

**ESTADO E PODER SOBERANO: CRÍTICA DA BIOPOLÍTICA
EM MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN**

*ESTADO Y PODER SOBERANO: CRÍTICA DE LA BIOPOLÍTICA
EN MICHEL FOUCAULT Y GIORGIO AGAMBEN*

Thalles Azevedo de Araujo¹

RESUMO: Este artigo toma como ponto de partida um problema político, o da politização da vida, cujo horizonte de compreensão está situado ao nível hermenêutico. Nessa perspectiva, o artigo pretende indicar a relevância da contribuição de Michel Foucault e Giorgio Agamben para a reflexão e o debate sobre problemas fundamentais de filosofia política e do direito contemporâneos, tais como poder soberano, Estado, direitos do homem e estado de exceção. A retomada do conceito foucaultiano de biopolítica, como também a crítica ao discurso jusnaturalista dos direitos do homem, levam Agamben a pensar o projeto de superação do vínculo entre direito, poder e violência, posto que interpreta a desigualdade política a partir das noções de bando e homo sacer, no lugar de recorrer ao âmbito do contrato social.

Palavras-chave: Modernidade. Estado. Poder soberano. Biopolítica. Homo sacer.

RESUMEN: Este artículo toma como punto de partida un problema político, el de la politización de la vida, cuyo horizonte de comprensión está situado al nivel hermenéutico. Desde esta perspectiva, el artículo pretende indicar la relevancia de la contribución de Michel Foucault y Giorgio Agamben para la reflexión y el debate sobre problemas fundamentales de filosofía política y del derecho contemporáneos, tales como: poder soberano, Estado, derechos del hombre y estado de excepción. La retomada del concepto foucaultiano de biopolítica, como también la crítica al discurso jusnaturalista de los derechos del hombre, llevan a Agamben a pensar el proyecto de superación del vínculo entre derecho, poder y violencia, puesto que interpreta la desigualdad política a partir de las nociones de bando y homo sacer, en lugar de recurrir a la teoría del contrato social.

Palabras clave: Modernidad. Estado. Poder soberano. Biopolítica. Homo sacer.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (UC, Portugal/2014). Professor Adjunto na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). thalles@sapo.pt



INTRODUÇÃO

A problemática das relações entre filosofia política e direito situa-se no seio do mundo contemporâneo, a propósito de questões tão distintas como sejam o exercício do biopoder, o racismo, o campo de concentração, a exceção soberana e sua conturbada atualidade no pós-11 de setembro, que admite uma violência não regulada pela lei, na qual o estado de exceção se torna uma estrutura jurídico-política instituída. Por outro lado, desponta a necessidade de uma reflexão urgente, visto que os tempos atuais não são de normalidade, mas, de algum modo, de solidificação do estado de exceção como o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos.

Assim, cabe-nos indicar que a qualificação do problema central deste artigo reside no tema da biopolítica. Quando Foucault lançou a noção de *biopolítica*, nos anos 70, poder-se-ia afirmar que a análise realizada, apesar da sua riqueza, deixou insuficientemente determinados dois elementos: a) a natureza da passagem entre o exercício do poder soberano, o rei em sua posição central, de um lado, e aquilo a que Foucault designara de poder biopolítico, de outro; b) a ambiguidade com que este trânsito é interpretado, à medida que a emergência do poder biopolítico, ao resultar na superação da violência patente na soberania moderna (Hobbes), não pôde deixar de ser vista por Foucault como a gênese de formas mais perspicazes, mas mais poderosas de efetivação do poder. Ante estes problemas, deixados em aberto por Foucault, nosso estudo concentrar-se-á na análise da sua discussão pelo jusfilósofo Agamben, autor que tanto pensa a biopolítica na correlação de quatro conceitos diretivos da política ocidental, isto é: poder soberano, vida nua (*homo sacer*), estado de exceção e campo de concentração, como ainda empreende uma retomada da crítica à concepção jusnaturalista dos direitos do homem.

