

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

EDUARDO GABRIEL COSTA OLIVEIRA

GIORGIO AGAMBEN E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Belém/Pa

2025

EDUARDO GABRIEL COSTA OLIVEIRA

GIORGIO AGAMBEN E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre ao fim do curso de Mestrado em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará — UFPA. O trabalho insere-se na linha de pesquisa dos Estudos Críticos do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins.

Belém/Pa

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O48g OLIVEIRA, EDUARDO.
GIORGIO AGAMBEN E A CRÍTICA DOS DIREITOS
HUMANOS / EDUARDO OLIVEIRA. — 2025.
122 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Ricardo Martins
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em
Direito, Belém, 2025.

1. Giorgio Agamben. 2. direitos humanos. 3. biopolítica. I.
Título.

CDD 340.115

EDUARDO GABRIEL COSTA OLIVEIRA

GIORGIO AGAMBEN E A CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre ao fim do curso de Mestrado em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará — UFPA. O trabalho insere-se na linha de pesquisa dos Estudos Críticos do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins.

Membros da banca examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins (PPGD/UFPA) — Presidente.

Prof. Dr. Adalberto Fernandes Sá Junior (PPGD/UFPA) — Avaliador interno.

Profa. Dra. Ana Suelen Tossige Gomes (PPGD/UFJF-GV) — Avaliadora externa

Belém/Pa, 27 de fevereiro de 2025.

*Dedico este trabalho à minha mãe, Lídia Costa, que,
com seu amor incondicional, me possibilitou o mundo.*

AGRADECIMENTOS

Vejo esta seção do meu trabalho como uma espécie de fotografia que registrará o momento exato da minha vida em que escrevo esses agradecimentos. Aqui ficará o retrato das pessoas com as quais compartilhei conhecimentos e amizades.

Cumprindo uma formalidade, mas com sincero reconhecimento, agradeço primeiramente à Universidade Federal do Pará, por ser o espaço que me permitiu conhecer pessoas e vivenciar uma infinidade de experiências. Agradeço também ao Programa de Pós-graduação em Direito, pelo aprendizado e por me fazer perceber o valor e o esforço da vida acadêmica.

Expresso minha gratidão ao meu orientador, Ricardo Evandro S. Martins, pela generosidade e confiança ao escolher trabalhar comigo durante esses dois anos. Minha admiração pelo senhor começou desde a primeira aula que assisti na graduação. Lembro-me de que sua interpretação sobre a *Orestéia* foi o que me fez enxergar o Direito sob uma nova perspectiva, distante da visão empoeirada da burocracia, dos códigos e dos manuais. Agradeço também ao professor Adalberto Fernandes, por ter me acompanhado e orientado no primeiro ano do mestrado. Admiro sua gentileza e dedicação.

Ao longo da minha vida, tive a sorte de crescer ao lado dos meus irmãos César Oliveira e Taiana Oliveira, com os quais vivi momentos inesquecíveis. Nesse percurso, encontrei meus sobrinhos, Guilherme e Matias, vejo neles as sementes de um mundo novo. Também tive a alegria de conhecer meu cunhado, Felipe André, que hoje já reconhece que a filosofia é tão desafiadora quanto a matemática.

Desde o início, percebi que a oportunidade de seguir por esse caminho me foi dada por duas pessoas: minha mãe e meu pai. Por isso, agradeço profundamente à minha mãe, Lídia Costa, por ser a mulher mais sábia do mundo. Agradeço também ao meu pai, Eduardo Oliveira, que, apesar da distância, sempre busca estar presente.

Agradeço aos meus amigos Louise, Laíze, Larissa, Luiz, Bianca, Benjamim (com “M”), Jade, João Lucas e Mati, sem ordem de preferência, é claro. Sem vocês, o mundo não seria tão interessante.

Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um homem

Manuel Bandeira

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo investigar as proposições críticas do filósofo Giorgio Agamben em relação aos direitos humanos. Trata-se de uma pesquisa exploratória do tipo bibliográfica, cujo método empregado foi hermenêutico-filosófico, mas com atenção às considerações metodológicas próprias do filósofo estudado, quais sejam, aquelas que versam sobre o seu método arqueológico-paradigmático. O referencial teórico central desta investigação é a filosofia política de Giorgio Agamben, especialmente nos textos que abordam explicitamente a temática dos direitos humanos. Entretanto, utiliza-se uma abordagem mais ampla na leitura e interpretação desses textos, incursionando nas obras e nos autores com os quais as suas ideias dialogam. O problema norteador desta dissertação pode ser colocado como: qual a perspectiva crítica de Giorgio Agamben em relação aos direitos humanos? Considerando que a resposta a essa pergunta pode se dar de diversas maneiras, a presente investigação toma como foco a possível relação entre a crítica aos direitos humanos e crítica à tradição ontológica do ocidente perpetrada por Giorgio Agamben. Como hipótese geral, propõe-se que a crítica aos direitos humanos perpassa por uma crítica da relação entre os seres vivos e a linguagem, dentro daquilo que Agamben chama de biopolítica ou *arcana imperii*. Como resultado, foi possível identificar que a crítica aos direitos humanos em Agamben é antes de tudo uma crítica à maneira como a vida pode ser capturada pela linguagem.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; direitos humanos; biopolítica;

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate the critical propositions of the philosopher Giorgio Agamben concerning human rights. It is an exploratory, bibliographical research, employing a hermeneutic-philosophical method, but with attention to the methodological considerations specific to the philosopher under study, namely those concerning his archaeological-paradigmatic method. The central theoretical framework of this investigation is Giorgio Agamben's political philosophy, particularly in the texts that explicitly address the theme of human rights. However, a broader approach is used in reading and interpreting these texts, delving into the works and authors with whom they engage. The guiding question of this dissertation can be posed as follows: what is Giorgio Agamben's critical perspective on human rights? Considering that the answer to this question can be approached in various ways, this research focuses on the potential connection between Agamben's critique of human rights and his critique of the ontological tradition of the West. As a general hypothesis, it is proposed that the critique of human rights intersects with a critique of the relationship between living beings and language, within what Agamben calls biopolitics or *arcana imperii*. As a result, it was possible to identify that Agamben's critique of human rights is, above all, a critique of the way in which life can be captured by language.

Key-words: Giorgio Agamben; human rights; biopolitics.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Garrafa de Klein.....	30
Figura 2 - Fita de Moebius.....	31
Figura 3 -Prancha 46: Ninfa	46

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 O PROBLEMA DA CIDADANIA E DOS DIREITOS HUMANOS: O CASO DOS REFUGIADOS.....	12
1.1 A crise atual dos refugiados.....	12
1.2 Nós os refugiados.....	15
1.3 As perplexidades dos direitos do homem.....	18
1.4 Agamben intérprete de Hannah Arendt.....	22
2 O HOMO SACER E A VIDA NUA.....	33
2.1 A biopolítica.....	33
2.1.1 Itinerário das mudanças de sentido da biopolítica.....	35
2.1.2 A biopolítica a partir de Michel Foucault.....	38
2.1.3 Giorgio Agamben e a biopolítica.....	42
2.1.4 Método paradigmático e arqueologia filosófica.....	46
2.2 A vida dividida: <i>zoé</i> e <i>bíos</i>.....	47
2.2.1 Máquina antropológica. Linguagem e Direito. Regulação da vida mediante a ética, a política e a cultura.....	50
2.2.2 O poder soberano e o estado de exceção.....	52
2.2.3 O bando.....	55
2.2.4 A vida nua.....	57
2.3 Agamben e a polêmica do COVID-19.....	59
2.3.1 A recepção dos “textos pandêmicos” no Brasil.....	63
3 FORMAS DE VIDA E DIREITOS HUMANOS.....	70
3.1 Ontologia, ética e linguagem em Giorgio Agamben.....	71
3.2 Formas de vida e forma-de-vida.....	86
3.3 Direitos humanos que vem?.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS.....	109

INTRODUÇÃO

O projeto *homo sacer*, composto por nove livros, repartidos em quatro partes, constitui uma criação monumental do filósofo italiano Giorgio Agamben. Trata-se de uma incursão que retoma os textos fundamentais da filosofia política ocidental, cujo interesse arqueológico é o desvelamento da estrutura e dos modos de operação do poder. Esse esforço demarca a relação entre o poder e constituição das subjetividades, o modo próprio como constituem-se os sujeitos dentro e a favor das dinâmicas de poder na política do ocidente. Em outras palavras, seguindo a trilha aberta por Michel Foucault (1990, p. 98-99), tratar-se-ia de uma investigação sobre o elo entre as *técnicas políticas* e as *tecnologias do eu*, o “corpo do poder” onde os procedimentos totalizantes e as técnicas de individualização se tocam. Dito de outro modo, a pesquisa de Agamben tem como objeto a interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder (Agamben, 2007, p. 13 *sq.*).

Para expor ou minimamente desvelar a interseção entre poder e subjetividade, Giorgio Agamben lança mão de diferentes estratégias, propondo novos ângulos e distintos olhares sobre o tema. Em *O poder soberano e a vida nua* (I) o fio condutor da investigação é a separação e a rearticulação entre a vida natural — *zoé* — e a vida politicamente qualificada — *bíos*. Essa dinâmica descortina a relação política originária que consiste na indistinção entre interno e externo, inclusão e exclusão, tendo em vista que é a ambiguidade entre natureza e cultura que produz o elemento político primordial: a vida nua. Essa vida que transita entre a natureza e a política aparece, nesse contexto, como o rendimento fundamental do poder soberano, sendo o fundamento e o objeto da decisão soberana (Agamben, 2007, p. 187).

No segundo livro da série *homo sacer*, cujo título é *Estado de exceção* (II, 1) encontra-se a análise sobre o tema da exceção permanente como o *modus operandi* do poder soberano no Estado moderno. Essa análise é aprimorada em *O reino e a glória* (II, 2, posteriormente corrigido por Agamben para II, 4), desta vez tendo como objetivo investigar a maneira como na política ocidental o poder assumiu o sentido de *oikonomia*, isto é, governamentalidade e governo dos homens. O livro *Stasis* (II, 2 de fato) apresenta a guerra civil como um paradigma para pensar e rearticular a passagem do *oikos* à *polis*; da casa — como o lugar próprio da vida *zoé* — à cidade — enquanto o espaço por excelência da vida qualificada pela política, a *bíos*. No livro, intitulado *O sacramento da linguagem* (II, 3), o juramento aparece como a base do pacto político na

histórica do Ocidente, representando também a relação primordial entre política e linguagem. Em *Opus dei* (II, 5) reside uma reveladora investigação sobre como a modernidade forjou a ética e a ontologia, assim como a política e a economia contemporâneas. Já em *O que resta de Auschwitz?* (III) a categoria do testemunho aparece como uma ferramenta para representar a passagem e o lugar da vida nua no não lugar da linguagem. Por fim, temos os dois últimos livros do projeto, categorizados na parte IV, quais sejam, *Altíssima pobreza* (IV, 1) e *Uso dos corpos* (IV, 2). O primeiro realiza uma análise sobre a possibilidade de uma vida fora do direito, encontrando na experiência dos franciscanos do século XII um paradigma para pensar uma política que une inextricavelmente vida e linguagem, *zoé* e *bíos*. O segundo, sendo um gesto de abandono do projeto, representa uma síntese e um “acerto de contas” com os demais textos, acrescentando, porém, uma análise sobre o uso — *chresis* — para esboçar a possibilidade de uma *forma-de-vida* marcada pelo uso comum dos corpos.

