

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO BARBOSA DOS SANTOS

O CONCEITO DE VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN
UMA LEITURA PELO VIÉS DOS DIREITOS HUMANOS

GUARULHOS

2018

BRUNO BARBOSA DOS SANTOS

**O CONCEITO DE VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN
UMA LEITURA PELO VIÉS DOS DIREITOS HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

GUARULHOS

2018

SANTOS, Bruno Barbosa dos.

O conceito de vida nua em Giorgio Agamben: uma leitura pelo viés dos direitos humanos / Bruno Barbosa dos Santos – Guarulhos, 2018.
97f.

Dissertação de Mestrado [Mestrado em Filosofia] – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

Título em inglês: The concept of bare life in Giorgio Agamben: an analysis through the lens of human rights

1. Giorgio Agamben. 2. Vida nua. 3. Biopolítica. 4. Poder soberano. 5. Direitos humanos. I. Título.

DEDICATÓRIA

Para Alan, o amigo.

“Se pressionado a dizer por que eu o amava, sinto que isso não poderia ser expresso. Exceto dizendo: por que era ele; porque era eu” (Michel de Montaigne, *Sobre a amizade*).

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Azélia e José, pelo constante apoio em minhas decisões. Tenho consciência das dificuldades que enfrentamos nos últimos anos, mas, acima de tudo, eu sei que sem vocês o mestrado não seria um sonho possível.

Ao amigo e orientador Edson Teles, pela confiança plena oferecida na realização da dissertação, além da compreensão sensível acerca das limitações encontradas em meu percurso labiríntico no mestrado. Assim, gostaria de expressar a minha admiração e o meu sincero agradecimento.

À amiga e professora Lilian Santiago, por sua paciência amável em avaliar os meus escritos, mas, principalmente, por estabelecer em suas arguições os caminhos necessários para eu encontrar outras versões dos processos criativos ocultos em mim. Agradeço por mostrar a potência de pensamento inscrita na proposta ensaística. Aqui, permanece o sentimento de carinho do seu “menino agambeniano”.

Aos professores Daniel Arruda Nascimento e Jonnefer Barbosa, que gentilmente aceitaram o convite para compor a banca de qualificação e a banca de defesa, respectivamente. Pude aprender muito com seus comentários precisos, mas também por iluminarem as inúmeras direções que a minha pesquisa ainda há de seguir.

Ao amigo Alan, pela atenção, cuidado e afeto em meus momentos de incerteza. Obrigado por ter sido tudo aquilo que não pude ser para mim mesmo.

Ao amigo Leonardo, pelas incontáveis horas de conversas telefônicas para debater os temas sobre a vida, a poesia e o acaso. Agradeço por sua companhia ao longo do complicado processo de escrita da dissertação.

Ao amigo Jailton, por sempre estar disposto a escutar minhas dúvidas, medos e inseguranças, além de oferecer uma palavra sincera diante a todas as minhas teimosias. Gratidão, meu querido.

RESUMO

O presente estudo pretende analisar o desenvolvimento do conceito de vida nua nos escritos de Giorgio Agamben. Para tanto, retomaremos as referências textuais empregadas na construção conceitual da série *Homo sacer*, bem como as interpretações biopolíticas que o autor realiza sobre os direitos humanos. Embora o tema dos direitos humanos seja uma questão marginal na obra do filósofo italiano, encontramos nele um terreno privilegiado para examinar o estatuto filosófico-político da vida natural. Consideremos, por exemplo, a importância das categorias vida e homem tiveram para a fundamentação das teorias filosóficas da era moderna, sobretudo, remontando desde a escola do direito natural até a história da Revolução Francesa. Assim, retomando o debate biopolítico sobre a vida natural, questionaremos o conceito de humanidade prescrito pelas declarações de direitos para destacar a emergência da vida nua na ordem jurídica dos Estados nacionais. Com isso, o problema que move a pesquisa é pôr em questão as cartas de direitos como um dispositivo de governo sobre a vida.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; vida nua; biopolítica; poder soberano; direitos humanos.

ABSTRACT

The following research intends to analyze the development of the concept of bare life described on Giorgio Agamben's works. Thus, we will return to the textual references used on the conceptual construction of *Homo sacer* series, likewise the biopolitical interpretation that the author realizes about human rights. Despite the theme of human rights being a marginal matter on the works of the Italian philosopher, we found in them a privileged field to investigate the political status of the natural life. We consider, for example, the importance of categories life and human on the philosophical theories from modern age, principally, reassembling them from the natural rights tradition until the history of French Revolution. Then, prompting the biopolitical debate about the natural life, we will question the concept of humanity prescribed by the declarations of rights to highlight the emergency of bare life inside the juridical order of national States. To this extent, the problem that motivates the research is to point at the declarations of rights as a government apparatus to control life.

Keywords: Giorgio Agamben; bare life; biopolitical; sovereign power; human rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. NOTAS SOBRE O CONCEITO DE VIDA NUA.....	11
2. A PRODUÇÃO POLÍTICA DA NOÇÃO DE SUJEITO.....	41
3. OS DIREITOS DO HOMEM COMO DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO.....	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DAS OBRAS CITADAS	94

INTRODUÇÃO

Publicado em 1995, *O poder soberano e a vida nua I* caracteriza um momento importante do percurso intelectual de Giorgio Agamben. Nesta obra, que deu início à série *Homo sacer*, o pensador italiano procurou estabelecer os fundamentos para uma arqueologia filosófica da política. Para isso, Agamben toma como ponto de partida os estudos que Hannah Arendt realizou sobre a ascensão do *animal laborans* à mais alta posição hierárquica da *vita activa*. Em complemento, ele retoma também as investigações de Michel Foucault sobre a inscrição do corpo-espécie da população nas estratégias da racionalidade política. Assim, aproximando o pensamento dos dois autores, o filósofo emprega o conceito de vida nua para evidenciar o substrato originário do poder.

Entre os temas centrais de *Homo sacer I*, a singularidade do projeto agambeniano se encontra na capacidade do autor em articular categorias aparentemente antitéticas para revelar os mecanismos que modulam a política. Este é o caso da relação defendida pelo filósofo entre a noção aristotélica de vida, o exame arendtiano sobre o totalitarismo, a biopolítica foucaultiana, o estado de exceção schmittiano e a crítica benjaminiana da violência. Trata-se, em todo caso, do gesto do autor em desenvolver os pontos que considerava inconclusos das obras de seus tutores intelectuais mediante uma renovação interpretativa. É dizer, seguindo suas palavras em *Signatura rerum*: “o elemento genuinamente filosófico em cada obra, seja esta uma obra de arte, de ciência ou de pensamento, é sua capacidade de ser desenvolvida” (Agamben, 2008: 7).

Nas páginas que se seguem, retomaremos algumas das leituras que o filósofo realizou sobre a vida nua na tentativa de pensar as declarações de direitos como um dispositivo

biopolítico¹. Embora o tema dos direitos humanos seja uma questão marginal na obra de Agamben, encontramos nele um terreno privilegiado para examinar o estatuto biopolítico da vida. Exemplo disso ocorre no pequeno ensaio *Para além dos direitos do homem* publicado na coletânea *Meios sem fim*. O texto apresenta uma crítica aos fundamentos da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (1789) com a qual os revolucionários franceses quiseram valer como princípios éticos atemporais:

É tempo de parar de olhar as Declarações dos Direitos de 1789 até hoje como proclamações de valores eternos metajurídicos, inclinados a vincular o legislador ao respeito a eles, e de considerá-las segundo aquela que é sua função real no Estado moderno. Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação (Agamben, 2015b: 28).

Recorrendo aos pressupostos da tradição jusfilosófica legada pela Declaração de direitos de 1789, Agamben aponta para a fragilidade da concepção antropologizada das cartas de direitos que fizeram da vida natural um princípio inalienável da humanidade. Sendo a vida nua não um atributo inato do homem, mas uma produção específica do poder soberano, a investigação realizada em *Homo sacer I* constitui um paciente exercício de desarticulação da ficção jurídica que permitiu o ingresso da vida natural no ordenamento jurídico-político dos Estados modernos. Desta forma, o filósofo sustenta que o problema das declarações de direitos não se apresenta como uma questão jurídica de fundamentação, mas a devida compreensão da secreta solidariedade entre biopolítica e direitos do homem. Neste sentido, Agamben defende que a consagração da vida natural como o direito inalienável do homem representa – com as declarações de direitos – a consolidação da biopolítica na modernidade.

¹ Neste ponto, recorreremos à leitura que o filósofo italiano realiza do conceito foucaultiano de dispositivo: “Generalizando ulteriormente a amplíssima classe de dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é em certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a linguagem mesma” (Agamben, 2006a: 21-2).

Em “Notas sobre o conceito de vida nua”, primeiro capítulo da dissertação, procuraremos resgatar as influências teóricas que permitiram a construção conceitual da série *Homo sacer*. Para isso, retomaremos as principais referências textuais utilizadas pelo autor na fundamentação de seu projeto filosófico, a saber: 1. os processos da modernidade que reduziram a ação política ao movimento cíclico do trabalho; 2. a vocação biopolítica do nacional-socialismo alemão; 3. o paradoxo do modelo lógico-formal da soberania; e 4. a origem do dogma da sacralidade da vida natural. Com isso, o capítulo propõe uma investigação sobre a elaboração do conceito agambeniano de vida nua.

Em “A produção política da noção de sujeito”, desenvolveremos o debate acerca da noção de humano nos escritos agambenianos. Neste caso, compreendemos a humanidade não como valor metafísico universal, mas, antes de tudo, o conceito que nos permite revelar os processos de subjetivação que politizaram a vida natural na ordem jurídico-política moderna. Assim, buscaremos evidenciar a falta de substancialidade do conceito para apresentar as cisões que recodificam o humano mediante a articulação de polos opostos. Estes são os casos das divisões entre corpo e alma, voz e linguagem, animalidade e humanidade. Por sua vez, o problema central do capítulo é contestar a noção de sujeito sobre o qual repousa as categorias identitárias do sistema político moderno.

Finalmente, em “Os direitos do homem como dispositivo biopolítico”, procuraremos avaliar a orientação biopolítica das declarações de direitos. Para tanto, retomaremos o *writ* de *Habeas Corpus* para apresentar o primeiro registro histórico-jurídico em que a vida natural aparece como sujeito político. Em complemento, a *Declaração de direitos do homem e do cidadão* será analisada com a dupla finalidade de: 1. restituir o sentido político da sacralidade que cobriu as categorias fundamentais com as quais representamos os sujeitos políticos; e 2. desarticular a contiguidade essencial entre homem e cidadão que constituiu o conceito de povo como o sujeito moderno da soberania. Desta forma, pretendemos examinar as

declarações de direitos para destacar a emergência da vida nua como fundamento dos Estados nacionais, bem como identificar as práticas jurídicas que possibilitam a contínua redefinição da vida natural como objeto modulável das tecnologias de poder.

1. NOTAS SOBRE O CONCEITO DE VIDA NUA

1.1. Em 21 de fevereiro de 1970, Giorgio Agamben escreve uma carta para Hannah Arendt para dizer a importante experiência que foi para ele a descoberta da obra da filósofa alemã². Na mensagem, Agamben expressa sua gratidão à autora e comunica sua urgência em pensar a lacuna entre o passado e o futuro nos caminhos direcionados por ela. Junto à carta é enviado um ensaio crítico sobre o conceito de violência que, segundo o jovem filósofo, estava em débito com o pensamento arendtiano.

Publicado na revista *Nuovi Argomenti*, o ensaio *Sobre os limites da violência* discute os critérios que separam a violência da esfera da cultura humana. Para isso, Agamben remete à leitura arendtiana para definir o poder de persuasão como atributo essencial da vida política na Hélade: “Os gregos, que inventaram quase todos os conceitos dos quais nos servimos hoje para exprimir a nossa experiência da política, designavam precisamente com o termo *polis* o modo de vida fundado sobre a palavra e não sobre a violência” (Agamben, 1970: 159).

Em *A condição humana*, Arendt estabelece uma análise fenomenológica da ação política e da esfera pública para examinar os fatores que levaram a atividade do trabalho ao centro do cenário político. Recorrendo à experiência do mundo antigo, a filósofa resgata alguns conceitos que perderam na modernidade o seu sentido originário. Assim, a expressão *vita activa* é retomada para designar as três atividades fundamentais para a vida humana na Terra: o trabalho, que corresponde às necessidades biológicas do corpo; a obra ou fabricação, que caracteriza a produção de artefatos duráveis à vivência terrena do homem; e a ação, que consiste na potencialidade humana de iniciar algo novo no mundo. Com isso, Arendt enuncia as atividades nos seguintes termos:

² A carta enviada pelo filósofo italiano está arquivada na coleção *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress: Correspondence File, 1938-1976*. Disponível em: http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=02/020060/020060page.db&recNum=16. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e construindo um mundo habitado somente por ele, seria ainda um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (Arendt, 2010: 26-7).

Nesta passagem, encontramos a aparição de duas figuras importantes para o pensamento arendtiano: o *animal laborans* e o *homo faber*³. Além disso, verificamos a descrição da presença de outros como a condição de compartilhamento do mundo que permeia a existência dos homens. Assim, para o caso do *animal laborans*, Arendt define que a condição humana do trabalho é a própria vida. Sendo necessária para a conservação da espécie, o trabalho é submetido ao metabolismo biológico do corpo e, por conseguinte, as atividades do homem são condicionadas para a produção e o consumo das coisas que lhe são essenciais para a manutenção da vida. Deste modo, o trabalho impõe o isolamento do homem, pois, quando compelido pelas necessidades cíclicas da vida, este trabalha exclusivamente para

³ A aparição do *animal laborans* e do *homo faber* nos escritos arendtianos foi efetuada no final de *Origens do totalitarismo*, a saber, no capítulo “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. As duas figuras são utilizadas para demonstrar a atomização da vida humana resultante da destruição da esfera pública pelo fenômeno totalitário. Retomemos a passagem: “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 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 se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação 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” (Arendt, 1989: 527).

sua subsistência. Diferente da condição do trabalho, o *homo faber* não está sujeito aos movimentos cíclicos do corpo, mas compensa com suas ferramentas as limitações impostas pelo processo vital: os produtos fabricados são os artefatos que garantem certa permanência e estabilidade para a existência humana no mundo. Embora a fabricação esteja também circunscrita à esfera da privacidade, o *homo faber* transcende os limites da vida individual com a exposição pública de suas obras no mercado de trocas.

Todavia, se o homem fosse condicionado somente pelo trabalho e pela fabricação, faltaria para ele um sentido de existência para sua vida. Neste caso, a pluralidade correspondente à condição humana da ação é o elemento que oferece seu significado. Segundo Arendt, o caráter plural da ação condiciona o duplo valor de igualdade e diferença dos homens: “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, [...] não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender” (Arendt, 2010: 220). É na igualdade que se determina a inserção dos homens no mundo comum, porém somente na diferença é que eles podem registrar uma marca de singularidade. Por isso, dentre as atividades fundamentais da *vita activa*, a ação é a única que pode ser pensada como o elemento político por excelência. Enquanto o trabalho e a fabricação estão confinados na esfera privada, a ação se manifesta na esfera pública como o princípio de liberdade dos homens para a construção cívica da comunidade política.

A superação das necessidades biológicas do corpo para o exercício da liberdade política foi efetuada mediante as fronteiras que os gregos instituíam entre a esfera privada da casa e a esfera pública da cidade. Contudo, precisamos salientar que a administração da casa comportava em si uma rede heterogênea de poderes, entre os quais se distinguem três funções: gâmicas (marido/mulher), paternas (pai/filho) e despóticas (senhor/escravo). Assim, o que

determinava a mútua exclusão entre o público e o privado eram as atividades exercidas pelo homem livre. Enquanto a esfera pública era estabelecida pela igualdade da ação política, a esfera privada era caracterizada pelo comando incontestado do senhor da casa. A diferença é confirmada na *Política*, quando Aristóteles questiona os fundamentos da gestão da cidade:

Não pensam bem os que pretendem que as funções de um governante [*politikòn*], de um rei [*basilikòn*], de um senhor de uma casa [*oikonomikòn*], e de um senhor de escravos [*despotikòn*] são uma e a mesma coisa, como se não existisse uma grande diferença entre uma grande casa [*megálen oikían*] e uma pequena cidade [*mikrán pólin*]; é que imaginam que essas diversas formas de autoridade apenas diferem no maior ou menor número de subordinados, mas não na qualidade (Aristóteles, 1998: 1252a 7-13).

Fazendo referência ao diálogo platônico sobre o político ⁴, o Estagirita critica o posicionamento de seu mestre para reformular os limites da esfera familiar contraposto à associação política da cidade. De um lado, o filósofo concorda com a descrição da cidade como uma organização formada pela reunião de diversas famílias cujo objetivo é o bem comum: “Assim, a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades cotidianas. [...] A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência [*autarkeías*]” (Aristóteles, 1998: 1252b 12-6). Por outro lado, ele procura demarcar a qualidade que é específica à formação da cidade, isto é, a esfera pública como espaço da ação entre iguais que define o poder político. Tal afirmação é encontrada nas considerações sobre a essência dos cidadãos: “Chamamos cidadão [*polítes*] àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia” (Aristóteles, 1998: 1275b 17-21).

⁴ No *Político*, Platão sustenta que a ciência do governo dos homens é uma só, apesar de ser, por vezes, chamada de ciência régia, política ou econômica: “ESTRANGEIRO – E haverá alguma diferença entre o governo de uma casa e o de uma pequena cidade? SÓCRATES, O JOVEM – Nenhuma. ESTRANGEIRO – Assim também, em relação ao problema que discutimos, é evidente que só há uma ciência, quer se diga real, política ou econômica” (Platão, 1983: 259b – 259c).

O conceito de autarquia é importante para a compreensão da natureza da cidade. Para Aristóteles, a autarquia é definida como a capacidade da comunidade política de atingir por meios próprios a auto-suficiência dos recursos e da gestão da cidade em vista a finalidade que é viver segundo o bem. Ora, se para o filósofo a natureza de alguma coisa é determinada por seu fim, a causa final do homem é atualizada somente na experiência política.

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político [*ánthropos phýsei politikòn zôon*]. [...] A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra [*lógon de mónon ánthropos échei tôn zóon*]. Assim, enquanto a voz [*phoné*] indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais [...] o discurso [*lógos*], por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto (Aristóteles, 1998: 1253a 1-15).

Sendo a linguagem o grau de diferença que separa os homens das outras formas animais, Aristóteles situa a evolução da cidade na tendência natural humana para compor comunidades. Todavia, o homem não é um animal político somente por viver em conjunto, mas sua existência política é devida ao atributo da palavra discursiva. Para o filósofo, o desenvolvimento do homem atinge sua plenitude numa comunidade assentada nos critérios do bem e da justiça. É em relação à citada definição aristotélica que Arendt se refere à ação e ao discurso como as mais altas expressões humanas que surgem com a fundação das cidades⁵. O homem como um ser vivo e, além disso, capaz do uso articulado das palavras, encontra no discurso o elemento constitutivo da esfera pública como espaço qualificado à vida política.

⁵ Segundo afirma a filósofa: “De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil. [...] [O] discurso e a ação eram tidos como coevos e iguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isso originalmente significava não apenas que a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, mas também, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar palavras certas no momento certo, independente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação. Somente a pura violência é muda, e por esse motivo, por si só, jamais pode ter grandeza” (Arendt, 2010: 29-31).

A definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon* [...]. Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *polis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros (Arendt, 2010: 32).

Quando, na antiguidade, os gregos conceberam a esfera política por meio da separação entre o público e o privado, eles precisaram afirmar a existência da casa e da cidade como associações conceitualmente distintas. Se, por um lado, a liberdade era situada exclusivamente na esfera pública como espaço da palavra discursiva; por outro, a condição de ser livre ocorria somente com a superação das necessidades da qual todos os viventes estão sujeitos. Sendo a manutenção dos processos vitais uma atividade pré-política, característica da esfera privada, a violência empregada pelo senhor da casa era justificada como meio para conseguir sua liberdade no mundo. Em outros termos, os gregos definiam a liberdade como a emancipação do reino de necessidade, ou seja: “ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar” (Arendt, 2010: 38). Por isso, a liberdade era coexistente com a igualdade, pois se na esfera privada o senhor da casa estava também sujeito à desigualdade no ato de comandar, era a esfera pública que estabelecia o espaço propriamente político para os homens deliberarem na presença de seus pares.