Thomas Hobbes e a politização do corpo na modernidade

À partida, poder-se-á afirmar que já no século XVII se inicia historicamente um duplo processo, teórico e prático, de politização do corpo, que da abordagem do corpo como objeto de manipulação associada à visão do corpo-máquina que surgiu na modernidade, e mediada por uma leitura política da realidade corporal efetuada no conjunto do pensamento de Hobbes, vai primeiro consumir um processo de mecanização do corpo, como também as bases teóricas da sua politização. Ora, quando falamos em período moderno, não podemos deixar de atender ao seu modo global de explicação da realidade, isto é, o pensamento calculador, representado pela redução da natureza, dos objetos, do mundo em



geral e do próprio homem à metáfora da máquina. Interessava ao homem moderno observar meticulosamente e medir para em seguida calcular e quantificar. É em Descartes que se dá a pertinência dos estudos do corpo humano realizados nesta época. No *Discurso sobre o método*, Descartes (2008, p. 58-59) indica que é

[...] possível chegar a conhecimento altamente útil em vida [...] especialmente para a preservação da saúde que é sem dúvida, de todas as bênçãos desta vida, a primeira e fundamental; pois a mente é tão intimamente dependente na condição e relação dos órgãos do corpo que, se qualquer meio puder ser achado para fazer os homens mais sábios e mais engenhosos, acredito que é na medicina que deve ser buscado [...] poderíamos nos livrar de uma infinidade de males do corpo como também os da mente, e talvez também até mesmo da debilidade de idade, se tivéssemos conhecimento suficientemente amplo das suas causas, e de todos os remédios providos pela natureza para nós.

Em Descartes, o homem é vislumbrado como um intelecto transportado no interior de uma máquina, o corpo, enquanto uma realidade mensurável, pode finalmente ser manipulado como objeto de estudo. Todavia, tal definição completa do corpo como máquina só vai surgir um pouco mais tarde, e vai estar relacionada a uma leitura política do mecanicismo corporal efetuada no contexto do pensamento hobbesiano. Só é possível começar a falar em politização do corpo, quando todo este mecanicismo corporal elaborado por Descartes se torna alvo de uma aplicação política no *Leviatã* de Hobbes. Assim, torna-se essencial observar a pertinência da análise de Carl Schmitt no que diz respeito ao processo de gradual mecanização do Estado moderno através da referência à noção cartesiana do *subiectum* moderno. Para Schmitt (1996, p. 99), esse processo dar-se-ia como o acabamento, por meio do Estado moderno, do passo inaugural dado por Descartes na gênese da moderna metafísica do *eu penso*. Nos seus termos:

O passo metafísico decisivo na apresentação do Estado ocorreu com a concepção do Estado enquanto um mecanicismo. Tudo o que se seguiu, como, por exemplo, o desenvolvimento do relógio para a máquina de vapor, para o motor elétrico, para o processo químico ou biológico, dá-se com o posterior desdobramento da técnica e do pensamento científico, e não requer nenhuma nova decisão metafísica [...] A primeira decisão metafísica recaiu, no entanto, em Descartes, precisamente no momento em que o corpo humano foi pensado como máquina, e o homem, que consiste em corpo e alma, no seu todo, foi pensado como um intelecto numa máquina. A deslocação desta representação para o "grande homem", para o Estado, estava próxima. Foi consumada por Hobbes. Mas conduziu, como se mostrou, a que agora também a alma do grande homem



se transformasse em uma parte da máquina. Depois de, desta maneira, o grande homem, com corpo e alma, se ter tornado em uma máquina, tornou-se possível o contrário e até mesmo o homem pequeno se pôde tornar *homme-machine*. A mecanização da representação do Estado completou assim a mecanização da imagem antropológica do homem.

Para Schmitt, é através da assunção pelo Estado da estrutura antropológica pensada por Descartes que o homem e o mundo podem ser completamente mecanizados. É a partir da plena mecanização deste Estado, pois, que o homem cartesiano se pode transformar num puro *homem-máquina*. No *Leviatã*, Hobbes vê o Estado a partir de uma equiparação dos órgãos que o compõem com os órgãos do corpo humano e, por outro lado, identifica a alma do Estado com o soberano que anima os diversos órgãos que compõem o corpo estatal. Isto é, todo este paralelismo entre o Estado e o corpo humano não é mais do que a transposição de uma micro-leitura da representação cartesiana de homem como mecanismo, com a sua alma – o *pequeno homem* de Descartes – para uma macro-leitura do *grande homem*, o Estado, que Hobbes torna numa máquina animada pela pessoa soberana-representativa (cf. SCHMITT, 1996, p. 48). O *Leviatã*, portanto, surge com o intuito de proteger a vida dos indivíduos. Essa necessidade de proteção vem do fato de os homens, antes da criação do Estado, ainda no estado de natureza, se acharem na posse do direito natural (*jus*), isto é, a liberdade que cada um tem de usar como quer do seu próprio poder, o que resulta numa condução imprescindível do estado de natureza ao Estado civil. É, portanto, a alienação total do *jus* que constitui a cláusula única e essencial do pacto social. Enquanto tal alienação não tem lugar, e “[...] cada um dos homens mantiver seu Direito de fazer o que quiser, então todos os homens permanecerão em estado de Guerra” (HOBBS, 2015, p. 122). Segundo Hobbes, o fim do contrato é o de cada homem, em virtude de um cálculo racional, renunciar ao seu direito natural garantindo a sua segurança pela paz.

