidade a ser mostrada ao mundo exterior, enquanto que as camadas interiores proporcionam a estrutura necessária para manter o sistema, além de ser à prova de qualquer um que esteja fora dela. Cada uma de suas camadas é constituída por uma estrutura burocrática segundo a qual ninguém é responsável, ninguém pode responder por seus crimes.

A normalidade do “governo de ninguém” permite o assujeitamento dos animais laborantes, que são elementos primordiais para o funcionamento da “máquina totalitária”. Federico Donner apresenta em seu artigo que a biopolítica seria uma produção positiva da vida, na medida em que “molda” os indivíduos da maneira que o poder quer. Isso significa dizer que o próprio nazismo resultaria em uma biopolítica considerada como “produtividade positiva da vida, e sua consolidação e sua proliferação, resulta das experiências totalitárias do século XX, imbuídas de discursos e práticas protetoras da vida”. (DONNER, 2013, p. 78).

Portanto, diante do exposto, é possível considerar que o *animal laborans* possui duas dimensões, uma enquanto indivíduo cuidador do próprio metabolismo e objeto de governamento, ou seja, resultado de uma técnica e tecnologia de poder totalitária, por exemplo; e outra, enquanto sujeito que tecnifica sua própria existência, ao mesmo tempo que é fruto de tal tecnificação, como será visto no tópico abaixo. Independente de qual dimensão for referido, sempre será sua vida de ser vivo que estará em jogo, implicando assim em uma biologização da vida, uma biopolítica.

#### 4.5. A SEGUNDA DIMENSÃO DA TECNIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA [TECHNISIERUNG DES DASEINS]: A RACIONALIDADE BIOPOLÍTICA DA TECNIFICAÇÃO SOBRE O ANIMAL LABORANS

O quarto capítulo divide sua defesa em duas dimensões: a primeira, que examina o *animal laborans* como efeito de técnicas e tecnologias de poder totalitárias, que o tornam supérfluo ao mesmo tempo que colocam em jogo sua vida de ser vivo, como já apresentado no tópico anterior. E a segunda, enquanto sujeito que tecnifica sua existência, e ao tecnificá-la, torna-se sujeitado a ela, haja vista que a tecnologia e a técnica presentes na Modernidade já não são mais uma *téchne*, ou seja, um saber fazer como propunham os gregos, e este é o foco a ser apresentado neste tópico. Isto resulta no fato de o indivíduo moderno tornar-se “[...] sempre o objeto e o foco central das políticas vitalistas que levam ao seu incremento ou ao seu extermínio”. (DUARTE, 2010, p. 324).

Federico Donner compreende que a partir da proposta de Arendt, na era moderna acontece que:

Com a substituição da ação política pela fabricação, o homem deixou de procurar a imortalidade na esfera pública e se considerou parte dos processos supra-humanos e totalizantes, Natureza e História, que já não correspondem sequer às medidas estáveis da antiga *tékhne*, que tornava possível alcançar um *télos* determinado e concreto. Este processo de fabricação tampouco aponta ao estabelecimento de um mundo, ao modo do *homo faber*, senão que erige a própria vida biológica como o bem supremo. Esta busca de imortalidade se compreende agora em termos da vida da espécie humana como processo vital eterno. (DONNER, 2013, p. 70).

Isso significa dizer que o *animal laborans* como fruto da técnica, como aquele que a engendra, e também sua vida como objeto principal da Modernidade, se confirma através da diferença de compreensão em relação à *téchne* dos gregos, diante da técnica e tecnologia dos modernos. A antiga *téchne* grega se relaciona com a criação de objetos mais duráveis, e que constroem uma relação de mundanidade com o mundo. Esta, ao longo da tese foi fundamentada a partir de Aristóteles principalmente, entendida como um saber fazer, que perde seu estatuto no campo da Modernidade. O objetivo da produção de objetos já não é mais teleológico, em que o objeto é criado por ter um *télos*,

um fim e para atingir um objetivo, mas sim, as coisas apenas estão presentes no ciclo vital. Ou seja, eles não são mais duráveis, tornando-se muitas vezes supérfluos. Na Modernidade não há mais um saber fazer, há um foco na produção de uma sociedade de trabalhadores e consumidores. Há um foco na construção de corpos dóceis e produtivos, que resultam no trabalho incessante e circular do processo vital humano.

Ocorre na sociedade moderna a ideia de que os processos técnicos e tecnológicos estavam controlados pela sociedade, quando na verdade a partir do século XX, a expansão da economia impõe ao indivíduo uma certa submissão que o sujeita a tornar-se fruto de uma mecanização dos processos produtivos. Há uma substituição da ação pela técnica, e isso transforma os indivíduos mundanos em meros seres supérfluos.

Odílio Alves Aguiar acredita que Hannah Arendt anteviu o caráter proto-totalitário das sociedades modernas, de modo que:

A ambição de controle, domínio e manipulação podem estar respaldadas pelas nossas atuais instituições na medida em que os homens deixam de ter e querer um lugar na política. Sem esse espaço, facilmente tornam-se controláveis, previsíveis e supérfluos, sem utilidade e espontaneidade. O ideal da funcionalização e automatização da vida exhibe como insignificante o contato entre os homens como seres humanos e torna-os meras funções sociais, coisas. Esse é o sentido essencial dos campos de concentração. Eles apresentam como possível uma forma de vida humana sistematicamente gerenciada, tecnologicamente controlada. (AGUIAR, 2013, p. 17).

Segundo professor Odílio Aguiar, na sociedade moderna pós-Segunda Guerra ainda há resquícios do governo totalitário. Ele salienta que esta característica da tecnologização, de redução do ser humano às suas meras funções sociais, permite que venha à tona o sentido do campo de concentração, na medida em que suas vidas são gerenciadas e controladas. As estratégias, a propaganda, as práticas ainda se fazem presentes. Vale lembrar aqui a afirmação agambeniana de que atualmente os seres vivem na figura do campo, que nada mais é do que um Estado de exceção permanente onde absolutamente tudo é possível.

Todas estas técnicas de poder resultam na perda da ação política, na ausência da liberdade, e na descaracterização da pluralidade humana, que permite ao indivíduo no *entre homens*, fazer política. Assim, o totalitarismo desejou administrar a “desmundanização [...] de todos os indivíduos a partir da eliminação, tanto da esfera pública quanto da esfera privada, da existência humana, destruindo toda e qualquer distância entre os indivíduos, comprimindo-os entre si de tal modo que eles se transformem em apenas *Um*”. (NETO, 2009, p. 25). Outrossim, a lógica tecnológica segue na mesma linha. A ideia é comprimir os indivíduos para que se tornem apenas *Um*, apenas uma sociedade esquematizada, produtiva, organizada, porém, desmundanizada, apolitizada.

Esta ausência de mundo impõe uma lógica circular, sem objetividade nenhuma por parte do sujeito. É apenas a lógica imposta pela sociedade de trabalhadores, que necessariamente precisa da sociedade de consumidores para funcionar. Certamente dentro deste emaranhado, o consumismo e o capitalismo possuem um papel fundamental. Para além do diagnóstico proposto por Arendt, na sociedade contemporânea ocorre a virtualização das relações sociais. Os algoritmos, que formam as bases segundo as quais as redes, os sites e os aplicativos de internet são construídos, servem para vigiar e produzir o indivíduo. Por meio de suas pesquisas na internet, os algoritmos fazem uma estatística e permitem que propagandas, notícias, etc, façam com que aquele que pesquisou esteja rodeado de informações sobre aquilo, desde um produto que se deseja comprar, um exame que deseja fazer, por exemplo, e assim por diante.

Além disso, o controle mundial está nas mãos de grandes empresas, que por meio dos algoritmos, tornam corpos dóceis, como apontado por Couto e Candiotto:

O efetivo controle da rede mundial de computadores encontra-se, no presente, nas mãos de megaempresas privadas bilionárias como o Facebook, Google, Microsoft, Amazon, Appel (para citar as principais) que detêm um quase monopólio de controle daquilo que é ou não visto na rede. O que não está no Google hoje, na prática, não está na internet, não é visto. Seus interesses são corporativos e financeiros e nada têm a ver com a democracia ou a cidadania. As postagens são visibilizadas conforme o impulso financeiro que recebem para isso, ou simplesmente caem em uma opacidade esmagadora. Ao lado disso, efetiva-se uma constante captura de dados pessoais dos

usuários para comercialização e outras finalidades mais diversas. (COUTO; CANDIOTTO, 2019, p. 89).

Na sociedade contemporânea - e deve-se compreender que o pensamento arendtiano possui limitações neste sentido, pelo fato de a teórica política ter vivido em uma época em que isto ainda não era possível – o biopoder e a biopolítica ganham cada vez mais força ao tentarem produzir subjetividades desejantes e consumistas<sup>98</sup> sem muito esforço, apenas através de propagandas e de sondagens automáticas geradas pelos algoritmos. Assim, são estes que direcionam o desejo e explodem informações aos sujeitos nas telas de seus próprios celulares, sem necessitar de muito esforço.

A partir desta nova racionalidade tecnológica, ocorre aquilo que já foi citado nesta tese anteriormente, de que a motorização na Modernidade parece se tornar um processo “de mutação biológica na qual os corpos humanos começam gradualmente a ser revestidos por uma carapaça de aço” (ARENDR, 2010a, p. 403 e 404), segundo os quais os processos tecnológicos começam a fazer parte da vida biológica do ser humano. Porém, para que isso ocorra, é necessário alienar-se. O capitalismo, o estímulo ao consumo, ao trabalho, necessitam que algumas questões políticas sejam sacrificadas. Afirma Arendt: “O processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”. (ARENDR, 2010a, p. 318 e 319). Isto porque a Modernidade torna o econômico, afirma o professor Odílio Aguiar: “a dimensão mais importante da vida, as invisíveis necessidades biológicas tornam-se únicas coisas a merecerem a atenção do poder, da cultura e da ciência”. (AGUIAR, 2011, p. 190).

A tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] de que tanto falou-se no segundo capítulo, que resulta no “homem de Heisenberg”, ou seja, no “sujeito tecnológico moderno”, que nada mais é do que uma técnica de

---

<sup>98</sup> Para tal formulação de “subjetividades desejantes e consumistas” teve-se como aporte teórico a reflexão apontada por Maurizio Lazzarato, expressa no livro *As Revoluções do Capitalismo*, em que ele formula um conceito chamado de noopolítica: “A noopolítica (conjunto das técnicas de controle) se exerce sobre os cérebros, atuando em primeiro lugar sobre a atenção, para controlar a memória e sua potência virtual. A modulação da memória será então a função mais importante da noopolítica”. (LAZZARATO, 2006, p. 86). Segundo ele, é ela quem articula as relações de poder por operar em um nível de virtualidade sobre os cérebros, em um nível desterritorializado.

biopoder, uma produção de corpos sujeitados ao capital que devem abster-se do mundo, da política, da espontaneidade, e de sua própria liberdade, para engajarem-se no processo de produção e consumo incessantes. Processos estes almeçados pela técnica e tecnologia modernas, uma vez que ela perde suas propriedades de criação enquanto um “saber fazer”, e tornam-se mero “fazer”. E o resultado de tudo isto, desde a tecnificação quanto das técnicas totalitárias impostas sobre o indivíduo é apenas uma: tornar a vida o centro das técnicas e tecnologias de poder, mas não a vida “em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, e manifesta-se na ação e no discurso” (ARENDRT, 2010a, p. 217), mas sim, unicamente a vida, responsável pelo processo vital, aquela do *animal laborans*.

Portanto, assim como o Estado totalitário necessita das técnicas de poder e a tecnologização da vida em si para a efetivação do poder, representada aqui, pode-se sugerir que pelos experimentos dos médicos e cientistas nazistas, a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] também se baseia em uma tecnologização. Esta impõe ao sujeito contemporâneo que ele seja: “como uma engrenagem no imenso e complexo mecanismo utilitário, técnico e burocrático que é o Estado e as Sociedades globais, constitui a experiência existencial que dá suporte às Sociedades de massas” (NEVES, 2016, p. 87), que são essenciais para a efetivação da desqualificação da vida e sua promoção na centralidade do poder.

Vê-se assim que, apesar de serem duas dimensões diversas de utilização da tecnologia de poder, uma relacionada ao totalitarismo enquanto técnicas que sujeitam o indivíduo, e outra relacionada às formas de tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], ambas possuem uma racionalidade técnico-científica, que é a pretensão de domínio: seja pelo regime totalitário nazista, por um lado, em que designa um controle político mais apurado, seja pela imposição e condicionamento da tecnologia e de racionalidades contemporâneas, por outro, que visa uma regulação econômica da vida, por meio da lógica de mercado de produção e consumo incessantes, que funciona tão bem devido ao desenvolvimento técnico e tecnológico.

Para um exame mais minucioso, parte-se para a compreensão da constituição do *homo oeconomicus* e a lógica neoliberal na qual ele está inserido, analisadas por Michel Foucault no curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, e

suas convergências e diferenças com o *animal laborans* arendtiano. Primeiramente, o *homo oeconomicus* foucaultiano, em sua acepção clássica, do século XVIII, é o parceiro de troca, que se associa com a questão da utilidade e necessidade do indivíduo. Diferentemente, nos neoliberalismos do século XX o *homo oeconomicus* torna-se reconhecido como empresário de si mesmo, - e como será demonstrado – ele está inserido em uma lógica similar daquela do *animal laborans*, de produtor e consumidor.

Michel Foucault impõe esta problemática no curso *O Nascimento da Biopolítica*, de 1978 e 1979. Seu ponto de partida na introdução do conceito em suas aulas é a análise da obra *Uma investigação sobre os princípios da moral*, de David Hume – que Arendt também cita em *A Condição Humana*. O filósofo francês busca centrar suas análises nesta obra a fim de partir do entendimento do empirismo inglês para compreender o *homo oeconomicus*. Sua teoria é de que para que se obtenha um contrato social é necessário que haja interesse, e não o “sujeito de direito”, mas sim o “sujeito de interesses”. Logo:

O interesse aparece como um princípio empírico de contrato. E a vontade jurídica que se forma então, o sujeito de direito que se constitui através do contrato é, no fundo, o sujeito de interesse, mas um sujeito do interesse de certo modo depurado, que se tornou calculador, racionalizado, etc. (FOUCAULT, 2008b, p. 373).

Portanto, não seria o compromisso com o contrato social que faria a obediência do indivíduo, segundo Foucault, mas sim o interesse no contrato para que ele ocorra, e para que se sustente. É o interesse do sujeito – sujeito de interesse – que permite que haja obediência por parte dele. Antes do contrato social, “no estado de natureza e antes do contrato, esses interesses estão ameaçados” (FOUCAULT, 2008b, p. 372), não há lei que garanta a segurança de ninguém. Com o contrato estes interesses são reafirmados e assegurados. Neste sentido, há um entendimento do sujeito de interesses, ou então, do *homo oeconomicus* clássico como aquele que está inserido em um âmbito da economia de trocas, e que possui interesse pelo contrato, no sentido de extrair algo dele, e não apenas obedecê-los por pura conveniência.

Por outro lado, há o sujeito de interesses contemporâneo, ou *homo oeconomicus* contemporâneo, que é aquele que se encontra no interior da

economia da produtividade, e que é elemento competitivo, o sujeito da concorrência. Para a caracterização deste tipo, Foucault afirma que o neoliberalismo americano, ao menos na versão que fornece Gary Becker, tem como efeito de subjetivação a produção do capital humano, que aqui exerce uma ruptura com o pensamento de Marx em relação à produção e reprodução do capital pela extração da força de trabalho mediante a mais-valia. Para tanto, em sua aliança com a psicologia behaviorista, a educação e a economia, o governo dos indivíduos se vale das tecnologias de segurança e regulação do meio para operar uma lógica do poder cujo exercício consiste na regulação do comportamento dos indivíduos de uma maneira global, e não somente seu comportamento econômico. A economia de que trata o filósofo francês, e em que está inserida a ideia de capital humano e o *homo oeconomicus*: “Ihe dá por tarefa a análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento humano”. (FOUCAULT, 2008b, p. 307).

Ou seja, a economia não é uma análise histórica do processo de como ela se deu, segundo Foucault, mas é o estudo de uma racionalidade, de uma estratégia de sujeição das atividades dos seres humanos.

O trabalhador sob esta ótica é entendido no sentido positivo, como produção produtiva:

A competência do trabalhador é uma máquina, sim, mas uma máquina que não se pode separar do próprio trabalhador, o que não quer dizer exatamente, como a crítica econômica, ou sociológica, ou psicológica dizia tradicionalmente, que o capitalismo transforma o trabalhador em máquina e, por conseguinte, o aliena [...] mas uma máquina entendida no sentido positivo, pois é uma máquina que vai produzir fluxos de renda. (FOUCAULT, 2008b, p. 309).

Na ótica foucaultiana, o *homo oeconomicus* é um agente produtivo, visto positivamente na sociedade como um todo. É aquele que investe todos os comportamentos em si, que é empreendedor de si mesmo. É a racionalidade econômica que produz seu comportamento. Ele chega ao mercado sendo seu próprio capital. Segundo Wendy Brown, “o que ‘define o *homo oeconomicus*’ é que ele se orienta pelo interesse” (BROWN, 2017, p. 64), ou seja, se é o interesse próprio que o move, este princípio nunca deverá ser algo primordial na política. Se o ser humano é movido por interesses não importa como serão

impostos os governos, importa apenas o lucro, o produto final econômico que isso gerará.

A economia é de fato algo necessário à arte de governar: “deve-se governar com a economia [...], mas não se pode permitir, está fora de cogitação, não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental”. (FOUCAULT, 2008b, p. 389). Até mesmo Foucault compreende que a racionalidade econômica não pode ser essência de um governo, pois se assim o fosse, a política perderia seu sentido. Se é a economia o ponto central, o *homo oeconomicus* – empreendedor de si – a chave, ocorre a biopolítica, a implementação de tecnologias e estratégias de governo biopolítico.

Tal “perigo” do domínio econômico através da política – e deve-se pensar aqui na política como expressão da economia - é alertado por Arendt em *A Condição Humana*. Segundo a autora, não é possível falar de uma economia política, pois o próprio termo “‘economia política’ teria sido contraditório: pois o que fosse ‘econômico’, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição”. (ARENDR, 2010a, p. 35). Ou seja, a economia não visa a pluralidade de seres, a ação política e a liberdade, mas sim, volta-se para o “*homo oeconomicus*”, para a racionalidade de um governo, para o sujeito de interesses, que não busca o bem comum, mas sim, o bem e a satisfação individual.

Além disso, o interesse particular do “sujeito egoísta” é o que impera. Como exemplo foi citado nos capítulos anteriores a correlação entre capitalismo e tecnologia, quando se observou a construção de bombas atômicas, com o objetivo meramente violento de dizimar populações, correndo o risco, afirma Arendt, de até mesmo extinguir a existência humana. Portanto, o indivíduo “econômico”, motivado pelos próprios interesses, não quer saber da política e suas reivindicações próprias. E acredita-se, nesta tese, que é neste mesmo viés de pensamento que Foucault buscou se direcionar, uma vez que afirma que “não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental” (FOUCAULT, 2008b, p. 389), pois não seria política, não visaria o bem comum, mas o próprio egoísmo.