A dissolução das fronteiras que os gregos instituíaem entre o domínio da casa em relação com o espaço da cidade ocorreu com a emergência da esfera social. Com essa nova esfera, que não era pública nem privada na definição clássica dos termos, a categoria social

foi gradativamente assimilada ao conceito de política. Esta confusão de sentidos podia ser percebida na tradução do *politikòn zôon* de Aristóteles para o *animal socialis* em Sêneca ⁶ e que, posteriormente, foi adotada por Tomás de Aquino na célebre definição da sociabilidade do estado de inocência ⁷. Entretanto, apesar do equacionamento da política como sinônimo de social estivesse presente nas traduções latinas, encontramos somente no início da modernidade a concepção da sociedade como forma de organização política.

A eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação. O que nos interessa neste contexto é a extraordinária dificuldade com que, devido a esse desdobramento, compreendemos a divisão decisiva entre os domínios público e privado, entre a esfera da *polis* e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, divisão essa na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma. Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional (Arendt, 2010: 33-4).

Em outras palavras, constatamos que a polarização entre o público e o privado começa a esfumegar com o advento da modernidade. Por um lado, as atividades referentes à manutenção da vida, que pertenciam à esfera privada, passam a ser de interesse público; enquanto que, por outro, a esfera pública deixa de ser o espaço compartilhado pelos homens para ser limitada ao pequeno grupo de especialistas e gestores políticos. O surgimento da sociedade como comunidade política representou para o pensamento moderno uma forma de gerenciar os interesses coletivos sob o governo econômico da nação. Com isso, a esfera social

⁶ “Há que reconhecer que nenhuma das virtudes é mais próxima ao homem, posto que nenhuma é mais humana, e isto não só há que reconhecê-lo entre nós que defendemos que o homem é um animal social, gerado para o bem comum” (Sêneca, 1988: I. 3, 2).

⁷ “Primeiro, porque o homem é naturalmente um animal social: portanto, os homens viveriam socialmente no estado de inocência” (Tomás de Aquino, 2005: v. I.II. q. 96, a. 4).

elevou o privado a nível público e, por consequência, as questões que antes eram restritas à administração da casa se converteram em assuntos políticos. Contudo, o que interessa para a leitura arendtiana não é estender a definição grega da gestão da casa sobre a economia política dos modernos, mas demonstrar o ingresso da atividade do trabalho no centro das previsões do poder estatal.

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedade de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. [...] A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público (Arendt, 2010: 56).

Para Arendt, a privação de acesso à esfera pública direciona os homens para o seu isolamento na esfera privada. Sem a possibilidade de estarem na presença de seus pares, os espaços compartilhados pelos homens são condicionados para atividades da produção e do consumo⁸. Deste modo, a filósofa defende que o declínio da ação política é inerente à decadência da esfera pública na sociedade moderna. Com a supressão da capacidade dos homens de criarem novos começos, a esfera social acaba por normalizá-los como membros indiferenciados da comunidade política. Por conseguinte, a condição de pluralidade da ação é restringida pela uniformidade do comportamento coletivo numa sociedade de massa. Este

⁸ Neste caso, vale a anotação de Edson Teles acerca da alienação da esfera pública no mundo moderno: “Afastados das instâncias de decisão dos assuntos públicos, os homens são caracterizados pela indiferença, conformidade e isolamento, realizando atividades com comportamentos previsíveis. A questão da necessidade e as novas situações de desumanização da condição humana levaram à fundação de um novo sistema de governo, independente de acordos e contratos, sem dar ouvidos à vontade geral dos cidadãos e com base no trato burocrático dos assuntos comuns, a sociedade de massas. O que une as pessoas nestas condições são as necessidades de subsistência da espécie e não mais o interesse em constituir uma esfera pública na qual a liberdade possa se manifestar, aparecer. O discurso da igualdade de direitos transformou-se na igual possibilidade dos homens de fazerem uso de sua capacidade de trabalhar. A esfera privada das necessidades se expandiu até consumir a publicidade dos assuntos políticos, apoderando-se de todas as instâncias da vida e criando um ser humano dependente da futilidade do consumo” (Teles, 2013: 53-4).

último estágio de organização da sociedade expõe o predomínio da vida biológica sobre a ação política; a promoção do trabalho como a atividade primordial da *vita activa* confirma a vitória do *animal laborans*.

1.2. Nas *Leituras foucaultianas*, Edgardo Castro apresenta alguns fatores que contribuíram para o crescente interesse acadêmico sobre o conceito de biopolítica. Dentre os motivos, podemos citar: 1) a publicação em 1994 dos quatro volumes de *Ditos e escritos*, estes que compilaram a maior parte dos textos e conferências de Michel Foucault em ordem cronológica; 2) a edição dos cursos ministrados no *Collège de France* entre os anos de 1970 a 1984; e 3) o impulso que deram alguns trabalhos – em particular o *Homo sacer I* – para uma nova leitura da obra do filósofo francês.

A primeira aparição da palavra biopolítica nos escritos foucaultianos ocorreu em *O nascimento da medicina social*. Embora publicado em 1977, pela *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, o texto corresponde à conferência pronunciada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 1974. Nesta conferência, Foucault analisa as etapas de formação do sistema médico-sanitário moderno. Confrontando a hipótese de que o capitalismo age para a privatização da saúde, o filósofo contradiz o pressuposto para revelar nos saberes da medicina as técnicas de regulação das forças produtivas: “Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia bio-política” (Foucault, 1979: 80).

Contudo, o desenvolvimento mais significativo do conceito foucaultiano de biopolítica foi realizado no primeiro tomo de seus estudos sobre a história da sexualidade. Em *A vontade de saber*, Foucault dedicou o capítulo final do livro para examinar a sucessão do velho poder soberano ao paradigma do biopoder. Para o filósofo, um dos privilégios característicos da soberania havia sido por séculos o direito de causar a morte. Porém, a partir da Idade Clássica,

ocorreu uma completa inversão nos mecanismos do poder com o desenvolvimento de práticas para gerir a vida. Neste caso, o novo poder determinou a inserção da vida natural nos cálculos da racionalidade política em duas formas de controle: a anátomo-política do corpo e a biopolítica da população. A primeira função descreve o surgimento de técnicas para o disciplinamento de um corpo dócil e útil para os modos de produção – tema que foi abordado em *Vigiar e punir*. Enquanto a segunda, cuja emergência ocorreu no século XVIII, refere-se à disseminação de técnicas reguladoras que apropriam os processos biológicos do corpo-espécie da população como o objeto de controle.

A vida biológica e o homem enquanto ser vivo se tornam na era do biopoder o centro da disputa política. O direito de morte da soberania cede lugar à gestão das necessidades vitais da população para fins de normalização. Isto não quer dizer que a vida esteja livre dos procedimentos do poder de morte, mas que os processos biológicos romperam com as fronteiras da privacidade para se afirmar na historicidade humana com seu ingresso na ordem dos saberes⁹. É nesta perspectiva que a análise foucaultiana contrapõe o modelo biopolítico à definição aristotélica da disposição natural dos homens às comunidades políticas: “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, 2015: 154-5). Deste modo, o filósofo confronta o sentido de vida biológica não como uma categoria médico-científica, mas, precisamente, como o elemento modulável das tecnologias de poder.

⁹ Em *As palavras e as coisas*, Foucault defende que o ingresso da vida na ordem dos saberes é um evento surpreendentemente recente. Segundo o filósofo, o conceito de vida surgiu na Idade Clássica sob o domínio da história natural. Contudo, embora ocorra no período o aparecimento de categorias como organismo e evolução ainda não seria possível a formalização da ciência da vida: “Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar a mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela história natural” (Foucault, 2000: 174-5). Foi somente com a passagem da episteme da Idade Clássica para a Modernidade que se possibilitou o advento de uma nova empiricidade como a biologia. O desdobramento de categorias como função e norma impossibilitou o quadro de graduação hierarquicamente progressiva dos seres vivos no modelo da anatomia comparada, além de fazer da noção sintética da vida o fundamento de distinção entre os seres viventes.

Os gregos não possuíam um termo unitário para aquilo que nas línguas modernas é definido como vida, mas estabeleciam nos substantivos *zoé* e *bíos* maneiras de se reportar. Embora sejam semanticamente distintos, os termos eram utilizados quase como sinônimos no uso cotidiano da língua grega. Todavia, se verificado os casos em que eram empregados, estes acentuam uma marcante diferença: “o verbo *zên* e o substantivo *zoé* indicam o fato de viver dos seres animados, oposto aos seres mortos; *bíos* indica, ao invés, a vida e o viver como o arco de tempo que está entre o nascimento e a morte e o modo como se comportam durante aquele arco de tempo” (Moscati, 2006: 336). Pode-se dizer, portanto, que a *zoé* designa o simples fato de viver dos homens, mas, também, o viver dos animais e dos deuses; enquanto o *bíos* define uma forma de vida específica de indivíduos ou grupos (exclusivo dos humanos). Para este último são os casos de Alexandre Magno e Júlio César nas *Vidas paralelas* [*Bíoi parálleloi*] de Plutarco ou a distinção das formas de vida em voluptuosa [*bíos apolaustikòs*], política [*bíos politikòs*] e contemplativa [*bíos theoretikòs*] da qual nos fala Aristóteles em *Ética a Nicômaco*.

Foi mérito de Giorgio Agamben inserir a *zoé* e o *bíos* no léxico filosófico da biopolítica. Sobre a cisão grega entre os modos do viver é que o filósofo italiano analisa os processos de politização da vida natural presentes na fundação da cidade e, por consequência, da esfera política. Neste caso, o autor remete a descrição da *zoé* e do *bíos* em Aristóteles para revelar a fratura entre as formas de vida que possibilitou o isolamento de algo como uma vida nua. Retomemos a passagem:

Mas os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento, valioso no simples viver [*katà tó zên autò mónon*], pelo menos se as amarguras da existência [*katà tón bíon*] não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver, e parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural (Aristóteles, 1998: 1278b 23-30).

Como vimos, os gregos concebiam a comunidade política como uma forma de romper com o reino de necessidade prescrito pelo processo vital à sobrevivência dos homens. Inclusive, esta foi uma das questões abordadas por Hannah Arendt em *A condição humana*. Entretanto, a originalidade da interpretação agambeniana está em sua denúncia da tradição política que compreende que a forma de vida que constitui a esfera política seja o *bíos politikòs* do homem¹⁰. Para isso, o filósofo italiano estende cronologicamente o surgimento da biopolítica, cuja origem estava em Foucault no “limiar da modernidade biológica”, para encontrar sua raiz oculta no mundo helênico.

A chave de compreensão da leitura agambeniana da biopolítica se encontra nos escritos políticos de Aristóteles. O ponto de partida é a conhecida passagem do texto em que o filósofo estagirita define o viver bem como o fundamento da cidade: “Formada a princípio para preservar a vida [*zên*], a cidade subsiste para assegurar a vida boa [*eû zên*]” (Aristóteles, 1998: 1252b 29-30). Para Agamben, o que permaneceu encoberto no pensamento aristotélico é a politização da *zoé* como a origem da comunidade política. Sendo que, para a interpretação agambeniana, a fundação da cidade não se constitui unicamente pela associação dos homens para garantirem o viver bem, mas, principalmente, pela exclusão da *zoé* dos limites da esfera pública como seu ato político originário.

Notemos que a politização da *zoé* descrita pelo filósofo italiano reconduz à célebre definição metafísica do homem como o vivente que possui a linguagem. Neste caso, verificamos também que a natureza política do homem se caracteriza essencialmente por uma exclusão. Para formarem as comunidades políticas, os homens devem conservar em si a própria voz, este indicador natural do prazer e do sofrimento, para fundar no uso articulado

¹⁰ Esta parece ser a posição defendida por Arendt com a retomada do conceito de ação como o elemento mais político da *vita activa*: “O termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. [...] O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos-políticos” (Arendt, 2010: 14).

das palavras os valores do bem e da justiça. Não obstante, o problema central no diagnóstico agambeniano não é, necessariamente, a exclusão da vida natural como ato fundacional da cidade, cujas origens o autor remonta ao mundo grego, mas a exposição do nexu constitutivo entre vida e política que percorreu subrepticamente a história do pensamento do Ocidente.

Ora, se a politização da vida natural, que sob a forma da exclusão da *zoé*, destaca a fundação da comunidade dos homens, como podemos compreender a leitura agambeniana da biopolítica? Em uma entrevista concedida à Flavia Costa em 2003, a propósito da tradução espanhola de *Estado de exceção*, Agamben faz um instrutivo comentário sobre a produção da vida nua:

Aquilo que chamo vida nua é uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos – nem sequer nas condições mais primitivas – um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc (Agamben, 2006b: 135).

Em outros termos, a produção da vida nua é o resultado da desarticulação da *zoé* em relação às formas de vida do *bíos*. Quando sujeitada ao poder soberano, como na experiência dos campos de concentração, a vida política é reduzida à nua existência biológica. Não é acaso que Agamben, em comentário sobre a politização da *zoé*, estabeleça na figura do muçulmano um paradigma para a vida nua. Afinal, como descreve Primo Levi em *É isto um homem?*, os muçulmanos definiam no jargão dos campos de concentração: “a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio” (Levi, 1998: 91). Trata-se, especificamente, da compreensão do

muçulmano como aquela vida que havia perdido os referenciais de humanidade e, por consequência, não era mais do que uma existência submersa em si mesma.

Em *A vontade de saber*, Foucault comenta brevemente as disposições biopolíticas do nacional-socialismo alemão, porém sua discussão estava inserida no cruzamento entre a simbólica do sangue e a analítica da sexualidade. Para o autor, o símbolo do sangue constituía um elemento importante do regime político da soberania, pois nele era representado o direito do soberano de causar a morte e, indiretamente, pela contenção, o poder de deixar viver. Por sua vez, a analítica da sexualidade define a vitalidade do corpo social como o objeto e o alvo das intervenções biopolíticas. Deste modo, invertendo o direito de vida e morte da soberania, a sexualidade segue ordenada pelas disciplinas do corpo e pelos controles reguladores da população para a normalização da vida, enquanto que a morte, reservada à privacidade individual, escapa às tecnologias de poder.

Embora o sangue e a sexualidade representem regimes de poder distintos, o desenvolvimento do biopoder não indica simplesmente uma sucessão histórica do período anterior marcado pela soberania. Pelo contrário, o que ocorre são justaposições entre os modelos com a modificação da função dominante da biopolítica nas disposições estratégicas de seu regime histórico. Daí a importância política do nacional-socialismo para se compreender as interferências do sangue sobre a gestão da sexualidade. Segundo Foucault, a temática do sangue foi retomada pelo nazismo por meio de uma política eugênica da sociedade. Nela, a exaltação do sangue puro revelou o desenvolvimento do racismo em sua forma biopolítica, é dizer, o racismo de Estado. Com isso, o crescente controle no nível do corpo – do indivíduo e da população – foi justificado pela ideologia nazista como uma proteção aos perigos da degenerescência biológica em função da saúde hereditária da raça superior. Neste sentido, o projeto eugênico do nazismo confirmou a eclosão da simbólica do sangue nas preocupações biopolíticas da sexualidade.

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes no nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa – ardilosa porque ingênua – dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar (Foucault, 2015: 162).

O tema do racismo de Estado aparece no curso que filósofo francês ministrou no *Collège de France* entre os anos de 1975 e 1976. Neste curso, que recebeu o título de *Em defesa da sociedade*, Foucault propõe uma breve genealogia do discurso histórico sobre a guerra das raças. Primeiramente, o filósofo ressalta que as narrativas dos conflitos entre raças não carregavam um sentido essencialmente biológico, mas, como sustenta em seu texto: “há duas raças quando há dois grupos que, apesar de sua coabitação, não se misturam por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder” (Foucault, 1999: 90). Por isso, o discurso das raças assinalava a oposição binária de grupos que, no interior do corpo político do Estado, constituíram o saber histórico mediante suas narrativas da guerra contra o inimigo invasor.

Contudo, Foucault aponta que, sobretudo no século XIX, o tema da pureza da raça veio a assumir o lugar da guerra no discurso histórico. Como argumento, o autor examina o direito de morte da soberania para demonstrar a apropriação da função do conflito entre raças pelas tecnologias de normalização da vida. Uma vez que os processos biológicos foram tomados como o objeto de regulamentação do Estado, o discurso da pureza da raça permitiu uma cesura no corpo-espécie da população que viabilizou o cerceamento do perigo biológico para o fortalecimento da vida em geral. Novamente, o filósofo retoma a discussão sobre o

nacional-socialismo alemão para sublinhar as condições que permitiram a conjunção do poder soberano com as intervenções biopolíticas: “[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 (Foucault, 1999: 311). Trata-se, portanto, do entendimento do racismo estatal como a convergência dos dois regimes de poder sob a rearticulação da guerra contra o inimigo biológico oculto no corpo-espécie da população.

O conceito de biopolítica defendido por Agamben em *Homo sacer I* pode ser visto como um desdobramento teórico do racismo de Estado apresentando por Foucault em *A vontade de saber*¹¹. Porém, confrontando a interpretação do racismo estatal como uma sobreposição da antiga soberania à modernidade biopolítica, Agamben defende que a apropriação da vida biológica pelo nacional-socialismo apenas reconduziu à politização da *zoé* como o substrato primordial do poder soberano. Pode-se dizer que, para a leitura agambeniana, a experiência nazista não certificou somente a conservação do direito de morte nos dispositivos biopolíticos, mas, também, permite-nos revelar o núcleo originário em que o poder soberano e a vida nua convergem integralmente. Deste modo, o desafio que o filósofo italiano se propõe a enfrentar, com uma correção cronológica da tese foucaultiana, refere-se ao desvelamento da biopolítica como o aporte co-originário da soberania.

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. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (Agamben, 2010a: 14).

¹¹ Devemos salientar que o primeiro volume da série *Homo sacer* foi publicado em 1995 e, portanto, anterior à publicação dos cursos que Foucault ditou no *Collège de France* entre os anos de 1976 a 1979 (*Em defesa da sociedade* (em 1997), *Segurança, território, população* (em 2004) e *Nascimento da biopolítica* (em 2004)).

Ora, se para o mundo antigo a existência biológica estava reservada no domínio da casa, esta foi reconduzida para o centro das decisões políticas como uma vida exposta à violência soberana. Para Agamben, o direito de morte da soberania caracterizou o nazismo como o primeiro Estado radicalmente biopolítico. Afinal, com a suspensão de qualquer forma de liberdade individual com a instauração de um estado de exceção permanente, o nacional-socialismo pôde de maneira articulada criar mecanismos policiais e jurídicos para identificação e eliminação de adversários políticos e, em caso limite, de comunidades inteiras de indesejáveis. Exemplo disso pode ser constatado nas práticas realizadas nos campos de concentração para a criação da mais inominável condição humana. Sendo a vida natural o elemento modulável da biopolítica, a experiência totalitária conduziu o homem para encontrar finalmente com sua nudez.

1.3. Em *Estado de exceção*, Giorgio Agamben subscreve na epígrafe do livro a seguinte pergunta: “*Quare siletis juristae in munere vestro?*”¹². Neste caso, parodiando a máxima “*Silete theologi in munere alieno!*”¹³ de Alberico Gentili, o filósofo italiano faz uma provocação aos juristas sobre a falta de uma teoria do estado de exceção no direito público moderno, mas, também, confirma a urgência de se pensar politicamente o caso excepcional.

É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida, que a presente pesquisa se propõe a investigar. Somente erguendo o véu que cobre essa zona incerta poderemos chegar a compreender o que está em jogo na diferença – ou na suposta diferença – entre o político e o jurídico e entre o direito e o vivente. E só então será possível, talvez, responder à pergunta que não pára de ressoar na história da política ocidental: o que significa agir politicamente? (Agamben, 2004: 12).

Para Agamben, a tentativa mais importante de construir uma teoria jurídica do estado

¹² [“Por que silenciais, juristas, sobre o vosso dever?”].

¹³ [“Silenciai-vos, teólogos, sobre o dever alheio!”].

de exceção foi realizada por Carl Schmitt. Quando, ao início da *Teologia política*, Schmitt define a soberania com a fórmula: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (Schmitt, 2006: 7); parte ele da pretensão de tornar acessivo o caso excepcional à apreciação do pensamento jurídico. Para tanto, o jurista alemão afirma que, embora pareça escapar à consideração do direito, o estado de exceção ainda “permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico” (Schmitt, 2006: 13). Com isso, o caso excepcional adquire sua importância por constituir na decisão soberana o conceito-limite da teoria do Estado: “O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (Schmitt, 2006: 8). Neste sentido, Schmitt apresenta o paradoxo que compõe o modelo lógico-jurídico da soberania: a decisão do soberano o situa simultaneamente dentro e fora da ordem do direito. Por um lado, o problema da soberania se transfere para a identificação do sujeito que, no interior da ordem jurídica, possui a competência de declarar o estado de exceção. Por outro, o momento da decisão certifica a autonomia do soberano perante a regulação normativa. Disso resulta que, para a análise schmittiana, o estado de exceção constitui o caso limítrofe em que o soberano é revelado em toda a sua autonomia conceitual.