É no capítulo XVI do *Leviatã* que Hobbes define a noção de contrato através de três conceitos: o de *personificação*, o de *representação* e o de *autoridade*. A concepção de pessoa é concebível em dois sentidos, como uma *pessoa natural*, que age em seu próprio nome, ou uma *pessoa fictícia* ou *artificial*, que age em nome de outro. A diferença da pessoa natural e da pessoa artificial é a distinção a partir da qual é concebível a noção de povo. Hobbes diz que o povo pertence à segunda região da noção de pessoa, a noção de *pessoa fictícia*, quer dizer, o povo não é uma pessoa jurídica senão se é representado. A definição do povo depende, dessa maneira, da relação entre os conceitos de *pessoa* e de *representação* assegurada pela distinção entre o *ator* e o *autor* do poder. Esta



distinção pode ser vista no fulcro da obra de Hobbes (2015, p. 148), da sua definição de *pessoa fictícia*: “As palavras e ações de algumas Pessoas Artificiais são *Propriedade* daqueles que as representam. Nesse caso, a Pessoa é o *Ator*; o possuidor de suas palavras e ações é o *AUTOR*; nesse caso o Ator age por Autoridade.”

Tal definição dispõe a dialética presente no *Leviatã* entre o *autor* do poder, o povo que transferiu para o soberano a sua autoridade, e o *ator* do poder, o soberano que age enquanto representante do povo. É no par *ator* e *autor* que surge a noção de autoridade. O soberano é o *ator* do poder e pelo contrato apropria-se do poder de agir porque é o representante do povo. O contrato cria o direito civil e o primeiro dos direitos políticos em Hobbes: a *representação*. É o direito de representação que atribui ao contrato o seu máximo estatuto: sendo o soberano o representante do povo que age em seu nome como uma vontade *una*. O estatuto do contrato é o da *unidade* do corpo político. Desse modo, a liberdade inscreve-se no requisito político e jurídico da lei civil. A lei é uma ordem do homem ou da assembleia de que o comando contém a razão da obediência. A lei civil, que garante a segurança, tem o caráter de obrigação porque é uma ordem oriunda do poder soberano: obedece-se porque a lei ordena e não porque comanda tal ou tal ação. Aqui se dá a diferença entre a *convenção* e a *lei*: numa convenção, antes de se obrigar, determina-se o que é necessário fazer, mas numa lei, a obrigação precede, pois promete-se obedecer antes que saiba o que é necessário fazer (cf. HOBBS, 2002, p. 223).

Portanto, o momento em que se institui o Estado e se elege o soberano como pessoa representativa é também o momento em que podemos, em Hobbes, notar o início da sujeição dos corpos dos súditos ao poder soberano, uma vez que aqueles abdicam do seu direito natural (*jus*) à autopreservação, transferindo esse direito para o Leviatã (*lex*). Com esta transferência, os indivíduos outorgam à *pessoa fictícia* do Estado o direito de aniquilar a vida de alguns (os que não cumprem a lei) para proteger a vida dos outros. Quando os juristas dos séculos XVII e XVIII dizem: quando os homens se reúnem para delegar a um soberano um poder absoluto sobre eles, por que o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou necessidade. Eles o fazem para proteger a vida. Isso mostra como a esfera da vida começa a problematizar-se no campo da análise do poder político. Foucault (cf. 2010, p. 202-203) dirá que o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Não há simetria real nesse direito soberano de *fazer morrer* ou de *deixar viver*. Hobbes rompe o nexos entre a política e a lei ou direito natural, isto é, o nexos da política com a justiça vista como algo independente do arbítrio



humano. Strauss (cf. 2016, p. 99) observa que a descrição da tese cabal de Hobbes consiste em que, para ele, a sociedade política não é natural: o Estado é fruto de um pacto; o conceito de natureza precisava ser revestido pela civilização entendida como um artefato. A crítica dessa narrativa sobre o contrato terá lugar de destaque no debate biopolítico por Foucault e Agamben. Tal crítica traz à luz uma imbricação entre direito, força e poder soberano, o que desestrutura o eixo orbital do moderno discurso da sociabilidade, por meio da admissão da violência como fato jurídico primordial, como veremos no que se segue.