Passada essa tentativa insana de resumir a grandiosidade de cada um dos textos do projeto *homo sacer* em algumas poucas linhas, tentaremos, por outro lado, apresentar o que pode ser extraído ou decantado, mesmo que muito precariamente, do corpo geral da série. Para nós, a linha de força mais presente, aquela que compõe o esqueleto e que estrutura a reflexão política de Agamben no interior do *homo sacer*, é uma reflexão sobre a linguagem em paralelo a uma crítica à metafísica ocidental. Podemos dizer, desse modo, que a reflexão política de Agamben situa-se no contexto maior de uma análise que perpassa sobre o modo como *foi posta* a linguagem com a qual nos relacionamos. Dito de outra forma, entendemos que é precisamente na relação entre os seres vivos e aquilo que faz do *homo* um *sapiens*, ou seja, a linguagem, que aparece a estrutura e o sentido daquilo que a tradição nos legou como *a política*.

Dessa forma, trazendo a problemática sobre a qual o presente trabalho se debruça, dizemos que se trata de um esforço para encontrar o lugar ou o não lugar da tradição jusfilosófica dos direitos humanos no contexto do pensamento de Giorgio Agamben. Para tanto, de modo simplificado, sintetizamos o problema geral da nossa pesquisa a partir da seguinte interrogação: “Qual a perspectiva crítica de Giorgio Agamben em relação aos direitos humanos no contexto da sua crítica a tradição ontológica do ocidente?”

Em relação ao método, é pertinente expor que utilizamos a lente da hermenêutica filosófica para interpretar e escrutinar o problema geral acima exposto. Porém, seguindo uma sugestão do professor Benedito Nunes (2001), entendemos que apesar de o método geral ser

hermenêutico-filosófico, cada obra, assim como cada pensador, demanda do intérprete um método próprio, desenvolvido de acordo com as exigências que os conceitos e o contexto geral da obra propõem. Desse modo, apesar de tratar-se de uma pesquisa hermenêutico-filosófica, para desenvolvê-la foi necessário atentar para o método arqueológico paradigmático de Giorgio Agamben.

O método arqueológico paradigmático não é nem indutivo, nem dedutivo, mas analógico. Nesse sentido, trabalha-se com paradigmas que consistem em singularidades históricas, capazes de informar uma assinatura ao serem dispostas analogamente com outras singularidades históricas (Agamben, 2019, p. 41). Essa assinatura é aquilo que estrutura e dá sentido a um evento ou a um fato histórico singular. Portanto, quando Agamben mobiliza conceitos como o *campo de concentração*, *homo sacer*, *forma-de-vida franciscana*, *muçulmano*, *bando soberano* e *estado de exceção*, estão sendo abordadas singularidades, com características e conteúdo próprios, mas que informam uma lógica ou um sentido que encontramos em outros eventos e outros casos particulares.

A técnica de pesquisa utilizada neste trabalho é a revisão narrativa de literatura, pois se propõe a descrever e discutir o desenvolvimento do tema da crítica dos direitos humanos no pensamento de Giorgio Agamben tanto em seus próprios textos, como também nos de seus comentadores. Nestes termos, desenvolvemos esta monografia por meio da narrativa dos desdobramentos da análise dos textos que abordam o tema escrutinado. Com esse objetivo, utilizamos como procedimentos metodológicos a seleção, a leitura e a resenha crítica de livros, artigos, reportagens e ensaios relacionados com o objeto da pesquisa.

Dessa maneira, por meio do método, da técnica e dos procedimentos metodológicos apontados acima, buscou-se desenvolver os seguintes objetivos específicos: a) apresentar a leitura crítica que Giorgio Agamben faz dos direitos humanos, utilizando como fio condutor o paradigma do refugiado; b) elaborar uma abordagem ampla da filosofia de Agamben, analisando os conceitos com os quais a sua crítica aos direitos humanos dialoga, quais sejam: a biopolítica, a vida nua e o estado de exceção; c) desenvolver uma leitura sobre a dimensão ética da crítica à metafísica proposta por Agamben, buscando situar qual o lugar ou o não lugar que a tradição jusfilosófica dos direitos humanos pode ocupar no seio dessa crítica.

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentamos o contexto atual da crise dos refugiados, discorrendo a respeito do modo como esta problemática insere-se no quadro geral da

tradição jurídico-política do Estado-nação. Dessa maneira, analisamos a crítica que Hannah Arendt (1998) faz à cisão entre o homem e o cidadão nas declarações de direitos humanos¹, procurando explicitar na sua análise o seu caráter não conformista e não institucionalizante do direito a ter direitos. Por último, apresentamos a leitura que Giorgio Agamben faz da crítica de Hannah Arendt, demarcando as particularidades entre os dois filósofos, bem como descrevendo as possíveis saídas que o pensamento agambeniano apresenta para as ambiguidades dos direitos humanos.

No segundo capítulo, apresenta-se o conceito de biopolítica a partir do seu desenvolvimento genealógico no pensamento de Michel Foucault. Adiante, esboçamos as aproximações e os distanciamentos entre as conceituações da biopolítica em Michel Foucault e em Giorgio Agamben, com vistas a elucidar de que modo o poder sobre a vida constitui, para o filósofo italiano, uma questão fundamental na crítica à tradição ontológica da filosofia ocidental, haja vista consistir num *arcana imperii*, um poder ocultado na relação entre seres vivos e a linguagem. Ao fim do capítulo, abordamos criticamente as controversas declarações de Agamben sobre as medidas emergenciais durante a pandemia de COVID-19, tendo como foco: apresentar na prática como pode ser aplicado analiticamente aquilo que é apresentado abstratamente na filosofia agambeniana; e testar em que medida as suas proposições durante esse período são pertinentes ou não com o conjunto da sua obra.

Por fim, no terceiro capítulo buscamos situar o que seria a ética em Agamben, abordando de que modo se articulam ontologia, ética e política no seu pensamento. Testamos a hipótese da linguagem como um dispositivo, bem como a sua relação com os processos de subjetivação e de-subjetivação. Mobilizamos esse debate para pensar qual poderia ser o lugar ou o não lugar dos direitos humanos em uma outra relação dos seres vivos com a linguagem e com o direito. Para tanto, articulamos o paradigma da forma-de-vida franciscana à noção de violência “pura” em Walter Benjamin para pensar uma relação desinstituinte entre vida e poder. A partir da deposição do direito, vislumbramos os direitos humanos que vem, os direitos humanos que *resta* após uma renovação categorial da filosofia política.

A escolha de pesquisar a filosofia política de Giorgio Agamben em um Programa de Pós-graduação em Direito se justifica pela relevância e profundidade de suas reflexões no campo das relações entre poder, soberania, biopolítica e direitos humanos. Agamben, ao examinar a

¹ Mais especificamente na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (1789), fruto da Revolução Francesa.

biopolítica e os mecanismos de controle e governamentalidade presentes nas sociedades modernas, oferece uma crítica essencial às estruturas de poder. Ao estudar sua filosofia política, é possível aprofundar a compreensão das bases teóricas que sustentam o funcionamento do Estado moderno, assim como as suas implicações no campo político, especialmente em um momento de crescente autoritarismo tanto no Brasil como no mundo. Essa pesquisa nos oferece ferramentas para repensar um determinado modo de conceber os direitos humanos, além de promover uma análise crítica capaz de suscitar as suas limitações e contradições.

O fio condutor de toda a nossa investigação é a análise dos direitos humanos no encontro entre os seres vivos e a linguagem. Nesse contexto, o poder não se refere a algo substancial, o que implica que não há uma identificação necessária entre Estado e poder, nem entre o poder soberano e a figura de um líder político. A questão central está relacionada ao modo como alguns indivíduos exercem poder sobre os outros, delimitando e orientando suas condutas, gestos e modos de pensar. Assim, o poder soberano diz respeito às dinâmicas que possibilitam a captura da vida e a constituição dos sujeitos. Podemos, então, mobilizar as reflexões trazidas por essa pesquisa para intuir o que determina nossas condutas, gestos e modos de pensar, encontrando na linguagem o meio pelo qual somos capturados e governados pelo automatismo de uma tradição que condiciona certos exercícios do poder.

A questão que se revela ao longo de nossa pesquisa diz respeito a como a tradição jurídico-política do Estado moderno — essencialmente vinculada ao capitalismo e à biopolítica — apresenta-se na linguagem como uma espécie de maquinação, algo como um vício de linguagem. É como se fosse impossível atuar em defesa da liberdade e da vida sem recorrer às categorias políticas e jusfilosóficas estabelecidas, positivadas e desenvolvidas por países que até hoje mantêm colônias e massacram populações em nome da “democracia”. É a partir desse panorama que entendemos que uma outra política só é possível mediante a renovação categorial das categorias jurídico-políticas de que dispomos.

Concluimos que a construção de uma nova política ocorre sempre de forma relacional com o direito e com as instituições jurídico-políticas. Essa relação, fundamentada na ideia de pura medialidade, não se traduz em conformidade com o direito, tampouco em uma atuação voltada para a preservação do poder plasmado nas figuras do Estado nacional moderno e dos organismos internacionais. Pelo contrário, trata-se de uma relação que denuncia e depõe o direito moderno. É nesse contexto que se revela um possível outro uso para os direitos humanos.

1 O PROBLEMA DA CIDADANIA E DOS DIREITOS HUMANOS: O CASO DOS REFUGIADOS

Neste capítulo partimos de uma contextualização sobre a crise dos refugiados na contemporaneidade, situando Belém (PA) no horizonte de todas as cidades do mundo que hoje lidam com essa questão. Para além disso, analisamos a possibilidade de pensar o refugiado como um paradigma político que desvela a íntima relação entre vida e soberania. Nesse panorama, mobilizamos o pensamento de Hannah Arendt (1998) para pensar o refugiado como a figura que informa a vida na fronteira entre a humanidade e a cidadania. Em seguida, adentramos na discussão em torno da crítica de Giorgio Agamben aos direitos humanos, situando a maneira como a vida aparece nas declarações de direitos a partir de uma reivindicação quase biológica.

Desse modo, o objetivo deste capítulo é explicitar de que modo os direitos humanos são abordados no pensamento de Giorgio Agamben. Para tanto, são analisados os argumentos e as proposições de dois textos em que o filósofo italiano aborda explicitamente o tema. Mas além disso, buscou-se aprofundar a análise por meio da incursão nas ideias e nos textos com os quais o seu pensamento dialoga.

As discussões trazidas neste capítulo inserem-se no contexto geral da presente pesquisa, pois, é a partir das proposições agambenianas mais explícitas sobre o tema, que buscaremos situar e interpretar os direitos humanos no contexto próprio do *arcana imperii*, do poder misterioso sobre a vida, o qual denominaremos aqui por biopolítica.

1.1 A CRISE ATUAL DOS REFUGIADOS

De acordo com o relatório internacional sobre refugiados elaborado pelo Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas para Refugiados — ACNUR — mais de 117 milhões de pessoas encontram-se em situação de deslocamento forçado em razão de perseguições, conflitos, violência, violações de direitos humanos e eventos que perturbam seriamente a ordem pública. Esse número representa uma tendência de aumento que vem ocorrendo nos últimos doze anos, fazendo com que, comparativamente, 1,5% da população mundial esteja em situação de deslocamento forçado (ACNUR, 2023).

A guerra civil na Síria representou o evento com mais pessoas deslocadas de seu território nos últimos anos — 13,8 milhões de refugiados dentro e fora do país. Em relação aos refugiados no Brasil, até o primeiro semestre de 2023, foram contabilizadas 593.000 pessoas com necessidade de proteção internacional. Desse número, a maior parte, composta por aproximadamente 450.000 pessoas, são vindas da Venezuela (BBC, 2024).

