



RASTREANDO A BIOPOLÍTICA EM HANNAH ARENDT

TRACKING BIOPOLITICS IN HANNAH ARENDT

Odílio Alves Aguiar¹

RESUMO

O argumento apresentado nesse artigo enseja reunir, apresentar e discutir as evidências que vinculam as categorias do trabalho, do social e da história à compulsão e ao automatismo provenientes do universo da necessidade e às imposições impostas pela reprodução do ciclo vital.

Palavras-chave: Trabalho. Questão social. Filosofia da História. Necessidade. Ciclo vital.

ABSTRACT

The argument stated in this article aims to put together, to show and to discuss the evidence that link the categories of labor, social and history to compulsion and automatism arising from the universe of necessity and the obligations forced by the reproduction of the life cycle.

Palabras-clave: Labor. Social Question. Philosophy of History. Necessity. Life cycle.

Nossa pretensão não é dissecar analiticamente os meandros do conceito do trabalho, da questão social e da Filosofia da História em Hannah Arendt, mas apresentar uma perspectiva que propicie um elo compreensivo capaz de nos ajudar no esclarecimento desses temas no interior das reflexões da autora. A ideia é ligá-los

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: odilio@ufc.br.

ao fenômeno totalitário e ao diálogo de Arendt com Marx, na nossa compreensão, transformado em diálogo com a modernidade e seus valores.

Boa parte do que vamos propor tem inspiração na obra *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben. A ênfase na naturalização, isto é, no racismo, no ciclo vital, na vida nua para compreendermos as experiências totalitárias em Arendt permite a articulação apropriada das questões em pauta. Esse aspecto foi posto quando Arendt associou o totalitarismo à redução dos homens a meros portadores da vida, como verificamos na sua crítica aos direitos humanos em *Origens do totalitarismo* (1951) e a “animais laborantes” presente no final do texto “Ideologia e terror”, adicionado à segunda edição dessa mesma obra em 1958.

Esse é o caminho a partir do qual se torna frutífero o diálogo com a apropriação ideológica de Marx, o marxismo. Como sabemos, após a publicação de *Origens do totalitarismo*, em 1951, Arendt foi bastante cobrada pelo pouco espaço dedicado ao totalitarismo soviético. Ela aceita a crítica, embora a justificasse pela falta de acesso aos documentos oficiais. Resolve, então, incentivada especialmente por Karl Jaspers, a enveredar nessa direção.

Atualmente temos acesso a vários textos e versões dessa pesquisa iniciada por Arendt depois de 1951. Sabemos que ela cadastrou e obteve financiamento para um projeto de pesquisa na Fundação Guggenheim visando escrever um livro sobre os “elementos totalitários do marxismo”. Várias experiências de pensamento foram feitas por Arendt nesse período. A impressão que se tem é que este não era um lugar em que ela se sentisse muito à vontade. Embora achasse justa a crítica ao marxismo, ao uso ideológico do pensamento de Marx, achava incorreta a relação causal entre Marx e o totalitarismo russo, assim como entre o nazismo e o pensamento de Hegel ou de Nietzsche. Querer responsabilizar esses pensadores pelo totalitarismo é desconhecer a trama que urde os acontecimentos.

É a revolução industrial e a revolução francesa que colocarão as condições factuais daquilo que será objeto das reflexões de Marx, e não o contrário. Sempre que tinha oportunidade, Arendt lembrava Benjamin Constant que, ao criticar Rousseau, rejeitava se igualar aos seus detratores. Talvez o medo de que as discussões com Marx caíssem na vala comum da batalha ideológica, travada por ocasião da guerra fria, fez com que esse livro nunca tenha vindo à lume. Na verdade, o melhor dessas pesquisas é encontrado em textos onde o confronto com Marx não é o centro, como,

por exemplo, no seu minucioso estudo sobre as atividades humanas em *A condição humana*, assim como em *Entre o passado e o futuro*, especialmente nos textos “A tradição e a época moderna”, “O conceito de História” e “O que é liberdade”, bem como no seu livro *Sobre a revolução*.