Foucault, Agamben e a confrontação sobre a biopolítica

À medida que este tópico propõe tratar a questão da biopolítica, no contexto da obra de Foucault e Agamben, nosso estudo não poderia deixar de notar, de início, o fato de que os antigos gregos tinham dois termos distintos que, designando o conceito de *vida*, permitiam uma delimitação das fronteiras entre a vida natural e a vida política: *zoé* e *bíos*. O termo *zoé* diz respeito ao simples fato de viver comum a todos os seres, sejam eles homens ou animais; já o termo *bíos* é dirigido à vida humana e indica a forma de viver própria de cada indivíduo ou grupo e, entre estas formas específicas de viver, está a vida política, que é algo distinto da esfera da vida biológica dos indivíduos. É a distinção entre *zoé* e *bíos* que reforça a ideia de que, nos antigos gregos, a esfera da vida natural e do corpo biológico não se confundiam com a esfera da vida politicamente qualificada, situação que, ao longo do tempo, se vai alterando.

A situação de distinção entre o plano da vida biológica/natural (*zoé*) e o plano da vida política (*bíos*) que se verificava entre os gregos começa a conhecer as primeiras alterações expressivas a partir do Renascimento, época onde começa a afirmar-se um domínio operativo que veio dar uma nova ênfase ao interesse pela vida biológica sob um novo prisma: o da sua observação e descrição fenomênica (veja-se, a propósito, o trabalho de Pico della Mirandola, Campanella ou os estudos anatômicos de Leonardo da Vinci). É desse modo que, nesta altura, o corpo humano passa a ser esmiuçado como unidade autônoma na medicina moderna e ousa-se, inclusive, abordá-lo sob o ponto de vista mecânico, sobretudo através da noção cartesiana do *corpo-máquina*, que, como vimos, foi restituída por Hobbes em termos de uma macro-leitura da *pessoa artificial*, o Estado. É este interesse pela abordagem da vida do ser humano a partir do mecanicismo que vem, no final do século XVIII, assumir-se como estando na origem de uma primeira forma de politização do corpo, à medida que através da ideia do corpo como uma máquina, este passa a ser integrado nos sistemas de



controle econômicos e eficazes.

É neste prisma que se começa a intervir ao nível de uma *medicina de Estado* que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de normalização do saber, de coordenação dos tratamentos médicos, de controle da proporção dos nascimentos e dos óbitos, da taxa de reprodução, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da medicalização da vida de um agrupamento humano, reunindo-se, dessa maneira, as condições necessárias para o surgimento daquilo que se designou como uma *biopolítica da população*, a partir do momento em que este tipo de controle é gerido pelos Estados e, portanto, pelo poder político. É especificamente a partir deste interesse da biopolítica pela disciplina do corpo que o velho poder soberano vai assumir-se progressivamente como um poder que investe na vida e na regulamentação da população. Este cenário favoreceu, no século XIX, um evento inédito: a entrada definitiva dos fenômenos da vida biológica no âmbito do novo poder político, isto é, uma *estatização do biológico*. Aquém, então, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que residia em poder *fazer morrer*, eis que aparece agora, com essa tecnologia do poder sobre a *população* enquanto tal, sobre o homem-espécie, um poder contínuo, científico: o poder de *fazer viver* e *deixar morrer* (cf. FOUCAULT, 2010, p. 207). O limiar de modernidade biológica de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entre como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. Pela primeira vez na história o biológico reflete-se no político. Foucault (2015, p. 155) aponta que uma consequência disso é:

[...] a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida e todo o espaço da existência. Uma outra consequência desse desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei [...] Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.