O Estado do Pará sedia desde 2019 um escritório do ACNUR para auxiliar o poder público no amparo às pessoas refugiadas, migrantes e apátridas². Aproximadamente 5,3 mil pessoas refugiadas e migrantes vivem em solo paraense, dos quais 1.300 são indígenas da etnia Warao — 850 dessas pessoas localizam-se na cidade de Belém (ACNUR, 2024).

Em 05 de abril de 2023 o Município de Belém sancionou a Lei Ordinária nº 9.897, criada com o intuito de instrumentalizar a Política Municipal de atendimento à População Migrante, Apátrida, Solicitante de Refúgio e Refugiada. A referida lei visou instituir princípios, diretrizes, objetivos e ações para esse grupo (Belém, 2024). Ocorre que a maior parte das leis municipais relativas a esse tema toma como modelo a legislação editada pelo Município de São Paulo em 2002, deixando de fora as novas demandas e a atualização do debate em torno das políticas públicas voltadas para essa parte da população (MPPA, 2024).

A chefe do escritório do ACNUR no Pará defende que os editais de concurso público no âmbito do Município de Belém contemplem os migrantes e os refugiados. Por outro caminho, a representante do Conselho *Warao Ojiduna* aponta para a necessidade da disseminação da formação do idioma Warao entre os professores de espanhol (MPPA, 2024). Em linhas gerais, discute-se o aprimoramento da lei municipal de Belém, visando ampliar direitos e proteger esse grupo vulnerabilizado. O debate perdura na Câmara dos Vereadores e em outros espaços de deliberação. Esse contexto sinaliza que a cidade de Belém situa-se no panorama das várias cidades ao redor do mundo que hoje lidam com a crise dos refugiados.

² Os refugiados são definidos como pessoas que deixam seus países de origem para escapar de conflitos armados ou perseguições de qualquer natureza. Os migrantes escolhem se deslocar dos seus países de origem com vistas a alcançar um padrão melhor de vida. A principal diferença é que os primeiros rompem qualquer laço com o país de onde saíram, deixando de receber proteção do mesmo. Por outro lado, os migrantes ainda recebem proteção do país de origem, sendo uma escolha retornar ou não para o Estado que deixaram para trás. Já os apátridas são pessoas sem nacionalidade reconhecida por nenhum país. Essas distinções são importantes para a atuação governamental sobre o tema, visto que os migrantes são tratados de acordo com a legislação dos países de origem, assim como mediante procedimentos e legislações internos próprios para a imigração. De outra maneira, os refugiados recebem tratamento conforme a legislação nacional e normas internacionais sobre o refúgio e a proteção dos refugiados. De igual modo, a apatridia é regulamentada por meio de normas específicas, seja internamente, seja internacionalmente (Pacífico; Pinheiro; Granja; Varela, 2020, p. 27-47).

O conceito contemporâneo de refugiado foi definido na Convenção relativa ao estatuto dos refugiados (ONU, 1995), convocada pela ONU para estabelecer uma política internacional para lidar com a situação dos refugiados na Europa após a Segunda Guerra Mundial. De acordo com essa definição, refugiado é toda pessoa:

(...) Que, em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e **temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele** (ONU, 1995, p. 2, grifo nosso).

Posteriormente, os termos dessa Convenção foram ampliados para abranger eventos após 1º de janeiro de 1951, especialmente com base no Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados (1967), ratificado a partir da Resolução 2198 (XXI) de 16 de dezembro de 1966. Com a ratificação desse Protocolo, os países — independentemente da assinatura da Carta — estariam obrigados a aplicar os termos da Convenção de 1951 para todos os refugiados, sem limites de data e espaço geográfico. O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados é criado, com base nessa documentação, para promover instrumentos internacionais para a proteção dos refugiados e supervisionar a condução dessas políticas (ACNUR, sem data).

De acordo com essa definição, temos que a pessoa refugiada é aquela que se encontra fora do seu país de origem, em situação de perigo, e que, por temor, não quer retornar a ele. Um termo a ser salientado nesta definição é “(...) não quer valer-se da proteção desse país (...) (ONU, 1995 [1951], p.2). Essa noção traz consigo a ideia de que a proteção aos direitos humanos do refugiado encontra-se ligada a necessidade de vinculação do indivíduo a um Estado. Somente com base nesse vínculo perdido no Estado de origem, e buscado no país em que se refugia, é que o refugiado pode receber proteção.

Pensar a categoria do refugiado requer uma definição que está sempre em referência às figuras do Estado, da cidadania, da soberania e do território. A existência do sistema estatal, assentado na ideia de soberania, é o que torna inteligível a noção de refugiado. Como diz Julia Bertino Moreira (2014, p. 86), “(...) a prática de proteger, solucionar, incluir e excluir os refugiados é o que contribui para reafirmar a soberania e o sistema estatal, reproduzindo essa relação”. Temos então que o refugiado é uma categoria relacional, possível de ser pensada

somente quando consideramos a existência de Estados nacionais soberanos, com suas fronteiras que demarcam a inclusão ou a exclusão de determinados sujeitos. Em último caso, o sistema estatal demarca quem está dentro e quem está fora da proteção oferecida pelo direito.

1.2 NÓS OS REFUGIADOS

Daremos um passo atrás para repensar a noção de refugiado, não com base na definição da Organização das Nações Unidas, mas a partir do olhar de uma refugiada durante a segunda guerra mundial. Hannah Arendt (2013, p. 7) aduz que o refugiado “costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política”. No caso dos judeus refugiados nos Estados Unidos, a partir de 1939, não havia como apontar alguma ação tomada por eles, nem mesmo a expressão de algum ideal político capaz de motivar a perseguição e a busca por refúgio. Por esse motivo, a filósofa judia defende que a partir do holocausto o conceito de refugiado adquiriu um novo sentido.

Em uma leitura geral do texto *Nós, os refugiados* (2013), publicado originalmente por Hannah Arendt em 1943 no jornal *The Menorah Journal*, é possível interpretá-lo como um relato a respeito da condição dos judeus deslocados no contexto da II Guerra Mundial. Entretanto, para além disso, ampliando o olhar sobre o que é dito, percebemos que a descrição ali apresentada é capaz de ser universalizada ou tomada como paradigma para refletir sobre casos semelhantes. Essa situação paradigmática nos mostra a forma como a vida pode ser disposta, ameaçada e subjugada a partir das tramas sociais, legais e políticas. Trata-se de um texto cujo tema principal, mesmo que implicitamente, é a condição da vida humana nas fronteiras do Estado-Nação.

No livro *As origens do Totalitarismo* (1998), publicado em 1951, Hannah Arendt (1998, p. 300) aprofunda a discussão a respeito dos direitos humanos e da cidadania a partir da análise do tratamento das minorias políticas na Europa, principalmente após a primeira guerra mundial. De acordo com a sua reflexão, o fim da primeira guerra mundial representou um clima de falsa paz, acompanhado pela disseminação de guerras civis e o crescimento de grandes contingentes humanos obrigados a migrar. Os refugiados “não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma”, da mesma forma que ao perderem o vínculo com a figura de um

Estado-Nação, perdiam também todos os seus direitos, tornavam-se “refugo da terra”³ (Ibidem, p. 300)

A guerra iniciada na Europa em 1914 abalou sobremodo o sistema político, deixando a mostra o esqueleto de um modo de conduzir politicamente os Estados. Naquelas condições era crescente o número de pessoas que viam-se à margem da proteção almejada pelas regras vigentes. Os migrantes, os refugiados e todas as vítimas das instabilidades políticas desenroladas no período entreguerras desnudou a condição de milhares de pessoas que encontravam-se com as suas vidas implicadas numa zona de exceção entre a cínica normalidade das regras adotadas pelos Estados e o caos generalizado que caracterizam as guerras. O cenário dos anos 20 do século XX, segundo Arendt (1998, p. 300), poderia ser descrito como uma situação de generalização do ódio, adotado, naquele contexto, como parte central dos negócios públicos. As nações pareciam estar incluídas numa atmosfera de briga de família, pois a comunidade europeia demonstrava-se afastada entre si mesma e dos cidadãos.

A atmosfera de instabilidade e conflito encontrava-se mais presente nos países derrotados na guerra iniciada em 1914. O leste europeu, principalmente após a revolução russa de 1917, tornou-se um palco de estranheza entre os países daquela região. O esfacelamento do amálgama propiciado pelo czarismo e pelo império austro-húngaro potencializou a rivalidade entre eslovacos e tchecos, os croatas e os sérvios; e entre os ucranianos e os poloneses. Porém, o caso mais emblemático e aparentemente encoberto desse contexto foi a condição dos apátridas e das minorias políticas. Sem uma legislação interna dos países para lidar com esse grupo, criaram-se normas excepcionais, chamadas de Tratados das Minorias⁴, assinados por todos os países europeus envolvidos na primeira grande guerra, com exceção da Tchecoslováquia (Arendt, 1998, p. 301).

A desnacionalização no período entreguerras e na segunda guerra mundial tornou-se uma arma política totalitária, tendo em vista que os Estados-nações europeus não conseguiam

³ Originalmente, o termo foi grafado como *scum of the earth*. De acordo com o dicionário inglês-inglês da Cambridge (sem data) significa “o pior tipo de pessoa que se pode ser imaginado”. No mesmo site, a tradução para o português aparece como “escória”. No dicionário Michaelis (sem data) português-português, a palavra “refugo” é definida como “a porção que sobrou e que não tem mais utilidade; rebotalho; resto. O vocábulo é usado também na língua portuguesa no contexto da montaria, cavalaria ou passeio a cavalo, significando o ato de evitar passar por um ponto, fugindo pelos lados.

⁴ Conjunto de tratados formulados pela Liga das Nações Unidas. De acordo com Soraya Nour (2014, p.71) o sistema de proteção das minorias conduzido pela Liga das Nações Unidas baseava-se no princípio da não discriminação e a garantia do ensino e do uso de línguas de populações minoritárias. Nesse mesmo contexto, foram reconhecidas a autonomia das minorias húngara e alemã (saxões), assim como a garantia dos costumes religiosos dos judeus e de outras religiões na Polónia e na Romênia.

conceber uma estratégia de proteção dos direitos humanos que fosse desvinculada dos direitos nacionais. Isso gerou com que fosse possível aos Estados opressores tornar grupos inteiros incapazes de serem protegidos em qualquer nação, tendo em vista que as relações entre os Estados poderiam ser mediadas a partir do acolhimento ou não de determinadas minorias políticas (Arendt, 1998, p. 301). A exemplo, a filósofa cita os trotskistas e os judeus como grupos de pessoas que, tiradas do contexto da proteção estatal da figura do Estado-nação, foram colocadas como elementos intermediadores entre as relações diplomáticas, pois um determinado Estado poderia ser aliado ou não de acordo com a proteção ou acolhimento oferecido a essas minorias. Os refugos da terra são o paradigma de uma política que põe à prova a inalienabilidade dos direitos humanos, pensados por Arendt (Ibidem, p. 302), enquanto uma categoria, naquele período, esvaziada e mobilizada por vítimas, opressores e espectadores como “uma forma de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia”.

Segundo Hannah Arendt (1998, p. 302), as condições do poder, após o imperialismo europeu do século XIX, transformaram o significado da soberania estatal em piada. Isso repercutiu como uma derrocada da estabilidade do sistema europeu organizado por meio dos Estado-nações. Nessa passagem enigmática, Arendt parece afirmar que o ideal de Estado-nação, configurado pela soberania estatal, primeiro foi posto à prova nos países não europeus, especificamente no período imperialista do século XIX. Entretanto, após a primeira guerra mundial, o esfacelamento do ideal estatal europeu alcança os países de dentro da própria comunidade europeia, em grande parte em razão do aparecimento do grande contingente de minorias políticas que passam a viver à margem das fronteiras que caracterizam a soberania e a cidadania.