Após compreender que ao totalitarismo é inerente o processo de naturalização, isto é, a redução do homem a um animal da espécie humana, a ânsia de fabricar o ser humano a partir dos critérios raciais ou da futura sociedade dos trabalhadores, Arendt passa a uma importante discussão sobre as atividades humanas, cuja finalidade é expor o tipo de vínculo humano que cada uma produz ou possibilita e, principalmente, confrontar-se com a mentalidade do animal laborante que se universalizou. Mostrar a ligação da animalização dos homens com a mentalidade funcionalista, economicista, consumista, progressivista, destruidora da natureza, bem como com a decadência da política é o ponto axial para a pensadora. Nesse percurso, Arendt fará um diálogo com a tradição, com o pensamento de Marx, e se dirigirá à modernidade guiada pelo par categorial necessidade-liberdade.

Hannah Arendt identificou na experiência totalitária uma ruptura com a tradição de pensamento político ocidental. O totalitarismo implicou na inviabilidade das formas tradicionais de pensamento para compreendê-lo. Para Arendt, estávamos diante de uma forma de governo completamente nova, pois escapava às tipificações das formas de governo presentes na tradição. As antigas formas de governo (aristocracia, monarquia e democracia ou república, monarquia e tirania) apontavam, cada uma a seu modo, para uma proposta de forma de vida humana livre da violência, mesmo que ao modo da contrafação, como na tirania. O arbítrio tirânico deixava intocada a esfera privada. O novo do totalitarismo é a assunção do naturalismo como postura, a renúncia tácita da relação entre governo e política, a escolha da violência sem fim como base de sustentação do governo. Nenhuma opressão anterior, como na escravidão, no despotismo e na tirania, pode ser igualada ao totalitarismo, uma vez que esse tinha como emblema maior os campos de extermínio. Mesmo na escravidão, ao usar o homem como instrumento, a opressão e a violência não chegavam ao extremo da morte.

A morte e a mais completa solidão presente nos campos de extermínio nunca haviam se constituído em princípio de governo. O início de tudo é identificado por Arendt nos processos de naturalização das massas, na sua transformação em meros

seres vivos, em mera vida natural e, como tal, manipuláveis ideológica e fisicamente. As formas de governo na tradição indicavam uma tentativa de propiciar um *habitat* ao animal humano capaz de fomentá-lo como um ser humano, isto é, viabilizá-lo como ser dotado de transcendência, de liberdade e de grandeza. É essa ligação entre política e transcendência que perdemos com os eventos totalitários. A escolha pela primazia da necessidade na modernidade, levada à cabo nas experiências totalitárias, é o *parti pris* a partir do qual podemos compreender as categorias do trabalho, da questão social e a filosofia da história em Arendt.

Esse caminho não é novo. Está na base do surgimento da própria Filosofia Política. Segundo Arendt, a prioridade da *Vita Contemplativa* sobre a *Vita Activa*, da *bios theoretikos* sobre a *bios politikos* na tradição já indicava uma ruptura com a ideia original de política que a ligava à esfera da liberdade. Somente ancorados nessa ligação podemos compreender a definição corrente na Grécia antiga do homem como animal político e falante. Viver com os outros na forma da fala, e não da violência, era a marca maior do descondicionamento humano das suas determinações instintivas, biológicas e da sua aparição como ser falante. Segundo a tradição metafísica clássica, o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre, isto é, na companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas. Foi esse raciocínio que fez a tradição filosófica ligar política à necessidade. Sua dimensão contingencial, mortal, passageira, a presença perturbadora dos outros, fez com que fosse assimilada ao campo das necessidades. O homem, assim, só é livre quando não está na presença perturbadora dos outros, nem guiado pelas demandas corporais. O entrelaçamento entre a política, a temporalidade e as demandas compulsivas do corpo provocou o nivelamento de todas as atividades humanas ao reino da necessidade. Assim, somente o filósofo é livre, justamente na medida em que renunciou a qualquer envolvimento com a *Vita Negotiosa*. Nessa perspectiva contemplativa, qualquer engajamento nas coisas humanas mostra que ainda estamos presos às correntes da necessidade, mesmo na atividade considerada a mais livre, no caso, a política.