A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e o soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. [...] O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito (Schmitt, 2006: 13-4).

Neste contexto, Schmitt evidencia a impossibilidade do estado de exceção ser completamente interno à ordem jurídica pelo fato do caso excepcional escapar a toda norma. Segundo o autor, o princípio jurídico da decisão é o operador do direito que confere validade axiológica ao estado de exceção: “Na realidade concreta, a ordem e a segurança pública se colocam de forma bem diversa, conforme [...] decida quando existe essa ordem e segurança, e quando ela está ameaçada ou é perturbada, pois toda ordem repousa em uma decisão” (Schmitt, 2006: 10). Enquanto a norma jurídica prediz com as regras a objetividade do caso regular, a decisão soberana desempenha a função subjetiva de aplicar o estado de exceção em situações de instabilidade política. O essencial, em todo caso, é que a ordem jurídica se torna inteligível somente com o poder do soberano em decidir se a normalidade – ou, em caso limítrofe, a exceção – está instituída. Deste modo, o estado de exceção determina tanto a situação resultante da suspensão da norma jurídica como o limite que sustém – pelo monopólio decisório – a própria origem do direito.

Consideremos, sob esta perspectiva, o comentário agambeniano acerca do paradoxo que constitui a estrutura topológica da exceção soberana: “Ela é a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento” (Agamben, 2010a: 25-6). Sendo assim, a respeito da soberania schmittiana, Agamben descreve o estado de exceção como uma exclusão inclusiva da norma jurídica, ou seja: “esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (Agamben, 2010a: 25). Desta forma, o filósofo afirma que a relação de exceção confirma o sentido original do vocábulo latino *exceptio* que, segundo o seu étimo, define o movimento de capturar fora (*ex-capere*). Contudo, o que interessa para o autor não é tanto o entendimento do caso excepcional como o conceito-limite da teoria do Estado, mas revelar a relação que a

exceção soberana estabelece com a vida nua. Afinal, como defendido no texto schmittiano, o estado de exceção é o modo de implicação da vida concreta nos mecanismos do direito:

De forma que uma filosofia da vida concreta não pode se retrair diante da exceção e do caso extremo, porém deve interessar-se por isso em grande medida. A ela deve ser mais importante a exceção do que a regra, não por uma ironia romântica pelo paradoxo, mas com toda a seriedade de um entendimento que se aprofunda mais que as claras generalizações daquilo que, em geral, se repete. A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição (Schmitt, 2006: 15).

Em outros termos, o caráter contingencial da vida humana, que também foge às predições das regras, mostra-se como aquilo que irrompe o ciclo da repetição prescrito pela regulação normativa. Deste modo, a imprevisibilidade inerente à vida concreta estabelece para a ordem jurídica uma demanda pelo poder soberano como forma de gerenciar a vida em toda a sua extensão. É neste sentido que devemos compreender a defesa agambeniana que o estado de exceção produz uma zona de articulação em que a vida natural seja o objeto da decisão soberana: “Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania” (Agamben, 2010a: 33). Compreende-se assim que o estado de exceção não é uma medida extraordinária que, em caso de ameaça à segurança pública, suspende a norma para sua conservação, mas é, antes de tudo, o paradigma que evidencia a relação política originária que confina a esfera da vida na ordem do direito.

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica [...]: ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamemos bando [...] a esta potência [...] da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma

relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem (Agamben, 2010a: 35).

Bando é o termo que o filósofo italiano utiliza para classificar a forma da relação do poder soberano com a vida nua. Originalmente, o vocábulo germânico *bann* nomeava o comando e a insígnia da soberania e, ao mesmo tempo, o indivíduo que foi expulso da comunidade. Para o filósofo, o bando soberano determina não apenas o modelo lógico-formal da soberania, mas o dispositivo que permite que a vida natural seja inscrita no âmbito do direito. Desta forma, Agamben encontra no estado de exceção schmittiano a estrutura topológica que coincide com o evento constituinte da política ocidental: a exclusão da vida natural dos limites da cidade se constitui co-extensivamente com a implicação da vida nua no ordenamento jurídico. Em outras palavras, as necessidades cíclicas da vida, que permaneciam restritas ao domínio da casa, apresentam-se como o elemento que deve ser incluído através de uma exclusão para estabelecer os fundamentos da comunidade política. Trata-se, portanto, do reconhecimento da politização da *zoé* sob a exclusão inclusiva da vida natural pelo bando soberano. É nesta perspectiva que, a propósito do epílogo d'*O uso dos corpos*, Agamben define retrospectivamente o núcleo da pesquisa que orientou o projeto *Homo sacer*:

A identificação da vida nua como primeiro referente e como aquilo que estava em jogo na política, foi por esse motivo, o primeiro ato da investigação. A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *exceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse Impolítico que fundamenta o espaço da política. É importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma (Agamben, 2017c: 295).

Neste ponto, precisamos assinalar duas observações acerca das formas de vida para o entendimento da estrutura originária da política. Primeiramente, Agamben caracteriza a vida nua como a vida artificial produzida através do isolamento da *zoé* em relação às formas de vida do *bíos* – como foi o caso do muçulmano nos campos de concentração. Em complemento, o filósofo apresenta a relação de exceção como a estrutura topológica que define o movimento de captura da vida natural nos mecanismos do poder soberano. Desta forma, Agamben contrapõe vida natural à vida nua para estabelecer o ponto de intersecção em que biopolítica e soberania coincidem sem resíduos: “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*” (Agamben, 2010a: 176). Pode-se dizer, então, que a problemática aberta nas investigações agambenianas tem por finalidade demonstrar a falta de substancialidade do elo que vinculou vida e política numa relação ontológica original. Afinal, conforme salienta o autor, o estado de exceção define essencialmente o dispositivo que sanciona a exclusão (que é, ao mesmo tempo, inclusão) da vida natural das fronteiras do poder político.

1.4. Mostra-se necessário um último esclarecimento sobre a formulação da vida nua nos escritos de Giorgio Agamben. Certamente, o conceito foi desenvolvido através da leitura que o autor realizou do ensaio *Para uma crítica da violência* de Walter Benjamin. Neste caso, o filósofo encontra no texto benjaminiano a descrição da violência que, sob a égide do poder mítico, comprovou a ambivalência do dogma da sacralidade da vida. Dito isso, retomemos a primeira referência do conceito na obra agambeniana:

Um ser que fosse radicalmente privado de toda identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante. É isso que, na nossa cultura, o dogma hipócrita da sacralidade da vida nua e as declarações vazias sobre os direitos do homem têm a tarefa de esconder. Sagrado, aqui não poder ter outro sentido senão aquele que o termo tem no direito romano: *sacer* é

aquele que foi excluído do mundo dos homens e que, embora não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio (Agamben, 2013: 79).

Em outros termos, Agamben questiona os princípios jusfilosóficos das declarações de direitos na tentativa de restituir a soberania e o sagrado ao seu lugar comum. Considerando que, conforme sugere o autor, a sacralidade da vida prescrita nas cartas de direitos escondeu não somente a captura da vida natural pela ordem jurídica moderna como ocultou o poder soberano sob a promessa de defender os direitos fundamentais da violência da qual é solidário. Assim, o dogma da sacralidade da vida, extraído do texto benjaminiano, estabelece o ponto de partida do filósofo italiano para radicalizar o problema da violência soberana. Eis os primeiros indícios de sistematização do conceito de vida nua.

Alguns meses antes da redação da *Teologia política* de Carl Schmitt, Benjamin realizava a publicação do seu célebre ensaio sobre as condições da crítica da violência¹⁴. Neste texto, o filósofo alemão delimita uma dupla manifestação da violência na esfera do direito: a “violência arbitrária” [*schaltende Gewalt*] e a “violência administrada” [*verwaltete Gewalt*]. Enquanto a primeira justifica o exercício da violência com a finalidade de constituir uma nova ordem, a segunda monopoliza o uso da violência como meio de manutenção da ordem constituída. Nota-se, portanto, que o ensaio benjaminiano encadeia violência e direito numa relação dialética: a origem do direito se constitui pelo tensionamento entre a violência que o instaura e a violência que o conserva.

É a partir da representação mítica do mundo que o filósofo desenvolve sua crítica do movimento dialético da violência. No mito, a manifestação dos deuses é o elemento que instaura e, ao mesmo tempo, conserva a ordem do destino sobre a comunidade dos homens.

¹⁴ Em *Estado de exceção*, Giorgio Agamben defende a possibilidade de Schmitt, que era um leitor regular e colaborador da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, ter lido o ensaio crítico escrito por Benjamin. Além disso, estendendo os limites da hipótese, Agamben sugere que a teoria schmittiana da soberania seja indiretamente uma resposta à crítica benjaminiana da violência.

Uma ilustração ulterior, neste sentido, verifica-se na lenda grega de Níobe ¹⁵. Neste caso, o descomedimento da personagem não resulta numa simples punição pela ordem transgredida, mas que o sacrifício de seus filhos apresenta o exercício da violência como afirmação do novo direito.

Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito. [...] A violência desaba, portanto, sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando esta vida para trás, mais culpada do que antes por causa da morte das crianças, como portadora eterna e muda da culpa e também como marco limite entre homens e deuses (Benjamin, 2013: 147-8).

De fato, quando considera a si mesma superior à deusa Leto, Níobe desafia os deuses ocasionando uma destinação trágica para seus filhos. Neste caso, a exigência do sacrifício define uma punição expiatória, pois somente a morte sangrenta permite a remissão da personagem contra a culpa que o destino lhe impõe. Por isso, a ação de Apolo e Ártemis assinala a marca da violência que constitui o novo direito e, conjuntamente, expõe o poder que mantém – pela culpabilização de Níobe – a ordem mítica do mundo. Aqui aparece, em

¹⁵ A lenda de Níobe aparece no discurso de Aquiles descrito no canto XXIV da *Ilíada*. Quando, comovido pela suplica de Príamo, Aquiles concede a permissão de retornarem o corpo de Heitor à Ílion para oferecerem as honrarias fúnebres: “O teu filho te foi restituído, ó ancião, como pediste, / e jaz num esquife. Ao nascer da aurora poderás / contemplá-lo e levá-lo. Mas agora pensemos na refeição. / Nem Níobe de belas tranças descurou a comida, / apesar de doze filhos lhe terem morrido no palácio: / seis filhas e seis filhos vigorosos. / Aos mancebos matou Apolo com o arco de prata, / encolerizado contra Níobe; às donzelas, Ártemis, a arqueira, / porque Níobe se medira com Leto do belo rosto, / dizendo que a deusa gerara só dois filhos, mas ela gerara muitos. / Por isso eles, dois embora fossem, mataram-nos a todos. / Durante nove dias jazeram no próprio sangue, pois ninguém / havia para os sepultar: o Crônida transformara o povo em pedra. / Mas no décimo dia os deuses celestiais os sepultaram. / E Níobe lembrou-se da comida, pois estava cansada de chorar. / Agora algures nos rochedos, nas montanhas solitárias, / no Sípilo onde dizem estar os leitos das ninfas divinas, / elas que dançam em torno da corrente de Aqueloo, / aí está ela, uma pedra, cismando nas tristezas vindas dos deuses. / Pensemos então também nós dois, ó ancião divino, / na comida. Depois lamentarás teu filho amado, depois / de o teres levado para Ílion. Muitas lágrimas ele te causará” (Homero, 2013: XXIV. 599-620).

sua forma arquetípica, a descrição da violência do qual o ensaio benjaminiano procura delinear suas fronteiras: “O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural [*blossen natürlichen Lebens*], culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito” (Benjamin, 2013: 151). Torna-se, em todo caso, evidente para o autor, que a expiação através da culpa prescreve a forma como a violência sanciona os limites do destino sobre a vida natural. Todavia, abre-se para o ensaio sobre a violência uma questão de fundamentação: o que define a culpa da mera vida? Alguns indícios de resposta são sugeridos pelo filósofo em seu questionamento sobre a origem do dogma da sacralidade da vida.

Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida), tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância de debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável. [...] Por fim, dá motivo para a reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida (Benjamin, 2013: 154).

A proximidade entre culpa e destino é um tema comum nos escritos de juventude do filósofo alemão. Em *Destino e caráter*, Benjamin prenunciava sua discussão sobre a mera vida como a portadora originária da culpa. Primeiramente, o filósofo propõe a separação dos sentidos de destino e caráter como conceitos correlatos. Para isso, o autor destaca a necessidade de regressar as categorias às esferas dos quais sejam geralmente reconhecidas: o destino no contexto da religião e o caráter no contexto da ética. Em seguida, Benjamin segue

o debate pela esfera jurídico-religiosa para evidenciar a relação do destino com a culpa: “O juiz pode entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo tempo, às cegas, ditar um destino – destino no qual o homem jamais é atingido, mas apenas a mera vida [*blosse Leben*] nele que, em virtude da aparência, participa da culpa natural e da infelicidade” (Benjamin, 2013: 94). Isso significa que o destino não condena o homem à punição, mas somente extrai a culpa original presente na mera vida ¹⁶. Novamente, o filósofo entrelaça direito e culpa para apresentar a mútua cumplicidade das categorias com a ordem do destino: “Por engano, por ter sido confundida com o reino da justiça, a ordem do direito – que é apenas um resíduo do plano demoníaco na existência humana [...] – manteve-se para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios” (Benjamin, 2013: 94). Assim, se a constituição da ordem do direito comprovou a vitória contra os estatutos míticos, o filósofo descreve a ação inexorável do destino sobre a mera vida para revelar a contiguidade metafísica do mito que permaneceu operante nas manifestações da violência do Estado.

Devemos nos deter por um momento sobre o conceito de mera vida. No original, o sintagma *blosse Leben* sugere o significado de uma vida simples, natural e sem complementos – para não dizer uma vida nua. Neste caso, o filósofo descaracteriza a vida humana como um conceito absoluto para isolar o elemento orgânico da existência do homem, pois, conforme afirma o autor: “o sangue é o símbolo da mera vida” (Benjamin, 2013: 151). Deste modo, o caráter sanguíneo da vida natural aparece como símbolo da exigência sacrificial que suporta o

¹⁶ Em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, Benjamin reitera a culpa natural atribuída à mera vida como a condição de penitência do homem conseqüente à expulsão do Paraíso. Com isso, o filósofo aproxima a culpa natural da esfera do mito mediante a definição da linguagem caída como uma linguagem estabelecida sobre a palavra judicante: “O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é – no sentido profundo em que Kierkegaard entende este termo – uma ‘tagarelice’, e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o tribunal. [...] Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmo a incitaram, em conformidade com uma lei eterna segunda a qual essa palavra julga e pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa – e é isso que ela espera. No pecado original, em que a pureza eterna do nome foi lesada, ergueu-se a pureza mais severa da palavra judicante, do julgamento. [...] A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito” (Benjamin, 2013: 67-9).

poder mítico. Não obstante, Benjamin utiliza do conceito de mera vida para contrapor a condição natural do corpo com a existência justa do homem: “É falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida” (Benjamin, 2013: 153-4). Enquanto a mera vida designa o composto irreduzível dos homens, a existência justa nomeia a forma de vida mais abrangente que possui um valor em si ¹⁷. É neste sentido que o filósofo destaca a fragilidade do dogma da sacralidade aplicado sobre a vida natural. Se, conforme prescreve os direitos do homem, o princípio de sacralidade subsiste no direito moderno mediante uma valoração positiva da vida humana, Benjamin discute o conteúdo sagrado do homem para demonstrar o mitologema que reformulou a sujeição original da mera vida à ação decisória do destino. Contudo, o problema destacado pelo filósofo sobre a origem do dogma da sacralidade acabou por não ser concluído nas páginas finais do ensaio.

Para restituir o sentido originário da sacralidade da vida é necessário confrontar a polissemia que constitui a raiz etimológica do conceito. É significativo lembrar que, a propósito da ambiguidade do termo, o sagrado foi um tema recorrente na teoria europeia dos séculos XIX e XX. Dentre os casos, podemos citar estudos que vão desde Robertson Smith até Claude Lévi-Strauss, passando, para mencionar alguns nomes, por Sigmund Freud, Émile Durkheim e Marcel Mauss. Em todo caso, o interesse que o sagrado suscitava nos citados autores era devido à composição da palavra que carregava em si significados contraditórios. Em *Totem e tabu*, por exemplo, Freud descreve a ambivalência do sagrado pela correspondência entre o *tabu* polinésio e o *sacer* latino: “A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. [...] O significado de

¹⁷ Consideremos, sob esta perspectiva, a relação entre vida e história que o filósofo estabelece em *A tarefa do tradutor*: “É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra a sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa: compreender toda a vida natural a partir da vida mais abrangente que é a história” (Benjamin, 2013: 105).

‘*tabu*’, como vemos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós significa, por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’” (Freud, 1999: 28). Tal como o *tabu* polinésio, o adjetivo *sacer* caracterizava aquilo que foi objeto de uma interdição. Por prescrever uma proibição, o termo latino constituía para a ordem social romana uma delimitação das fronteiras entre o sagrado e o profano. Neste sentido, conforme escrito numa das obras referenciais da linguística comparada, a saber, *O vocabulário das instituições indo-européias* de Émile Benveniste, encontramos a seguinte proposição:

O termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. [...] Além disso, é a relação estabelecida entre *sacer* e *sacrificare* que melhor nos permite compreender o mecanismo do sagrado e a relação com o sacrifício. O termo “sacrifício”, familiar a nós, associa uma concepção e uma operação que parecem nada ter em comum. Por que “sacrificar” quer de fato dizer “pôr à morte”, se significa propriamente “tornar-se sagrado”? (Benveniste, 1995: 189).

A definição de vida sacra como uma vida votada à morte foi o tema inaugural do projeto *Homo sacer*. Como vimos, o estudo agambeniano teve como centro de investigação o conceito da vida nua: a cisão artificial da *zoé* das formas de vida do *bíos*. De acordo com Agamben, o modelo que descreve essa complexa condição da vida nua é a figura do homem sacro. Segundo o filósofo, o sintagma *homo sacer* nos permite rastrear a violência soberana que, sob a égide dos ritos jurídico-religiosos, certificou pela primeira vez a sacralidade da vida: “Sacra [...] é originalmente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania” (Agamben, 2010a: 85). Percebe-se, portanto, que a descrição da vida sacra oferece um princípio de resposta para a origem do dogma da sacralidade da vida.

Resgatando a figura do *homo sacer*, cuja origem remonta ao direito romano arcaico, Agamben realiza um deslocamento nas teses sobre o caráter ambivalente do sagrado. Para o autor, o adjetivo *sacer* não resulta de um processo de dessemantização que o atribuiu sentidos opostos, mas sim que o *homo sacer* apresenta uma relação de exceção que precede a qualquer diferenciação entre o teológico e o jurídico. Nesta direção, o verbete *sacer mons* do tratado *De verborum significatu* de Pompeius Festus oferece uma instrutiva orientação do conceito: “*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur*”¹⁸. Dito isso, observa-se que o *homo sacer* é marcado pela conjunção de dois princípios: a impunidade da morte e o veto do sacrifício. Assim, segundo o diagnóstico agambeniano, a vida sacra classifica uma dupla exclusão dos direitos humano e divino, pois ela está retirada da comunidade humana como uma vida matável, além de ser subtraída do domínio dos deuses pela proibição da imolação.

Além disso, Agamben apresenta uma analogia estrutural entre a soberania e o sagrado. Esta simetria é configurada pela influência mútua que constitui tanto o poder soberano quanto o homem sacro. Para o caso, o filósofo defende que a soberania não seria uma mera secularização do poder teológico, nem a sanção teológica asseguraria simplesmente a legitimidade do exercício soberano, mas que estes são conceitos limítrofes que delimitam o espaço propriamente político. Em outros termos, a relação analógica entre as categorias esfumaça as fronteiras do direito e da teologia com o qual estamos habitualmente acostumados a trabalhar.