Essa reflexão é aprofundada quando Arendt (1998, p. 302) analisa as consequências dos Tratados de Paz⁵ motivados pela guerra iniciada em 1914. Segundo a filósofa, esses acordos criaram, na Europa oriental e meridional, Estados sem homogeneidade populacional, seja pela língua ou cultura, e sem uma sólida fixação dessa população ao solo demarcado. Como consequência, surgiram Estados forjados, gerando um contingente de pessoas que não foram abarcadas por essas medidas, que são justamente as minorias de que tratam os Tratados das

⁵ Historicamente os principais tratados assinados após o fim da primeira guerra mundial foram o Tratado de Versailles (1919); o Tratado de Saint-Germain-en-Laye (1919); o Tratado de Neuilly (1919); Tratado de Trianon (1920); Tratado de Sèvres (1920); e Tratado de Lausanne (1923). Em linhas gerais, foram acordos para pôr termo aos conflitos ocorridos na Europa a partir de 1914, redefinindo fronteiras e prevendo direitos e obrigações aos países envolvidos.

Minorias. Os Tratados de Paz aglutinaram diferentes povos em um único Estado, conferindo a alguns o “*status* de povos estatais” para os quais foram confiados os governos desses países. Esperava-se que os outros povos nacionalmente compactos fossem parceiros do governo, o que não ocorreu. Surge a partir da criação desses Estados esse grupo de pessoas, as minorias nacionais, para as quais as normas estatais não eram aplicadas, sendo por isso, tratadas de acordo com as normas excepcionais dos Tratados de Minorias. Essas normas internacionais sobre as minorias políticas, étnicas e nacionais acabou por ser vista pelos Estados recém criados como uma maneira de interferência nas suas soberanias internas. A filósofa propõe que esse contexto propiciou uma clivagem entre aqueles que eram incluídos na figura do Estado-nação e aqueles que mantiveram-se sempre na fronteira, numa zona de indistinção entre a estatalidade e a não-estatalidade.

Hannah Arendt (1998, p. 313) mobiliza as categorias das minorias, dos refugiados, dos apátridas e dos judeus — os *indésirables* como ela os chama — com o seguinte propósito: refletir a respeito da fragilidade da cidadania e do Estado-nação no que concerne à proteção dos direitos humanos. Os temas da desnacionalização, repatriação e naturalização aparecem como uma maneira de mostrar como, desde a primeira guerra mundial, assim como posteriormente, na segunda guerra, os direitos humanos mostraram-se frágeis diante de um contexto em que a cidadania aparecia como um atributo instável.

A leitura de Hannah Arendt sobre o contexto do entre guerras e da segunda guerra mundial é capaz de informar uma abordagem crítica sobre os direitos humanos. Isso porque o ideal esboçado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) foi posto à prova neste período, desnudando a necessidade de pensar uma fundamentação desses direitos para além da ambiguidade entre humanidade e cidadania. Para tanto, faz-se necessário aprofundar de que forma os ideais da Revolução Francesa, esboçados na referida declaração, apontam essa dubiedade entre o homem e o cidadão, assim como quais foram as implicações na aplicação e defesa desses direitos após a seu desenvolvimento histórico.

1.3 AS PERPLEXIDADES DOS DIREITOS DO HOMEM

Desde a Revolução Francesa (1789-1799), a figura metafísica do homem passou a ocupar o centro da fundamentação do Estado e dos direitos. A partir de uma perspectiva naturalista do

direito, não eram mais os costumes históricos ou os mandamentos divinos que legitimavam as leis, mas a própria figura do homem isoladamente. Dessa forma, fixou-se que o homem é o único soberano em questões de lei, assim como o povo é o único soberano em questões de governo. A legitimidade do povo como soberano em questões de governo se dá em nome do homem. A perplexidade disso reside no fato de que enquanto o homem, como ser abstrato, aparece como o centro e a base dessa perspectiva jurídica revolucionária, esse mesmo homem não encontra concretude em parte alguma, a não ser quando diluído na figura do povo. Em outras palavras, o homem invocado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) só possui algum significado quando pensado no contexto de uma sociedade civil organizada (Arendt, 1998, p. 324).

Essa dicotomia teve como desdobramento a noção de que somente com base na soberania popular e nacional é que é possível alcançar alguma proteção com base nos direitos do homem. Essa ambiguidade veio à tona a partir da primeira guerra mundial, quando centenas de milhares de pessoas tiveram seus direitos humanos questionados em razão de não pertencer ou ter vínculos com um Estado-nação. Os migrantes, refugiados e apátridas no período entre guerras, assim como os judeus, principalmente durante a segunda guerra mundial, puseram à prova a possibilidade da proteção dos direitos humanos fora do âmbito da soberania estatal. Para Celso Lafer (1997, p. 56), esse contexto representou o esfacelamento das categorias jurídicas abstratas baseadas no Direito Natural, com base no qual a pessoa humana havia sido escalonada como valor-fonte da experiência ético-jurídica.

A princípio, a convergência entre os direitos humanos e a cidadania baseava-se no pressuposto de que todos os seres humanos pertenciam a algum Estado nacional. O surgimento das minorias nacionais sem estado, assim como o crescente contingente de deslocados políticos após a primeira guerra mundial, foram os elementos históricos que puseram em questão a necessária ligação entre o direitos dos povos e os direitos do homem (Lafer, 1997, p. 58). Os aspectos da inalienabilidade, da irredutibilidade e da indedutibilidade desses direitos passam a não encontrar respaldo na realidade histórica, pois se esses grupos não encontravam proteção fora dos limites do Estado-nação, não havia como confirmar que seus direitos poderiam se enquadrar nessas características (Arendt, 1998, p. 325).

Os deslocados políticos, os migrantes, refugiados e os apátridas reivindicavam, após a primeira guerra mundial, a nacionalidade e o vínculo a um estado como a única forma de proteger

os seus direitos. As tentativas de encontrar uma nova fundamentação para os direitos humanos, desvinculando esses direitos da figura do Estado nacional, era defendida somente por uma pequena parcela da intelectualidade, produzindo discursos que guardavam certa semelhança com a linguagem utilizada pelas sociedades protetoras dos animais⁶, mas que não encontravam eco entre as pessoas com importância política decisiva. Grande parte do motivo dessa fragilidade ter vindo a lume somente a partir de 1919 se dá pelo modo marginal como os direitos humanos vinham sendo tratados no pensamento político desde o século XIX. Na sua dimensão prática, esse direitos não passavam de *slogans* utilizados pelos protetores dos sub privilegiados, significando, nesse contexto, direitos excepcionais, invocados quando o direito positivo não alcançava determinada pretensão (Arendt, 1998, p. 326).

As *displaced persons*, como chama Arendt (1998, p. 326), foram marcadas por uma dupla privação. Primeiro foram privadas do lar, o ambiente próprio da vida privada, pois ao saírem dos seus países de origem, não encontravam qualquer lugar onde fosse possível estabelecer uma vida no seu “lugar peculiar no mundo”. A segunda privação diz respeito ao governo, pois ao romperem o vínculo com seus países de origem, essas pessoas encontravam-se fora de toda legalidade possível. Os tratados de reciprocidade e os acordos internacionais criaram uma “teia de legalidade”, com base na qual qualquer cidadão poderia levar consigo mundo afora a sua posição legal, da mesma forma que as pessoas destituídas dessa posição, encontravam-se fora da lei no mundo todo⁷ (Ibidem, p. 327).

Esse diagnóstico nos leva a indagar a respeito de qual seria uma perspectiva dos direitos humanos que fosse capaz de proteger e ser invocada por todos, mesmo aquelas pessoas postas fora da sociedade civil e vulnerabilizadas nas fronteiras da cidadania. De acordo com a proposição arendtiana, os direitos humanos deveriam ser abordados a partir da ideia do direito a ter direitos. Esse direito se configura por uma estrutura em que a pessoa pode ser julgada pelas suas ações e opiniões, bem como pela possibilidade de conviver em uma comunidade organizada

⁶ Esse aspecto curioso informa a reivindicação quase biológica da humanidade no que concerne a proteção dos direitos humanos.

⁷ Arendt utiliza dois exemplos contrapostos para representar essa ideia. O primeiro é de um cidadão alemão durante o regime nazista que, devido às leis de Nuremberg, não poderia contrair um casamento racialmente misto nem mesmo no exterior. O outro exemplo é o do apátrida, essa figura que se encontrava com um *status* pior do que o de um estrangeiro inimigo, pois o estrangeiro ainda assim poderia ser protegido com base nos acordos internacionais (Arendt, 1998, p. 327). Interpretando livremente, esses casos corroboram de alguma forma a ideia do palácio de cristal esboçada por Sloterdijk (2008, p. 184), pois criou-se mundialmente, no contexto da globalização, um espaço fechado, até mesmo no âmbito da lei, em que somente algumas pessoas podem ser incluídas na “primavera do consenso”.

(Arendt, 1998, p. 330). Essa definição toma como base a própria noção sobre o que é ser humano. Para Aristóteles (1253a, 10-18), o homem pode ser definido a partir de dois atributos: a fala e a vida em comunidade. Isso implica dizer que uma pessoa tolhida do direito de ser julgada a partir das suas opiniões e daquilo que pensa e fala, assim como a perda da pertença à comunidade são, em último caso, uma exclusão dessa pessoa da categoria da humanidade (Arendt, 1998, p. 330). Sem esses atributos, o ser humano vive apenas “a abstrata nudez de ser unicamente humano” (Ibidem, 1998, p. 333).

Para André Duarte (2020, p. 3), a noção de “direito a ter direitos” em Hannah Arendt aparece como um contraponto ao homem, como categoria metafísica basilar dos direitos dos humanos. A concepção filosófico-moral do homem ou da humanidade, tomada de modo singular e individualizado, sem considerar a sua dimensão plural e relacional, assim como o seu pertencimento à comunidade política e a sua capacidade de agir e discursar, são o contrário do “direito a ter direitos”.

Para Celso Lafer (1997, p. 58) o “direito a ter direitos” é equivalente à cidadania no pensamento de Arendt, pensada aqui como o mesmo sentido de pertencimento à comunidade política. O outro sentido encontrado para esse conceito, segundo essa leitura, seria o da contraposição a uma concepção metafísica de humanidade como um atributo dado e inerente à constituição do homem. A cidadania como o “direito a ter direitos” é um atributo socialmente construído, pensado a partir da ideia de convivência coletiva e construção de um espaço público comum. A construção de um mundo comum, elaborado com base no princípio kantiano da hospitalidade universal, seria possível por intermédio de uma tutela internacional, transcendente às soberanias estatais, com vistas a operar uma razão abrangente da humanidade. Essa leitura otimista da obra de Arendt leva Celso Lafer (1997, p. 58) a concluir que o Direito Internacional Público contemporâneo sanou, em certa medida, a problemática suscitada pela filósofa ao escalonar a nacionalidade como um direito humano fundamental.

Vemos, então, que são múltiplas as apropriações e interpretações da obra de Arendt, especialmente a respeito dos seus textos que abordam os direitos humanos e a cidadania. Nestes termos, apresentamos nesta pesquisa uma outra possível interpretação, desenvolvida por Giorgio Agamben em meados dos anos 1990. Trata-se de uma leitura que busca evidenciar a radicalidade do pensamento de Hannah Arendt, desvinculando-a de uma perspectiva legalista ou conformada com as instituições e as categorias políticas vigentes.