Outra ruptura vai acontecer na modernidade. Não só porque passamos a contar com uma inversão da contemplação para ação, mas, principalmente, com o primado do trabalho sobre as demais atividades humanas. Essas inversões reforçaram a compreensão da política vinculada ao campo das necessidades e que se desdobram

nas categorias da sociedade e da questão social. Essa inversão será mais complicada e perigosa, pois não será mais apenas teórica, como na antiga primazia metafísica da vida contemplativa. Trata-se não só da glorificação teórica, mas também prática do reino das necessidades. Nesse momento, teremos a organização das sociedades humanas sob o prisma da glorificação do trabalho, da resolução da questão social através do progresso, norte das filosofias da história que surgirão espelhadas na moderna ideia de que “a liberdade é a consciência da necessidade”. Para Arendt, emerge daí a renúncia à construção de um mundo, de um *habitat* humano capaz de produzir a igualação, a liberdade e a justiça entre os homens. Vale dizer, a questão central para Arendt é que a modernidade, e sua escolha pela necessidade, está acarretando a animalização e tudo o mais que isso significa: renúncia ao tipo político de vínculo humano, crescimento da solidão, da violência e funcionalização de todas as atividades, na medida em que passam a ser vistas exclusivamente em sua relação com o processo reprodutivo, com a capacidade de repor e salvaguardar a sobrevivência e o consumo da espécie humana.

A essa primazia da necessidade se unem os principais pontos que serão ressaltados por Arendt ao longo das suas obras em relação ao trabalho, à questão social e à filosofia da história. Arendt irá questionar a ideia do trabalho como a atividade produtora do homem, da violência como parteira da história, da questão social como valor absoluto, da política como meio do metabolismo econômico-social, da história como algo que possa ser fabricada e do progresso como o sentido trans-histórico da história.

O declínio dos vínculos políticos e a ascensão dos vínculos econômicos serão confrontados por Arendt através da tematização da especificidade das atividades que compõem a *vita activa*: o trabalho, a obra e ação. Essa divisão não pode ser entendida como metafisicamente fixa. O que norteia Arendt é perscrutar a prevalência da mentalidade e da forma de organização própria ao universo do trabalho como padrão a ser seguido em todas as interações humanas. Isso provocou a funcionalização, a redução de todas as atividades humanas a mero suporte do ciclo vital. Assim, elegeu-se o trabalho e a economia como os valores capazes de avaliar todas as atividades humanas, mesmo as mais espirituais como a arte, a religião, a poesia. Temos, assim, a laborização de tudo.

O trabalho é atividade encarregada de garantir a sobrevivência humana, pois nela o homem não se eleva ao humano, mas mantém-se como um exemplar da espécie humana. O vínculo típico dessa atividade é social, coletivo, mantendo, porém, o indivíduo, paradoxalmente, na solidão. Trata-se de uma ligação muda e ditada pelo enfrentamento da escassez, atividade na qual os homens se encontram envolvidos para solucionar as demandas concernentes à sobrevivência (que isso seja feito numa situação de abundância não altera a lógica, pois o padrão é o mesmo). É uma união constrangida pela obrigação de repor as condições biológicas da espécie.

A atividade do trabalho não funda uma comunidade e as pessoas tendem a experimentar a falta de sentido quando a vida se reduz a essa dimensão. Extrapolar essa atividade e erguê-la a modelo é funcionalizar a vida, submetê-la ao crivo econômico é burocratizar as relações humanas e reduzir a política à administração. Segundo Arendt, esse é o objetivo maior da sociedade dos trabalhadores, a ditadura do proletariado, na qual a política deixa de existir e no seu lugar é colocada a simples “administração das coisas”. Isso possibilita a coisificação dos homens.

A laborização dos vínculos gerou a massificação e a descartabilidade dos homens como humanos, capazes de produzir um mundo mediado pelo sentido proveniente do discurso e da ação. A laborização da sociedade produziu a sociedade de consumo, na qual as facilidades produzidas pela tecnologia são casadas com a solidão, com o medo dos outros e com a violência generalizada. A questão chave para Arendt é que uma sociedade literalmente de trabalhadores é incapaz de viabilizar um mundo comum capaz de proteger os homens e potencializar a vida para além do seu círculo funcional, biológico. Pelas características inerentes ao trabalho, tende a ser violenta, pois só sabe lidar com a vida no seu sentido natural, onde prevalece o sucesso do mais forte ou do mais bem adaptado.