E a economia é um tipo de comportamento que condiciona o ser humano tanto para Arendt como para Foucault, pois por meio dela ele é movido pelos próprios interesses, é produtor de si mesmo, empreendedor de si mesmo, e

sendo assim, é condicionado a agir de um determinado modo. Ou seja, ele é um ser produtivo que absorve a tecnologia e as técnicas para acrescentar à produção no mundo. Pois a economia visou reduzir o indivíduo ao nível de “animal comportado e condicionado” (ARENDDT, 2010a, p. 55) ao alterar os comportamentos limitando a possibilidade para a ação. Além disso, afirma Arendt: “o que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar à mera administração” (ARENDDT, 2010a, p. 54). Tais técnicas foram utilizadas em prol do aumento da produtividade do trabalho. A economia para Arendt, assim como para Foucault, atingiu um patamar dentro da política, e quando isso ocorre não é possível que a política vigore, nem para o filósofo francês, que entende a política no âmbito do jogo governamental histórico, a partir dos acontecimentos; nem para a politóloga, que a entende dentro de um horizonte fenomenológico, enraizado pelos gregos. Pois a política ao ceder seu lugar para a economia, cede também “à mera administração” (ARENDDT, 2010a, p. 54).

Ela, como forma de governo, preocupa, pois nela há, segundo Foucault – e Arendt concorda com tal visão – “a ausência ou impossibilidade de um soberano econômico” (FOUCAULT, 2008b, p. 385). Assim, pode-se fazer uma aproximação com a burocracia, governo em forma de poder perigoso, pois não tendo uma entidade, uma figura a quem recorrer, a quem reclamar, tudo pode se tornar possível. A economia age do mesmo modo, recheada de tecnologias e técnicas para impor sua racionalidade, porém, ninguém se torna responsável pela sua implementação.

Portanto, tal análise foucaultiana caracteriza o *homo oeconomicus* do século XVII e XVIII, aquele entendido como clássico, como fruto do empirismo inglês, que é o sujeito de interesse no âmbito de trocas. Porém, na Contemporaneidade esta ótica apresentada por Foucault aprofunda-se, entendendo o *homo oeconomicus* como sujeito da competitividade e da concorrência, inserido no interior da produtividade, aponta Cesar Candiotta: “na época contemporânea ele é evidenciado pela lógica do capital e sua subjetivação correspondente, a do capital humano”. (CANDIOTTO, 2021, p. 95).

Com tal embasamento, Foucault pensa a “artificialidade” contemporânea em contraponto à formação dos monopólios, ou seja, não há nada de “natural” no crescimento da artificialidade contemporânea. Por outro lado, partindo para o capital no sentido arendtiano, este está completamente ligado à racionalidade

econômica, e segundo ela, há um crescimento entendido como “natural” do artificial:

O que chamamos de artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho. O fato isolado mais importante nesse aumento contínuo foi, desde o início, a organização da atividade do trabalho, visível na chamada divisão do trabalho, que precedeu a revolução industrial, e na qual se baseia até mesmo a mecanização dos processos do trabalho. (ARENDDT, 2010a, p. 58).

O artificial crescimento do natural possibilitado pelo início do mundo moderno e pela introdução de novos objetos técnico-científicos, iniciou a moderna tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], segundo a qual o *homo faber* já não é mais o edificante do mundo, o sujeito mundano, mas é o *animal laborans*, a própria vida que atinge o patamar supremo e que ao dissolver o *homo faber* no *animal laborans*, este último absorve os processos artificiais das máquinas em seu próprio metabolismo, tornando-se produtor e consumidor em uma lógica circular incessante, que termina apenas com sua morte.

A exemplo disso pode-se tomar as fábricas de cadáveres produzidas durante o nazismo, por meio das câmaras de gás, nos campos de concentração. A produção é tão eficaz quanto a produção de aparelhos e máquinas. O ser humano foi reduzido a mero objeto, sua vida foi tomada como suprema, e até mesmo sua dignidade fora roubada.

A politóloga comenta que os nazistas buscaram uma certa “cientificidade”, a ciência racial para justificar as atrocidades cometidas e suas perversidades. E com a ajuda da ciência, construiu-se uma “máquina nazista”, que seguia a lógica das fábricas, ao planejar e executar seu programa “científico”. Utilizavam-se assim do caráter “científico” para justificar suas ações: “era dessa atmosfera geral de ‘cientificidade’, ao lado de uma tecnologia moderna e eficiente, que os nazistas precisavam para suas fábricas de morte – e não da ciência em si”. (ARENDDT, *A imagem do inferno*. In.: ARENDDT, 2008, p. 233).

Neste quesito, o ódio cego e absoluto moveu a fabricação de cadáveres. Porém, a racionalidade tecnológica, a lógica das fábricas, seu funcionamento, seus processos, todos eles foram absorvidos pelos nazistas. Tal ideia permeou

o mundo. A lógica do interior das fábricas, essencial ao funcionamento do mercado capital, teria sido transposta para a fabricação da morte nazista. Esta seria uma outra categoria relacionada à tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], haja vista que os indivíduos não arianos são vistos como vermes durante o regime. Porém, mesmo assim a lógica do processo, da fábrica, da tecnologia está inserida nisto.

E como diria Odílio Alves Aguiar em seu escrito *O lugar da política na civilização tecnológica*, o tema da relação entre tecnologia e política: ‘Pelo menos temporariamente, é pessimista: nem os políticos se dão conta das complexas questões relacionadas à sociedade tecnológica, nem os especialistas conseguem enxergar qualquer importância na mediação política’. (ODILIO, A. *O lugar da política na civilização tecnológica*. In.: WINCKLER; VAZ, 2009, p. 105).

Contudo, para finalizar, Foucault acredita que:

O *homo oeconomicus* é a única ilha da racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*. (FOUCAULT, 2008b, p. 383).

Portanto, similarmente a Arendt, aquele indivíduo que está no interior de um processo econômico, engendrado pela tecnologização e tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], que visa tornar-se produtivo, não pode de maneira nenhuma tornar-se político. Seja o *homo oeconomicus* de Foucault, seja o *animal laborans* de Arendt, ambos são apolíticos. Pois agora, “trabalho é uma palavra muito elevada, muito ambiciosa para o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver”. (ARENDR, 2010a, p. 403).

A vida, portanto, foi tomada como valor supremo. Porém, uma vez inseridos nesta racionalidade, ter a competência para afastar-se da situação que o próprio indivíduo vive, e analisá-la de fora para assim buscar forças para o agir, não é tarefa tão simples. Por fim, o que se propõe defender é que há sim uma racionalidade econômica, tecnologizante, que condiciona os seres humanos a agirem de determinado modo, os tornando produtivos, os tornando meros trabalhadores, e fazendo com que a vida se torne suprema, deixando de lado a

condição política do ser humano. Podemos afirmar com esta tese de que a biologização da vida para o capital é o diagnóstico do presente.<sup>99</sup>

Apenas a capacidade para a ação, que se exerce no espaço público e é sinônimo de liberdade, poderia libertar os indivíduos desta lógica. Então, a “cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (ARENDT, 2010a, p. 222). A capacidade radicada ontologicamente, a da natalidade, possibilita aos indivíduos “o milagre que salva o mundo” (ARENDT, 2010a, p. 308), a capacidade de começar algo novo por meio da ação. E de modo especial, a cada novo nascimento esta possibilidade de ação política se renova e fortalece. Sendo assim, uma forma de libertar-se a biopolítica que domina, da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], dos sistemas totalizantes e atomizantes seria a capacidade para a ação, assim como a natalidade, pois, como diria Guimarães Rosa: “um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...” (ROSA, 1994, p. 668).

Outra “salvação” para este diagnóstico do presente seria o uso da categoria do pensamento. O pensar poderia ser uma forma de “destecnificar” a existência, na medida em que este pode fugir - junto com a capacidade da ação -, das formas de poder totalizantes. Pois a atividade do pensamento, aquele que é um diálogo sem som consigo mesmo, figura o dois-em-um socrático descrito por Arendt, como forma de exercer a atividade do pensar: “o diálogo sem som de mim comigo mesmo – podem ser entendidas como a efetivação da dualidade originária ou da cisão entre mim e meu eu, intrínseca a toda consciência” (ARENDT, 2000, p. 59). A consciência permite então ao ser humano depurar, compreender o que está acontecendo. Porém, nada que efetivamente seja um

---

<sup>99</sup> Pode-se apresentar uma outra perspectiva, que foge da proposta desta tese, mas é essencial que seja mencionada. No dia 07 de dezembro de 2021, o presidente da República Jair Bolsonaro afirmou que “prefere morrer ao ter que perder a liberdade” (O GLOBO. Bolsonaro compara passaporte com ‘coleira’ e diz que prefere morrer a perder a liberdade. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/bolsonaro-compara-passaporte-com-coleira-diz-que-prefere-morrer-perder-liberdade-25309623>). Afirmou isso ao comparar o comprovante de vacinação contra a COVID-19 com uma coleira, dizendo que não tomará a vacina, haja vista que ela serve como “coleira” para a o povo brasileiro. Neste sentido, a biologização da vida não converge no capital, mas sim, em uma posição negacionista contra à eficácia da vacina, ou seja, contra a ciência. O argumento do presidente é de que mesmo com a vacina há sim a possibilidade de contrair o vírus, transmitir, e morrer por causa dele. Porém, ele é obstinado em ir contra a ciência e não enxergar a eficácia da mesma, haja vista a proteção que ela causa no corpo humano, permitindo que o vírus seja menos letal do que seria sem a vacina. Portanto, tal discurso propaga a biologização da vida no sentido de incentivar os cidadãos que possuem simpatia por ele a não tomarem a vacina, preferindo o risco de morrer em nome da liberdade, do que defender a própria vida.

pode entrar em desentendimento, ou seja, cada ser humano, através do pensamento, possui a possibilidade de ser dois em apenas um. Este permite adentrar na profunda natureza reflexiva do espírito.