1.4 AGAMBEN INTÉRPRETE DE HANNAH ARENDT

Dois são os textos em que Giorgio Agamben aborda explicitamente o tema dos direitos humanos: o segundo texto da coletânea *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015), intitulado *Para além dos direitos do homem*; e o segundo capítulo da terceira parte de *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* (2007), cujo título foi traduzido como *Os direitos humanos e a biopolítica*. Ambos possuem conteúdo muito próximo, assim como realizam um esforço interpretativo a respeito da reflexão de Hannah Arendt sobre os direitos humanos. O primeiro texto foi publicado originalmente no jornal francês *Libération* em 1993⁸. O segundo trata-se de uma adaptação desse texto para adequá-lo ao panorama geral do primeiro volume do projeto *homo sacer*, publicado pela primeira vez em 1995.

No texto de 1993, Agamben (2015, p. 17) analisa o artigo *Nós, os refugiados* (2013) de Hannah Arendt, enxergando nele a proposição do refugiado como um paradigma de uma nova consciência histórica. Essa é uma ideia que não aparece à primeira vista no texto da filósofa, que soa, muitas vezes, somente como uma reflexão a respeito dos judeus e da diáspora após o holocausto, exceto pelo seu final enigmático, que aponta os refugiados como a vanguarda de seus povos, descrevendo-os como aqueles que insistem em desnudar a realidade até o ponto da sua “indecência” (Arendt, 2013, p. 20). É nesse sentido que torna-se possível deslocar a análise de Arendt para refletir sobre a vida humana no contexto atual, marcado pelo esgotamento da figura do Estado-nação e das categorias jurídico-políticas tradicionais.

Para Agamben (2015), é a figura do refugiado, tal como caracterizada por Arendt, é a melhor maneira de representar o povo no nosso tempo⁹. Essa categoria cumpre uma dupla função: um diagnóstico sobre a condição humana nas ruínas das categorias tradicionais da política; e um vislumbre das formas e dos limites de uma comunidade política por vir (Agamben, 2015, p. 17). Importante salientar que o refugiado, enquanto paradigma, não se diferencia do apátrida, tendo em vista que essa distinção técnica, tanto no período descrito por Arendt, como

⁸ Posteriormente republicado, em 1996, na coletânea *Mezzi senza fine. Note sulla politica*.

⁹ Um aspecto interessante do texto de Arendt (2013, p. 20) diz respeito à definição dos refugiados como uma vanguarda, ou seja, como essa figura que está à frente e que, de algum modo, antecipa ou dá mostras da condição humana.

também nos dias de hoje, não é capaz de distinguir de modo eficaz o modo como se apresentam no cotidiano¹⁰ (Ibidem, p. 18).

Tanto o texto de 1995, como o de 1993 reproduzem uma parte significativa um do outro, porém há argumentos e ideias particulares em cada texto. A parte em que ambos são quase idênticos diz respeito a uma possível leitura do *As origens do Totalitarismo* (1998) de Hannah Arendt, especificamente do capítulo intitulado *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*. Para Agamben, o título desse capítulo por si só é uma formulação que liga o declínio do Estado-nação ao fim dos direitos do homem, porém a íntima e necessária ligação entre os dois fenômenos permaneceu injulgada por Arendt (Agamben, 2007, p. 133).

Agamben aponta que a categoria do refugiado, enquanto paradigma, representa o paradoxo que atesta a ligação entre o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, pois essa figura deveria encarnar o homem de direitos por excelência, tendo em vista que seria a imagem própria de alguém que não está amparado pela cidadania, e, por isso, expressaria os direitos humanos por eles mesmos, sem a necessidade do vínculo com a sociedade civil. Ocorre, porém, que o refugiado acaba por atestar a crise radical até mesmo dos direitos humanos, pois sem o amparo do Estado-nação, torna-se mais evidente a fragilidade da proteção desses direitos, desnudando a sua crise categorial (Agamben, 2007, p. 133).

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), elaborada em razão da Revolução Francesa (1789 a 1799), marca uma mudança radical na história. A partir dela, o ideal abstrato do homem passa a ser a fonte da lei, substituindo os costumes históricos e os comandos de Deus. Nesse sentido, surgiu uma concepção de direitos voltados para a proteção do homem pensado abstratamente, sem que ficasse claro se havia ou não uma implicação necessária entre a humanidade e a cidadania. Essa noção foi posta à prova quando a Europa precisou lidar com humanos que perderam toda e qualquer qualidade e relação específica, restando-lhes somente o puro fato de serem humanos. Sendo somente humanos, essas pessoas não puderam invocar tão somente a humanidade como um atributo capaz de garantir-lhes proteção. É por isso que

¹⁰ Agamben cita uma série de exemplos que demonstram como na prática o refugiado e o apátrida vivenciam experiências similares, da mesma forma que há sempre a possibilidade de um constante trânsito entre uma categoria e outra a ser vivenciado pelo sujeito deslocado e posto à margem do Estado. Os judeus poloneses e romenos refugiados na França e na Alemanha ao fim da segunda guerra mundial, assim como os perseguidos políticos dos dias de hoje, representam casos de pessoas refugiadas, que mesmo diante da possibilidade de retornar, preferiam ou preferem não voltar ao lugar de onde foram expulsos, vivenciando uma apatridia voluntária. Da mesma forma, os refugiados russos, armênios e húngaros, durante a segunda guerra, mudaram de *status* e se tornaram apátridas mediante os procedimentos de desnacionalização e desnaturalização promovidos pela União Soviética e pela Turquia (Agamben, 2015, p. 18).

Agamben (2007, p. 133) alega que os refugiados exemplificam a crise dos direitos humanos, pois quando a história foi confrontada com essa categoria de pessoas que não eram nada além que humanos, viu-se que a nudez de ser unicamente humano não é capaz de propiciar proteção.

Desde Edmund Burke (1982, p. 88 *sq.*) a crítica à abstração do homem na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) mantém-se pertinente. Isso é verdade na medida em que tanto Arendt (1998, p. 333) como Agamben (2007, p. 133) o referenciam para refletir sobre a insuficiência categórica da figura do homem, fora da sociedade civil, como um elemento capaz de resguardar qualquer ser humano. É nesse sentido que o filósofo italiano (Ibidem, p. 133) afirma que no sistema do Estado-nação os direitos sagrados e inalienáveis do homem não encontram qualquer guarida no instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado. Esse vínculo ambíguo aparece até mesmo no título da declaração francesa, tendo em vista que não fica claro se o homem e o cidadão correspondem a duas realidades autônomas ou se formam um sistema unitário. Nesse sentido, na própria declaração ,ou no seu título, não fica claro se a categoria do cidadão contém em si a figura do homem, caso o homem e o cidadão formem um sistema unitário, nem mesmo qual seria a natureza dessa relação.

Da mesma forma, o nexos entre os direitos do homem e o Estado-nação, assim como uma crítica a esse vínculo, permaneceu indiscutido e apenas esboçado no pensamento de Hannah Arendt. A potência crítica dessas reflexões acabou soterrada pela razão instrumental e legalista que tornou-se hegemônica após a segunda guerra mundial, até mesmo entre os intérpretes da filósofa. Em Celso Lafer (1997, p. 56), no seu artigo de 1997, que ele descreve como uma “sinopse *aggiornata*” do livro *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* (1991), é possível perceber uma interpretação que aproxima constantemente o pensamento de Arendt de uma perspectiva legalista ou que se conforma com o direito internacional e todos os artifícios retóricos que se direcionam no sentido de tentar resolver todos os grandes problemas do mundo. Porém, o caráter crítico e às vezes radical, mesmo que de forma fragmentária, da filosofia de Hannah Arendt, acaba por escapar nesse tipo de leitura.

A multiplicação das declarações e tratados sobre direitos humanos, assim como os acordos internacionais e o surgimento de novos organismos multilaterais, acabaram por soterrar uma autêntica compreensão do significado histórico do fenômeno dos refugiados desde a primeira guerra mundial. O entendimento corriqueiro de que as declarações de direitos sinalizam uma efetiva proteção dos seres humanos, seja no âmbito internacional, seja internamente nos

Estados, constitui-se na verdade num desvio a respeito do significado real que as declarações sobre os direitos humanos, desde o século XVIII, vem cumprindo no contexto geral da configuração do Estado nacional moderno, qual seja: a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação (Agamben, 2007, p. 134).

A vida natural, comum a todos os seres vivos, aparece no pensamento de Agamben como esse elemento que o ordenamento jurídico-político do Estado-nação tenta incorporar, mas que acaba sendo incluído por meio de uma exclusão. Um exemplo disso é a própria ideia de nacionalidade, que, etimologicamente relaciona-se com o nascimento — *nascere*. Essa noção tem relevância quando analisamos a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que no seu artigo primeiro trata explicitamente do nascimento, o acontecimento que demarca o início da vida biológica. É nesse sentido que “os homens nascem e são livres e iguais em direitos (...)”¹¹. Em outras palavras, os homens nascem com esses direitos inalienáveis e imprescritíveis, mas logo em seguida, o artigo segundo da declaração complementa que esses direitos são conservados mediante a associação política. Sendo assim, o homem, ao nascer, dilui-se na associação política criada para a proteção dos seus direitos, dissipando-se na figura do cidadão. Ao passo que a vida, aqui lida como o homem pensado isoladamente, é incluída na declaração, logo em seguida a sua proteção é restringida pela necessidade da diluição na cidadania para a sua efetividade.

Esse é o sentido (nem mesmo muito oculto) dos primeiros três artigos da Declaração de 1789: somente porque inscreveu (art. 1º e 2º) o elemento nativo no coração de toda associação política, ela pode unir firmemente (art. 3º) o princípio de soberania à nação (conformemente ao étimo, *natio* significa na origem, simplesmente “nascimento”). (Agamben, 2015, p. 20).

Esse ciclo inicia-se com o nascimento biológico do homem, que por si só demarca o surgimento dos seus direitos imprescritíveis e inalienáveis; seguido pela necessidade da associação política, destinada a resguardar esses direitos. Ao final, diz-se que toda soberania reside na nação, o que implica dizer que o homem nasce para, em último caso, legitimar a soberania (Agamben, 2007, p. 134-135).

¹¹ No projeto original da declaração de 1789, Gilbert du Motier, o marquês de Lafayette, escreveu “*tout homme naît avec des droits inaliénables et imprescriptibles*”, especificando as características desses direitos (Agamben, 2007, p. 134).

No Antigo Regime¹², a vida natural era um dado indiferente para o direcionamento de questões políticas, restando conformada apenas como um fruto da criação de Deus. Já na Época Clássica¹³, período em que surge a declaração francesa dos direitos do homem, a vida natural aparece como um elemento separado da vida política, mas que é ao mesmo tempo o fundamento terreno da soberania e da estrutura do Estado. Dito de outra forma, o homem, pensado aqui a partir da sua dimensão biológica, surge ao mesmo tempo como um elemento fundante e distinto da vida política. As declarações de direitos desse período são os documentos que atestam uma mudança de paradigma político, assim como denotam uma transformação a respeito do lugar que a vida biológica passa a ocupar na configuração do Estado moderno. O súdito transforma-se em cidadão e a soberania régia, de origem divina, é substituída pela soberania nacional, legitimada na figura do homem e dos seus direitos, os quais devem ser protegidos pelo Estado-nação. A vida, em razão do nascimento, torna-se a portadora e o objeto imediato da soberania (Agamben, 2007, p. 135). É nesse sentido que “Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania” (Agamben, 2015, p. 20).