[A] sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insuscritável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno

¹⁸ [“Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio”] (Festus *apud* Agamben, 2010a: 74. Tradução na p. 186).

genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é a fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano (Agamben, 2010a: 86).

Neste contexto, o sintagma *homo sacer* confronta o mal-entendido que resguardou, sob o dogma da sacralidade, a vida humana como um preceito fundamental que valeria contra o poder soberano. Pode-se dizer, pois, que a expressão *sacer esto* seja mais do que a mácula maldita que expõe uma vida à morte, mas que esta seja o paradigma que define o estatuto da vida natural na era do biopoder. É nesta perspectiva que devemos compreender a proposição defendida pelo filósofo em *Homo sacer I*: “A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos” (Agamben, 2010a: 113). Na medida em que o sagrado coincide com o poder soberano, a biopolítica orienta-se pela contínua redefinição da vida sacra como o elemento político originário. Somente se esclarecermos o dispositivo da sacralidade é que poderemos identificar a vida nua presente nas formas de vida dos sujeitos modernos.

2. A PRODUÇÃO POLÍTICA DA NOÇÃO DE SUJEITO

2.1. Em 1959, Pierre Mollaret e Maurice Goulon publicaram na *Revue Neurologique* um artigo sobre os diferentes tipos de coma. Anteriormente, a comunidade médica classificava os estágios de coma em três modelos: o *coma vigile*, o *coma type* e o *coma carus*. Para os três casos, os estados de inconsciência se diferenciavam pela intensidade das perdas das funções da vida de relação até o estágio crítico caracterizado pela conservação parcial da vida vegetativa. Sendo assim, a respeito dos estudos anteriores, os neurofisiólogos procuraram delimitar as características de outro estado de inconsciência que recebeu o nome de *coma dépassé*. Para o novo estágio, os autores descreveram a situação do coma irreversível em que o paciente não apresenta mais nenhuma atividade neurológica identificável, ou seja: “o coma no qual a abolição total das funções da vida de relação corresponde à abolição igualmente completa das funções da vida vegetativa” (Mollaret e Goulon, 1959: 4). Não obstante, o *coma dépassé* confrontou a validade do diagnóstico de morte, pois os antigos critérios de confirmação, a cessação da respiração e dos batimentos cardíacos, poderiam ser mantidos artificialmente com o uso de aparelhos.

Todavia, a publicação dos neurofisiólogos não causou imediatamente um grande impacto na comunidade médica. Foi apenas em 1968, com a redação do *Relatório do Comitê Ad Hoc da Escola de Medicina de Harvard*, que reformularam os critérios gerais para identificação do coma irreversível. Logo no início do relatório, os redatores justificam a necessidade de examinar a definição de morte cerebral apresentando dois motivos preliminares: “1. o fardo é grande para os pacientes que sofrem perda permanente de intelecto, para suas famílias, para os hospitais e para aqueles que precisam de leitos hospitalares já ocupados por esses pacientes em coma; 2. os critérios obsoletos para a definição de morte podem gerar controvérsias na obtenção de órgãos para transplante” (The

Journal of the American Medical Association, 1968: 85). Em outras palavras, o relatório demonstrou o desconforto da comunidade médica perante o diagnóstico tradicional de morte e, por esse motivo, revelou a urgência de se pensar outros critérios de confirmação que facilitassem o processo de doação de órgãos em casos de coma irreversível.

Por sua vez, o conceito de morte transitou por amplas discussões éticas até estabelecerem na morte encefálica o novo critério de diagnóstico. Uma vez que o *coma dépassé* colocou em questão as antigas formulações clínicas, a comunidade médica ingressou numa zona limítrofe em que vida e morte tornaram-se indistintas. Novamente, os conceitos de vida e morte se revelaram como categorias excedentes dos saberes da medicina para destacar os elementos moduláveis que expõem ininterruptamente o vivente ao poder político. Afinal, conforme salienta Giorgio Agamben em *Homo sacer I*: “Isso significa hoje [...] [que] vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão” (Agamben, 2010a: 160). Compreende-se assim que o *coma dépassé* registra o ponto de intersecção entre a vida e a morte e, ao mesmo tempo, corresponde à disjunção completa do corpo biológico com a existência política cujo resultado é a vida nua.

Publicado em 2002, *O aberto* foi a obra que estabeleceu na pesquisa agambeniana a genealogia do conceito de vida. Primeiramente, Agamben sublinha que a noção de vida na cultura ocidental foi caracterizada como “aquilo que não pode ser definido, mas que, precisamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido” (Agamben, 2002: 31). Trata-se, originalmente, da formulação da categoria que percorreu desde a filosofia clássica até as discussões médico-científicas contemporâneas: “A identificação das noções de vida e de animação e, por conseguinte, a distinção da vida e da matéria, na medida em que a alma-vida é a forma ou o ato do corpo natural vivo, constituem uma concepção da vida tão vivaz, através dos séculos, quanto o fora a filosofia aristotélica” (Canguilhem, 2015: 265). Ora, se

para o pensamento científico moderno a relação entre corpo e razão constituiu os fundamentos das ciências biológicas, Agamben propõe um retorno à definição geral de viver em Aristóteles para empreender uma genealogia do conceito.

Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; [...] E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste. O viver subsiste os seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. [...] Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é o princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, racionativa e de movimento – e que por elas é definida (Aristóteles, 2006: 413a 20 – 413b 12).

Percebemos, em todo caso, que o filósofo estagirita não chegou a definir o conceito de vida, mas isolou algo que seja comum aos seres vivos (a nutrição) e os rearticulou sob outras faculdades (o movimento, a sensação e o pensamento). Assim, evidenciando a potência nutritiva, Aristóteles pôde de maneira exemplar constituir uma unidade ao conceito encadeando na função comum as distintas faculdades humanas. Desta forma, o filósofo distingue a vida humana das vidas vegetais e animais através da conjunção da matéria corpórea com a atividade psíquica. Todavia, se pretendemos compreender o nexó biopolítico que conecta a vida natural com a vida política, mostra-se antes necessário a investigação da tentativa aristotélica de delinear uma obra para o homem em seus escritos sobre a ética.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles cita três formas de vida que sustentam as ações humanas na busca pela felicidade: a voluptuosa [*apolaustikòs*], a política [*politikòn*] e a

contemplativa [*theoretikòs*]. Preliminarmente, o filósofo caracteriza que a vida pelo prazer é identificada como uma existência bestial, enquanto que a vida política tem por finalidade a busca pelo reconhecimento público de suas ações. Sendo que, em contraste com as duas anteriores, a vida contemplativa é comparada pelo autor com a essência da felicidade: “a atividade da mente, que é contemplativa, [...] será a perfeita felicidade do homem quando ocupar completamente o espaço da vida, porque na felicidade não há nada de incompleto” (Aristóteles, 1994: 1177b 19-26). Para Aristóteles, a classificação das formas de vida auxilia em sua descrição do sumo bem como o objeto da ciência política. Assim, na medida em que a felicidade estabelece uma orientação teleológica para as ações humanas, o Estagirita inicia o debate sobre a obra do homem como recurso para caracterizar o viver segundo o bem.

Mas, talvez, parece certo e reconhecido que a felicidade é o melhor, e, portanto, seria desejável mostrar com maior clareza o que ela é. Acaso, alcançar-se-ia isto se compreendêssemos a obra do homem [*tò érgon tou anthròpou*]. Com efeito, do mesmo modo que no caso de um flautista, de um escultor e de todo artesão [*techníte*]; e, em geral, dos que realizam alguma obra [*érgon*] ou atividade [*praxis*], parece que o bom e o bem estão em suas obras. Assim, parecerá também no caso do homem se há nele alguma obra que lhe seja própria (Aristóteles, 1994: 1097b 23-28).

Diante da dificuldade de pensar a obra do homem, Aristóteles procede a sua investigação numa analogia com o corpo. Neste caso, o filósofo questiona a função do homem mediante uma comparação com as funções que os membros têm para o corpo em sua totalidade: “Então, assim como parece que há alguma função própria do olho, da mão e do pé; e, em geral, de cada um dos membros, atribuirá ao homem alguma função aparte desta? E qual seria esta finalmente?” (Aristóteles, 1994: 1097b 30-4). Aqui, as perguntas definem uma estratégia retórica que o autor utiliza para apresentar a célebre definição do homem como o ser vivo que possui a razão. A esse respeito, o filósofo estagirita argumenta:

Porque o viver parece também comum as plantas. Há que deixar de lado, portanto, a vida de nutrição e crescimento. Depois, viria a vida sensitiva,

mas parece que também esta é comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Permanece, por último, certa vida ativa [*zoé praktiké tis*] própria do ente que tem a razão; e este, por um lado, obedece a razão; e, por outro, a possui e pensa. E como esta atividade se diz de duas maneiras, há que considerá-la em ato [*kat'énérgēian*], pois é o que se diz primeiramente desta atividade (Aristóteles, 1994: 1097b 34 – 1098a 7).

Érgon é a palavra que os gregos utilizavam para designar obra ou trabalho. Deste termo, Aristóteles desenvolve o neologismo *énérgēia* – literalmente ser em obra. Este é o conceito que o filósofo emprega para referenciar a atividade específica do homem. Para isso, Aristóteles define que a obra do homem se realiza pela exclusão das potências nutritiva e sensitiva que deixam como única função possível a vida segundo a razão. Contudo, a vida racional não caracteriza uma faculdade, mas somente o ser em ato do pensamento: “Se, portanto, a função própria do homem é uma atividade da alma segundo a razão [*psyches enérgēia katà lógon*] [...], o bem humano é uma atividade da alma conforme a virtude [*kat'aretén*]” (Aristóteles, 1994: 1098a 7-17). Em suma, a obra do homem consiste na atualização da faculdade de pensar enquanto a virtude orienta a participação dos homens na atividade do pensamento cuja finalidade é a felicidade.

O conceito de virtude é essencial para a compreensão aristotélica do sumo bem. Para Aristóteles, as virtudes são divididas em duas categorias: a intelectual e a moral. Enquanto a primeira define a capacidade natural do homem em aprender com a reflexão e o diálogo; a segunda diz respeito aos hábitos que os tornam capazes de agir bem. Neste sentido, as virtudes morais não são características inatas, mas são aperfeiçoadas com a repetição. As ações, para serem virtuosas, não devem seguir pela falta ou pelo excesso, mas somente na realização da justa medida consiste o sumo bem. Assim, se para o filósofo a mediania constitui o pressuposto da virtude moral, estabelece-se pela virtude intelectual os ditames da reta razão que tornam possível a justa medida.

Para definir as virtudes intelectuais, Aristóteles determina duas disposições da alma

nas quais possuem um princípio racional: a calculativa e a científica. Em complemento, o filósofo descreve cinco virtudes que orientam o reto raciocínio para o conhecimento verdadeiro: arte [*téchne*], ciência [*epistéme*], prudência [*phrónesis*], sabedoria [*sophía*] e intelecto [*nous*]. Por um lado, a disposição calculativa compreende a arte e a prudência por sua finalidade estabelecida nas causas variáveis – a produção e a ação, respectivamente. Por outro lado, a disposição científica envolve as causas invariáveis: o intelecto apreende os primeiros princípios do qual a ciência realiza a demonstração e, por conjunção das duas anteriores, a sabedoria compõe a mais perfeita e completa das virtudes.

Dentre as virtudes intelectuais, a arte é a única que tem a finalidade externa a si mesma. Enquanto a ação é intrínseca ao sujeito da ação, a produção é extrínseca do princípio a que esta se dirige, isto é, a arte tem por finalidade a obra produzida. Todavia, abre-se para a produção uma questão de fundamentação: o que caracteriza o conceito aristotélico de arte? Eis que o filósofo oferece a seguinte resposta:

Ora, posto que a arquitetura seja uma arte [*téchne*], sendo precisamente uma disposição racional para a produção [*échis tis metàlógou poietiké*], e não há arte alguma que não seja uma disposição racional para a produção, nem disposição alguma desta classe que não seja uma arte, segue-se que a arte é o mesmo que a disposição produtiva acompanhada da razão verdadeira [*échis metà lógou alethous poietiké*]. Toda arte visa à geração e se ocupa de inventar e de considerar como se produz ou gera algo de que é suscetível tanto de ser como de não ser, e cujo princípio está no que produz, e não no produzido. Com efeito, a arte não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que são ou que se geram por natureza, pois estas têm o seu princípio em si mesmas (Aristóteles, 1994: 1140a 6-16).

Pode-se dizer que as artes se ocupam com aquilo que pode ser produzido e, por conseguinte, excluem-se todos aqueles que são universais e eternos. Neste caso, Aristóteles diferencia a produção artística dos entes incorruptíveis que existirão pela eternidade, como o

caso dos corpos celestes. Além disso, as artes também excluem o princípio que reside no próprio ente natural, como exemplo do que ocorre com os animais para a geração da prole ou com as plantas para a geração de outra congênere. Isso significa que a arte tem por princípio o artífice, mas a causa final é atualizada na obra que se produz.

Na *Metafísica*, Aristóteles apresenta uma perspectiva complementar para a relação entre princípio e causa final da arte. Para ressaltar a primazia do ato sobre a potência, o filósofo faz referências às artes para delinear os aspectos de realização da enteléquia. Para o autor, o conceito de enteléquia define a realização de uma potência ou finalidade natural que completa o movimento transformativo dos entes. Assim, se as artes realizam a passagem da potência ao ato, Aristóteles apresenta a operação pela seguinte proposição:

A operação [*érgon*] é fim e o ato [*enéргеia*] é operação, por isso também o ato é dito em relação com a operação e tende ao mesmo significado de enteléquia. [...] Portanto, nos casos em que se tem a produção de algo diferente do próprio exercício da faculdade, o ato se desdobra no objeto que é produzido: por exemplo, o ato de construir no que é construído e a ação de tecer no que é tecido, e o mesmo vale também para todo o resto e, em geral, o ato do movimento naquilo que é movido. Ao contrário, nos casos em que não ocorre nada além da atividade, a atividade está nos próprios agentes: por exemplo, a visão está em quem vê, o pensamento em quem pensa, a vida na alma, e por isso na alma também está a felicidade, que é um certo modo de viver (Aristóteles, 2002: 1050a 21 – 1050b 2).

Desta forma, a obra do homem permanece não atribuível às diferentes atividades humanas, mas se realiza pelo exercício do pensamento. Este certo modo de viver, a vida segundo a razão, classifica o ato em que o agente em si possui a causa final. O pensamento tem sua realização na atividade de pensar convertendo-se em enteléquia. Isso equivale a dizer que a obra não excede ou suprime o ato, mas está nele contida: o ser em ato é a obra. É nesta perspectiva que podemos compreender o argumento do filósofo sobre a causa final da sabedoria: “É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja

estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma” (Aristóteles, 2002: 982b 24-8). Neste sentido, a sapiência encontra a perfeição na medida em que a finalidade do conhecimento reside no próprio ato cognoscente.

Publicado em 2005, *A potência do pensamento* é uma coletânea de ensaios e conferência sobre alguns temas importantes da pesquisa agambeniana, a saber: a linguagem, a história e a potência. Dentre os textos reunidos, encontramos um ensaio dedicado ao problema da obra nos escritos de Aristóteles. Em *A obra do homem*, Agamben retoma as considerações aristotélicas sobre a realização da vida racional, mas propõe um caminho interpretativo diferente das conclusões apresentadas sobre a definição de uma obra exclusivamente humana. Logo no início do ensaio, o filósofo recupera o questionamento aristotélico sobre a ausência de obra: “Haverá algumas obras e atividades próprias do carpinteiro e do sapateiro, mas nenhuma do homem, senão que será este naturalmente inativo [*argòn*]?” (Aristóteles, 1994: 1097b 28-30). Neste caso, o autor utiliza da hipótese da inoperosidade para confrontar a possibilidade de assinalar uma essência comum para a existência dos homens ¹⁹.

O problema tem, assim, um significado mais amplo e diz respeito à própria possibilidade de identificar a *energeia*, o ser-em-obra do homem como homem, independente e além das figuras sociais concretas que ele pode assumir. Ainda que sob a forma de uma pergunta paradoxal, a ideia de uma *argia*, de uma inoperosidade essencial do homem em relação às suas

¹⁹ O conceito de inoperosidade aparece nos escritos agambenianos como o paradigma da política que vem. Em *O reino e a glória*, por exemplo, Agamben classifica a inoperosidade como o contraponto do modelo econômico-trinitário da biopolítica: “Compreende-se agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a práxis propriamente humana é um sabatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política. Contrapondo a vida contemplativa à vida política como ‘dois *bioi*’, Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo e, ao mesmo tempo, delineou o paradigma sobre o qual se modelaria o dispositivo economia-glória. O político não é nem *bios* nem *zoé*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo. Por isso, na perspectiva da *oikonomia* teológica, cuja genealogia traçamos aqui, nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos” (Agamben, 2011: 273).

ocupações e operações concretas, é avançada sem reservas. [...] Mas, mais em geral, o que está em questão nessa pergunta é a própria natureza do homem, que se apresenta como o vivente sem obra, isto é, privado de uma natureza e de uma vocação específica. Faltando-lhe um *ergon* próprio, o homem não teria nem sequer uma *energeia*, um ser em ato que poderia definir sua essência: ele seria, assim, um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma obra poderiam esgotar (Agamben, 2015: 320-1).

Neste contexto, Agamben sugere uma releitura do problema aristotélico pelo viés da ausência de uma vocação específica para o gênero humano. Trata-se, em todo caso, da estratégia agambeniana de questionar o vínculo ontológico entre vida e razão para revelar as aporias ocultadas pela noção de humanidade transmitida pela história da filosofia, pois segundo defende o filósofo em *O aberto*: “Temos que aprender, em vez disso, a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, senão o mistério prático e político da separação” (Agamben, 2013b: 35). Com isso, o ensaio agambeniano procura ir além do mistério metafísico da conjunção para destacar as inferências do pensamento aristotélico na tradição política do Ocidente.

Como vimos, a definição aristotélica da obra do homem é estabelecida pela atualização da potência vital racional exclusiva do gênero humano. Vale ressaltar que, excluindo as plantas e os animais, Aristóteles certificou a noção de homem mediante uma exclusão – que é, ao mesmo tempo, inclusão – da vida natural com a atividade do pensamento. Uma vez que a felicidade existe em conformidade com o viver bem, o filósofo entrelaça vida e razão para conceber a esfera política como o espaço de realização da obra do homem. Disso resulta que a vida nutritiva, cujo isolamento se funda a definição de homem, fornece novamente o substrato impolítico do qual predica a comunidade política em Aristóteles.

Desta forma, Agamben defende que o pensamento aristotélico reafirmou a relação

política originária com o problema da obra do homem. Como argumento, o filósofo destaca o legado aporético que a definição aristotélica de obra deixou à teoria política moderna: “1. liga o destino da política a uma obra, que permanece não atribuível às diferentes atividades humanas [...] e 2. sua única determinação é, em última análise, biopolítica, na medida em que se baseia em uma divisão e em uma articulação da *zoé*” (Agamben, 2015: 324). Por um lado, Agamben sustenta que a ausência de atribuições às atividades concretas confirmou a apropriação da vida biológica como a tarefa política do homem. Por outro lado, o filósofo defende que a assunção biopolítica da vida pelos Estados modernos, seja com a ascensão da atividade do trabalho ou a normalização do corpo-espécie da população, encontra sua origem genealógica no paradigma aristotélico da operosidade.