Sendo assim, o sujeito ao pensar abstém-se do mundo, volta-se para dentro de seu interior no momento do pensamento, para só depois voltar ao mundo das aparências. Pensar é estar só, fazer companhia para si mesmo, e neste movimento o exame da consciência é posto em prática, de modo que “o pensar representa perigo igual para todos os credos, e não dá origem, por si mesmo, a nenhum novo credo” (ARENDR, 1993, p. 159). Isso quer dizer que o pensar liberta o ser humano das amarras que o prendem, é como um ato de resistência às imposições colocadas pela biopolítica.

Todavia, a categoria do pensamento arendtiano remete à Sócrates, sendo que o processo que o leva a obter uma “solução” para seu pensamento é entendido como maiêutica, a “arte de parir ideias”. Mais tarde Platão chama isso de *dialegesthai*, que é também a arte da obstetrícia – maiêutica -, na medida em que auxilia os outros a darem à luz a aquilo que eles mesmos pensavam, para que possam descobrir por si mesmo a verdade em suas opiniões [*doxa*]. A própria Arendt reconhece que: “o método para fazê-lo é a *dialegesthai*, discutir até o fim; essa dialética, entretanto, não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade”. (ARENDR, 1993, p. 97). O pensar neste sentido, poderia servir como aquela categoria, ou aquela atividade do espírito que limitaria o processo na medida em que possibilitaria ao ser humano “pensar o que se está fazendo”, haja vista que na Modernidade há só o *fazer*, só a tecnologia, e esquece-se o *saber*.

Uma última “salvação” para tal diagnóstico do presente, será apresentada a partir da perspectiva de Michel Foucault, através da biopoiética, que é resultado – sem reducionismos - das categorias: técnicas/tecnologias de si e cuidado de si. O termo cuidado de si teria sido cunhado por Foucault, primeiramente, em *Subjetividade e Verdade*, curso do ano de 1981. Pouco depois, no ano de 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito*, segundo o qual o cuidado de si ocupa lugar de destaque, fundamentando a reflexão ética de Michel Foucault. Cuidado de si relaciona-se com as técnicas e tecnologias de si, que seriam uma forma de processo ético de subjetivação.

Neste sentido, ele faz uso do termo grego *téchne*, porém, atribui uma conotação mais próxima às artes<sup>100</sup>, que posteriormente atribui o nome de estética, conforme aponta Carlos Ratton de Freitas:

Usando a partir de então a palavra tecnologia com o sentido de *techné*, quer dizer, associando-a aos termos ofício, arte e artesanato, com o 1º e o 3º reservados à *poiesis*, e por isso mesmo suscitando uma outra ordem de problemas, ele como que os contorna e opera uma abertura para o sinônimo virtualmente possível de “estética”. Assim, Foucault deixa de atribuir à técnica o sentido de processo impessoal e sistêmico – umas vertentes mais empíricas e práticas; outras mais racionais e elaboradas – para o controle e a regulação dos indivíduos, característica forte de seus trabalhos anteriores. Ao contrário, ela passa a sugerir um trabalho de criatividade individual, através do qual alguém realiza práticas sobre a própria vida considerada como obra, objeto de intervenção. (FREITAS, 2021, p. 91).

Portanto, a arte ou estética - que pode-se atribuir coextensivamente com o termo existência -, pode ser compreendida como uma forma de resistência à biopolítica, haja vista a conceitualização do cuidado de si, conforme afirmado na obra *A hermenêutica do sujeito*, segundo o qual o filósofo francês o entende como uma “espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cavado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2006a, p. 11).

O que ocorre durante um governo biopolítico é a substituição das “‘artes da existência’ para dar lugar às ‘técnicas reguladoras’” (CANDIOTTO, C. *Prefácio*. In.: BRANCO, 2021, p. 9), afirma Candiotto. Assim, o cuidado de si é o oposto da biopolitização da vida, da racionalidade econômica, pois propõe ao mesmo tempo uma ética e uma política como formas de efetivar as artes de viver. A inquietude do cuidado de si deve levar o indivíduo a uma posição contraposta àquela que o subjetiva como objeto de uma lógica biopolítica e capital, pois deve fazê-lo tornar-se subjetivado pela arte do viver.

A isso Foucault atribui o nome de biopoiética, que é um termo oriundo da década de 80, pois, na década de 70 o filósofo estava focado no entendimento da vida como objeto de poder-saber, ou seja, da biopolítica. É apenas na década

<sup>100</sup> Esta conotação que possui aproximação com as artes foi explorada no segundo capítulo, **no momento em que foi tratado da *téchne* mas mais propriamente da *poiesis*.**

de 80 que ele pesquisa a vida a partir das artes da existência. Entretanto, a técnica ou a tecnologia em que a vida é apreendida neste período é entendida como uma Arte, afirma Candiotto, que pode ser compreendida:

No sentido de fabricação e de estilização de uma vida boa porque bela, de onde uma ética como estética da existência; ou talvez, ainda, de uma política da existência, pois, consoante Aristóteles, o homem é aquele que, além de animal vivo (*zoé*), é capaz de “existência política” (*bios*). Como parte da vida apreendida como objeto de uma técnica possível, de uma fabricação potencial, o *bios* denota uma estética da existência e uma existência política. Afinal, a vida boa e bela almejada pelo homem livre grego no terreno da condução individual e doméstica tem como uma de suas finalidades o exercício exemplar no governo da cidade. Nesse sentido, a biopoesse envolve tanto a ética como estética da existência quanto a vida política. (CANDIOTTO, C. *Prefácio*. In.: BRANCO, G. C., 2021, p. 8).

Portanto, a técnica, nesta acepção do termo foucaultiano, pode ser entendida como algo positivo, sendo uma “fuga” da subjetivação da tecnologia que foi apresentado com Arendt. Porque, para o filósofo francês, estas “artes de viver (*tekhnai peri bion*) são exatamente biotécnicas”. (FOUCAULT, 2019, p. 34), ou seja, são técnicas sobre a vida que permitem despolitizar a politização feita pela biopolítica. Seria por meio de técnicas de si que a resistência contra as técnicas de dominação seria efetuada. O próprio autor mostra a diferença entre a técnica nos dois sentidos: negativo e positivo.

Eu chamo “governamentalidade” o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si. Talvez eu tenha insistido demais sobre as tecnologias de dominação e de poder. Interesse-me cada vez mais pela interação que se opera entre si e os outros, e pelas técnicas de dominação individual, pelo modo de ação que um indivíduo exerce sobre si mesmo através de técnicas de si. (FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. In.: MARTIN; GUTMAN; HUTTON, 1988, p. 19).

Através de técnicas/tecnologias de si, do cuidado de si, há o desprendimento de imposições da sociedade dominante por meio dos processos de gestão e normalização. Por meio da própria técnica – apresentada por Foucault, pois em Arendt esta proposição seria impossível – é que é possível livrar-se da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] imposta pela

racionalidade técnico-científica, inerente ao sistema biopolítico de poder: “a biopoética seria justificada porque é de fato uma espécie de fabricação pessoal da própria vida” (FOUCAULT, 2019, p. 34), ou ainda, uma espécie de “salvação”, ou de forma mais acadêmica, como forma de resistência, na medida em que cria-se uma outra modalidade de existência, contra a tecnologia biopolítica dos indivíduos.

#### 4.6. CONSIDERAÇÕES AO CAPÍTULO

O presente capítulo, o último desta tese de doutorado, que teve por objetivo compreender a tecnologia como forma de biopolítica em Hannah Arendt, seguiu alguns passos que fundamentaram tal estrutura. Primeiramente, foi examinado a concepção de poder em Hannah Arendt, para sustentar que, segundo a autora, o poder pode sim ser identificado em uma entidade ou indivíduo, porém, onde há poder (e, conseqüentemente política), não pode haver violência. Uma vez que violência e política são opostas e distantes, um regime político só pode ser considerado assim se não houver a violência. Por outro lado, existe a forma de governo burocrática que expressa uma “maneira do poder”, que Arendt não examina minuciosamente, mas que é possível concluir a partir das leituras feitas aqui. Sendo assim, ela mesma afirma – e pede-se licença para fazer uso novamente da citação já apontada neste capítulo – que: “o mundo é destituído de liberdade política, do poder de agir; *pois o domínio de Ninguém não é o não domínio; e onde todos são igualmente impotentes tem-se uma tirania sem tirano*”. (ARENDR, 1973, p. 151, grifo nosso). Ou seja, a burocracia impõe um poder onde seu foco direto não é impor a violência, mas por efetivar um domínio de “ninguém”, constitui uma “tirania sem tirano”, tornando seus sujeitos impotentes para exercer a política.

Segundo Hannah Arendt, a burocracia é o governo de ninguém. Nela não há alguém que possa ser considerado responsável ou culpado pelas ações burocráticas promovidas. No totalitarismo, a burocracia se assemelha à anatomia de uma cebola, acredita a politóloga, haja vista que as camadas de fora da cebola são a proteção do interior dela, representada pela figura do Führer. Porém, essa camada onde se localiza o Führer é tão distante da parte externa da cebola, que ninguém pode chegar até lá.

Já para Michel Foucault, o poder não pode ser alocado em uma entidade, instituição ou indivíduo, mas se exerce como uma teia, por meio de relações. Não é algo físico, direcionado a um objeto em si. Portanto, visões distintas, mas que são necessárias para o entendimento de uma forma de governo que opera conjuntamente com o totalitarismo nazista, a burocracia.

Essa ausência de uma figura em que se possa ocorrer o *locus* do poder se assemelha à ideia de biopolítica e biopoder foucaultiana, segundo a qual não há algo ou alguém que se possa direcionar o poder, mas são as tecnologias de poder aplicadas em uma sociedade que a fazem se tornar biopolítica.

A partir deste pano de fundo, compreende-se ao decorrer da pesquisa que o *animal laborans* é aquele que é tomado como peça chave na Modernidade, e isso não é nenhuma novidade para os estudantes da obra arendtiana. Porém, entende-se também que a tecnologia presente na Modernidade, ou então aquilo que se cunhou de tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], ocorreu em duas dimensões na sociedade do século XX.