As consequências da vinculação da vida à soberania só podem ser dimensionadas a partir da análise do contexto histórico descrito por Hannah Arendt em *As origens do Totalitarismo* (1998). Até o surgimento desse período, mantivera-se sólida a ficção implícita de que o nascimento consistiria imediatamente em nação, da mesma forma que o homem por si só seria sempre cidadão. Isso foi posto à prova quando as experiências totalitárias tornaram da vida natural o objeto por excelência da decisão soberana, fazendo com que ficasse à mostra a distância e os resíduos entre o nascimento e a nação, o homem e a cidadania. Esse espaço ou essa distância é ocupado justamente pela decisão entre quem pode e quem não pode ser cidadão, um debate que ocorreu mesmo durante a revolução francesa.

Emmanuel Joseph Sieyès e Jean-Denis Lanjuinais são apontados por Agamben (2007, p. 137) como personagens que, durante a Revolução Francesa, teceram considerações a respeito da

¹² Referente ao período político e econômico anterior à Revolução Francesa. O termo aparece na obra de Alexis de Tocqueville (1997, p. 71 *sq.*), cujo título é *O Antigo Regime e a Revolução* (1856). O Livro II descreve o surgimento e a consolidação desse período histórico.

¹³ Essa expressão tem um sentido próprio no âmbito da filosofia e da historiografia na França. O termo aparece recorrentemente nos textos de Michel Foucault. Segundo Edgardo Castro (2009, p. 147), refere-se aos séculos XVII e XVIII. Na filosofia, designa o período da produção das obras de Descartes a Kant. Na literatura, apresenta-se como o contraponto ao romantismo. Os poetas e escritores do movimento romântico no século XIX contrapunham-se ao racionalismo e à imitação da cultura clássica greco-romana na literatura do século XVIII.

cidadania, afirmando por exemplo, que as mulheres, as crianças, os estrangeiros, os loucos e as minorias não seriam englobados totalmente por esse conceito. Sieyès defendia uma distinção entre a cidadania ativa e a cidadania passiva, afirmando que esse grupo de pessoas portava somente a cidadania passiva, mas que não teria capacidade para contribuir e influenciar nos assuntos públicos (Ibidem, p. 137).

Um debate parecido, segundo Agamben (2007, p. 136), foi suscitado por Alfred Rosenberg, teórico do nazismo, que defendia uma forma de fazer política baseada no solo e no sangue como os elementos definidores de quem poderia ser considerado cidadão alemão. A cidadania aparece, então, como esse limiar capaz de distinguir quem está dentro e quem está fora do âmbito da nação. Apesar de nascerem e serem portadoras da vida natural, nem todas as pessoas estão incluídas no âmbito da proteção propiciada pelas associações políticas. As declarações de direitos politizaram a vida natural, propiciando o surgimento de uma vida *sacra*, ou seja, uma vida que paira na indistinção entre a proteção e a vulnerabilidade.

O paradigma do refugiado evidencia no ordenamento do Estado-nação moderno a descontinuidade entre o nascimento e a nacionalidade, entre o homem e o cidadão, pondo em crise a ficção originária da soberania na modernidade. Essa figura fez emergir no Estado moderno a ideia de uma vida que é incluída na política por meio de sua exclusão, pois ao passo que todos nascem livres e iguais em direitos, virtualmente todos estão também propensos a viverem a nudez de serem unicamente humanos. É essa a ideia de vida nua descrita por Agamben (2007, p. 138), qual seja, uma vida no limiar entre a estatalidade e a não estatalidade, entre a cidade e a natureza.

O refugiado é o “homem dos direitos” por excelência, pois representa a vida não diluída na cidadania, por isso a dificuldade de protegê-lo e defini-lo politicamente (Agamben, 2007, p. 138). A figura do refugiado demarca a ambiguidade de uma condição sempre provisória, anterior à naturalização ou a repatriação, evidenciando a impossibilidade de conceber um estatuto estável do homem em si mesmo no sistema do Estado-nação (Agamben, 2015, p. 20).

Paralelamente ao fenômeno dos refugiados, após a primeira guerra mundial, foi também crescente o surgimento das políticas de desnacionalização e desnaturalização¹⁴. Agamben (2007, p. 139) aponta que a França iniciou esse movimento em 1915, desnaturalizando cidadãos advindos de países inimigos. Em 1922 a Bélgica desnaturalizou os cidadãos que haviam cometido “atos antinacionais”. Em 1926, o governo do regime fascista na Itália desnaturalizou as

¹⁴ A desnacionalização é o gênero da prática de retirar a nacionalidade e a cidadania de uma pessoa. A desnaturalização é uma espécie de revogação da cidadania adquirida por alguém que migrou ou se refugiou.

peessoas consideradas “indignas da cidadania italiana”. Modo contínuo, esse movimento culminou com as leis de Nuremberg, com base nas quais distinguiu-se os cidadãos do Reich — *Reichsbürger* (cidadãos completos) — e os nacionais — *Volksbürger* (cidadãos de segunda classe e sem direitos políticos) (Arendt, 1998, p. 321). Esses exemplos mostram como, nesse contexto, a cidadania se tornou um atributo que algumas pessoas eram merecedoras de portar e outras não. A ideia de que seria necessário provar-se digno da cidadania fez com que esse predicado fosse constantemente questionado pelos Estados. A “solução final” dos nazistas teve como estratégia primeiramente questionar a cidadania e desnacionalizar completamente os hebreus, para que, somente a partir disso, fosse possível enviá-los para os campos de concentração¹⁵ (Agamben, 2007, p. 139).

O nexó entre o homem e o cidadão, esboçado na declaração de 1789, perdeu seu automatismo. Ocorre que, mesmo no período supracitado, tanto os Estados como os organismos internacionais apostaram numa tentativa de proteção dos refugiados que tinha como base a proteção do homem fora do contexto da cidadania. A insistência nessa possibilidade de proteção do homem de forma desvinculada da figura do Estado-nação tem se mostrado incapaz de fazer frente ao problema. Isso se torna evidente quando retomamos os dados trazidos no começo deste capítulo, demonstrando que é crescente o número de pessoas refugiadas (ACNUR, 2023). Agamben (2007, p. 139) aponta que desde o Bureau Nansen (1922)¹⁶, até o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (1951), a invocação dos sagrados direitos inalienáveis do homem vem se mostrando incapaz de resolver a questão dos refugiados, da mesma forma as suas medidas não encaram a raiz do problema¹⁷.

O caráter contraditório do modo de proteção utilizado pelas organizações supranacionais no tocante à proteção dos direitos humanos, reside na distinção entre as dimensões política e humanitária. Isso evidencia que a mesma dinâmica que deixa nua a vida do refugiado, é a mesma

¹⁵ A relação entre esse trágico fato histórico e a figura do refugiado também é apontada por Agamben do seguinte modo: “[é] importante não esquecermos que os primeiros campos foram construídos na Europa como espaço de controle para os refugiados, e que a sucessão campos de internamento - campos de concentração - campos de extermínio representa uma filiação perfeitamente real (Agamben, 2015, p. 21).

¹⁶ O Comitê Internacional Nansen para Refugiados foi uma organização idealizada por Fridtjof Nansen. O *Bureau* foi responsável pela criação do Passaporte Nansen, que permitia aos refugiados e aos apátridas o trânsito, sem ameaça de deportação, entre os 51 países que reconheciam o documento (Barichello; Araújo, 2015, p. 66-67).

¹⁷ No texto de 1993, cuja ordem dos argumentos é diferente do capítulo do *homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007), Agamben afirma que os Estados e as organizações supranacionais relegaram à polícia e às organizações humanitárias a proteção dos direitos dos refugiados (2015, p. 19).

utilizada para pretensamente protegê-lo¹⁸. O artigo 2º do capítulo II do Estatuto do ACNUR registra que a organização tem “um caráter totalmente apolítico”, afirmando logo em seguida que o trabalho desenvolvido pelo comissariado é apenas “humanitário e social” (ONU, 1950). Vemos a reprodução da separação entre o homem e o cidadão; o nascimento e a nação. A partição e o distanciamento entre o homem e o cidadão, presente desde a declaração de 1789, retorna na figura dessas organizações justamente para atestar a falência do suposto necessário vínculo entre esses dois conceitos. Para Agamben (2007, p. 140) a “separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, e a fase extrema do descolamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão”.

Em último caso, as organizações humanitárias, aliadas aos organismos internacionais, não fazem mais do que compreender a vida humana como vida nua ou vida *sacra*. Isso quer dizer que ao passo que consideram a vida como passível de proteção pelos direitos inalienáveis do homem, essas instituições são coniventes com os mesmos mecanismos que tornam essa vida incapaz de ser protegida. Há uma secreta solidariedade entre esses organismos de proteção dos direitos humanos dos refugiados e as forças que propiciam o surgimento desse fenômeno (Agamben, 2007, p. 140). Isso torna-se compreensível quando consideramos que a ACNUR, instituição vinculada à Organização das Nações Unidas, atua nos mesmos lugares que o Conselho de Segurança desse organismo reconhece o “direito de ingerência” e a possibilidade de “intervenção humanitária”¹⁹.

Os textos de Agamben de 1993 e 1995 terminam de modo distinto. É possível identificar que no *Para além dos direitos do homem* (2015) há uma elaboração propositiva a partir da crítica sobre o vínculo precário entre humanidade e cidadania. O fim dos direitos humanos, ligado como um fenômeno paralelo ao declínio do Estado-nação, sinaliza o crescimento da indistinção entre os cidadãos e os não cidadãos, apesar do aumento das reações xenofóbicas e das mobilizações defensivas (Agamben, 2015, p. 22). Por outro lado, esse acontecimento põe em questão o princípio que vincula o nascimento à trindade Estado-nação-território em que se funda a soberania do Estado moderno. Os desdobramentos disso ainda são difíceis de serem visualizados,

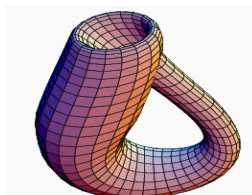
¹⁸ Essa contradição é melhor explicada no texto presente na coletânea *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015), no trecho em que o filósofo italiano explica que “[a]s razões dessa impotência não estão apenas no egoísmo e na cegueira dos aparatos burocráticos, mas na ambiguidade das mesmas noções fundamentais que regulam a inscrição do nativo (isto é, da vida) no ordenamento jurídico do Estado-nação” (Agamben, 2015, p. 19).

¹⁹ Essa atuação dúbia e o surgimento desse tipo de intervenção é apresentado por J. A. Lindgren Alves no texto *O contrário dos direitos humanos (explicitando Zizek)* (2002).

mas nesse texto, escrito há 32 anos, é apresentada uma leitura a respeito da possibilidade de pensar a cidade de Jerusalém, sem divisão territorial, como o exemplo de uma capital de dois organismos estatais diferentes, demarcando uma extraterritorialidade ou ateritorialidade recíproca, capaz de ser generalizada e tomada modelo de nova relações internacionais²⁰ (Ibidem, p. 23).

Avançando na sua proposição, Agamben (2015, p. 23) aponta que uma forma de romper com a descontinuidade e o resíduo entre o nascimento e a nacionalidade seria pensar, para além da figura do Estado, a possibilidade de constituição de comunidades políticas em que o *refugium* do indivíduo prevaleça sobre o *ius* do cidadão. Interpretamos essa passagem a partir da possibilidade de uma nova maneira de lidar com a vida, não inscrevendo-a no sistema jurídico-político do Estado-nação, mas propiciando que essa vida possa existir em trânsito, mesmo que imóvel em um dado lugar. Esse espaço ocupado por uma comunidade política, no sentido aqui descrito, seria caracterizado não pela soma *topográfica* que conforma um território nacional homogêneo, com suas fronteiras delimitadas, mas por um espaço constituído *topologicamente* como uma garrafa de Klein²¹ ou uma fita de Moebius²², em que exterior e interior não se distinguem. Assim, as cidades, numa relação de extraterritorialidade específica, poderiam reencontrar a sua antiga vocação de cidades do mundo. “Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens” (Agamben, 2015, p. 24).