É na virada para o século XX, que Foucault situa um poder normalizador



que já não se exercia sobre os corpos individualizados, mas se encontrava na figura do Estado e se exercia a título de política estatal. A gradual inclusão da vida biológica nos mecanismos de controle do Estado, mediante as primeiras demografias, a introdução da medicina como higiene pública, veio determinar a gestão produtiva da vida do corpo social, autorizando, aliás, que esta fosse sujeitada ao holocausto nazista por meio de sofisticadas técnicas políticas. Não há contradição entre biopolítica e tanatopolítica, o poder de matar para garantir as melhores condições vitais possíveis. Como esse poder que tem o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Foucault salienta que é aí que intervém o *racismo*. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi a emergência desse novo poder biopolítico. O racismo terá aqui duas funções principais: a primeira é a de estabelecer um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, a distinção das raças vai ser uma maneira de fazer cesuras nesse campo do biológico de que o poder se incumbiu. De outro lado, a segunda função do racismo terá como papel permitir uma relação positiva do tipo: a morte da raça ruim (ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura (cf. FOUCAULT, 2010, p. 214).

Agamben sublinha que a análise de Foucault trouxe à tona algo crucial: o fato de que, com a modernidade, o objeto específico da política já não é o *bíos*, mas a *zoé*, a vida nua. Ora, com os conceitos de *biopoder* centrado no corpo individual e *biopolítica* da espécie humana, Foucault faz menção ao processo pelo qual, com a formação dos Estados nacionais modernos, a política encarrega-se, em seus mecanismos disciplinares e regulamentações, da própria vida biológica dos indivíduos e das populações. Porém, para Agamben, a investigação de Foucault não chegou a abranger os campos de concentração, o *nómos* ou paradigma por excelência da biopolítica contemporânea. Isso se deve, em suma, ao centro nevrálgico da obra de Foucault que apenas tem como referência as formas modernas de exercício de poder, deixando de lado os conceitos jurídico-institucionais, sobretudo, o nexos entre os dispositivos do poder soberano e o estado de exceção. Agamben (2014, p. 16) diz que a tese foucaultiana deverá ser corrigida

[...] ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.



A discussão por Agamben da noção foucaultiana de biopolítica, levou o autor italiano a revisitar a teoria do contrato, que funda a base do poder soberano, do direito e do Estado, e a retomar a crítica à concepção jusnaturalista dos direitos do homem. Seu termo *mitologema do contrato*, implica na substituição do contrato originário pelo *bando*, como base fundacional da política. Tal tese traz à luz um nexos entre direito, força e poder, pelo crivo da soberania, o que desconstrói o eixo orbital da teoria do Estado contratual, através da admissão da violência como fato jurídico basilar. Para Agamben (2014, p. 108), é necessário reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. “O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção [...] o relacionamento jurídico-político originário é o *bando* [...] que mantém unidos a vida nua e o poder soberano.” Ora, é porque a soberania não é uma potência externa ao direito, mas “é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2014, p. 35), que se propõe chamar *bando* à relação de soberania. O que se questiona é o papel transcendental do contrato, visto agora como uma *ficção*. O instituto do *bando*, no lugar do contrato, surge como figura fulcral da política ocidental. A exceção institui uma relação paradoxal de exclusão e inclusão, pois o soberano está a um tempo dentro e fora da lei, por isso, a obra de Hobbes indica que a *pessoa artificial* do Leviatã conserva o direito natural de exercer a violência, o *jus contra omnes*.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche compreende a figura penal do *bando* (*Bann*), que é derivado do primitivo direito germânico como transposição da *obligatio* de direito pessoal, vigente no *ter dívidas*, para a esfera das correlações entre as organizações sociais pré-estatais, (as comunidades de estirpe). O banimento seria um desligamento subsequente ao rompimento da *obligatio*, que liga os membros de uma sociedade à obediência e seus usos e costumes. O *bando* diz respeito à *Friedlosigkeit*, como a condição do *sem-paz*, à qual se reduz o infrator, alguém que quebra o contrato com o todo, no tocante aos bens da vida em comum, dos quais ele até então participava, mas que por meio da aplicação do *castigo* passa a ser exposto à violência e ao arbítrio de forças naturais e humanas. Diz Nietzsche (2009, p. 56): o infrator é “um devedor que não apenas não paga os proveitos e vantagens que lhe foram cedidos, como aliás atenta contra o seu credor: daí que ele não só será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado o quanto valem esses benefícios”. Esta análise genealógica, atesta que a origem das instituições sociais e políticas foi sempre atrelada à violência e à relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de *pessoas jurídicas*, e que remete às formas de compra, venda e comércio. Nesse sentido,



o “mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana ficou não só amassada e maleável, mas *dotada de uma forma*” (NIETZSCHE, 2009, p. 69). A partir disso, sob o fio condutor do nexos entre biopolítica e a noção de soberania em termos de *bando*, Agamben se ocupará de três aspectos básicos da política contemporânea: os direitos do homem, a política eugênica do regime nazista e o debate sobre o campo de concentração.