De um lado, a tecnificação ocorrida no interior de um regime totalitário, segundo o qual técnicas de poder são criadas para biologizar a vida e tornar os indivíduos governáveis, na medida em que eles deveriam seguir a lei do Führer, e nem mesmo poderiam expressar seu pensamento, muito menos sua capacidade para a política, pois ir contra a lei imposta era igual ir de encontro com a morte. Qualquer forma de política ou pensamento contra ele, deveria ser eliminada, aniquilada.

Em contrapartida, por outro lado, a tecnificação da existência ocorre de modo que os indivíduos, como apontado no final de *A Condição Humana*, ficam engendrados em uma sociedade do trabalho e do consumo. O *homo faber*, o edificante de mundo se diluiu no *animal laborans*, o cuidador do próprio metabolismo. Na *téchne* grega, havia uma edificação do mundo de forma diversa, embasada em um saber fazer, e não em uma lógica econômica de produção e consumo incessantes. Na era moderna, a partir do século XX, essa capacidade se perde, e o ser humano volta-se para o mero *fazer*, se tornando mero reprodutor, o inserindo em uma racionalidade econômica circular, segundo a qual o *saber* já não impera mais, apenas o *fazer*, pois este possibilita a elevação da vida ao criar corpos dóceis e úteis para uma sociedade capitalista.

Todavia, ambas as dimensões citadas se referem a uma forma de tecnificação, uma mais voltada para o indivíduo assujeitado às técnicas e tecnologias de poder de um sistema totalitário, e outra para o indivíduo assujeitado à tecnologia moderna. O que há de comum em ambas é que elas despolitizam o ser humano, tornando-os meros objetos de uma racionalidade. A vida é o objeto essencial do governo biopolítico, e aqui ela acontece desde uma animalização e desumanização, como foi no regime totalitário nazista, até uma objetificação do sujeito enquanto corpo produtivo e útil, que fará render capital ao produzir objetos, e ao estar dentro de uma lógica de consumo.

Como exemplo, é possível citar Giorgio Agamben, que ao analisar o escrito *Capitalismo como Religião*, de Walter Benjamin, afirma: “Deus não morreu, ele se tornou dinheiro, [...] cuja liturgia é o trabalho, e cujo objeto é o dinheiro”. (AGAMBEN, G. BLOG BOITEMPO. Deus não morreu, Ele tornou-se dinheiro. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>). Ou seja, em prol disso, meras vidas podem ser sacrificadas. Bombas atômicas foram desenvolvidas, e se fosse e ainda for necessário, para manter a economia, guerras serão criadas. O indivíduo tornou-se ao mesmo tempo, sujeito e objeto de poder, fruto de técnicas e tecnologias, e literalmente, efeito da racionalidade científico-tecnológica que impera na Modernidade.

Para finalizar, se poderia pensar com Arendt em duas saídas para esta situação. Uma delas seria por meio da categoria da natalidade, segundo a qual a cada nova criança, existe a possibilidade de um novo começo. Os adultos e os professores devem ter responsabilidade por aquela criança, para que ela possa reconhecer que possui responsabilidade pelo mundo, isso significa dizer: *responsabilidade política* pelo mundo. Um sujeito político jamais deixaria as atividades do trabalho e da obra sobressaírem. Jamais deixariam um regime totalitário do nível de crueldade que foi o nazismo, acontecer. Assim como, outra possibilidade para libertar-se disto seria o uso da categoria do pensamento. O dois-em-um socrático que possui caráter de examinar, de refletir, de entrar em diálogo sem som consigo mesmo e julgar aquilo que se está fazendo. Esta capacidade, em conjunto com a ação, jamais permitiria que a tecnificação ocorresse, assim como jamais permitiria que a ausência da política imperasse.

E por fim, se poderia pensar ainda em uma saída a partir da perspectiva de Michel Foucault, através da categoria da biopoiética, que seria irreduzível à normalização e gestão da vida, permitindo o cuidado de si tornar-se um princípio de inquietude, fazendo haver assim um afastamento e desprendimento da administração e da racionalidade de mercado impostas. Neste sentido, a biopoesis seria uma categoria em que abrange tanto a ética como a política, a fim de servir como uma forma de resistência às biopolíticas e às formas de tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] vigentes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa foi desenvolvida a partir de quatro capítulos, e cumpriu o objetivo de apresentar a tecnologia como uma forma de biopolítica na obra de Hannah Arendt. Primeiramente examinou-se o que é a política para a pensadora. Arendt trabalha com a ideia de que o ser humano é composto por dois modos de vida, o contemplativo e o ativo. O que ocorre no decorrer dos séculos é que, se antes a vida contemplativa, que abarca as atividades do pensar, querer e julgar, era tomada como a mais elevada, na Modernidade ela passa a ser serva da vida ativa, que acolhe as atividades do trabalho, obra e ação.

A ação seria a atividade política por excelência. Ela possui alguns elementos, e dentre eles, dois serão destacados: o elemento da imprevisibilidade e a do perdão. Esta última ocorre, pois, haja vista que a imprevisibilidade é uma possibilidade presente no ato de agir, poderão haver ações que os seres humanos possam considerar “erradas”, e o perdão garante o arrependimento diante de tal situação. Por outro lado, a imprevisibilidade que ela pode desencadear começa a se tornar algo ruim, diante de um mundo moderno no qual tudo aquilo que é imprevisível, começa a se tornar estranho. Tal imprevisibilidade, então, começa a ser trocada pelas coisas materiais, pois com elas não haverá nenhuma “surpresa”, e mais tarde estas coisas materiais são trocadas pelo processo.

O processo permite que haja a mudança de ênfase do “o que” uma coisa era, para o “como” ela funciona. Ou seja, o foco se torna o processo de funcionamento, e não mais a sua “identidade”, o que determinada coisa era. A partir disso ocorre a instrumentalização da ação. O agir político imprevisível pode ser problemático. A espontaneidade e a liberdade do ser humano de ação podem acarretar problemas, pois tudo é imprevisível. Portanto, a instrumentalização da ação tem como objetivo não mais a política, mas a verificação, permitindo que as consequências inesperadas da ação sejam eliminadas.

Com o decorrer do tempo, o mundo moderno surge com as primeiras explosões atômicas, e a preocupação com o desenvolvimento da tecnologia também. A atividade do *homo faber*, de criar objetos que edificam o mundo e que são duráveis, vai perdendo sentido. O *animal laborans*, cuidador de seu

próprio metabolismo, passa a ser absorvido pelo *homo faber*, e os dois tornam-se um só. Isso acarreta que a obra perde seu estatuto de durabilidade, como já citado anteriormente: “a obra é agora executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos da obra, destinados ao uso, passaram a ser consumidos como se fossem meros bens de consumo”. (ARENDT, 2010a, p. 287).

Além disso, na Modernidade tem-se como pano de fundo o advento do social, que representa uma indistinção entre as esferas pública e privada, permitindo que acontecimentos da esfera privada, que não são políticos, se misturem com a esfera pública, aquela que possui caráter político. Tal advento apontado por Arendt mostra uma decadência do sentido da política.

A partir deste panorama geral, a técnica do *homo faber* perde sentido, e é a tecnologia e a técnica modernas que tomam conta, que dominam. Existe assim a substituição das ferramentas pela maquinaria, e com isso, o capital entra em ação. Para que essa percepção possa se tornar clara, fez-se o estudo sobre o trabalho e a *téchne* grega antiga, em diálogo com o trabalho do *animal laborans* e a técnica e tecnologia modernas. Concluiu-se com isto que, assim como na Grécia Antiga, o escravo era entendido como parte de uma unidade familiar, não pertencia a si mesmo, e eram extorquidos por aquela determinada família. No mundo moderno parece ocorrer algo similar. O *animal laborans* é dominado pela racionalidade capital, e está engendrado em um trabalho e consumo incessantes. É tecnologizado pelos aparelhos tecnológicos que o vigiam e o regulam a todo instante, seja dentro das fábricas, seja em algum outro local de trabalho, onde é necessário que se “bata o ponto” para comprovar sua frequência, etc.

Outra similaridade ocorre com o artesão grego antigo – que se pode equiparar ao *homo faber* -, que visava o lucro, o mercado e a produção, e estava a serviço do usuário, obtendo o melhor produto com a melhor qualidade, para aquele que o comprava. Já na Modernidade ocorre que o produtor não está a serviço do usuário, mas da racionalidade capital que o regula. A produção de verduras e legumes, por exemplo, está a serviço do maior lucro, e não do melhor para o consumidor. O uso de agrotóxicos para o crescimento rápido e “sadio” dos alimentos, é um grande exemplo. As grandes empresas não se preocupam com a saúde dos seus consumidores, mas nas cifras que estarão em sua conta no final do mês.

Com isso é possível observar que na Modernidade o *homo faber* perde seu estatuto. Se antes do mundo moderno ele ainda produzia instrumentos e ferramentas para edificar o mundo, após as primeiras explosões atômicas fica claro que seu objetivo não é mais edificar o mundo, mas Arendt alerta para a própria eliminação e dizimação dele. Se na Grécia Antiga a *téchne* era uma forma de saber fazer, onde existia uma *episteme*, um conhecimento e cuidado de cada produção humana, na Modernidade isto se perde. O *homo faber* diluído no *animal laborans* apenas está no campo do *fazer*, não há mais *episteme* e nem mesmo reflexão sobre sua criação.