Arendt não é contra o social e o trabalho, mas ao fato dessa dimensão, ao se tornar padrão para tudo, inviabilizar a política, as pertencas comunitárias, o mundo comum que segue outra lógica. A lógica da necessidade é a coerção, a força, a violência. A lógica da política, no sentido arendtiano, é a grandeza, a liberdade, a fundação de espaços de aparição, de associação entre os cidadãos como portadora de poder e da cidadania como participação efetiva. É a recuperação desse universo, cada vez mais em diluição, que Arendt dedica todos os seus esforços intelectuais. Sem a fundação desse mundo comum, podemos ter a solução de todos os nossos

problemas de escassez, mas ao preço da liberdade dos homens como seres capazes da fala e da solidariedade política.

O trabalho superpôs-se à atividade da fabricação. O *animal laborans* venceu o *homo faber*. A modernidade nasce dando realce ao *homo faber*, à capacidade humana de construir e realizar obras. O *homo faber* é construtor de objetos mundanos e seu critério é o uso, a utilidade. Os objetos construídos pelo *homo faber* são feitos para serem usados, e não consumidos. Além disso, a atividade do *homo faber* exige o isolamento como condição para realização das suas obras. Essa era a razão do povo grego ter grande apreço pelos objetos artísticos, mas pouco valor atribuía ao *banausico* solitário modo de viver. O modo de vida do artesão e do artista não podia ser universalizado para as relações humanas, pois implicava uma postura violenta, dominadora sobre a natureza. Além disso, o isolamento a ela inerente implicaria o fim da *polis*, lugar da aparição do homem como ser livre, capaz de falar, de se comunicar e de cuidar do mundo comum.

A política moderna nasceu sob o signo dos valores do *homo faber*. O Estado é entendido, inicialmente, como um artifício, como algo fabricado e que, por sua vez, detém a posse legítima dos instrumentos violentos e do seu uso. O Estado moderno não se preocupa em fundar vínculos políticos, mas em garantir a segurança e a sobrevivência de todos, pois baseia-se numa prática representativa na qual a maioria é liberada da atividade política e se dedica exclusivamente aos seus interesses privados. Ele é fundado em cima de uma sociedade atomizada, homogeneizada unicamente pelo vínculo natural, a nação. A garantia da sobrevivência da nação é a função primeira da política. O crescimento das sociedades massificadas e consumistas evidencia que os valores do *homo faber* foram vencidos pelos padrões do trabalho na contemporaneidade.

Por último, temos a ação e sua ligação com o vínculo político. Ela é, entre as atividades, a única relacionada diretamente à liberdade, à capacidade humana de fundar um mundo capaz de obstar a voracidade natural, gerar uma igualação artificial dos humanos e, assim, potencializar a vida, liberando-a das suas determinações meramente biológicas. A ação está ligada à vida como *bios*, como forma de vida, e não apenas como *zoé*, a vida no seu sentido biológico. Essa atividade não se realiza na solidão, nem no isolamento. É a única atividade humana que não pode acontecer se os homens não estiverem reunidos. A ação acontece sempre em conjunto,

pressupõe uma *polis*, uma comunidade fundada através da mediação do *logos*, da razão como discurso, fala. A ação funda um mundo capaz de estabilizar e proteger a vida humana, dotá-la de transcendência. O critério para medir a ação é a grandeza, a capacidade de potencializar a vida, de descondicioná-la, imortalizá-la e vivê-la num mundo comum. Sem mundo comum, a ação não é fruto da liberdade e se vê enredada nas malhas da violência e dos constrangimentos mudos da vida em sua nudez. Sem vida comum, a liberdade transforma-se em livre-arbítrio, assunto da vontade e da intimidade, coisa da soberania e de sua tendência a dominar os outros. Sem o mundo comum, a vida vagueia desprotegida nos desertos das sociabilidades laborantes. Essa é a razão de Arendt recorrer, costumeiramente, aos princípios jurídicos romanos, tais como *suum cuique*, *pacta sunt servanda*, *consensus juris* e *constitutio libertatis*. Com isso ela queria realçar que a natalidade, o segundo nascimento ou o início da inserção do indivíduo numa comunidade pressupõe um sistema de proteção, um modo de lidar com os assuntos humanos capaz de resguardar e incentivar as pertencas humanas. É nessa direção que ela interpreta o *suum cuique* (dar a cada um o que lhe pertence).