Para Agamben, a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, de 1789, inscreve-se como o plano em que se efetua a passagem da soberania real, do *ancien régime*, à soberania nacional. Que, através dela, o *súdito* se transforme em *cidadão* significa que o nascimento – a vida natural – torna-se pela primeira vez o portador imediato da soberania. Nas Declarações dos Direitos, mais que da proclamação de direitos extrajurídicos para limitar o alcance das normas do direito positivo, o essencial é a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação, dos direitos do homem nos do cidadão: “os direitos são atribuídos ao *homem* apenas à medida que ele é o pressuposto imediatamente dissipador (e que, ao contrário, nunca deve vir à luz como tal) do *cidadão*” (AGAMBEN, 2015, p. 29). Para uma crítica dos direitos do homem, deve-se refletir um fenômeno, no século XX, que mostra que o que está em jogo na questão desses direitos é a ligação entre o homem e o cidadão: o refugiado, a figura mais vulnerável assumida hoje pelo *homo sacer*, que carece ou perdeu seus direitos de cidadania.

Em *Para além dos direitos do homem*, capítulo de seu livro *Meios sem fim*, Agamben elabora uma interpretação biopolítica das Declarações dos Direitos. O ponto de partida é uma reflexão de H. Arendt em torno da figura do refugiado. Seria preciso desassociar o conceito de refugiado – e a figura de vida que ele representa –, daquele dos direitos do homem, na medida em que o refugiado, que deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem assinala, ao contrário, o declínio radical desse conceito. Se o refugiado representa, na ordem do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe antes 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, ao contrário, considerado como a figura central da nossa história política (cf. AGAMBEN, 2015, p. 29). Assim, os refugiados, homens desprovidos de cidadania, estão também desprovidos de todo direito, de tal maneira que deles não se ocupam politicamente os Estados, mas a polícia e as



organizações humanitárias. A crítica de Agamben (2014, p. 130) à narrativa dos direitos do homem, que se pauta nas categorias do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, tem como fim desobstruir o campo “para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos”. A obra agambeniana se desdobra numa análise sobre a conexão entre soberania e *homo sacer*, sobre a lógica paradoxal da inclusão exclusiva, do *abandono* da vida nua ao poder soberano, que tenciona dissolver o vínculo mítico entre direito e violência.

Homo sacer, figura do direito romano arcaico, o ser humano que podia ser morto por qualquer um impunemente, mas que não devia ser sacrificado segundo as normas prescritas pelo rito, é o nome que recebe a vida que, por seu nexo com o poder soberano, adentra numa zona de indistinção. A *vida nua* se torna, na viragem biopolítica da modernidade, assumindo-se a si própria como tarefa, explícita e imediatamente política. Para Agamben (2014, p. 149): “O nazismo fará da vida nua, determinada em clave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor, onde a biopolítica converte-se de modo contínuo em tanatopolítica.”. Em *Estado de exceção*, o autor adverte que no século XX, pôde-se assistir a um fenômeno paradoxal que foi definido como uma *guerra civil legal*. Tome-se o caso do Estado nazi. Logo que tomou o poder, em 1933, Hitler promulgou o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, por isso, todo o Terceiro Reich pode ser visto, no plano jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos. O totalitarismo moderno permite a eliminação física não apenas dos adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (cf. AGAMBEN, 2004, p. 13). A exceção e a relação entre violência e poder surgem como a ordem na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua suspensão: o poder soberano se funda numa inclusão exclusiva da *vida nua* – definida em termos eugênicos – no Estado. No regime nazi, a política eugenética é levada a cabo mediante três dispositivos imunitários: a) normatização da vida: os nazistas incluíram nessas mesmas normas a própria exceção, e com ela o poder absoluto de dar a morte sem nenhuma penalização criminal; b) dupla clausura do corpo: cada alemão viu seu corpo não só encarcerado sobre si próprio, fruto de pertença ao Reich, como também o viu aprisionado numa hierarquia racial, que resultou na legalização da eutanásia; c) supressão antecipada dos nascimentos: práticas de esterilização e de aborto para que aqueles que apresentassem doenças hereditárias não dessem sequência à sua raça impura.