O ser humano achava-se dono do domínio da técnica, mas ocorre que ela é quem passa a dominá-lo. É a tecnologia que o subjete e o coloca em uma lógica de mercado. Assim, a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] é outro pano de fundo moderno. O indivíduo tem sua vida subjeteada ao ser tecnificada. Ele já não possui mais o domínio de seu próprio ser, mas está inserido em uma racionalidade capital segundo a qual sua vida é só trabalhar. O ser humano passa a criar objetos que destroem o mundo, e não mais que o edificam. Os carros que produzem gases poluentes que auxiliam no efeito estufa, as fábricas que emitem fumaça constante, os agrotóxicos que além de prejudicar a vida do próprio ser humano, podem ir para os lençóis freáticos e contaminá-los, etc. Inúmeros são os exemplos que poderia se atribuir aqui.

A sociedade moderna não pode ser um saber fazer grego, pois está ligada unicamente à mera funcionalidade. Arendt alerta para os perigos de tal tecnologização. A este indivíduo moderno atribuiu-se o termo “homem de Heisenberg”, utilizado por Arendt, e também “sujeito tecnológico moderno”, atribuído por nós. Neste sentido, defende-se aqui que a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*], tudo o que foi descrito até aqui, ocorrem dentro de um governo biopolítico.

Para que se pudesse configurar uma biopolítica na autora, termo ao qual ela nunca usou, fez-se uso do aporte teórico foucaultiano, aquele que consagrou o termo e o estudou por muitos anos. Sob este viés, foi esboçado o entendimento de biopolítica foucaultiana, que seria uma inversão do poder soberano, o “fazer morrer ou deixar viver” pelo “fazer viver ou deixar morrer”. A vida, assim como Arendt aponta no final de *A Condição Humana*, em 1958 – anos antes de Foucault -, é tomada como objeto de uma certa forma de governo.

O ser humano, para Foucault, é apenas um animal vivo em que a política está em questão, dentro de um governo biopolítico. Ele perde seu estatuto de cidadão. Assim, para que se pudesse estabelecer a análise da biopolítica de Michel Foucault, esta grande estratégia de poder foi estudada a partir de cinco elementos essenciais que a constituem: a medicina social, o dispositivo da sexualidade, o racismo de estado, o dispositivo disciplinar, a governamentalidade e o dispositivo de segurança.

Diante deste aporte teórico é que foi possível estabelecer um paralelo entre Arendt e Foucault pelo racismo exercido durante o nazismo. Também, foi a partir do filósofo francês – que se referia à tecnologia apenas como estratégia - que se pode identificar na autora dois tipos de tecnologia: 1. a tecnologia material, segundo a qual Arendt aponta com a bomba atômica, por exemplo, e a 2. tecnologia enquanto estratégia de poder, que a partir do filósofo francês, foi possível identificar na teoria política de Arendt, várias técnicas e tecnologias deste feito, como exemplo: as técnicas e tecnologias impostas sobre o mero trabalhador, que o condicionam a produzir e consumir cada vez mais.

Portanto, com o auxílio de Michel Foucault, foi possível caracterizar a biopolítica em Arendt, e também compreender a tecnologia nos seus dois sentidos, como estratégia de poder e como objeto em si. Disto decorre que a tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] ocorre em duas dimensões: 1. mediante sua análise do totalitarismo nazista e os processos de burocratização no interior desta sociedade; 2. como forma de biologização e economização do *animal laborans*, para que este se torne engendrado em uma racionalidade de produção e consumo.

Na primeira dimensão, foi possível estudar as formas de poder em Foucault, que serviram de estrutura teórica para o desenvolvimento da burocratização como uma estratégia de poder em Arendt. Apesar de a autora definir o poder de outro modo - como já apresentado -, a burocratização não parece ser apenas uma forma de governo, mas uma estratégia segundo a qual não há entidade ou alguém a quem culpar, possuindo assim similaridade com a ideia de poder em Michel Foucault.

Por um lado, o *animal laborans* torna-se objeto de governo, que é resultado de uma tecnologia de poder totalitária, e por outro, é um sujeito que tecnifica sua própria existência, sendo ao mesmo tempo fruto de tal tecnificação.

Por fim, para caracterizar o indivíduo presente na segunda dimensão mencionada, utilizou-se novamente do apoio foucaultiano, na figura do *homo oeconomicus*. Este, mencionado no curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica*, possui na sua acepção clássica a configuração de um parceiro de trocas, que se associa com a questão da utilidade e necessidade do indivíduo. Já a partir do século XX é compreendido como empresário de si, inserido em uma lógica similar a do *animal laborans*. Porém, aproxima-se mais ainda do *animal laborans* a partir da Contemporaneidade, segundo a qual o *homo oeconomicus* é entendido como aquele que se encontra no interior da economia da produtividade.

Ou seja, ele é visto como um agente produtivo inserido no interior da sociedade que o move. Portanto, a partir de Foucault, é possível configurar o *animal laborans* como este agente, de modo que a economia o reduz a um animal comportado, condicionado e produtivo, inserido em uma racionalidade capital que é um dos estopins da tecnificação da existência [*Technisierung des Daseins*] na Modernidade. Contudo, a racionalidade econômica não pode ser a essência de um governo, pois onde vigora a economia, vigora o indivíduo de interesses, ou seja, egoísta. A política exige muito mais do que isso, exige um espaço público, um lugar de fala e de ação, segundo o qual a democracia deve imperar, e não os interesses econômicos-individuais.

Portanto, de que forma é possível sair de tal assujeitamento? Pensou-se com Arendt três formas, e com Foucault uma. A de Foucault diz respeito à biopoesis, que seria uma arte ou estética da existência que envolve a política, a ética e a estética, e é uma forma positiva da tecnologia/técnica. Com Arendt é impossível pensar em uma técnica/tecnologia seja positiva, mas com o filósofo francês, sim. Estas seriam, para Foucault, técnicas sobre a vida que permitiriam despolitizar a politização exercida da biopolítica. Seria através de técnicas de si que haveria a possibilidade de uma resistência contra as tecnologias de dominação biopolíticas.

Por outro lado, com Arendt, haveria a possibilidade de sair de tal condição de assujeitamento por meio do pensamento, o dois-em-um socrático, que configura uma abstenção deste mundo para o interior de si mesmo. Através deste exame, surge então a maiêutica, o “parir ideias”. É por meio do tal exame minucioso que é possível refletir sobre o que está acontecendo, e sair de tal

governo. Além disso, a ação configura a atividade política por excelência, e permite que os cidadãos possam agir em prol de si e dos outros, visando sempre uma democracia. Porém, nem sempre aquele que está sujeito a algo consegue sair de tal situação, por isso, através de uma última categoria, a da natalidade, também há a possibilidade de “salvação”. A natalidade, categoria radicada ontologicamente, permite que os indivíduos que nasçam sejam novos no mundo, que eles tragam uma esperança para o mundo, e que, quando adultos, por meio da ação (política) possam, finalmente, mudá-lo.

Também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um *milagre*. [...] A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa do homem, como Jesus de Nazaré. (ARENDETT, 2010a, p. 307).

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. (ARENDETT, 2010a, p. 308).

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. A Política da profanação. Entrevista concedida a Vladimir Safatle. *In: Folha de S. Paulo, Caderno Mais!* [São Paulo, 2005, 18 de setembro].

\_\_\_\_\_. BLOG DA BIOTEMPO. Deus não morreu, Ele tornou-se dinheiro. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Biotempo, 2004.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_. **O reino e a glória**: Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. La immanencia absoluta. *In.*: GIORGI, G.; RODRÍGUEZ, F. **Ensayos sobre biopolítica**: excesos de vida. Buenos Aires: Paidós, 2009.

\_\_\_\_\_. O que é um dispositivo? Trad. Nilcéia Valdati. **Outra travessia**. Florianópolis: UFSC, n. 5, p. 09-16, 2005.

Agência Brasil. Agência Brasil explica: talibãs retomam o poder no Afeganistão. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2021-08/agencia-brasil-explica-talibas-retomam-poder-no-afeganista0>.

AGUIAR, O. A. A política na sociedade do conhecimento. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(1), 2013, pp. 11-24.

\_\_\_\_\_. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. **Dois pontos**. Curitiba: São Carlos, vol. 5, n. 2, outubro 2008, pp. 73-88.

\_\_\_\_\_. A. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, n. 29, maio de 2011, pp. 179-194

\_\_\_\_\_. *O lugar da política na civilização tecnológica*. *In.*: VAZ, C. A. C; WINCKLER, S. **Uma obra no mundo**: diálogos com Hannah Arendt. Argos Editora, 2009.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALMEIDA, V. S. Educação e liberdade em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa** (USP), v. 34, p. 465-479, 2008.

ANTUNES, *O papel do trabalho no pensamento antigo e moderno*, In: ZIMMERMANN, R. E; SCHÜTZ, R. **Crítica e utopia**: perspectivas brasileiras e alemãs. Porto Alegre: Sulina, 2012.

AQUINO, T. **Suma Teológica II**. Disponível em: <http://santamariadasvitorias.org/suma-teologica/iia-iiie-parte/tratado-sobre-os-atos-especificos-de-certos-homens/questao-187-do-concernente-aos-religiosos/art-3-se-os-religiosos-estao-obrigados-ao-trabalho-manual/>.

ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_. *A crise da cultura*. In.: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *A crise da educação*. In.: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *A conquista do espaço e a estatura humana*. In.: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. Trad. Martins, H. et al. Organização de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *A imagem do inferno*. In.: ARENDT, H. **Compreender**: formação, exílio, totalitarismo. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. Belo Horizonte: Editora UFMG / Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **A promessa da política**. Trad. Miguel Serras Pereira. Rev. de texto Michelle Nobre Dias. Lisboa: Relógio D'Água, 2007a.

\_\_\_\_\_. *A tradição e a época moderna*. In.: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches; Augusto R. de Almeida; Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. **Compreender**: formação, exílio, totalitarismo. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottmann. Belo Horizonte: Editora UFMG / Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crises da república**. Trad. José Volkmann. Ver. Antenor Celestino de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Crises of the republic*. A Harvest Book, 1969.