Diferentemente da moderna e hobbesiana defesa do *teeum* e do *meum*, Arendt interpreta politicamente o *suum cuique*. Esse princípio romano significa que sem uma comunidade fundada politicamente, a igualdade é vazia. Sem a *res publica* nenhum respeito é garantido. E é assim que Arendt interpreta o igualitarismo universal moderno: um igualitarismo que nos nivela por baixo, na necessidade, e não na liberdade. Trata-se de uma igualdade natural, abstrata, sem sustentação em canais viabilizadores e protetores da comunicação humana, tais como a cultura, a memória, a educação, a organização política, o direito, etc. Vale dizer, a igualação pressupõe o mundo artificial da política, a *constitutio libertatis*, a pertença a uma república, a uma *polis*. Sem ela, temos a igualdade universal, mas sem garantia e espaço de realização. Na mesma linha sinaliza o recurso arendtiano ao *pacta sunt servanda*. Sem a promessa e a boa fé de que todos respeitarão as leis e os contratos, nenhuma liberdade e igualdade são possíveis. Esse princípio do direito romano garante que os outros, a comunidade, darão o suporte para que se possa ser respeitado como livre e igual. Os pactuantes, os contratantes, os *socii*, os associados são os iguais. Sem as pertencas, o direito se transforma em norma abstrata, vazia.

Com esses elementos temos condições de compreender a dificuldade de Arendt em aceitar a questão social como evidência política. A leitura de Arendt põe a questão social no interior da primazia da necessidade pelos modernos, na medida em que essa opção usurpou o lugar da política, da liberdade. A questão social impõe-se de forma constrangedora, compulsivamente, pois segue a lógica da vida em sua dimensão biológica. Ela se impõe sem conversa, debate ou deliberação. Diante da necessidade da questão social, toda liberdade é luxo. Sendo assim, Arendt não se contrapõe à questão social nem retira a importância dos fatores econômicos. O que ela rejeita é pagar essa atenção e importância com a liberdade e a esfera política. Se aderir à questão social implicar na renúncia ao cuidado com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana, então não vale a pena, pois a vida que a questão social quer salvar estará em perigo não mais de experimentar as agruras da escassez, mas de perder-se diante da massificação, da opressão dos tiranos ou da ameaça do extermínio nas estratégias contemporâneas de equilíbrio das populações.

A questão social deu o engate que a Filosofia da História necessitava. Através dessa conexão, tivemos a perversão da ação política nos regimes totalitários através da naturalização da história nas ideologias totalitárias. Desse modo, a eternidade do ciclo vital invadia a relatividade inerente às coisas humanas e lhe dava um teor absoluto. Esse tema se desdobra desde o início das reflexões arendtianas e está presente em *Ideologia e Terror*, n' *A Condição Humana*, em *Entre o passado e o futuro* e em *Sobre a Revolução*. A busca da estabilidade para o universo contingencial e imprevisível da política sempre foi tentado. A solução filosófica recaiu na fundamentação absoluta, externa ao espaço público, mas permaneceu apenas teórica. A solução totalitária ocorreu quando os homens de ação encontraram na natureza ou na história formas de autorização absoluta para suas decisões e ações. Rejeitando as soluções políticas, relativas, mediadas pelos pactos e promessas, pela *constitutio libertatis*, viram na questão social a dimensão capaz de justificar as ações a partir do necessitarismo natural ou histórico.