2.2. Evitamos até o momento o debate sobre o conceito de homem na obra de Giorgio Agamben. Isso ocorre devido à dificuldade de sistematização da categoria nos escritos do filósofo italiano. Contudo, precisamos ressaltar que, embora não discuta diretamente o problema, Agamben desenvolve o tema da humanidade em vários momentos de sua pesquisa, seja nos ensaios sobre a potência, a linguagem ou os processos de subjetivação. Por outro lado, a questão da antropogênese aparece frequentemente na obra do autor para sublinhar a ausência de destino biológico ou vocação histórica para o homem²⁰. Nas páginas que seguem, retomaremos o conceito de dispositivo para demonstrar a produção da noção política de

²⁰É importante destacar que, a propósito do tema da inoperosidade, Agamben discute brevemente a ausência de obras para o homem em seu primeiro livro político. Em *A comunidade que vem*, o filósofo remete indiretamente para o debate aristotélico da potência para evidenciar a potência de não como fundamento da experiência ética. Retomemos a passagem: “O fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar. [...] Uma vez que o ser mais próprio do homem é ser a sua própria possibilidade ou potência, então e apenas por isso (isto é, enquanto o seu ser mais próprio, sendo potência, em um certo sentido lhe falta, pode não ser, ele é por conseguinte privado de fundo e ele não tem desde sempre a posse disso) ele é e se sente em débito. [...] O único mal consiste, ao contrário, no decidir permanecer em débito com o existir, de apropriar-se da potência de não ser como de uma substância ou de um fundamento exterior à existência; ou (e é o destino da moral) olhar a própria potência, que é o modo mais próprio de existência do homem, como uma culpa que cabe, em todo caso, reprimir” (Agamben: 2013: 49-50).

homem. Para isso, convém-nos primeiramente observar a formulação geral de humanidade na obra agambeniana:

Homo sapiens não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida; é, sobretudo, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano. Segundo a sensibilidade da época, a máquina antropogênica (ou antropológica, como podemos chamá-la recuperando uma expressão de Furio Jesi) é uma máquina óptica (tal é, segundo os estudos mais recentes, também o mecanismo descrito no *Leviatã*, de cuja introdução, talvez, Lineu tomou o seu lema: *nosce te ipsum* [conhece a ti mesmo] [...]), constituída por uma série de espelhos em que o homem, olhando-se, vê sua própria imagem sempre deformada em traços de símios. *Homo* é um animal constitutivamente “antropomorfo” (isto é, “semelhante ao homem”, segundo o termo que Lineu usa constantemente até a décima edição do *Systema*), que deve, para ser humano, reconhecer-se em um não homem (Agamben, 2002: 58-9).

Consideremos, sob esta perspectiva, as características taxonômicas do homem apresentadas em *Sistema da natureza* de Carlos Lineu. Para o zoólogo, o homem está inserido na ordem dos primatas (ou *anthropomorfa*, o nome dado à ordem nas primeiras edições do tratado taxológico de Lineu), definindo-o sob o nome genérico de *homo* e o descritor específico *sapiens*. Vale ressaltar que, originalmente, Lineu não classificava o homem com o epíteto *sapiens*, mas retomava a sentença *nosce te ipsum* como forma de descrever o gênero humano²¹. Curiosamente, o zoólogo utilizava do adágio latino não somente para diferenciar

²¹ O adágio *nosce te ipsum* é a tradução para o latim do aforismo grego *gnothiseauton* – este que era encontrado na entrada do Templo de Apolo em Delfos. O aforismo teve grande importância para a filosofia e a teologia cristã como método de conhecimento e ideal de perfeição. Em *Leviatã*, por exemplo, Thomas Hobbes retoma o adágio latino para apresentar a metodologia empregada em seu tratado político: “Mas há um outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, caso se dessem ao trabalho de o fazer, isto é, *Nosce te ipsum*, Lê-te a ti mesmo. Esse ditado não pretendia ter o sentido, atualmente habitual, de aprovar a bárbara conduta dos detentores do poder para com os seus inferiores, ou de levar homens de baixa estirpe a um comportamento insolente para com os seus superiores. Pretendia ensinar-nos que, graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas. [...] Mas, mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através das suas ações, isso servir-lhe-á apenas com os seus

os seres racionais dos *homines feris*, mas também estabelecia na sentença a marca de reconhecimento da humanidade pela capacidade humana de raciocínio. Embora o adágio filosófico seja substituído pela nomenclatura de *homo sapiens*, Lineu consolidou a sabedoria como o aspecto singular do homem: “A Sabedoria Humana, o tenro raio da luz divina, é o principal atributo do homem; é através dela que ele julga o estímulo dos sentidos, estes que transmitem para ele as impressões dos objetos naturais que o cercam” (Linné, 1793: 7). Em outros termos, verificamos que a descrição da sabedoria não determina uma característica essencialmente biológica, mas estabelece pela faculdade do pensamento a diferença específica da humanidade.

É a partir da concepção taxonômica do homem que encontramos o conceito de máquina antropológica na obra agambeniana. Neste caso, Agamben caracteriza a antropogênese como o dispositivo que, diante da ausência de uma natureza propriamente humana, produz o reconhecimento do homem pela conjunção metafísica de polos aparentemente opostos, ou seja: “definir o humano não através de uma nota característica, mas através do conhecimento de si, significa que é homem aquele que se reconhece como tal, que o homem é o animal que deve se reconhecer como humano para sê-lo” (Agamben, 2002: 57). Pode-se considerar, portanto, que a antropogênese seja o dispositivo que estabelece no conhecimento de si o espelho de identificação da humanidade do homem.

Para Agamben, o conceito de máquina possui uma estrutura topológica semelhante ao estado de exceção. Tal como o caso excepcional, as máquinas revelam a captura de algo que lhe excede e, por esse motivo, constituem-se como uma zona limítrofe em que interno e externo se confundem. Dois modelos simétricos são apresentados pelo filósofo para a descrição da antropogênese: a máquina dos antigos e a máquina dos modernos. De um lado, o modelo antigo funciona através da inclusão de algo que lhe é externo, isto é, incluindo o não-

conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano” (Hobbes, 1997: 28).

homem mediante a humanização do animal. Este é o caso dos bárbaros, dos escravos e dos estrangeiros – os seres humanos descritos como animais sob a forma do homem. Por sua vez, a máquina dos modernos realiza a exclusão de algo que lhe é interno ou, mais precisamente, excluindo o inumano através a animalização do homem. Exemplo disso ocorre nas figuras do *coma dépassé*, que isola a vida nutritiva no corpo do homem, e do muçulmano, aquele não-homem produzido no homem quando exposto à condição de sobrevivência nos campos de concentração. É neste sentido que, aprofundando a conceitualização da antropogênese, Agamben assinala uma característica comum dos modelos das máquinas:

Ambas as máquinas podem funcionar somente instituindo em seu centro uma zona de indiferença na qual deve produzir [...] a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, esta zona é, em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve produzir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual as cesuras e suas rearticulações estão sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Isso que deveria ser obtido não é, em todos os casos, uma vida animal nem a uma vida humana, senão somente uma vida separada e excluída de si mesma: uma vida nua (Agamben, 2002: 76).

O conceito de máquina não apresenta nenhum desenvolvimento teórico específico nos escritos agambenianos, mas verificamos que máquinas se constituem em relação com aquele conceito, extraído da obra de Michel Foucault, que é o dispositivo²². Em complemento, percebemos que as máquinas agem pela articulação bipolar de substâncias (corpo e razão,

²² Certamente, precisamos considerar a influência do pensamento de Furio Jesi para a formulação do conceito agambeniano de máquina antropológica, pois, conforme salienta o autor sobre a obra do historiador italiano: “Segundo Jesi, não há uma substância do mito, mas somente uma máquina que produz mitologias e que gera a tenaz ilusão de selar o mito dentro das suas próprias e imperscrutáveis paredes” (Agamben, 2005: 78). Todavia, retomamos o dispositivo foucaultiano para estabelecer as condições preliminares do funcionamento das máquinas antropológicas. Trata-se, mais especificamente, da leitura defendida por Edgardo Castro em seu livro introdutório sobre o pensamento agambeniano: “Apesar de Agamben não ter dedicado nenhuma consideração particular ao conceito de máquina, é possível determinar suas notas constitutivas. A isso contribui, em primeiro lugar, outro conceito do qual Agamben, sim, se ocupou explicitamente, o conceito de dispositivo. Máquina é, de fato, dos sentidos do termo ‘dispositivo’. [...] Uma máquina é, em sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas e discursos” (Castro, 2012: 104-5).

vivente e falante, homem e animal) para produzir uma zona limítrofe em que elementos originalmente distintos se indeterminam. Finalmente, as máquinas escondem em suas engrenagens o vazio substancial das categorias que produzem. Consideremos, por exemplo, o caso da antropogênese realizada pela máquina do humanismo: “A máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico, que verifica a ausência para o *Homo* de uma natureza própria, mantendo-o suspenso entre uma natureza celeste e outra terrena, entre o animal e o humano; e, por isso, sendo sempre menos e mais do que si mesmo” (Agamben, 2002: 63). Se for correto, então, que a máquina antropológica seja o dispositivo que produz o reconhecimento do humano, precisamos retomar a definição foucaultiana de dispositivo para compreender a posição estratégica do conceito nas investigações do filósofo italiano.

Em 1977, numa entrevista concedida ao *Bulletin Périodique du Champ Freudien*, Foucault é questionado sobre o sentido e a função que o conceito de dispositivo determina para a compreensão da história da sexualidade. Eis que o filósofo oferece a seguinte resposta:

Aquilo que procuro destacar com este nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. Em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogêneos. [...] Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie – digamos – de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante (Foucault, 2014: 45).

Em outras palavras, a estratégia foucaultiana foi a de retirar o privilégio teórico das categorias “universais” da política (a Soberania, o Estado, a Lei) para concentrar a pesquisa naquilo que ele vem a definir como dispositivo de sexualidade. Para o filósofo, a definição

monolítica do poder poderia cair em equívocos com suas definições de unidade, identidade e forma. Neste caso, Foucault argumenta que a aparência unitária e inerte do poder seria o efeito causado pelo conjunto de discursos, regulamentos e técnicas que circundam os domínios de saberes.

Em *O que é um dispositivo?*, conferência pronunciada na Universidade Federal de Santa Catarina em 2005²³, Agamben defende que a correta compreensão do dispositivo foucaultiano estaria em relação com outro conceito que é a positividade. Em *A arqueologia do saber*, a positividade havia sido utilizada pelo filósofo francês para determinar um regime discursivo e as condições de existência de seus enunciados – estes que são os objetos da descrição arqueológica. Contudo, segundo afirma Agamben, a positividade não é originalmente um conceito foucaultiano, mas foi tomado de empréstimo da leitura que Jean Hyppolite fez dos escritos do jovem Hegel.

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições que são impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se tornam, por assim dizer, interiorizadas nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição a respeito de um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder (Agamben, 2006a: 11-2).

Sobre a transformação conceitual da positividade em dispositivo, encontramos algumas referências nos verbetes do *Vocabulário de Foucault* de Edgardo Castro²⁴. Para o

²³ Embora a edição italiana seja publicada em 2006, o ensaio filosófico reproduz com pequenas alterações a comunicação proferida no seminário “A exceção e o excesso: Agamben&Bataille” da Universidade Federal de Santa Catarina em 2005. No Brasil, a conferência teve sua primeira tradução a partir do original em italiano cedido pelo filósofo para a publicação na edição do número 5 da Revista *Outra Travessia*. Disponível em: <http://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

²⁴ Trata-se da leitura que o filósofo argentino realiza do conceito foucaultiano de dispositivo: “A episteme era o objeto da descrição arqueológica; o dispositivo, por sua vez, o é da descrição genealógica. Essa mudança de

caso, o filósofo argentino sustenta que a modificação dos conceitos ocorreu com o deslocamento metodológico da descrição arqueológica das diferentes epistemes para a relação entre o dito e o não-dito do qual se ocupa a descrição genealógica do poder. Deste modo, caracterizando o dispositivo como uma rede heterogênea que permeia o discursivo e o não discursivo, Foucault pôde definir para este uma relação mais ampla do que o conceito de episteme, sem, porém, eliminar sua afinidade com os enunciados e as instituições ou referir-se a instância fundadora do sujeito.

Embora a formulação da consciência auto-constituída e soberana sobre o corpo proposto pelo modelo cartesiano seja alvo de severas críticas, a produção histórica de subjetividades é central para o pensamento foucaultiano. Em seu artigo *O sujeito e o poder*, Foucault observa retrospectivamente suas publicações de *História da loucura na Idade Clássica* até *A vontade saber* para demonstrar os três modos de verificação que ele utilizou para analisar a relação entre poder e subjetividade. Segundo o filósofo, o primeiro modelo de investigação foi realizado com a objetivação dos sujeitos na ordem dos saberes da biologia, da filologia, da economia política, é dizer, o sujeito pensado como o ser vivo que fala e trabalha. Outro modo de objetivação foi estudado nas práticas divisórias que separam o sujeito em seu próprio interior e em relação com os outros, como o caso dos binômios sanidade/loucura, saúde/doença, obediência/delinquência. Por fim, o terceiro modelo foi examinado no domínio da sexualidade ao questionar o modo pelo qual o homem reconhece a si mesmo como sujeito. Estes são os tópicos que confirmam para o filósofo a relevância dos processos de subjetivação em suas pesquisas:

Assim, não é poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa. É verdade que me envolvi bastante com a questão do poder.

perspectiva e de objeto de análise responde às dificuldades descritivas da arqueologia e à conseguinte introdução da análise do poder. Com efeito, a arqueologia permitia descrever os discursos das diferentes epistemes (renascentista, clássica, moderna), mas, encerrada na ordem do discursivo, não podia descrever as mudanças em si mesmas, somente em seus resultados. Como reconhecerá o próprio Foucault, faltava ao seu trabalho a análise do poder, da relação entre o discursivo e o não discursivo” (Castro, 2009: 124).

Pareceu-me que, enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com um modelo institucional, isto é: o que é o Estado? Era, portanto, necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la ao estudar a objetivação do sujeito (Foucault, 1995: 232).

Desta forma, retornando ao contexto da conferência *O que é um dispositivo?*, o segundo arco do texto dedica algumas considerações acerca dos processos de subjetivação. Neste ponto, Agamben realiza um deslocamento do exame hermenêutico do conceito foucaultiano, que havia conduzido o arco inicial da conferência, para apresentar uma leitura própria do dispositivo. Para isso, o filósofo propõe o estabelecimento da classificação geral dos entes em dois grandes grupos: os viventes e os dispositivos; sendo na relação entre eles é que surge a classe dos sujeitos. Recapitulando: a função dos dispositivos é a modulação dos seres vivos que possibilita que algo como um sujeito possa emergir. Desta forma, conforme salienta o filósofo italiano: “Todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. [...] O dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e, somente por isso, é também uma máquina de governo” (Agamben, 2006a: 29). Deste modo, Agamben argumenta que os processos de subjetivação que conduzem às identidades pessoais confluem com à sujeição ao poder que buscam governá-los.

Ora, se os seres humanos não possuem nenhuma substância biológica ou histórica que determine sua humanidade, constatamos precisamente nos processos de subjetivação a função

de produzir o sujeito que chama a si de homem. Aqui aparece, em sua descrição antropogênica, a operação do dispositivo para o reconhecimento do humano: “O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas estes têm a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*” (Agamben, 2006a: 25). O essencial, em todo caso, é a correspondência da antropogênese com os processos de subjetivação, ou seja, os dispositivos permitem o mascaramento do vazio substancial do homem mediante a proliferação das subjetividades.

O que define os dispositivos com os quais estamos lidando na fase atual do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito, mas por meio de processo que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação [...]; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem se tornar reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, senão em forma larval e, por assim dizer, espectral (Agamben, 2006a: 30-1).

Definindo o contemporâneo como o desenvolvimento sucessivo de dispositivos e, além disso, de constantes processos de dessubjetivação, Agamben argumenta que a formação das identidades, sobretudo a jurídica, esconde em si uma subjetividade espectral. Trata-se do reconhecimento da operatividade dos dispositivos para a identificação dos sujeitos políticos: “[O] Estado moderno funciona [...] como uma espécie de máquina de dessubjetivar, isto é, uma máquina que mescla de todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo, [...] como uma máquina de recodificação [...] das identidades dissolvidas: há sempre uma resubjetivação, uma reidentificação destes sujeitos destruídos, vazios de identidade” (Agamben, 2005: 174). Em outras palavras, as subjetividades espectrais têm como função encobrir a cisão biopolítica do homem com a recodificação dos sujeitos pela multiplicidade de máscaras identitárias.

Desta forma, os processos de subjetivação não recodificam somente a identidade

jurídica do cidadão, mas, também, a condição de vulnerabilidade dos drogaditos, a população em situação de rua, as comunidades indígenas que lutam por direitos de terra, a juventude negra que é vítima da violência policial, ou seja, de todas as identidades marginais que vez ou outra incorporam a vida nua. Neste caso, mostra-se instrutivo o comentário agambeniano sobre a eficácia dos dispositivos para o controle biopolítico da população: “Aos olhos da autoridade – e, talvez, essa tenha razão – nada se assemelha ao terrorista como o homem comum” (Agamben, 2006: 34).

3. OS DIREITOS DO HOMEM COMO DISPOSITIVO BIOPOLÍTICO

3.1. Chegamos ao momento de nos voltarmos para as estratégias que permaneceram escondidas nas declarações de direitos. Com os tópicos a seguir, procuraremos mostrar alguns eventos que possam expor os processos de politização da vida natural pelo dispositivo dos direitos do homem. Com isso, buscamos desvelar as declarações de direitos da representação do triunfo civilizatório da modernidade e, por conseguinte, desobstruí-lo dos discursos que impediram a historicização de seus conceitos.

Giorgio Agamben defende que o primeiro registro histórico-jurídico da vida natural como sujeito político é encontrado no *writ* de *Habeas Corpus* – este que foi positivado no reinado de Charles II em 1679. Embora a fórmula, que assegurava a presença física da pessoa perante uma corte de justiça, pudesse ser encontrada na *Magna Carta* de 1215, o *Habeas Corpus Act* adquiriu uma significativa particularidade. A prescrição da lei não estava mais nas relações de sujeição e liberdade do antigo poder feudal, nem ainda na defesa dos direitos do cidadão moderno, mas simplesmente em ter um corpo para mostrar.

Em comparação com o *Habeas Corpus Act*, a *Magna Carta Libertatum* tinha como objetivo limitar as ações dos monarcas e garantir os antigos privilégios da nobreza inglesa. Redigida sob a pressão da revolta armada dos barões, o documento foi assinado pelo rei John “Lackland” como condição para o fim do conflito. Apesar de ter sido anulado pelo Papa Inocêncio III, o documento foi reafirmado solenemente em várias ocasiões pelos monarcas subsequentes ao trono inglês. Por fim, o texto estabeleceu na versão de 1297, que leva o selo do rei Edward I, o primeiro estatuto de direitos dos quais permanecem alguns artigos na legislação inglesa em vigor. Nesta perspectiva, a cláusula 39 da *Magna Carta*, que garantia a liberdade do súdito, representou para o direito anglo-saxão a criação de um novo princípio jurídico: “Nenhum homem livre será detido ou preso, nem privado de seus bens, banido ou

exilado ou, de algum modo, prejudicado, nem agiremos ou mandaremos agir contra ele, senão mediante um juízo legal de seus pares ou segundo a lei da terra” (Comparato, 2013: 85). Com a validação do julgamento pelos seus pares e em conformidade com a *common law*, a presente cláusula desvinculou a legislação e a jurisdição do domínio absoluto do rei.

A proximidade entre a *Magna Carta* e o *Habeas Corpus Act* encontra sua referência na garantia de liberdade individual contra as arbitrariedades do poder monárquico. Contudo, o essencial é o modo que os documentos agiram para inscrever a vida natural na ordem jurídica. Enquanto a *Carta* assegurava a liberdade dos súditos com a circunscrição da autoridade régia nos limites previstos pela lei, o *Habeas Corpus* determinava a reivindicação da presença física do acusado no julgamento. Eis o fundamento do artigo primeiro do ato de 1679:

Toda vez que alguma pessoa ou pessoas apresentarem um *habeas corpus* a algum xerife ou xerifes, carcereiro, ministro ou quaisquer outras pessoas, em favor de alguém mantido em sua custódia, e dito *writ* for notificado a tais funcionários, ou deixado na prisão com algum funcionário subordinado, estes funcionários devem, dentro de três dias do recebimento da notificação [...] conduzir ou fazer com que seja conduzido o paciente em pessoa perante o Lorde Chanceler, ou, interinamente, perante o Lorde Guardiã do grande sinete da Inglaterra, ou os juízes ou barões do tribunal que deve expedir dito mandado, ou perante a pessoa ou as pessoas às quais dito mandato deve ser devolvido, de acordo com o seu teor, devendo, igualmente, certificar as verdadeiras causas da detenção ou prisão (Comparato, 2013: 102-3).

A expressão *habeas corpus ad subjiciendum* é a abreviatura da antiga fórmula processual inglesa que era utilizada pelos magistrados para ordenar que o xerife apresentasse o detido perante o tribunal. Escrita em latim, o *writ* foi o primeiro documento jurídico que revelou no *corpus* a formação do sujeito político: “*Praecipimus tibi corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis suae, quodcumque nomine idem X, censeatur in eadem, habeas coram nobis apud Westminster, ad subjiciendum et*

recipiendum ea quae curia nostra de eo ordinari continget in hac parte”²⁵. Para preservar a liberdade da pessoa, a fórmula processual acabou por reconduzir a vida biológica – isolada na forma do corpo – para o centro do jogo político como mecanismo de defesa contra os abusos do poder soberano. É neste sentido que, reinterpretando o *writ* em sua vocação biopolítica, Agamben analisa a necessidade da lei em tomar para si o controle dos corpos para garantir o funcionamento da ordem jurídico-política do Estado. Com efeito, o sujeito político nascente do *habeas corpus ad subjiciendum* coincide integralmente com a natureza anfibiológica da vida nua: “*Corpus* é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais” (Agamben, 2010a: 121).