Apesar de os campos de concentração terem constituído, no século XX, a exposição da vida natural aos mecanismos de intervenção do poder político, estes não foram um fenómeno historicamente isolado nem a única forma de politização do corpo. A politização da vida não foi apenas um fenómeno iniciado no século XVIII e assumido depois nos projetos biopolíticos dos totalitarismos do século XX, mas ainda persiste em outras figuras atuais. Assim, figuras como a cobaia humana de estudos médicos (o Caso Tuskegee, por exemplo), os refugiados, o conflito entre a polícia e o crime organizado nas periferias, são experiências onde se perpetua uma politização da vida. É necessário repensar o que é um campo, a qual estrutura jurídico-política ele pertence – visto que o que ocorreu nos campos supera o conceito jurídico de crime –, e não apenas tomá-lo como uma anomalia pertencente ao passado. Nos termos de Agamben (2010, p. 162), o campo é “o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em suma, o que conta tanto para as vítimas como para a posteridade. [O campo aparece] como o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos.”

Conclusão

Somos assim levados a concluir que, afinal, de um modo ou de outro, em nosso tempo, o corpo biológico do cidadão veio a ocupar uma posição fulcral nos cálculos e estratégias do poder estatal. A política tornou-se biopolítica, e o campo de concentração, ressalta Agamben, surge como o verdadeiro paradigma político da modernidade. A leitura de Agamben em torno do conceito foucaultiano de *biopolítica*, traz à luz um ponto decisivo, ou seja, o vínculo oculto que desde sempre ligou a *vida nua*, a vida natural não politizada, ao poder soberano. Ora, são muitos os cenários, ainda que passem despercebidos, que na cena jurídica reatualizam a figura do *homo sacer* e em que o próprio Estado passa a ter a capacidade de exclusão praticamente impune da vida que seja qualificada como sendo destituída de relevo jurídico e que, por isso, a sua aniquilação nem sequer constitui homicídio. Eis algumas das reatualizações da *vida nua* nos nossos dias: nos Estados Unidos dos anos vinte, “oitocentos detentos nos cárceres haviam sido infectados com o plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo.” Fora dos EUA, “[...] as primeiras pesquisas com culturas do bacilo do beribéri haviam sido conduzidas por Strong, em Manila, em condenados à morte (os protocolos dos experimentos não mencionam se tratavam-se ou não de voluntários” (AGAMBEN, 2014, p. 152-153). Em seu livro *Bios*, Esposito indica outros casos onde podemos ler novas formas de recategorização da *vida nua* como os históricos acontecimentos registrados com o genocídio ruandês, que o autor descreve: Ruanda, abril de 2004. Um relatório da ONU informa-nos



que cerca de dez mil crianças da mesma idade constituem o fruto biológico das violações étnicas realizadas há dez anos no curso do genocídio consumado pelos Hutus nos confrontos com os Tutsis. Como ocorreu depois na Bósnia e noutras partes do mundo, tais práticas modificam de modo inédito a relação entre vida e morte conhecida nas guerras tradicionais e até naquelas, chamadas assimétricas, que se travam contra os terroristas. Enquanto nestas a morte vem sempre da vida – e até *através* da vida, como nos ataques suicidas dos *Kamikaze* – no ato da violação étnica é, no entanto, a vida que procede da morte, da violência, do terror de mulheres tornadas grávidas ainda inconscientes em resultado dos golpes recebidos ou imobilizadas por uma faca no pescoço (cf. ESPOSITO, 2010, p. 21). Por isso segue valendo, para Agamben, a despeito de todos os esforços atuais de internacionalização dos direitos humanos, o penetrante *insight* de Hannah Arendt, elaborado a partir da paradoxal condição do refugiado, ao final da Segunda Guerra Mundial: a doutrina dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, “caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos” (ARENDDT, 1994, p. 299).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. 2. ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- ARENDDT, Hannah. *Essays on Understanding (1930-1954)*. New York, San Diego, London: Harcourt Brace and Company, 1994.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Tradução de Alan Ditchfield. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2. ed. Tradução de Maria E. de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. vol. 1. 3. ed. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque; J. A. Guilhaon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3. ed. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



SCHMITT, Carl. The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol. Tradução de George Schwab. Connecticut; London: Greenwood Press, 1996.

STRAUSS, Leo. Uma introdução à filosofia política: dez ensaios. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.