A Filosofia da História, assim retirou, por um bom tempo, a importância da Filosofia Política. Os temas clássicos da Filosofia Política, como forma de governo, liberdade, divisão dos poderes, constituição, direitos, etc. ficaram sem importância diante da aplastante e demolidora urgência das carências sociais a serem resolvidas e que, *per se*, justificavam a desconsideração e até a postulação do fim da política. O

cidadão age considerando suas circunstâncias e sem a certeza sobre o futuro. Os agentes totalitários são fabricantes da história, agem como se tivessem o conhecimento do futuro, como autores, e não como agentes. Creem que a história é resultado da violência e que a violência é a parteira da humanidade. Como sabemos, Arendt acredita que é a fundação, as associações, os pactos, os acordos que fundam a *humanitas*. A compreensão da história de Arendt não é sacrificial, mas fundacional. São as ações específicas, os acontecimentos (*story*), com começo e fim, que juntos vão formar e compor a História da humanidade (*History*), cujo fim é desconhecido. O progresso como a chave do conhecimento da História da humanidade no seu todo vai dotá-la de um apelo e importância metafísica, diante da qual as coisas atinentes ao universo da política não tem quase nenhuma significação. O progresso pretendeu desvendar todos os mistérios do futuro e, assim, transformou a ação política em ação histórica. Através dela era possível fabricar, ser autor da história, e não apenas agir nela. Na Filosofia da História verificamos a passagem da necessidade social à necessidade histórica, ao programa estratégico e único de ação. Isso ocorreu pela assimilação do conceito moderno, técnico e experimental, da natureza como padrão para compreender e produzir a história. Sabendo-se o que nos aguarda no futuro, a história se torna um processo automático, cujo único lugar reservado à ação é antecipá-lo ou ser por ele devorado.

Assim, acreditamos que o tema da necessidade e liberdade em Arendt tornam possível a compreensão da íntima relação entre o universo do trabalho, da questão social com a filosofia da história e aponta, ao mesmo tempo, como a supremacia da necessidade em detrimento da liberdade está causando sérios problemas às sociedades contemporâneas, tornando-as violentas, consumistas, sem memória e prototalitárias. Segundo Arendt, a imbricação entre política e necessidade provocou o esquecimento e a perda do tesouro das experiências políticas originais: a *polis* grega, a República romana, a *Comuna* de Paris, os *Râtes* alemães, os Sovietes, a revolta de Praga e tantas outras. Do mesmo modo, essa proximidade categorial gerou a hegemonia da política como soberania, fincada no Estado-nação; as experiências totalitárias; a democracia formal de massa; a cidadania representativa, etc.

A maioria dessas experiências e padrões políticos ficaram a meio caminho da libertação. Fixaram-se na libertação da opressão dos tiranos ou da escassez material e, em muitos casos, o passe seguinte foi o totalitarismo. Desta maneira, renunciaram

à fundação política da liberdade, a *Constitutio Libertatis*. A reversão dessa lógica, em Arendt, passa pela retomada das coisas menores, sem pretensões de soluções finais, mas capazes de dar algum sentido à vida, enlaçá-la nas redes e pertencas comunitárias, na participação das soluções dos problemas comuns, na recuperação dos poderes e na organização dos cidadãos. Trata-se de outra aposta, desta vez calcada na importância do investimento da sociedade em direção da política, da liberdade, das associações humanas, da aceitação do homem como um ser capaz de iniciar, de agir e fundar. Estamos numa encruzilhada, e a opção de Arendt é, sem dúvida, pela recuperação do sentido da ação e da liberdade pública, pois os homens nasceram para começar, não para morrer.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. O Poder soberano e a vida nua. Trad. Henrico Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

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

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. e revisão técnica de Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Difel, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Compreender**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras; Ed. UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1990b.

ARENDT, Hannah. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. In: **Social Research**, v. 69, n. 02, p. 273-319, 2002.

ARENDT, Hannah. **O que é a Política**. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a.

ARENDT, Hannah. Reflexiones sobre la Revolution húngara. In: **Karl Marx y la tradition del pensamiento político occidental**. Trad. Agustin Serrano de Haro. Madrid: Herder, 2007. p. 67-120.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia e revisão técnica de Theresa Calvet. **Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP**. São Paulo, n. 7, p. 175-201, jul./dez. 2005.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Correspondence (1926-1969)**. Trad. Robert e Rita Kimber. New York: HB&C, 1992.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade. In: **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto Editora, 2006. p. 225-236.

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

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

DUARTE, André. **Vidas em Risco**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

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

Artigo recebido em: 10/08/2021.

Artigo aprovado em: 05/09/2021.