\_\_\_\_\_. **Denktagebuch**. Bd. 1: 1950-1973. Bd. 2: 1973-1975. Piper, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jesusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. 17. ed. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Entrevista:** O que fica é a língua materna - Hannah Arendt (1964). Centro de Estudos Hannah Arendt. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ&t=1s>

\_\_\_\_\_. Karl Marx and the tradition of western political thought. **Social Research: An International Quarterly**. England, v. 29, n. 2, pp. 273-319, 2002b.

\_\_\_\_\_. *O conceito de história antigo e moderno*. In.: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **O que é política?** Org. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Que é autoridade?* In.: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidad y juicio**. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 1995.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidad y juicio**. Trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2007b.

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

\_\_\_\_\_. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. **Inquietude**. Goiânia, vol. 1, nº 2, pp. 123-163, ago/dez 2010b.

\_\_\_\_\_. Sobre o deserto e o oásis. In. LEIS, H. R.; ASSMANN, S ; J. **Críticas minimalistas**. Florianópolis: Insular, 2007.

\_\_\_\_\_. Trabalho, Obra, Ação. Trad. Adriano Correia. Rev. Theresa Calvet de Magalhães. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 7, 2/2005, pp. 174-201.

\_\_\_\_\_.; HEIDEGGER, M. **Hannah Arendt-Martin Heidegger**: correspondência 1925-1975. Org. Ursula Ludz. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 8. ed. Colección: Clásicos Políticos. Director: Antonio Truyol Serra, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. **Física**. Trad. Guillermo de Echandía. Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Portugal: Editora VEGA, 1998.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

BAZZICALUPO, L. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2017.

BENHABIB, S. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.

BIRULÉS, F.; GATELL, R. R. **Pensadoras del siglo XX**: aportaciones al pensamiento filosófico femenino. España: Estilo Estugraf Impresores, S.L., 2011

\_\_\_\_\_. **Una herencia sin testamento**: Hannah Arendt. Barcelona: Herder Editorial, 2007.

BOURDIEU, P. **Ontologia política de Martin Heidegger**. Trad. Lucy Moreira César, Campinas, SP: Papirus, 1989.

BORISONIK, H.; BERESÑAK, F. Bíos y zoé: uma discussão em torno a las prácticas de dominación y a la política. *In.*: **Astrolabio. Revista internacional de filosofía**. Nº 13, 2012, pp. 82-90.

BRANCO, G. C. A seguridade social em Michel Foucault. **Revista Ecopolítica**, São Paulo, n. 6, jan-abr, 2013, pp. 76-89.

\_\_\_\_\_. Violência de Estado. **Revista Ecopolítica**. São Paulo, n. 09, mai-ago, 2014, pp. 2-12.

BROWN, W. **El Pueblo sin atributos**: la secreta revolución del neoliberalismo. Trad. Víctor Altamirano. Malpaso, 2017.

BRÜSEKE, J. F. **A técnica e os riscos da modernidade**. Florianópolis: Ed. UFSC, 2001.

BUTLER, J. Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? **Cadernos de ética e filosofia política**, nº 33, 2018, pp. 213-229.

CANDIOTTO, C. **A dignidade da luta política**: incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

\_\_\_\_\_. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. *In.*: **Filosofia Unisinos**, jan-abril de 2010, pp. 33-43.

\_\_\_\_\_. A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação. **O que nos faz pensar**, nº 31, 2011a.

\_\_\_\_\_. Cuidado da vida e cuidado de si: sobre a individualização biopolítica contemporânea. **Dissertatio**, n. 34, pp. 469-491, 2011b.

\_\_\_\_\_. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. *In.*: CASTELO BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. Org. **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011c. (Coleção Estudos Foucaultianos).

\_\_\_\_\_. Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. **Psicologia & Sociedade**, 24(n. spe.), 2012, pp. 18-24.

\_\_\_\_\_. *Ética: definições, modelos e perspectivas*. *In* CANDIOTTO, C. **Ética: abordagens e perspectivas**. Curitiba: Champagnat, 2010.

\_\_\_\_\_. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 2, p. 87-106, abr./jun. 2021.

\_\_\_\_\_. *Prefácio*. *In.*: BRANCO, G. C. **Michel Foucault: biopolítica e estética da existência**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2021.

\_\_\_\_\_. Técnicas de poder, segurança e liberdade. **Revista Ecopolítica**, São Paulo, n. 8, jan-abr, 2014, pp. 2-18.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. USA: Cambridge University Press, 1992.

CARVALHO, J. S. F. **Educação, uma herança sem testamento: diálogos com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2017.

CASTRO, E. Acerca de la (no) distinción entre *bíos* y *zoé*. *In.*: **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**. Florianópolis: UFSC. Vol. 09, nº 02, jul./dez., 2012, pp. 51-60.

\_\_\_\_\_. **El vocabulario de Michel Foucault**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

CHAGAS, E. F. **A determinação dupla do trabalho em Marx: trabalho concreto e trabalho abstrato**. Outubro (São Paulo), v. 1, p. 1-14, 2011. Disponível em: <<https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/08/A-determina%C3%A7%C3%A3o-dupla...-Ed.-Chagas.pdf>>

CORREIA, Apresentação à nova edição brasileira. *In.*: ARENDT, 2010, p. XXXVI **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In.: MORAES, D.; BIGNOTTO, N. Org. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

COSTA, P. E. *Diferença ontológica e técnica moderna em Heidegger*. **SABERES**, Natal – RN, v. 1, n. Especial: I ENAFA e XXIV Semana de Filosofia da UFRN, Jan. 2015, 59-69.

COSTA, P. H. P. **Michel Foucault: a dimensão política do cuidado de si**. Dissertação [Mestrado em Filosofia], 101 p., Universidade Federal do Pará, Belém, Pará. 2017.

COUTO, S.; CANDIOTTO, C. O panoptismo eletrônico virtual e sua ameaça ao exercício da atitude crítica. **Cadernos de ética e filosofia política**, 2(35), 2019.

CUPANI, A. **Filosofia da tecnologia: um convite**. 3. ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

DAGNINO, R. Qual é o seu tipo científico-tecnológico? **Jornal Unicamp**, 2 a 8 de maio de 2005.

DONNER, F. Totalitarismo arendtiano y biopolítica foucaultiana: la hipótesis agambeniana de desconexión. **En-claves del pensamiento**, año VII, núm. 14, julio-diciembre 2013, pp. 63-83.

DOURADO JÚNIOR, A. **O animal laborans e as origens do totalitarismo**. 105 p. Dissertação [Dissertação em filosofia]. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

DUARTE, A. M. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUBREUIL, L.; EAGLE, C. C. Leaving politics: *bios, zoé, life*. In.: **Diacritics**, vol. 36, nº 2, Summer 2006, pp. 83-98.

ECCEL, D. Da Revolução: Arendt, uma moderna? **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, Set./Dez., 2013.

Enciclopédia do Holocausto. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/nazi-medical-experiments>

EPOCA NEGÓCIOS. Impressora 3D Disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Tecnologia/noticia/2019/01/com-impressora-3d-jovem-desenvolve-protese-para-pessoas-sem-recursos.html>

ESPOSITO, R. **Bíos: Biopolítica e filosofia**. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

FEENBERG, A. *O que é filosofia da tecnologia?* In.: NEDER, R. T. **Andrew Feenberg**: racionalização democrática, poder e tecnologia, 2010.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Internet foi criada em 1969 com o nome de "Arpanet" nos EUA.** Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u34809.shtml>>. Acesso em: 07 dez 2018.

FOLKERS, A.; LEMKE, T. **Biopolitik**. Berlin: Suhrkamp, 2014.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes: 2000.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ética, sexualidade, política**. Org. e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. (Ditos e Escritos V).

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *La technologie politique des individus*. In.: **Dits et écrits IV (1980-1988)**, Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. Rev. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. O nascimento da medicina social. In.: FOUCAULT, M. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rev. Técnica: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. (Ditos e Escritos VII).

\_\_\_\_\_. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. Soberania e disciplina. In.: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Org. e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Sobre a história da sexualidade*. In.: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Org. e Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Subjectivity and truth*. Trad. Graham Burchel, Picador USA, 2019.

\_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder. In.: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica**. Forense Universitária. 1982.

\_\_\_\_\_. M. *Technologies of the self*. In.: MARTIN, L. H.; GUTMAN, H.; HUTTON, P. H. **Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault**. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, pp. 17-49.

\_\_\_\_\_. *Um sistema finito diante de um questionamento infinito*. In.: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Org. e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Aufran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Ditos e Escritos V, 2006.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

FRANCISCO, M. F. S. Aristóteles enquanto Fonte das Concepções de Espaço Público e Espaço Privado de Hannah Arendt. **CEMOrOC•Feusp / IJI –Univ. do Porto** 2007.

FREITAS, F. S. A perspectiva biopolítica da medicina social: SUS, PSF, neoliberalismo e pandemia. **Kínesis**, vol. XII, nº 31, julho de 2020, pp. 186-213.

FREITAS, C. A. R. **A técnica em Michel Foucault e os desafios das novas biotecnologias**. 208 p. Tese [Doutorado em Filosofia], Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

G1 Notícias. 81 mil indígenas estão em situação de vulnerabilidade crítica em caso de exposição a Covid-19, diz estudo. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/04/23/81-mil-indigenas-estao-em-situacao-de-vulnerabilidade-critica-em-caso-de-exposicao-a-covid-19-diz-estudo.ghtml>

G1 NOTÍCIAS. Número de agrotóxicos registrados em 2019 é o maior da série histórica; 94,5% são genéricos, diz governo. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2019/12/28/numero-de-agrotoxicos-registrados-em-2019-e-o-maior-da-serie-historica-945percent-sao-genericos-diz-governo.ghtml>

GARCÍA-PELAYO, M. **Burocracia y tecnocracia**. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

GARLAN, Y. **Les esclaves em Grèce ancienne**. Paris, Maspero, 1982.