Alguns anos antes da publicação do *Habeas Corpus Act*, o conceito de corpo havia se consolidado na terminologia jurídico-filosófica do mitologema hobbesiano do *Leviatã*. Em seus escritos, Thomas Hobbes elevou a categoria vida como pedra basilar da formação do corpo político. Para o filósofo, o Estado é adotado por necessidade de controle da guerra generalizada em que viviam os homens no estado de natureza, isto é, aquele período atemporal em que cada um é juiz de si mesmo e age movido por suas paixões. Assim, para a instituição do Estado civil, Hobbes pressupôs a realização de um pacto entre todos os homens cujo objetivo é a conservação da vida dos contratantes. Deste mútuo acordo firmado no contrato social é constituído o poder soberano que detêm o uso ilimitado da coerção física e dos recursos humanos para manter a paz e garantir a segurança de todos os súditos.

Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades

²⁵ Encontramos no *Dicionário jurídico brasileiro* a seguinte tradução: “Ordenamos-te que o corpo X detido em vossa prisão, juntamente com a causa de sua captura e detenção, seja sob que nome o mesmo tenha sido avaliado na dita, perante nós em Westminster, para fim de ser submetido à apreciação e receber aquelas que o nosso juízo competirá ordenar a respeito dele nesta parte” (Santos, 2001: 287).

de todos eles, no sentido de paz em seu próprio país, e de ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum (Hobbes, 1997: 144).

Como percebemos, Hobbes define a imagem do Leviatã como a representação do poder soberano. Entretanto, vale ressaltar que, apesar da fama do símbolo político na história da filosofia, o monstro bíblico é referenciado em apenas três ocasiões na obra do pensador inglês: a Introdução, que define a fundação da cidade como o homem artificial criado pela arte humana; o Capítulo 17, que caracteriza o corpo político do Estado como um Deus Mortal gerado pelo contrato social; e o Capítulo 28, que compara o poder soberano com a besta marinha descrita no Livro de Jó. Este último é o caso da referência encontrada sob a parte superior da gravura do frontispício da primeira edição do *Leviatã* em 1651²⁶. Na pintura, Hobbes inscreve uma breve citação em latim do Livro de Jó: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”. Trata-se, evidentemente, da mesma passagem em que o filósofo cita o texto bíblico para descrever o poder terrificante do soberano: “Não há nada na Terra que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os Filhos da Soberba” (Hobbes, 1997: 241). Assim, compreendemos que, em referência ao Leviatã, Hobbes transpõe para a imagem do frontispício o emblema da grandiosidade do poder soberano cuja função é garantir a segurança e a prosperidade dos súditos contratantes.

A gravura utilizada na página de rosto do *Leviatã* foi ilustrada possivelmente por Abraham Bosse; porém, percebemos claramente a participação do filósofo inglês na seleção

²⁶ Adquirida em 1867, a gravura da página de rosto segue em domínio do *TheBritishMuseum*. Disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=425069001&objectId=3035192&partId=1. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

dos símbolos políticos e teológicos. Certamente, a imagem do frontispício tinha por finalidade ilustrar o homem artificial constituído pela multidão reunida para a efetuação do contrato social e, além disso, enfatizar o poder soberano como uma entidade política capaz de conciliar o poder secular com o poder eclesiástico. Contudo, a relação do emblema político com a besta marinha parece ocultar mais do que a metáfora do poder estatal. Trata-se, especificamente, da hipótese agambeniana estabelecida no seminário realizado na Universidade de Princeton em 2001 – publicado posteriormente em *Stasis*. Neste ensaio, que recebeu o título de *Leviatã e Behemoth*, Agamben propõe uma investigação da gravura para destacar a captura da multidão de corpos naturais pelo corpo político do soberano. Vejamos os problemas que a gravura do frontispício propõe a esconder:

Em primeiro plano, de modo que cobre o resto do corpo gigante, uma paisagem montanhosa, repleta de aldeias, conduz para a imagem de uma cidade, em que se reconhece com clareza a catedral (na parte esquerda, correspondente ao pastoral) e a fortaleza (na parte direita, que corresponde à espada). [...] [Porém, as] estradas estão perfeitamente vazias, a cidade está desabitada, ninguém vive nelas. Uma possível explicação é que a população da cidade foi integralmente transferida para o corpo do Leviatã: mas isso implicaria que não só o soberano, mas nem mesmo o povo tem seu lugar na cidade (Agamben, 2015c: 42-5).

Ora, se para a teoria hobbesiana o homem artificial representa a convergência dos interesses da multidão em buscar a segurança sob o domínio do poder soberano, Agamben examina a gravura para destacar a orientação biopolítica do conceito de corpo. Neste caso, o conteúdo biopolítico da imagem do frontispício se revela com a seguinte pergunta: o que ocorre com a multidão após a unificação dos súditos com o corpo político do soberano? Para Agamben, uma possível chave interpretativa para o problema foi sugerida pelo filósofo inglês com a distinção entre povo e multidão proposta no tratado sobre o cidadão.

Embora o *Leviatã* possa ser classificado como a obra máxima da filosofia política de

Hobbes, *Do cidadão* é o opúsculo que antecede e possibilita a categorização dos princípios gerais do governo civil. Assim, podemos considerar que, em cada novo tratado, o filósofo reformulava as partes consideradas incompletas de suas obras anteriores, mas, também, que certos tópicos perdiam a relevância que tiveram nas versões precedentes. Este é o caso do problema sobre a unidade da multidão para a realização do contrato social. Em *Leviatã*, por exemplo, Hobbes suprime a conceitualização da multidão para estabelecer a distinção entre o consentimento dos súditos e a unidade política da soberania: “Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa [...]. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma” (Hobbes, 1997: 137). Em *Do cidadão*, entretanto, o filósofo dedicou considerável atenção sobre a multidão para demonstrar a geração do corpo político:

O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia governante (*the court*). E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo (Hobbes, 1998: 189-90).

Nota-se, portanto, que o filósofo articula o conceito de povo numa comparação paradoxal. Enquanto a multidão coincide com a soma dos indivíduos contratantes, o povo é, ao contrário, caracterizado como o representante da autoridade soberana – seja o rei para a monarquia, o conselho de nobres para a aristocracia ou a assembleia para a democracia. Aqui, encontramos o equivalente da diferença entre a multidão e a unidade política da soberania formulada em *Leviatã*. Porém, em seu tratado sobre o cidadão, Hobbes argumenta que a ação deliberativa do contrato expõe o instante em que multidão e povo revelam sua

assimetria conceitual: “Isso consumado, o povo deixa de constituir uma pessoa, tornando-se uma rude multidão, que antes só era pessoa em virtude do poder supremo, o qual ele transferiu para aquele indivíduo” (Hobbes, 1998: 127). Assim, a constituição do corpo político é efetuada nonexo momentâneo que cinde a multidão do povo e, ao mesmo tempo, identifica o povo com o soberano.

É a partir desse paradoxo hobbesiano que encontramos a essência biopolítica da gravura do frontispício: o soberano coincide com o povo através da geração do corpo político constituído pela multidão de corpos naturais. Pode-se dizer, então, que a multidão assinala o componente biológico que precisa ser excluído – e, ao mesmo tempo, incluído – do povo soberano para estabelecimento do poder político. Deste modo, Agamben afirma que a multidão é “o elemento impolítico cuja exclusão se funda a cidade; e, todavia, na cidade há somente a multidão, pois o povo está sempre desvanecido no soberano” (Agamben, 2015c: 55). Disso resulta que, para a leitura agambeniana, o ingresso da multidão no corpo político do soberano reconduz o ato político originário para as estruturas do contrato social.

Por sua vez, cabe assinalar que os critérios para uma interpretação biopolítica do contratualismo de Hobbes haviam sido delimitados nas pesquisas do filósofo italiano sobre o poder soberano. Em *Homo sacer I*, Agamben critica a influência do mitologema hobbesiano sobre a teoria política como o mal-entendido que “condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal” (Agamben, 2010a: 116). Desta forma, o filósofo retoma o exame hobbesiano sobre a igualdade natural dos homens para demonstrar o componente biopolítico preservado na constituição do governo civil.

A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor

segurança. Pois, se examinamos homens já adultos, e consideramos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais (Hobbes, 1998: 29).

Lendo a referida passagem, Agamben identifica a fragilidade dos corpos naturais como o substrato biopolítico do Estado. Uma vez que a teoria hobbesiana concebeu a guerra generalizada como condição histórico-hipotética da necessidade do poder soberano, o filósofo italiano defende que o estado de natureza é a ficção jurídica que mantém o domínio da violência soberana sobre a vida natural. Aqui, o problema fundamental não é a premissa de conservação da vida com a realização do contrato social, mas a compreensão do corpo político como estrutura topológica em que violência e direito se confundem²⁷. Por um lado, o soberano hobbesiano – que conservou o seu direito natural – confirma a continuidade do estado de guerra no interior do *Commonwealth*. Por outro lado, a matabilidade dos corpos naturais revela a extensão do direito de morte sobre a multidão de homens. Trata-se, portanto, do entendimento do mitologema hobbesiano como a cifra que evidencia a vida nua presente nas origens da modernidade: “A grande metáfora do Leviatã, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente” (Agamben, 2010a: 122). Dito de

²⁷ No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault situa o contrato social na sobreposição da gestão biopolítica da vida sobre o direito de morte da soberania: “Vocês já vêem, nos juristas do século XVII e sobretudo do século XVIII, formulada essa questão a propósito do direito de vida e de morte. Quando os juristas dizem: quando se contrata, no plano do contrato social, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para constituir um soberano, para delegar a um soberano um poder absoluto sobre eles, por que o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte, para proteger a vida. E para poder viver que constituem um soberano. [...] Tudo isso é uma discussão de filosofia política que se pode deixar de lado, mas que mostra bem como o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político” (Foucault, 1999: 287-8). Assim, em divergência com a interpretação agambeniana, o filósofo francês discute o contrato social não para definir o núcleo da teoria clássica da soberania, mas para caracterizar a emergência das técnicas de normalização da vida.

outro modo, se o *Habeas Corpus Act* inscreveu a vida natural na ordem jurídica com a formalização do corpo como sujeito político, a fragilidade da vida humana descrita por Hobbes é o elo que entrelaçou o poder soberano à vida nua no corpo político do Estado.

3.2. É tempo de colocarmos em questão a sacralidade da vida afirmada pela *Declaração de direitos do homem e do cidadão*. O nexos conjuntivo da vida sacra deverá ser desarticulado para podermos desvelar a vida nua da máscara que a cobre nas cartas de direitos. Com isso, o objetivo não é julgar os critérios de validade da categoria teológico-política, mas de confrontar as aporias presentes em um dos documentos mais importantes da tradição política do Ocidente.

O conceito de sagrado é mencionado em duas ocasiões na Declaração de direitos de 1789. Sendo a primeira vez no texto preambular com referência aos direitos naturais do homem e a segunda com o Art. 17 em sua defesa da propriedade como preceito inviolável. Ainda que a propriedade tenha importância para a escola do direito natural, vide o ensaio sobre o governo civil de John Locke²⁸, procuraremos nas próximas páginas analisar as consequências da sacralidade da vida reivindicada pelos revolucionários franceses como o direito fundamental do homem. Façamos, então, a leitura do Preâmbulo:

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus

²⁸ Sobre o direito natural de propriedade: “Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade” (Locke, 2001: 98).

direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e os do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral. Em razão disto, a Assembleia nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.²⁹

A manutenção da Constituição como objeto jurídico do Estado confirmou a necessidade do reconhecimento da ordem instaurada pelo movimento revolucionário. Com a substituição do poder régio como titular da soberania, a conservação da autoridade estatal foi efetuada com a formalização da lei cuja finalidade é a felicidade pública. Não obstante, embora os ideais da Revolução Francesa propusessem uma concepção laica de soberania, a Assembleia nacional precisou recorrer à matriz teológica para legitimar a nova ordem política. Deste modo, a validade jurídica do documento foi garantida com a relativização da laicidade do Estado que, sob os auspícios do Ser supremo, afirmou o dogma da sacralidade que protege os direitos naturais do homem.

A proximidade entre direito e teologia é um dos pontos mais intrigantes para quem estabelece uma leitura crítica da história política do Ocidente. Isso significa que os princípios teológicos apresentam cada vez mais importância para a compreensão dos paradigmas políticos. Pode-se dizer que, de certo modo, o conceito de secularização foi essencial para uma renovação interpretativa acerca dos mecanismos que regulam o exercício do poder. Afinal, como expressa o célebre enunciado da *Teologia política* de Carl Schmitt: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2006: 35). Certamente, a secularização apresentou uma nova leitura para a teoria

²⁹ Trata-se da tradução do preâmbulo apresentada pela Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

jurídica do Estado, pois, sob esta perspectiva, permitiu-se que a definição de soberania fosse estendida para além dos limites da ciência do direito para evidenciar na teologia a raiz genealógica do conceito.

[P]rovavelmente fazia parte da sociologia do conceito de soberania daquela época [século XVII] que a existência histórico-política da monarquia correspondia a toda consciência da humanidade ocidental de então, e a configuração jurídica da realidade histórico-política pôde encontrar um conceito cuja estrutura concordasse com a estrutura de conceitos metafísicos. Com isso, a monarquia adquiriu, para aquela consciência, a mesma evidência, assim como a democracia em uma época posterior. Pressuposto, portanto, dessa forma de sociologia de conceitos jurídicos é a conceptualidade radical, ou seja, uma consequência levada até o âmbito metafísico e teológico. A imagem metafísica que certa época faz do mundo tem a mesma estrutura do que lhe parece, simplesmente, como forma de sua organização política (Schmitt, 2006: 43).

Aqui encontramos a secularização como uma ferramenta heurística para a sociologia do direito. É precisamente a correspondência da ordem política com sua imagem metafísica que certifica a inteligibilidade dos conceitos jurídicos mediante sua identificação com as categorias teológicas. Neste sentido, Schmitt defende que a influência da teologia na teoria do Estado está “não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, [...] mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica” (Schmitt, 2006: 35). Se for correto, portanto, que a secularização seja o mecanismo que possibilita a transferência dos princípios teológicos para o sistema conceitual do direito, como a sacralidade da vida – reivindicada pela Declaração de direitos de 1789 – nos permite compreender a formação do sujeito político moderno?

Giorgio Agamben defende que a vida sacra não define o conteúdo sagrado do homem, mas caracteriza o paradigma da sujeição sacrificial da vida nua pelo poder soberano. Desta forma, retomando a crítica benjaminiana da violência, o filósofo emprega a figura do *homo*

sacer para revelar a origem do dogma da sacralidade e, ao mesmo tempo, confirmar a esfera do sagrado como o limiar da articulação da vida natural com o direito de morte da soberania. Por este viés, portanto, que devemos compreender o comentário agambeniano sobre as insuficiências das declarações de direitos que propuseram a sacralidade da vida como contraponto do poder soberano: “A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte” (Agamben, 2010a: 85). Embora a questão dos direitos do homem seja comentada de maneira superficial em *Homo sacer I*, Agamben descreve a emergência da vida sacra nas declarações de direitos como o fenômeno jurídico-religioso que reafirmou o sacrifício nas estruturas do poder político.

Logo no início de *Signatura rerum*, Agamben propõe uma investigação dos conceitos gerais do método arqueológico empregado em suas investigações filosóficas. Preliminarmente, o filósofo define o conceito de paradigma como os fenômenos particulares que, subtraídos de seus contextos cronológicos, permitem a identificação da multiplicidade de fenômenos de mesmo gênero cuja proximidade poderia escapar do olhar do historiador. Dentre os casos, Agamben destaca as figuras do estado de exceção, do *homo sacer*, do muçulmano e do campo de concentração como “fenômenos históricos positivos [...] cuja função era constituir e fazer inteligível a totalidade de um contexto histórico-problemático mais amplo” (Agamben, 2008: 11). Sendo assim, a respeito do dogma da sacralidade, Agamben determina no paradigma do *homo sacer* uma chave interpretativa para o entendimento da apropriação do substrato biológico do homem pelas tecnologias de poder. É nesta perspectiva que, a propósito da biopolítica, o filósofo comenta a secularização da vida sacra nos saberes das ciências modernas:

Aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre a bioética e sobre a biopolítica é precisamente aquilo que merecia ser, antes de tudo,

questionado, e, portanto, o próprio conceito biológico de vida. [...] Este conceito – que se apresenta hoje sob as vestes de uma noção científica – é, na realidade, um conceito político secularizado. [...] Daí derivam a frequentemente inadvertida mas decisiva função da ideologia médico-científica no sistema do poder e o uso crescente de pseudoconceitos científicos com fins de controle político: a mesma operação da vida nua, que o soberano podia fazer, em certas circunstâncias, sobre as formas de vida, é agora maciça e cotidianamente atuada pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde e pela “medicalização” de esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual (Agamben, 2015b: 18).

Ora, se o *homo sacer* classifica o estatuto biopolítico da vida natural, Agamben sustenta que a emergência da vida nua na ordem dos saberes só poderá ser compreendida pela contínua reapropriação da *zoé* para fins de normalização do corpo-espécie da população. Neste caso, a identificação da nudez da vida biológica constitui uma condição preliminar para o reconhecimento das metamorfoses da sacralidade nas formas de vida dos sujeitos modernos, pois, segundo afirma o filósofo em *Homo sacer I*: “Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*” (Agamben, 2010a: 113). Assim, se quisermos entender a extensão da vida sacra sobre as subjetividades políticas, precisamos, antes de tudo, confrontar o dispositivo que vinculou biopolítica e sagrado numa relação de mútua reciprocidade. Recentemente, Agamben publicou um belíssimo ensaio biográfico sob o título de *Autorretrato no estúdio*. Trata-se, conforme descreve o autor, da memorização dos encontros decisivos que contribuíram para formação de seu pensamento filosófico. Dentre esses casos, podemos destacar a admiração que o filósofo mantém sobre a obra crítica de Simone Weil:

Em todo caso, estive particularmente impressionado com a crítica da noção de pessoa e de direito desenvolvida em *La personne et le sacré*. É a partir desta crítica que li o ensaio de Mauss sobre a noção de pessoa e me pareceu claro o nexos que conecta intimamente a pessoa jurídica e a máscara teatral e, posteriormente, teológica do indivíduo moderno. Talvez, a crítica do direito,

que eu não pude mais abandonar a partir do primeiro volume de *Homo sacer*, tenha no ensaio de Weil a sua primeira raiz (Agamben, 2017b: 51).

Poucos ensaios filosóficos conseguem expressar a simplicidade e a lucidez comparável com *A pessoa e o sagrado* de Weil. Exemplo disso é percebido nas críticas que a filósofa francesa confere à noção de direito prevista pela *Declaração de direitos do homem e do cidadão*. Em seu ensaio, Weil enfatiza a confusão do vocabulário jurídico moderno que originou o equacionamento do sagrado com o conceito de pessoa. Como argumento, a filósofa afirma que o conteúdo sagrado do homem pertence à ordem das coisas impessoais. Dentre elas, a autora salienta o bem, a beleza, a verdade, a justiça e a perfeição como categorias excedentes do culto personalista da modernidade. Retomemos: “Há desde a infância até a morte, no fundo do coração de todo ser humano, algo que, apesar de toda a experiência dos crimes cometidos, sofridos e observados, espera incansavelmente que lhe façam o bem, e não o mal. É isso, antes de tudo, que é sagrado em todo o ser humano” (Weil, 2017: 28). Isso significa que o sagrado não define o bem em si, mas ele existe somente na expectativa que carrega o coração dos homens pelo recebimento da bondade alheia. Sendo assim, a respeito do sumo bem, constatamos que a estratégia weiliana consiste em restituir o sagrado para ordem do impessoal para confrontar as contradições do personalismo transmitido pela Declaração de direitos de 1789.