Figura 1 - Garrafa de Klein



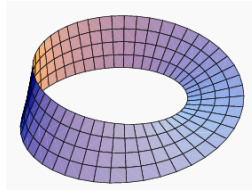
Fonte: Wikipédia²³

²⁰ Agamben estaria falando do estatuto jurídico da capital, em conformidade com a Resolução 181 (II) da ONU, com base na qual Jerusalém é um *corpus separatum*. Na prática, Israel declarou Jerusalém como a sua capital, ocupando parte oriental da cidade, considerada território palestino. A maior parte dos membros das Nações Unidas não reconhece Jerusalém como a capital de Israel, somente os Estados Unidos.

²¹ Modelo matemático desenvolvido pelo cientista alemão Felix Klein, definido um exemplo de uma superfície não orientável em que é impossível aplicar as noções de dentro e de fora.

²² Espaço topológico estudado por August Ferdinand Moebius, é formado pela junção de duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta em uma delas.

²³ Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Garrafa_de_Klein> . Acesso em: 03 de janeiro de 2025.

Figura 2 - Fita de Moebius

Fonte: Wikipédia²⁴

Por outro caminho, o texto reformulado e publicado em 1995 é um pouco mais tímido e menos propositivo. O foco permanece na aposta da figura do refugiado como o paradigma que atesta ou indica o fim dos direitos do homem na sua necessária ligação com o declínio do Estado-nação. Esse conceito é reiterado como sendo a figura limite em que se evidencia a crise radical das categorias fundamentais do Estado-nação e do nexó homem-cidadão, abrindo caminho para uma renovação categorial inadiável. Somente dessa maneira seria possível pensar uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionalizada no ordenamento jurídico-político do Estado moderno, seja mediante às fronteiras que excluem e excepcionalizam algumas vidas, seja por meio dos direitos humanos e o seu modo de operar em exceção permanente (Agamben, 2007, p. 128).

É nesse sentido que podemos compreender o polêmico texto *Porque não assinei o apelo sobre o Ius Soli*, publicado por Agamben (2017)²⁵ no seu *blog* no *site* da editora *Quodlibet*. Nesse texto, o filósofo italiano deixa claro que a sua crítica à cidadania de modo algum refere-se a um alheamento ao problema social e econômico vivenciados pelos imigrantes na Itália. Pelo contrário, a sua crítica recai sobre a familiaridade irrefletida que temos em relação à cidadania, pensando-a como algo dado e necessário a todo ser humano. Porém, observando por outro prisma, nos é automático pensar que todas as pessoas, no momento mesmo em que nascem, devem ser inseridas em um determinado ordenamento estatal, submetendo-se às leis e a um sistema político de um Estado que não escolheu e do qual não podem mais desvincular-se. De todo modo, seja por meio do *ius soli* ou do *ius sanguinis*, o destino é sempre o mesmo: vincular, no ato do nascimento, a vida a uma ordem jurídico-política, seja ela brasileira, italiana ou a da Alemanha no período do nazismo. O nascimento vincula o indivíduo à ordem jurídico-política do

²⁴ Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Fita_de_M%C3%B6bius>. Acesso em: 03 de janeiro de 2025.

²⁵ Consultamos o texto em sua tradução publicada no jornal virtual Punkto. Para aprimorar a leitura, utilizamos também o texto original, publicado pelo filósofo no seu *blog* pessoal hospedado no *site* da editora italiana *Quodlibet*.

Estado-nação, tornando-o um sujeito que adquire direitos e obrigações pelo simples fato de nascer em um dado território. Por esse motivo, Agamben não acredita que o *jus soli* e a aquisição da cidadania pelos imigrantes na Itália, seria, dessa forma, a solução para os problemas enfrentados por essas pessoas. Para ele, a cidadania seria um problema em si, paralelo às dificuldades enfrentadas pelos apátridas e imigrantes (Agamben, 2017).

A cidadania seria, segundo essa perspectiva, algo como uma rede que relaciona instituições, práticas discursivas, fronteiras, campos para refugiados, regulamentos, leis, acordos internacionais, organismos transnacionais, ajuda humanitária, entre outros elementos discursivos e não discursivos que fazem do vivente — aquele que nasce em uma nação — um ser assujeitado e sujeito de uma trama disposta antes mesmo do seu nascimento. No ato de tornar-se humano, nunca dado em definitivo, o ser humano vivencia, em sua própria morada que é a linguagem, a captura de sua vida pelo jogo de técnicas, práticas e dinâmicas de poder já postas. Uma criança que nasce em um campo para refugiados ou o filho do presidente de uma das maiores potências econômicas do mundo, são antes de tudo, vidas capturadas fora da linguagem, incluídas por exclusão nas dinâmicas de saber-poder já postas. É a essa captura da vida, desse governo propiciado pela relação entre os seres viventes e as práticas de governamentalidade que se dão dentro e fora da linguagem, que chamaremos daqui por diante de biopolítica.

Dessa forma, após a análise dos textos em que Agamben aborda de maneira mais explícita a sua crítica dos direitos humanos, buscaremos situar como essa crítica insere-se no quadro mais geral das suas reflexões políticas. Para tanto, será necessário mobilizar alguns conceitos, como os de biopolítica, *homo sacer*, vida nua e estado de exceção para compreendermos o porquê de o filósofo italiano entender as declarações de direitos humanos como uma espécie de inscrição originária da vida nua na tradição jurídico-política do Estado-nação. Além disso, como propósito geral da presente pesquisa, buscaremos evidenciar de que modo as reflexões políticas de Agamben, dentre elas a crítica aos direitos humanos, inserem-se no contexto mais amplo da sua crítica à tradição ontológica da filosofia ocidental.

2 O HOMO SACER E A VIDA NUA

Para que seja possível alcançar os propósitos analíticos da presente pesquisa, neste capítulo faremos uma incursão no panorama das reflexões nas quais a crítica aos direitos humanos em Giorgio Agamben se insere.

Em vista disso, analisaremos primeiramente o conceito de biopolítica, investigando o surgimento desse termo, bem como o resgate que Michel Foucault faz para conferir-lhe outro sentido. Em seguida, apresentaremos a continuidade e a ruptura realizadas por Agamben em relação à noção de biopolítica foucaultiana.

Adiante, discorreremos brevemente sobre o método arqueológico-paradigmático, tendo como intuito precisar o sentido do *homo sacer*, da vida nua e do estado de exceção como paradigmas interpretativos. De igual modo, mobilizamos esses paradigmas para ampliar a conceituação agambeniana de biopolítica.

Analisaremos também o lugar da linguagem na cisão entre vida *zoé* e vida *bíos*, as duas dimensões da vida separadas pela biopolítica. No curso dessa investigação, discorreremos brevemente sobre a relação entre linguagem, cultura, ética e política. Essas considerações serão importantes para o debate trazido no terceiro e último capítulo desta dissertação.

Ao final do presente capítulo, abordaremos as polêmicas declarações de Agamben durante a pandemia de COVID-19, entendendo que esses textos contextualizam e aprimoram a leitura que podemos fazer sobre o seu pensamento. Os "textos pandêmicos" nos servem aqui para visualizar alguns elementos que, às vezes, parecem abstratos e pouco nítidos no pensamento do filósofo italiano. De igual modo, recorreremos a esses textos para investigar em que medida essas declarações são condizentes e coerentes com as ideias do pensador que estudamos.

2.1 A BIOPOLÍTICA

Giorgio Agamben (2007, p. 12) aponta que “o conceito de biopolítica sinaliza uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”. Isso porque contemporaneamente apresentam-se fenômenos que parecem escapar de uma interpretação tradicional da filosofia política, impondo-nos a tarefa de mobilizar novos conceitos.

Dessa forma, categorias clássicas como a soberania, a democracia e o direito encontram-se com um efeito de sentido debilitado. Todos esses conceitos ainda organizam a

ordem do discurso político, mas paulatinamente perdem uma real capacidade interpretativa diante dos enigmáticos fenômenos contemporâneos. A realidade escapa à captura analítica dessas categorias, razão pela qual o tempo presente nos impõe o desafio de reexplicá-las e desconstruí-las (Esposito, 2010, p. 17).

Desde o momento em que Michel Foucault repropôs e requalificou o termo biopolítica, uma gama de outros pensadores passou a travar um embate interpretativo em torno desse conceito, fazendo dele o objeto de um confronto político e filosófico a respeito do diagnóstico e o destino do mundo tal como o conhecemos (Esposito, 2010, p. 30).

Roberto Esposito (2010, p. 30) apresenta que nas diferentes interpretações da biopolítica, posteriores a de Michel Foucault, há uma inclinação analítica sobre o fenômeno da crescente indistinção entre as categorias modernas como o público e o privado, o Estado e a sociedade, o local e o global, consequência do enfraquecimento da legitimidade das estruturas tradicionais da política.

No mesmo sentido, Giorgio Agamben (2007, p. 12) aponta que a relação entre vida e política “governa secretamente as ideologias da modernidade, gerando uma indiscernibilidade entre categorias opostas, representadas em binômios como direita e esquerda, privado e público e totalitarismo e democracia”.

Somente mediante a compreensão da maneira como a vida tornou-se o centro de qualquer processo político, faz-se possível apontar possíveis saídas para o esgotamento dos conceitos clássicos da filosofia política. A partir de um horizonte de análise sobre o fenômeno da biopolítica “será possível decidir quais categorias clássicas devem ser abandonadas e quais delas podem reencontrar seu significado perdido” (Agamben, 2007, p. 12).

É com base nesse desafio que os direitos humanos são interpelados na presente pesquisa, pois busca-se elucidar de que maneira essa tradição teórica pode significar tanto uma estratégia de assujeitamento, como também uma ferramenta de libertação.

Neste capítulo apresentar-se-á de que forma a vida passa a ocupar um lugar de relevância para a política, apontando uma possível trajetória das mudanças de sentido da biopolítica até a compreensão contemporânea que temos deste conceito, principalmente a partir da reelaboração e reposição perpetradas por Michel Foucault.

De igual modo, busca-se investigar qual a natureza deste conceito de vida que está em jogo em um apanhado geral do que entende-se por biopolítica, investigando os desdobramentos

desse conceito no pensamento de Giorgio Agamben, especialmente no tocante a sua interpretação da relação entre a vida nua e o poder soberano.

Partindo da premissa adotada por Roberto Esposito (2010, p. 32), a biopolítica pode ser melhor compreendida mediante um resgate dos seus sentidos desde o seu surgimento, tendo em vista que Michel Foucault retomou um conceito já existente mediante uma desconstrução crítica. Essa retomada não implica uma continuidade com as conceituações que a precederam. O esforço de revisitar o passado desse conceito tem como finalidade revelar precariamente aquilo que está soterrado pela narrativa posta: as articulações entre saber e poder que engendram regimes discursivos e condicionam as configurações das relações de poder.