GIACOIA JUNIOR, O. O último homem e a técnica moderna. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 33-52, jun. 1999. Disponível em

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100003&lng=pt&nrm=iso).

GROS, F. **Desobedecer**. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GUTELVIL, L. **Perspectivas contemporâneas de biopolítica**: uma reflexão em torno de Michel Foucault e Roberto Esposito. 2018. 117 p. Dissertação [Mestrado em Filosofia]. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

HABERMAS, J. **Habermas**. São Paulo: Ática. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). [s, n], 1980.

HEIDEGGER, M. **A época das imagens de mundo**. Trad. Cláudia Drucker. Disponível em: <http://ateus.net/artigos/filosofia/a-epoca-das-imagens-de-mundo/>

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia**. São Paulo, v. 5, n. 3, 2007b, pp. 375-98.

\_\_\_\_\_. *A superação da metafísica*. In.: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Trad. Emanuel Carneio Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

\_\_\_\_\_. Carta sobre o humanismo. 2. ed. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon**: protocolos, diálogos, cartas. Edição de Medard Boss. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Red. Utopía. Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Trad. e Org. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Überlegungen II – IV (Schwarze Hefet 1931-1938)**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.

HEISENBERG, W. *Das Naturbild der heutigen Physik (1955) apud ARENDT, H.* **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rev. técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEUER, W. **Corpo e vida: a crítica de Hannah Arendt à modernidade científica**. *Physis* [online]. 2010, vol.20, n.2, pp.533-549.

HITLER, A. **Mein Kampf**. Ostara Publications, 1944.

HÖLDERLIN, F. **Sämtliche Werke**. 6 Vol. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.

JESUHA, T. L'agir et le faire chez Hannah Arendt: Réflexions et prolongements. **Cahier Philosophiques**, n° 143, 4º trimestre, 2015.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. Puc-Rio, 2006.

JORNAL PÚBLICO. Disponível em: <https://www.publico.pt/2016/10/13/culturaipsilon/noticia/cartas-ao-irmao-confirmam-nazismo-e-antisemitismo-de-martin-heidegger-1747271>.

KOHN, J. Freedom: The priority of the political. *In.*: VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, 2000.

KOYRÉ, A. *Do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão*. *In.*: KOYRÉ, A. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense, 1991.

LAFER, C. *Da dignidade da política*. *In.*: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Trad. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEIBOVICI, M.; TASSIN, E. *Pluralidad*. *In.*: GERARD, V. **Vocabulario Arendt**, Rosario: Homo Sapeins Ediciones, 2016

LEMKE, T. **Biopolitics**: An advanced introduction. Translated by Eric Frederik Trump. New York University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Foucault: governamentalidade e crítica. Trad. Eduardo Altheman Camargo Santos. **PLURAL. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 24.1, 2017, pp. 194-213.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **Greek-english Lexicon**. 6. ed. Nova Iorque: Oxford, 1869.

LUPTON, D. Foucault and the medicalisation critique. *In.*: PETERSEN, A. BUNTON, R., **Foucault health and medicine**. London: Routledge, 1997, pp. 94-110.

MAGALHÃES, T. C. A atividade humana do trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt. **Revista Ética & Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, pp. 1-54, 2006.

MARX, K. Manuscritos econômicos-filosóficos. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MOUFFE, C. **On the political**: thinking in action. Routledge, 2005.

MUCHAIL, S. T. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NALLI, M. De que vida trata a biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana sobre a máxima aristotélica. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, vol. 31, n. 52, pp. 94—117, jan./abr. 2019.

\_\_\_\_\_. Sobre o que significa agir politicamente: a propósito de algumas ideias de Agamben. **Revista Profanações**. Ano 3, nº 1, p. 38-57, jan./jul. 2016.

NASCIMENTO, M. O lugar do *animal laborans* e as transformações no mundo do trabalho. **Lugar Comum**, nº35-36, pp. 233-246, 2011.

NETO, R. R. A. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. Tecnologia, política e modernidade. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, 1(28), 2016, pp. 137-153.

NETO, L. F. Biopolítica como tecnologia de poder. *In.*: **Revista Interdisciplinar INTERthesis**. Florianópolis, v. 5, jan./jul. 2008, pp. 47-65.

NEVES, C. S. Totalitarismo, tecnocracia e sociedade de massas: uma reflexão sobre a distopia na sociedade contemporânea e a contribuição da filosofia da tecnologia. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 13, n. 26, julho-dezembro 2016, pp. 76-95.

NEW YORKER. **Archives**. Disponível em: <<http://archives.newyorker.com/?i=1963-02-16#folio=040>>. Acesso em: 15 maio 2016.

O GLOBO. Bolsonaro compara passaporte com ‘coleira’ e diz que prefere morrer a perder a liberdade. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/bolsonaro-compara-passaporte-com-coleira-diz-que-prefere-morrer-perder-liberdade-25309623>

PARTENIE, C. em Imprint: Heidegger’s Interpretation of Platonic Dialectic in the Sophist Lectures (1924–25). *In.*: PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. **Heidegger and Plato**: Toward dialogue. Illinois: Northwestern University Press, 2005.

PLATÃO. **A República**. J. Guinsburg org. e trad. São Paulo: Perspectiva: 2018.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**, 3. ed. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PELBART, P. P. Biopolítica. *In.*: **Revista Sala Preta**, USP. 2007, v. 07, pp. 57-66.

POMMIER, E. Ética e Política em Hans Jonas e Hannah Arendt. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 43, pp. 227-248, jan./abr. 2016.

PORTAL GAZETA WEB. Disponível em:  
[https://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2019/06/armas-nao-matam-quem-mata-sao-pessoas-diz-onyx-ao-defender-bolsonaro\\_79243.php](https://gazetaweb.globo.com/portal/noticia/2019/06/armas-nao-matam-quem-mata-sao-pessoas-diz-onyx-ao-defender-bolsonaro_79243.php)

PUENTES, F. A *Téchne* em Aristóteles. **Hypnos**, Ano 3, n<sup>o</sup> 4, 1998, pp. 129-135.

RABINOW, P.; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. *In.*: **Cidade, Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais**, n. 24, p.27-57, Abril de 2006.

RAMOS, D. **A ação contra o trabalho**: uma avaliação da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx. Dissertação [Dissertação em filosofia]. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

RAMOS, C. A. *Ética e política em Aristóteles*. *In.*: CANDIOTTO, C. **Ética**: abordagens e perspectivas. Curitiba: Champagnat, 2010.

REVEL, J. **Dictionnaire Foucault**. Paris: Ellipses Édition, 2008.

\_\_\_\_\_. **Conceitos essenciais**. Trad. Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. Rev. Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Claraluz, 2005.

\_\_\_\_\_. **Le vocabulaire de Foucault**. Paris: Ellipses, 2002.

REVISTA CULT. Não há nada nos cadernos pretos que possa indicar adesão de Heidegger ao nazismo. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/nao-ha-nada-nos-cadernos-pretos-que-possa-indicar-adesao-de-heidegger-ao-nazismo/>>.

ROCHA, L. F. A burocracia como não-lugar da política na perspectiva de Hannah Arendt. *In.*: SILVA, et. al. **Pilares da Filosofia**: estudos acerca da ética, política, linguagem, conhecimento e ensino da filosofia. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

\_\_\_\_\_. *Burocracia*. *In.*: CORREIA, A.; VARELLA, A. G.; MULLER, M. C.; AGUIAR, O. A. (Orgs). **Dicionário Arendt**. São Paulo: Almedina/Edições 70, 2021. No prelo.

ROSA, J. G. **Grande Sertão**: Veredas. Editora Nova Aguilar, 1994.

ROUANET, B. F. **Habermas e Heidegger**: Uma discórdia filosófica. Reflexões sobre os Cadernos Negros de Heidegger. Revista Sociedade e Estado. Vol. 31, 2016, p. 964.

ROUSSEAU, J.-J. **Discours sur l'économie politique** (1755), em Oeuvres complètes, t. 3, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1964.

SANDEL, M, J. **Justice**: What's the right thing to do? New York: Farrar Straus Giroux, 2010.

SCHLAIFER, R. Greek theories of slavery from Homer to Aristotle. **Harvard Studies in Classical Philology**. Vol. 47, 1936, pp. 165-204.

Sistema Único de Saúde. Site disponível em: <https://conectesus-paciente.saude.gov.br/menu/home>.

TAMINIAUX, Athens and Rome. *In.*: VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, 2000.

TASSIN, E. *In.*: POIZAT, J.-C. Entretien avec Etienne Tassin, **Cairn.info**. 2007/2, nº 29, pp. 11-40.

TOOGE, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2019/12/28/numero-de-agrotoxicos-registrados-em-2019-e-o-maior-da-serie-historica-945percent-sao-genericos-diz-governo.ghtml>

VALLÉE, C. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VERNANT, J.-P. **As origens do pensamento grego**. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

\_\_\_\_\_.; NAQUET, P. V. **Trabalho e escravidão na Grécia antiga**. Tradução Marina Appenze Uer. - Campinas, SP: Papyrus, 1989.

VOCABULÁRIO ARISTOTÉLICO. Polo de Estudos Clássicos do Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.pec.ufrj.br/ousia/verb/techne.pdf>

VOLLRATH, Hannah Arendt and the method of political thinking. *In.*: BEINER, R.; NEDELSKY, J. **Judgment, imagination and politics**: themes from Kant and Arendt. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

YAQOOB, W. The archimedean point: Science and technology in the thought of Hannah Arendt. **Journal of European Studies**, v. 44, 2014, pp. 199-224.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**. Trad. Manuel Lloris Valdés. Valencia: Artes Gráficas Soler, S. A., 1993.

\_\_\_\_\_. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Ver. Téc. Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

WICHUM, R. Security as dispositif: Michel Foucault in the field of security. **Foucault Studies**, n. 15, 2013, pp. 164-175.