É impossível definir o respeito pela pessoa humana. E isso não somente impossível de definir em palavras. Muitas noções luminosas se encontram nesse contexto. Mas, tampouco, a noção de pessoa pode ser concebida; ela não pode ser definida e delimitada por uma operação muda do pensamento. Tomar como regra da moral pública uma noção impossível de definir e conceber é possibilitar toda espécie de tirania. A noção de direito, lançada por todo o mundo em 1789, foi, por sua insuficiência interna, incapaz de exercer a função confiada a ela. Amalgamar duas noções insuficientes em relação dos direitos da pessoa humana não nos conduzirá para longe (Weil, 2017: 27).

Podemos então perceber que a crítica weiliana do direito procura desobstruir o sagrado das aporias resultantes da afirmação dos direitos da pessoa humana. Para isso, a filósofa retoma o debate sobre o direito romano para expor a violência como o suporte originário do funcionamento da lei. De acordo com Weil, os romanos legitimaram o exercício da violência na ordem jurídica mediante o direito de propriedade: “Pois se quisermos examinar o que esta noção era em seu berço, a fim de discernir as espécies dela, vemos que a propriedade era definida pelo direito de usar e abusar. E, de fato, a maioria das coisas que todo proprietário tinha o direito de usar e abusar eram seres humanos” (Weil, 2017: 51). Deste modo, a autora situa a violência na divisão entre homens livres e escravos que regulava os direitos da pessoa na sociedade romana. Vale registrar que, para o direito romano, o escravo não possuía uma identidade jurídica, mas era caracterizado como objeto de posse do senhor da casa. Com isso, Weil recupera o direito de propriedade para revelar o registro histórico da violência que consolidou, sob o instituto da pessoa, a vida política do cidadão romano.

Antes de examinarmos as influências da crítica weiliana do direito para a interpretação biopolítica de Agamben, convém resgatar a discussão sobre as origens teatrais da pessoa apresentada no ensaio de Marcel Mauss. Publicado no *Journal of the Royal Anthropological Institute*, o artigo *Uma categoria do espírito humano* tinha como objetivo a investigação da evolução semântica da noção de Eu. Para tanto, Mauss examina as formulações teatrais, jurídicas e teológicas que constituíram o entendimento moderno da pessoa. Primeiramente, o etnógrafo aponta que a *persona* latina se originou provavelmente do etrusco *prósopon* – este vocábulo que definia a máscara utilizada pelos atores nas tragédias e comédias para demonstração do estado emocional das personagens para o público. Todavia, em proximidade com o ensaio weiliano, Mauss descreve que os romanos foram os responsáveis pela formulação do sentido jurídico da pessoa.

[O]s romanos – os latinos, melhor dizendo – parecem ser aqueles que estabeleceram parcialmente a noção de pessoa, cujo nome permaneceu

exatamente o da palavra latina. [...] [A] “pessoa” é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito. Em direito, os juristas dizem: há somente as *personae*, as *res* e as *actiones*: esse princípio ainda governa as divisões de nossos códigos. Mas trata-se aqui do resultado de uma evolução particular ao direito romano (Mauss, 2003: 385).

Mauss defende que, confluyente com a máscara da pessoa, ocorreria mudanças na evolução semântica da *persona* com as considerações éticas da filosofia estoica. Pensando o homem como um ser racional, livre e responsável, o estoicismo contribuiu para introduzir a consciência moral na personalidade jurídica do homem. Com isso, o etnógrafo descreve que os estoicos estabeleceram um modelo de ética sobre a comparação da máscara teatral com os papéis sociais, ou seja: “estende-se a palavra *prósopon* ao indivíduo em sua natureza nua, arrancada toda máscara, conservando-se, em contraposição, o sentido do artifício: o sentido do que é a intimidade dessa pessoa e o sentido do que é personagem” (Mauss, 2003: 390). Por sua vez, Mauss salienta que faltaria para a máscara o fundamento metafísico para a constituição do sentido moderno de pessoa. Para o etnógrafo, o substrato ontológico da identidade pessoal encontraria o seu suporte conceitual na concepção cristã da Trindade, isto é, a unidade trinitária de Deus colaborou para acrescentar o sentido teológico da pessoa humana. Quanto a isso, Boécio comenta a assimilação da *persona* latina com o conceito grego de *hypóstasis*:

Pois a palavra pessoa parece ser emprestada de uma fonte diferente, ou seja, das máscaras que, nas comédias e tragédias, eram usadas para caracterizar os diferentes sujeitos de representação. [...] Mas, como dissemos, foi pela máscara que os atores interpretam os diferentes personagens representados em uma tragédia ou comédia - Hécuba ou Medeia ou Simão ou Cremes -, como também todos os outros homens que puderam ser reconhecidos por suas diversas características foram designados pelos latinos com o termo *persona* e pelos gregos com *prósopa*. Mas os gregos deram muito mais claramente à substância individual de uma natureza racional o nome

hypóstasis, enquanto nós, por falta de palavras apropriadas, mantivemos um termo emprestado, chamando de *persona* aquilo que eles chamam de *hypóstasis* (Boethius, 1963: III, 7-27).

Embora a teoria das hipóstases seja um tema consolidado na história da teologia cristã, vide o tratado sobre a Trindade de Agostinho de Hipona³⁰, Boécio foi o pensador responsável por consagrar a tradução da *hypóstasis* grega, cujo significado o teólogo romano definia como “substância individual de natureza racional”, para o sentido polissêmico da *persona* latina. Para isso, Boécio delimita os sentidos de essência e hipóstase para assinalar o modo de conjunção da unidade trinitária de Deus: “Por isso dizemos que existe uma *ousía* ou *ousíosis*, isto é, uma essência ou subsistência de Deus, mas três *hypostáseis* ou substâncias. E, de fato, seguindo esse uso, muitos falaram de uma essência, três substâncias e três pessoas da Trindade” (Boethius, 1963: III, 91-95). Neste ponto, percebemos que o teólogo era perfeitamente consciente das diferenças semânticas entre os vocábulos e, por esse motivo, precisou esclarecer o uso da *persona* para articular a unidade ontológica de Deus com a individualidade substancial de cada manifestação da Trindade.

Ora, se a noção jurídica de pessoa foi o elemento mais facilmente assimilado pelo vocabulário político moderno, a evolução semântica da categoria revelou uma sobreposição de sentidos jurídicos, teatrais e teológicos que permitiram a constituição polissêmica da identidade pessoal. Recapitulemos: 1. a sociedade romana determinou os direitos da pessoa pela separação entre os cidadãos, que possuíam os direitos políticos, e os escravos, que eram

³⁰ Em *Da Trindade*, Agostinho de Hipona dedicou o capítulo oitavo do Livro V para a discussão sobre a igualdade substancial de Deus na Trindade. Neste caso, o teólogo comenta os problemas de tradução das categorias gregas para o vocabulário latino. Vejamos: “Chamo essência e, correntemente, sustância à *ousía* dos gregos. Os gregos dizem também hipóstase, mas ignoro a diferença que possa existir entre *ousía* e *hypóstasis*. Certos escritores latinos que tratam destas questões do idioma heleno, costumam dizer *míanousían,treíshypostáseis*; em latim, uma essência, três substâncias. Mas como em nossa língua correntemente se toma o mesmo sentido da palavra essência e a de substância, por isso não nos atrevemos a dizer uma essência e três substâncias, senão que dizemos uma essência ou substância e três pessoas. Assim disseram os escritores latinos, e dignos são de todo o crédito, ao tratar destas questões das quais não encontraram em seu léxico palavras mais apropriadas para expressar o que eles sem palavras entendiam” (Agustín de Hipona, 1956: V. 8, 9-10).

classificados como objetos de propriedade; 2. a esfera do teatro permitiu o reconhecimento da pessoa moral através da representação das máscaras trágicas ou cômicas pelo ator no espetáculo; e 3. a correspondência da *hypóstasis* com a *persona* certificou a unidade ontológica da identidade substancial e racional da pessoa. É nesta perspectiva que Agamben, a propósito do prefácio da edição francesa de *A pessoa e o sagrado*, comenta as aporias da constituição do sujeito moderno:

O que parece ser uma escolha inócua de tradução se cristalizou na formulação dogmática, intrinsecamente contraditória, “uma substância/três pessoas”, alimentando as intermináveis disputas e os ardentes conflitos teológicos sobre o dogma trinitário, que agora estão dormente apenas sob o efeito do cansaço. Mas, ao mesmo tempo, essa escolha determinou o caráter problemático do sujeito moderno, onde convergem, contraditoriamente, a máscara do teatro, personalidade jurídica e teologia unitária (Agamben, 2017: 15-6).

É curioso que, apesar da admiração do autor pela obra weiliana, não encontramos nenhuma referência explícita das críticas da filósofa francesa em *Homo sacer I*. Ainda assim, poderíamos afirmar que a influência do ensaio weiliano se mostra presente em diversos dos temas debatidos pelo pensador italiano: o conceito de sagrado, a coexistência do direito com a violência ou a crítica dos direitos do homem. Da mesma forma, somos levados a considerar que o problema da noção de pessoa ocorre de maneira indireta na obra agambeniana. Este é o caso da relação entre identidade pessoal e processos de subjetivação examinados no ensaio sobre o dispositivo: “Isso pode produzir a impressão que a categoria de subjetividade em nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que conduz ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou cada identidade pessoal” (Agamben, 2006a: 23).

Agamben dedicou uma breve investigação sobre os problemas da identidade pessoal.

Percebe-se claramente que o ensaio, cujo título é *Identidade sem pessoa*, carrega uma forte influência do estudo maussiano sobre a noção de Eu. Quando, no início do texto, Agamben retoma as origens teatrais da *persona* latina, parte ele da pretensão de sublinhar a importância da pessoa para a formação das categorias identitárias da modernidade. Para o autor, o estoicismo foi a escola filosófica responsável por estabelecer na máscara teatral o princípio de reconhecimento da pessoa moral. É a partir da representação teatral da personagem que Agamben, citando os *Manuais* de Epicteto, expõe a condição paradoxal da identidade pessoal: “Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor da peça. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. [...] Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro” (Epicteto, 2012: XVII). Neste caso, a identidade da pessoa moral é comparada com a sujeição do ator ao papel atribuído pelo autor da peça e, ao mesmo tempo, estabelece-se uma distância que conserva o ator de sua máscara sem nunca identificar completamente com a personagem. Disso resulta que, para a interpretação agambeniana, a relação dialética da máscara evidencia o modelo de reconhecimento social em que repousou durante séculos a identidade pessoal.

A luta pelo reconhecimento é, portanto, luta por uma máscara, mas esta máscara coincide com a “personalidade” que a sociedade reconhece a cada indivíduo (ou com o “personagem” que, com a sua convivência por vezes reticente, ela faz dele). Não surpreende que o reconhecimento da sua pessoa tenha sido durante milénios a posse mais ciosa e significativa. Os outros seres humanos são importantes e necessários antes do mais porque podem reconhecer-me. O próprio poder, a própria glória, as próprias riquezas, a que os “outros” parecem ser tão sensíveis, só têm sentido, em última análise, em vista deste reconhecimento da identidade pessoal (Agamben, 2010b: 61-2).

Todavia, Agamben descreve que, sobretudo no século XIX, o conceito de identidade modificou-se consideravelmente com a evolução dos procedimentos policiais para o

reconhecimento de criminosos reincidentes. Trata-se, mais especificamente, das técnicas de identificação cuja demanda foi resultado da reformulação dos sistemas penais europeus. Uma vez que a punição para o primeiro crime era a detenção do infrator, os códigos penais agravaram a pena da reincidência com a deportação para as colônias. Daí a necessidade da identificação segura dos criminosos reincidentes como garantia de eficácia do sistema judicial. De início, as técnicas de reconhecimento eram estabelecidas pela criação da ficha criminal com as medições antropométricas e duas fotografias sinaléticas do infrator primário. Posteriormente, as técnicas foram aprimoradas com o recolhimento das impressões digitais como o procedimento regular de identificação dos indivíduos.

Compreende-se assim que as cédulas de identidade modernas, com as quais os Estados certificaram o reconhecimento social dos seus cidadãos, tiveram sua origem nas técnicas de identificação do sistema jurídico-penal do século XIX. De acordo com Agamben, o registro obrigatório dos indivíduos revelou uma progressiva transformação da função social da pessoa em dados puramente biológicos, ou seja: “qualquer coisa da qual absolutamente nada sei e com a qual de maneira nenhuma posso identificar-me ou distanciar-me: a vida nua” (Agamben, 2010b: 66). Para o filósofo, os documentos de identidade não produzem mais o reconhecimento do homem por seu grupo social, mas expõem a impossibilidade da constituição da pessoa moral. Ora, se a noção polissêmica da pessoa certificou os fundamentos do sujeito moderno, como podemos compreender as novas identidades constituídas por informações exclusivamente biológicas?

De certo que não uma identidade pessoal, que estava ligada ao reconhecimento dos outros membros do grupo social e, com este, à capacidade por parte do indivíduo de assumir a máscara social sem, no entanto, se deixar reduzir a ela. [...] A nova identidade é uma identidade sem pessoa, na qual o espaço da ética que estávamos habituados a conceber perde o seu sentido e tem de ser repensado de alto a baixo. E até que isso aconteça, é lícito antevermos um colapso generalizado dos princípios éticos pessoais que durante séculos dirigiram a ética ocidental (Agamben, 2010b: 67-8).

Se, conforme vimos anteriormente, as subjetividades estabelecem o resultado do corpo-a-corpo dos viventes com os dispositivos, Agamben certifica na noção de identidades sem pessoa a constituição de múltiplos processos de subjetivação. Aliás, a proliferação das máscaras identitárias equivale para o vivente os modos de relação que incidem a *zoé* nas formas de vida do *bíos*, pois, segundo define a crítica agambeniana: “A redução do homem à vida nua é hoje a tal ponto um facto consumado, que é essa doravante a base da identidade que o Estado reconhece aos seus cidadãos” (Agamben, 2010b: 68). Isto pode ser evidenciado na consolidação da vida biológica como o direito fundamental do homem e que, entretanto, para ser garantido deve encontrar proteção na identidade jurídica do cidadão. Neste caso, vale registrar o comentário dado por Daniel Arruda Nascimento sobre a orientação biopolítica dos direitos do homem:

As consequências do sustentar uma tese que denuncia ser a relação de exclusão a relação política originária se chocam com o princípio de sacralidade da vida: reivindicado pela doutrina dos direitos humanos, ainda que com a finalidade de proteger a vida, o princípio exprime em sua origem a situação de absoluto abandono, a nudez da vida humana. O anúncio do direito à vida consente a inscrição da vida nos mecanismos do poder estatal, sendo tão somente a réplica política dos novos procedimentos do poder. Daí, vemos que biopolítica e declaração de direitos humanos caminham juntas pela mesma vereda (Nascimento, 2012: 179).

Compreendendo a vida natural como o direito sagrado do homem, a Declaração de direitos de 1789 reproduziu os interesses biopolíticos das tecnologias de poder, observado que, ao fazer dos direitos naturais o objeto de sua proteção, esta não somente confirmou o substrato biológico humano como o fundamento dos sujeitos políticos modernos, mas, principalmente, constituiu nas identidades pessoais a máscara que ocultou a sujeição sacrificial da vida nua. Eis o limiar de articulação entre a biopolítica e o sagrado que permaneceu nas sombras dos discursos sobre os direitos do homem.

3.3. Jean-Jacques Rousseau foi o pensador responsável pela formulação do conceito de soberania como o exercício da vontade geral. Diferente do poder da maioria, a vontade geral é definida na leitura rousseauiana como invariavelmente reta e conduz sempre à utilidade pública. Assim, sendo mais do que a soma dos interesses particulares, a vontade geral constitui o princípio metafísico que proporciona uniformidade ao corpo político do Estado. Aqui se define, precisamente, o artifício ilustrativo do filósofo genebrino em destacar a comunidade política como um organismo vivo: se a condição do corpo político é saudável, este progride; porém, se cessa a comunicação entre o corpo e os membros, a unidade desaparece e o Estado se dissolve.

Essa pessoa pública, assim tornada pela união de todas as demais, tomava outrora o nome de Cidade, e hoje o de República ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo e Potência quando comparado aos seus semelhantes. Quanto aos associados, eles recebem coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto participantes da autoridade soberana, e súditos, enquanto submetidos às leis do Estado. Esses termos, porém, confundem-se amiúde e são tomados um pelo outro; basta saber distingui-los quando empregados em toda a sua precisão (Rousseau, 1996: 22-3).

É possível verificar na citada passagem o complexo quadro terminológico ao qual o filósofo procurou fundamentar a sua teoria política. Em diálogo constante com seus predecessores, principalmente os teóricos da escola do direito natural, Rousseau enfrentou em seu tempo o problema de estabelecer os equivalentes para as categorias constituídas originalmente em latim³¹. Além disso, podemos perceber o notável reconhecimento que os conceitos tiveram para a elaboração da linguagem jurídica moderna. Sendo que,

³¹ A propósito do desenvolvimento dos conceitos políticos rousseauianos, oportuno destacar a obra *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo* de Robert Derathé. No apêndice do livro, cujo título é “Questões de terminologia e noções fundamentais”, o autor analisa os deslocamentos terminológicos que permearam a filosofia política dos modernos, detendo-se nas noções de Estado, soberania e governo. Em sua leitura, Derathé observa as mudanças conceituais em teorias jusfilosóficas que vão desde Jean Bodin até o Barão de Montesquieu, passando, conseqüentemente, por Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke e Samuel von Pufendorf.

possivelmente, a mais significativa influência do pensamento rousseauiano seja a compreensão da soberania popular como a autoridade suprema no Estado.

Ora, se voltamos então a pensar sob esta perspectiva a função biopolítica dos direitos do homem, o princípio da soberania do povo é o componente que nos faltava para problematizar as declarações de direitos como o dispositivo biopolítico que sancionou o ingresso da população na ordem jurídica dos Estados nacionais. Neste ponto, poderia ser questionado que a soberania popular contraria o modelo de poder soberano que examinamos até o presente momento. Devemos dizer que, pelo contrário, este novo conceito não só não contradiz o paradigma como, pontualmente, o verifica. O problema não é a definição do povo como portador imediato da soberania, mas o vínculo que ele constitui com a vida nua mediante a politização do corpo-espécie da população. Certamente, o princípio de soberania popular foi fundamental para os revolucionários franceses na redação da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*. Entretanto, o importante é evidenciar as aporias que o documento transmitiu para a política moderna ao afirmar no conceito de povo o novo sujeito da soberania. Voltemos, pois, a leitura da Declaração de direitos de 1789:

Art. 1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º. O princípio de toda soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma corporação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.³²

Embora o conceito de povo só seja mencionado no texto preambular, encontramos no conjunto dos três primeiros artigos a conceitualização da soberania pela autoridade que

³² Trata-se da tradução dos artigos apresentada pela Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 01 de novembro de 2018.

provém essencialmente da nação. Assim, estabelecendo entre povo e nação uma relação de sinonímia. Recapitulemos: se o artigo primeiro elege o homem como detentor de direitos e liberdades que lhe são intrínsecos por natureza, o artigo segundo o circunscreve sob os direitos do cidadão de uma associação política. Em complemento, o artigo terceiro completa e conclui a ligação com a atribuição da soberania aos membros da comunidade nacional. É importante assinalar que os primeiros parágrafos expressam mais do que a simples fundamentação dos direitos. Acontece que a subsunção do homem ao cidadão garante a unidade do corpo político. De um lado, os direitos do homem são amparados pela proteção jurídica do cidadão. Por outro lado, os direitos de cidadania são assegurados pela condição de nascimento em determinado território estatal. Em outros termos, a correspondência recíproca entre homem e cidadão concilia a soberania popular com a forma política do Estado-nação³³. Todavia, embora sejamos habituados a conceber a soberania como a suma autoridade no Estado, a análise da orientação biopolítica do conceito de povo deverá ser abordada numa perspectiva diferente. Neste caso, trata-se de pensar a politização da vida natural não como o fato político conseqüente à formalização dos direitos do cidadão, mas antes com os direitos inerentes à condição de nascimento dos homens que, constituindo uma associação política, legitimam o princípio de soberania.

Giorgio Agamben defende que o surgimento da biopolítica na modernidade ocorreu com a passagem da soberania régia à soberania popular. Para o filósofo, a secularização do conceito não caracterizou somente uma superação do antigo regime medieval, mas também registrou a emergência da vida nua na nova ordem estatal. Desta forma, a ruptura com o antigo regime significou que o homem não estava mais sujeito às condições de liberdade do súdito que eram concedidas pela autoridade régia, mas sim que seus direitos estavam

³³ Consideremos, sob esta perspectiva, o verbete nação publicado na *Encyclopédie*: “Palavra coletiva que é usada para exprimir uma quantidade considerável de povo, que habita certa extensão de país, encerrada em certos limites e que obedece ao mesmo governo” (D’Alembert e Diderot, 1765: t. XI, 39). Neste caso, encontramos a descrição moderna das condições políticas que permitem o reconhecimento do povo como uma comunidade nacional.

reconhecidos na figura jurídica do cidadão. Por conseguinte, o filósofo afirma que a transformação conceitual do sujeito político – de súdito a cidadão – caracterizou a virada biopolítica que permitiu a inscrição da vida biológica no ordenamento jurídico-político dos Estados nacionais.

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania, a ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão (Agamben, 2010a: 125).

Compreende-se assim que a condição de nascimento do homem representa o componente que sanciona a politização da vida natural pela ordem jurídica moderna. Enquanto que, no mundo clássico, a *zoé* era excluída da esfera pública para atribuir a politicidade do *bíos*, o elemento nativo estabelece o vínculo que tornou indissociável a vida biológica da vida política. Uma vez que a carta francesa de direitos situou o homem como substrato do cidadão, ocorreu uma redefinição do estatuto da vida como a origem e o fundamento da soberania: “Aquela vida nua natural [...] entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania” (Agamben, 2010a: 124). Entretanto, Agamben procura dar um passo além da simples descrição das inferências do poder político sobre a vida natural. O essencial, para o filósofo, são as condições em que o poder soberano é capaz de isolar a *zoé* das formas de vida do *bíos*. Neste caso, para empregar uma terminologia moderna, as condições que possibilitam a cisão entre o homem e o cidadão para a produção da vida nua.

Em *Meios sem fim*, coletânea que reúne as notas preparatórias para o projeto *Homo sacer*, Agamben propôs um julgamento das categorias fundamentais com as quais representamos os sujeitos políticos. Dentre elas, encontramos no ensaio sobre o conceito de povo uma reflexão acerca da fratura biopolítica presente no interior do Estado. Logo no início do texto, o autor escreve que a interpretação do sentido político de povo deve confrontar o duplo significado que a palavra carrega nas línguas modernas, ou seja: “um mesmo termo [que] nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política” (Agamben, 2015b: 35). Não obstante, podemos considerar que o filósofo estabelece indiretamente uma crítica ao princípio de soberania que foi reivindicado pela Revolução Francesa. Como vimos, o conceito de povo foi usado para classificar o conjunto de cidadãos que compõem uma comunidade política. Contudo, a categoria também definia aquela parcela da população – como mulheres, crianças e estrangeiros – que estava destituída dos direitos políticos da cidadania. É precisamente este valor negativo do conceito que Agamben, citando uma passagem do *Da revolução* de Hannah Arendt, verifica a emergência da vida nua como uma fratura no povo soberano:

A expressão *le peuple* é a chave para o entendimento da Revolução Francesa, e suas conotações eram determinadas por aqueles que ficavam expostos ao drama dos sofrimentos do povo, que eles próprios não compartilhavam. Pela primeira vez, a expressão abrangia mais do que aqueles que não participavam do governo, não apenas os cidadãos, mas as classes inferiores da população. A própria definição da palavra nasceu da compaixão, e o termo tornou-se sinônimo de infortúnio e infelicidade – *le peuple, les malheureux m’applaudissent* [o povo, os infelizes me aplaudem], como Robespierre costuma dizer; *le peuple toujours malheureux* [o povo sempre infeliz], como até mesmo Sieyès, uma das menos sentimentais e mais sóbrias figuras da revolução afirmaria (Arendt, 1988: 59-60).

Tanto Arendt quanto Agamben estão conscientes que a miséria e o sofrimento, expresso pelo “*peuple malheureux*”, confirmam a inserção da nua existência biológica nas

previsões do poder político. Por sua vez, o problema fundamental para o filósofo italiano não é tanto aquele arendtiano acerca do predomínio da questão social que, sob a experiência da Revolução Francesa, reduziu o significado de liberdade ao sentido de liberação do estado de pobreza ³⁴. Para Agamben, trata-se do reconhecimento do povo como uma categoria essencialmente biopolítica: “a constituição da espécie humana num corpo político passa por uma cisão fundamental e que, no conceito de povo, podemos reconhecer sem dificuldade os pares categoriais que vimos definir a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé e bíos*” (Agamben, 2015b: 37).

Da mesma forma, o filósofo recorda que a fratura biopolítica do povo podia ser encontrada no mundo romano com a separação entre *populus* e *plebs* como grupos distintos que deveriam ter instituições e magistrados próprios para lhes representarem; assim como na Florença medieval com a divisão entre *popolo minuto* e *popolo grasso* que diferenciava as artes e profissões de cada classe política. Porém, a especificidade do caso moderno é que, a partir da Revolução Francesa, procurou-se conciliar a multidão de miseráveis com as classes dominantes para constituir o corpo político unitário.

A cisão biopolítica do povo soberano reapareceu nas estruturas dos Estados modernos sob o governo nacional-socialista alemão. Trata-se, precisamente, da categorização jurídica efetuada pelo regime nazista entre os cidadãos alemães integrais e os cidadãos de segunda classe. Assim, mostra-se necessário retomarmos a descrição do programa eugenista que orientou o nazismo para expor as consequências da produção do corpo político sem fraturas.

³⁴ Por pobreza, Arendt dá a seguinte definição: “Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independentemente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital” (Arendt, 1988: 48).

Este é caso do conteúdo antissemita prescrito pela “Lei para a proteção do sangue e da honra alemães” de 15 de setembro de 1935:

Convencidos com a visão de que a pureza do sangue alemão é o pré-requisito para a continuação da existência do povo alemão e inspirado pela vontade inflexível de salvaguardar a existência futura da nação alemã, o Reichstag aprovou por unanimidade a seguinte lei, promulgada assim:

Art. 1. Os matrimônios entre judeus e cidadãos da Alemanha ou de sangue alemão estão proibidos. Os matrimônios concluídos em violação desta lei são inválidos, até mesmo se forem concluídos no exterior para contornar esta lei (Schoenberner, 2004: 3).

Ainda que os princípios eugenéticos do nacional-socialismo tivessem sido anteriormente certificados pela “Lei para a proteção da saúde hereditária do povo alemão”, somente com a expedição das chamadas “Leis de Nuremberg” que encontramos a essência do programa biopolítico nazista, principalmente, com a proposta de suprimir a cisão interna do povo com a exclusão da comunidade judaica e de outros inintegráveis³⁵. Com isso, a estratégia da proibição do matrimônio misto foi eliminar os direitos de cidadania dos judeus nascidos em território alemão, isto é, o rompimento da contiguidade entre o homem e o cidadão para separar os detentores da cidadania plena das diversas minorias de segunda classe. Devemos, portanto, tomar a sério o comentário agambeniano sobre a radicalidade biopolítica do governo nazista: “Com a solução final [...], o nazismo procura obscura e inutilmente liberar a cena política do Ocidente dessa sombra intolerável, para produzir finalmente o *Volk* alemão como povo que atestou a fratura biopolítica original” (Agamben, 2015b: 39).

Desta forma, verificamos que a questão da fratura biopolítica do povo reconduz à articulação dos conceitos de homem e cidadão ou, mais precisamente, da decisão soberana

³⁵ A “Lei de cidadania do Reich” promulgada em 15 de setembro de 1935 definia: “Art. 1. §1. Um cidadão do Estado é aquele que pertence à união protetora do Reich alemão e, portanto, possui obrigações específicas com o Reich. [...] Art. 2. §1. Somente o sujeito do Estado que é alemão ou que é de sangue alemão e que prova, por sua conduta, que deseja e serve fielmente ao povo alemão, é um cidadão do Reich” (Schoenberner, 2004: 3).

sobre quem seja considerado (ou não) um membro do Estado-nação. Para isso, o regime nacional-socialista alemão precisou eliminar não somente a cidadania da comunidade judaica, mas também todo e qualquer vínculo com a ordem instituída pelo Terceito Reich. Tomemos, por exemplo, os estágios do projeto eugênico nazista enumerados no exame arendtiano sobre as origens do totalitarismo: “[P]rimeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não-reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio” (Arendt, 1989: 323). Neste sentido, podemos considerar que o genocídio perpetrado pelo nazismo foi possível, pois não haviam mais comunidades políticas que reclamassem para si a identidade do povo judeu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 1943, Hannah Arendt publica uma revista anglo-judaica, o *The Menorah Journal*, um ensaio intitulado de *Nós, os refugiados*. Curiosamente, o ensaio arendtiano havia procurado demonstrar a situação dos apátridas como um problema não classificável na condição de refugiado. Neste caso, a filósofa comenta que os judeus apátridas não utilizavam entre si o nome de refugiados, mas preferiam usar termos como recém-chegados ou imigrantes para significar o contexto vivenciado por eles. Sendo que, originalmente, os refugiados denominavam as pessoas perseguidas por suas motivações políticas, ideológicas ou religiosas e, por esse motivo, precisaram procurar refúgio noutra território. Por sua vez, Arendt destaca que a perseguição dos judeus pelo nacional-socialismo alemão acentuava uma diferença marcante:

Um refugiado costumava ser uma pessoa obrigada a buscar refúgio por causa de algum ato cometido ou opinião política sustentada. Bem, é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas nós não cometemos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião radical. O significado do termo “refugiado” mudou conosco. Agora, os “refugiados” são aqueles de nós que tiveram a infelicidade de chegar em um novo país sem meios e precisaram ser ajudados por comitês de refugiados (Arendt, 1994: 110).

Notemos que a condição dos judeus imigrantes alemães não corresponde com o sentido clássico de refugiado. Tratava-se, em todo caso, da reformulação do termo para caracterizar uma forma de perseguição não estabelecida nas opiniões sustentadas pelos indivíduos, mas exclusivamente constituída sobre o fato do nascimento numa determinada comunidade étnica. Não obstante, Arendt defende que, perante a emergência do antissemitismo na Europa, a condição de ser judeu não estava assimilada à cidadania dos países nativos, ou seja: “se começássemos a dizer a verdade que não somos nada além de judeus, isso significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, desprotegidos

por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos” (Arendt, 1994: 118). Em termos práticos, a filósofa descreve que o pertencimento à comunidade judaica não certificava o estatuto legal nos países de refúgio, pois os judeus não se constituíam como maioria em nenhum dos Estados nacionais. É nesta perspectiva que, a propósito da situação dos judeus apátridas, Arendt expõe o processo de redução da vida humana à nua existência biológica produzida pela experiência totalitária:

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. Sua desconfiança em relação aos direitos naturais e sua preferência pelos direitos nacionais advêm precisamente de sua compreensão de que os direitos naturais são concedidos até aos selvagens (Arendt, 1989: 333).

Embora a minimização do ser humano ao substrato biológico possa ser confundido como sinônimo de vida nua, precisamos considerar que a descrição arendtiana aponta para o controle político do nazismo que limitou o acesso dos judeus alemães aos direitos políticos da cidadania. Para Arendt, a experiência totalitária revelou não apenas a insuficiência dos direitos do homem, mas também expôs a comunidade política como o princípio de reconhecimento da dignidade humana. Uma vez que a expulsão da comunidade corresponde à restrição da condição de pluralidade da ação política, a filósofa demonstra a nudez abstrata pela alienação do mundo comum que impõe o isolamento do homem no âmbito da vida privada³⁶. Por outro lado, encontramos uma proximidade do pensamento arendtiano com o

³⁶ Novamente, Arendt retoma o pensamento aristotélico para determinar o compartilhamento do mundo como pressuposto da comunidade política: “[A expulsão da humanidade] envolve a perda da relevância da fala (e o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a perda de todo o relacionamento humano (e o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o ‘animal político’, isto é, que por definição vive em comunidade), isto é, a perda, em outras palavras, das mais

conceito de vida nua pela crítica que a filósofa estabelece sobre os fundamentos metajurídicos dos direitos do homem: “O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos” (Arendt, 1989: 333). Em outras palavras, Arendt examina o sentido político do refugiado para assinalar a ruptura dos direitos naturais do homem com o estatuto jurídico do cidadão.

O problema dos refugiados aparece pela primeira vez nos escritos agambenianos pelo ensaio publicado no jornal *Libération*. Neste ensaio, que recebe o título de *Para além dos direitos do homem*, Agamben recupera o estudo arendtiano para demonstrar a crise intestina inscrita no interior do corpo político dos Estados nacionais. Para tanto, o filósofo propõe a problematização da categoria política do refugiado como forma de destacar a fratura biopolítica fundamental do povo soberano.

Se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania. [...] Por isso, na medida em que se rompe a velha trindade Estado-nação-território, o refugiado, essa figura aparentemente marginal, merece ser, pelo contrário, considerado como a figura central da nossa história política. [...] O refugiado é considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos do que um conceito-limite que põe em crise radical os princípios do Estado-nação e, ao mesmo tempo, permite liberar o campo para uma renovação categorial doravante inadiável (Agamben, 2015: 29).

essenciais características da vida humana. Esta era, até certo ponto, o caso dos escravos, a quem Aristóteles, portanto, não incluía entre os seres humanos. A ofensa fundamental com que a escravidão atingia os direitos humanos não consistia na eliminação de sua liberdade (o que pode ocorrer em muitas outras situações), mas no fato de ter tirado de uma categoria de pessoas até mesmo a possibilidade de lutarem pela liberdade – luta que ainda era possível sob a tirania, e mesmo sob as condições desesperadas do terror moderno (mas não nas condições de vida dos campos de concentração). [...] Contudo, à luz de eventos recentes, é possível dizer que mesmo os escravos ainda pertenciam a algum tipo de comunidade humana; seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isso os mantinha dentro do âmbito da humanidade. Ser um escravo significava, afinal, ter uma qualidade diferente, mas sempre com um lugar na sociedade; portanto, algo mais que a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais” (Arendt, 1989: 330-1).

Dois pontos precisam ser assinalados para compreendermos o significado histórico-político da condição de refugiado. Por um lado, os refugiados que, a partir do final da Primeira Guerra Mundial, espalharam-se pelo continente europeu após a queda dos impérios russos, austro-húngaro e otomano, prenunciavam o irrompimento da cisão biopolítica dos Estados nacionais. Inicialmente, a condição de refugiado deveria ser encaminhada para a repatriação ao país nativo ou a naturalização do estrangeiro residente. Contudo, o surgimento de milhões de refugiados no cenário europeu ocasionou problemas embaraçosos para as comunidades nacionais. Neste caso, os governos europeus não apenas recusaram a oferecer o direito de asilo, mas também introduziram leis que permitiram a desnaturalização e desnacionalização em massa dos cidadãos. Por outro lado, Agamben sugere que a condição de refugiado seja o prelúdio de reconhecimento de novas categorias políticas, pois, conforme afirma o autor: “o refugiado é, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo e [...] a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir” (Agamben, 2015: 24). Para tanto, o filósofo retoma a noção arendtiana de “vanguarda de seu povo” para examinar os critérios da renovação categorial anunciada pela comunidade política por vir.

Eles sabem que o banimento do povo judeu na Europa foi seguido de perto pelo banimento da maioria das nações europeias. Os refugiados fogem de país para país representando a vanguarda de seus povos – se mantiverem a sua identidade. Pela primeira vez, a história judaica não está separada, mas entrelaçada com a história de todas as nações europeias. O comitê dos povos europeus se despedaçou quando, e porque, permitiu que o seu membro mais fraco fosse excluído e perseguido (Arendt, 1994: 119).

Ora, se o refugiado registra a marca da crise do povo soberano pelo rompimento do nexos conjuntivo do homem com o cidadão, Agamben recupera o debate arendtiano para estabelecer os direitos de cidadania numa perspectiva diferente. Uma vez que o elemento nativo é a condição de inscrição da vida natural na ordem jurídica moderna, o filósofo propõe

o princípio de extraterritorialidade como o modelo de reformulação da velha tríade dos Estados nacionais. Neste sentido, Agamben sustenta a possibilidade de estabelecer um estatuto de cidadania não mais fundamentado sobre o nascimento do homem, mas, essencialmente, constituído por uma série de extraterritorialidades recíprocas entre as comunidades políticas: “Em vez de dois Estados nacionais separados por incertos e ameaçadores confins, seria possível imaginar duas comunidades políticas insistentes numa mesma região e em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, na qual o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo” (Agamben, 2015: 32). Em outros termos, o princípio de extraterritorialidade resultaria na disjunção do elemento nativo do homem com o corpo político da nação e, ao mesmo tempo, estabeleceria um conceito de povo não mais reduzível à vida nua inscrita no interior do povo soberano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DAS OBRAS CITADAS

- AGAMBEN, Giorgio. Au-delà du droit et de la personne. In: WEIL, Simone. *La personne et le sacré*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017a.
- _____. *Autoritratto nello studio*. Milano: Nottetempo, 2017b.
- _____. *O uso dos corpos*. (Homo sacer IV, 2) São Paulo: Boitempo, 2017c.
- _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. São Paulo: Autêntica Editora, 2015a.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica Editora, 2015b.
- _____. *Stasis: la guerra civile come paradigma politico*. (Homo sacer II, 2) Torino: Bollati Boringhieri, 2015c.
- _____. *A comunidade que vem*. São Paulo: Autêntica Editora, 2013.
- _____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. (Homo sacer II, 4) São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010a.
- _____. *Nudez*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010b.
- _____. *Signatura rerum: sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- _____. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006a.
- _____. O talismã de Furio Jesi. *Outra Travessia*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 77-9, 2005.
- _____. *Estado de exceção*. (Homo sacer II, 1) São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.
- _____. Sui limiti della violenza. *Nuovi Argomenti*, Roma, v. 17, p. 159-73, winter 1970.
- _____. COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, p. 131-136, jun. 2006b.
- _____. GRELET, Stany; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Uma biopolítica menor: entrevista com Giorgio Agamben. In: PÉREZ, Javier Ugarte. (Org.) *La administración de la vida: estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: Editorial Católica, 1956.

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. We Refugees. In: ROBINSON, Marc. (Org.) *Altogether elsewhere: writers on exile*. Boston: Faber and Faber, 1994.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Da revolução*. São Paulo; Brasília: Ática; UNB, 1988.
- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.
- _____. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994.
- BENJAMIN, Walter; GAGNEBIN, Jeanne Marie.(Org.) *Escritos sobre mito e linguagem: 1915-1921*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias: poder, direito, religião*. Campinas: Unicamp, 1995.
- BOETHIUS. A Treatise Against Eutyches and Nestorius. In: STEWART, Hugh Fraser; RAND, Edward Kennard. (Org.) *The Theological Tractates & The Consolation of Philosophy*. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's sons, 1963.
- CANGUILHEM, Georges. Vida. *Veritas*, Porto Alegre, v. 60, n. 2, p. 264-86, 2015.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- _____. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: Unipe Editorial, 2011.
- _____. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- D'ALEMBERT, Jean Le Rond; DIDEROT, Denis. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des métiers et des arts*. (Tome onzième) Neuchâtel: Samuel Faulche & Compagnie, 1765.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. São Cristóvão: UFS, 2012.

- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- _____. O jogo de Michel Foucault. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.) *Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*: São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. O nascimento da medicina social. In: MACHADO, Roberto. (Org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LINNÉ, Charles de. *Système de la nature: classe premiere du regne animal, contenant les Quadrupèdes, Vivipares & les Cétacées*. Bruxelles: Lemaire, 1793.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: GURVITCH, Georges; LÉVY-BRUHL, Henri. (Org.) *Sociologia e Antropologia*. (Volume II) São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MOLLARET, Pierre; GOULAN, Maurice. Le coma dépassé (mémoire préliminaire). *Revue Neurologique*, Paris, v. 101, n. 1, p. 3-5, 1959.
- MOSCATI, Antonella. Zoé/bíos. In: BRANDIMARTE, Renata et al. (Org.) *Lessico di biopolitica*. Roma: Manifestolibri, 2006.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- PLATÃO. Político. In: PESSANHA, José Américo Motta. (Org.) *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- SANTOS, Washington dos. *Dicionário jurídico brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.
- SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHOENBERNER, Gerhard. *The yellow star: the persecution of the Jews in Europe, 1933-1945*. New York: Fordham University Press, 2004.
- SÉNECA. *Sobre la clemencia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1988.
- TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2013.
- THE JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION. A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. *The Journal of the American Medical Association*, Boston, v. 205, n. 6, p. 85-88, 1968.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: a criação, o anjo, o homem*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- WEIL, Simone. *La personne et le sacré*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017.