2.1.1 Itinerário das mudanças de sentido da biopolítica

De acordo com Lemke (2018, p. 21), o conceito de biopolítica surge dentro de uma conjuntura histórico-teórica ampla. Sua origem pode ser esboçada ainda na segunda metade do século XIX, a partir do “vitalismo” — *lebensphilosophie*²⁶ — movimento filosófico encabeçado por Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche, no contexto alemão, e por Henri Bergson na filosofia francesa. De acordo com o dicionário filosófico de Nicola Abbagnano, o vitalismo é um termo oitocentista para designar “qualquer doutrina que considere os fenômenos vitais como irreduzíveis aos fenômenos físico-químicos” (2007, p. 1005). Os filósofos vitalistas partiam de perspectivas individualmente variadas, mas o escopo comum que os unia era o conceito de “vida” como categoria fundamental para aferir a saúde, o bem e a verdade, permitindo conceber um exame crítico aos processos de racionalização, civilização, mecanização e tecnicização enquanto elementos contrários ou não ao bom funcionamento da vida (Lemke, 2018, p. 21).

Como fruto de um contexto filosófico marcado por preocupações em torno da vida, surge no começo do século XX a noção de biopolítica. Esse conceito aparece de duas maneiras²⁷: para descrever o Estado a partir de uma perspectiva organicista; ou para tratar da ação política na sua relação com a vida humana (Lemke, 2018, p. 13). No primeiro caso, o Estado é entendido como

²⁶ “Com esta expressão, utilizada especialmente na Alemanha, são denominadas filosofias que têm em comum a característica de considerar a filosofia como mais que reflexão sobre a vida. Trata-se de uma expressão polêmica que permite aproximar filosofias diferentes como as de Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, James, Bergson e outros; foi empregada com fins polêmicos no título de um livro de Rickert” (Abbagnano, 2007, p. 1002).

²⁷ Os representantes do “naturalismo” enxergam a vida “por baixo” da política, de forma que a vida deve guiar e explicar a ação política. O conceito “político” da biopolítica, de outra forma, admite a política “por cima” da vida, alcançando e ultrapassando as necessidades da existência biológica (Lemke, 2018, p. 14).

uma forma original de vida, um “corpo social”. No outro, o Estado gere a vida, preocupando-se com questões como a natalidade, o meio ambiente e as inovações biotecnológicas. Apesar de não ser muito clara a forma como essas duas correntes se distinguem, aponta-se que ocorrem diferentes atravessamentos e inter cruzamentos entre elas.

Como parte do conjunto dos textos categorizados como organicistas, uma das primeiras aparições do conceito de biopolítica ocorreu nos trabalhos do cientista político sueco Rudolf Kjellén, responsável também por cunhar o termo “geopolítica”. Esse estudioso defendia uma política externa de tipo agressivo, tendo em vista que, segundo sua teoria, os Estados vigorosos não poderiam contentar-se com territórios limitados, motivo pelo qual seria legítima a conquista e a colonização de outras terras. Esse impulso pela expansão territorial é característico de um Estado interpretado como uma forma vivente, capaz de expressar impulsos e instintos naturais. Nestes termos, o Estado é caracterizado como um conjunto integrado de homens que se comportam como um único indivíduo, partilhando o mesmo corpo e o mesmo espírito (Esposito, 2010, p. 33).

Desse modo, o termo biopolítica, para Kjellen, significa algo como uma disciplina ou uma ciência que estaria em paralelo com a biologia. Essa nova ciência é capaz de avaliar e conceber uma determinada noção de Estado, pois introduz critérios biológicos como o de espécie e um tipo de “fisiologia” próprios das dinâmicas vitais desse organismo (Lemke, 2018, p. 22). A razão dessa aproximação entre biologia e política encontra-se no significado da palavra grega *bios*, tendo em vista que significa tanto vida natural, física, como também vida cultural (Esposito, 2010, p. 34). Por esse motivo, o Estado, assim como outros seres vivos, é classificado por espécie, conformado a partir de critérios étnicos; e organiza-se de acordo com dinâmicas vitais próprias.

Além de Kjellén, outros cientistas políticos, juristas, biólogos e médicos contemporâneos a ele propuseram concepções organicistas do Estado, interpretando esse organismo como um sujeito coletivo com corpo e espírito próprio, sendo a cultura, o direito, a economia e a política somente manifestações variadas das forças orgânicas que o organizam e demarcam sua peculiaridade (Lemke, 2018, p. 22 *sq.*). Percebe-se nessas teorias uma ruptura com as ideias constitucionais de cunho liberal, pois o Estado, ao contrário de ser uma artificialidade, fruto da livre escolha dos indivíduos, apresenta-se como uma forma vivente com características e inclinações naturais (Esposito, 2010, p. 33). Esse Estado-corpo configura-se pelo movimento

harmônico de seus órgãos, possui anatomia e fisiologia próprias. O Estado, assim como o corpo humano, pode ser acometido por patologias, pode degenerar-se e recuperar-se (Esposito, 2010, p. 35).

O discurso do Estado como organismo vivo capaz de adoecimento tornou-se presente na Alemanha dos anos 1920. O sindicalismo subversivo, a democracia eleitoral e o direito à greve passam a ser apontados como doenças aptas a levar o Estado à morte ou à anarquia. No mesmo caminho, falava-se sobre os parasitas infiltrados no interior do corpo político, esses elementos que deveriam ser combatidos mediante uma medicina do Estado. Assim como um corpo animal, o Estado-corpo é munido de um sistema imunológico, pois sua própria dinâmica interna pode intervir com vistas a evitar o seu adoecimento (Esposito, 2010, p. 35).

A concepção organicista do Estado posteriormente associa-se ao racismo, especialmente no período em que seus desdobramentos adquirem uma roupagem conservadora e antidemocrática. Uma consequência trágica dessa elaboração teórica foram as ideias que deram base para o nacional-socialismo alemão. Friedrich Ratzel e Karl Haushofer, partindo das ideias de Kjellen, propuseram a teoria do espaço vital — *Lebensraum* —, teorização nazista para justificar a expansão do território alemão durante a segunda guerra mundial²⁸ (Esposito, 2010, p. 33).

O Estado, entendido como “corpo do povo”, passa a referir-se a “uma comunidade racialmente homogênea conduzida autoritariamente e estruturada hierarquicamente” (Lemke, 2018, p. 23). As “comunidades de parentesco autocontidas” tornam-se os sujeitos da história a partir de um ideal de hierarquia entre povos e raças, mediante a aferição de seus atributos biologicamente herdados, propiciando um tratamento desigual entre indivíduos e coletivos (Lemke, 2018, p. 23). As relações sociais e os problemas políticos se tornam questões de ordem biológica, sem que se abra mão das justificações históricas e espirituais, pois admitia-se que as determinações biológicas só se manifestavam conforme as possibilidades históricas e ambientais²⁹ (Lemke, 2018, p. 24).

²⁸ A teoria do espaço vital — *Lebensraum* — é um desdobramento conservador das ideias do geógrafo Friedrich Ratzel. Essa teoria, que serviu de base para a atuação política do regime nazista, consistiu na defesa de que a “raça ou povo com dotes civilizacionais superiores” poderia ampliar seu território com vistas ao seu pleno desenvolvimento, mesmo que isso ensejasse no subjugo de outra “raças” ou outros “povos” inferiores. Para Ratzel, o espaço vital é a superfície geográfica capaz de abrigar uma espécie viva de acordo com o tamanho de sua população e seus modos de existência (1901, p. 590-606). Entretanto, para Woodruff (1980), as ideias de Ratzel foram apropriadas de formas conservadoras, especialmente no contexto do nacional-socialismo alemão dos anos 30.

²⁹ Referindo-se ao meio ambiente em que um fenômeno biológico pode se manifestar.

Como uma consequência da derrota do regime nazista na segunda guerra mundial, a perspectiva organicista e racista do Estado-nacional aos poucos tornou-se obsoleta. Nos anos 1960, o conceito de biopolítica adquire outro sentido, passando a designar a ação política na sua relação com a vida. O termo passa por uma reformulação semântica, distanciando-se do sentido primevo que adquiriu no começo do século XX. Especialmente na França, a retomada do vocábulo propõe um certo sentido da biopolítica como a ciência da conduta dos Estados e das coletividades humanas em relação às leis, ao meio ambiente e aos dados ontológicos que configuram a vida humana, um conjunto de textos que conferem um sentido neo-humanista ao conceito (Esposito, 2010, p. 40).

Nos anos 1970, no contexto da produção científica anglo-saxã, surge uma perspectiva naturalística da biopolítica. Dessa vez o termo passa a designar não propriamente uma ciência, mas uma abordagem presente na produção de alguns cientistas políticos que utilizam conceitos da biologia e técnicas de investigação biológica para explicar, prever e prescrever comportamentos políticos (Esposito, 2010, p. 43). Contudo, em meados dessa mesma década, na França, a biopolítica é reproposta a partir da chave interpretativa mediante a qual adquiriu a importância analítica e o sentido com base no qual é concebida contemporaneamente.

2.1.2 A biopolítica a partir de Michel Foucault

Resgatando e desconstruindo as leituras organicistas, politizantes e naturalizantes da biopolítica, surge a partir de 1970 a interpretação relacional e histórica proposta por Michel Foucault (Lemke, 2018, p. 16). Essa nova interpretação parte de uma reproposição e desconstrução crítica das conceituações acima delineadas (Esposito, 2010, p. 32). Importante salientar que Foucault em momento algum faz alusão a qualquer desses outros sentidos da biopolítica. Entretanto, o contato entre a interpretação foucaultiana e as conceituações delineadas anteriormente reside na maneira como na modernidade relacionam-se a política, a natureza e a história (Esposito, 2010, p. 44).

O percurso da elaboração teórica de Foucault, com base na influência recebida da genealogia nietzschiana, perpetra uma desmontagem e uma reelaboração conceitual da biopolítica. Neste aspecto, seu trabalho não sinaliza uma continuidade histórica com as conceituações que a precederam, mas um desvio que busca situar no presente o papel próprio das

mudanças conjunturais e científicas que influenciam um diferente olhar sobre o passado. Ao repropor a biopolítica, Michel Foucault parte não daquilo que foi dito sobre esse conceito, mas do subterrâneo das dinâmicas que propiciaram uma determinada maneira de dizer a biopolítica (Esposito, 2010, p. 44-45).

Adentrando no sentido desse conceito que nos interessa, dois textos podem ser considerados fundamentais para tratar da biopolítica conforme a interpretação de Foucault, são eles o último capítulo do livro *A história da sexualidade I: A vontade de saber* e a aula lecionada em 17 de março de 1976, parte do curso publicado posteriormente sob o título *Em defesa da sociedade* (Castro, 2009, p. 57). Esses textos fazem parte de uma mudança de postura no contexto dos trabalhos de Foucault. Suas primeiras pesquisas, desenvolvidas nos anos 1960, tinham como foco aquilo que ele chamava de arqueologia, uma investigação do campo ou da rede formada a partir da interligação de diferentes saberes e o espaço de possibilidade da emergência de determinados discursos. Na década seguinte, entra em jogo na sua produção a noção de genealogia, a investigação das positivities externas aos saberes, as dinâmicas de poder dentro das quais os saberes funcionam de maneira essencialmente estratégica. É nessa conjuntura teórica genealógica da produção foucaultiana que aparece o conceito de biopolítica.

A primeira vez que Foucault utiliza o termo biopolítica³⁰ é no texto *O nascimento da medicina social*, fruto de uma conferência proferida no Rio de Janeiro em 1974, transcrita e traduzida por Roberto Machado. Na ocasião, esse conceito foi utilizado para abordar a existência de uma governamentalidade capaz de propiciar a socialização e transformação do corpo em força de produção, processo assegurado pela medicina moderna, sendo um elemento primordial para o desenvolvimento e manutenção do sistema capitalista (Foucault, 1984, p. 80).

Dois anos depois, o conceito de biopolítica³¹ reaparece no livro *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1999), desta vez elaborado com maior profundidade, utilizado para designar “o elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (Foucault, 1999, p. 131).

Nas primeiras vezes em que o conceito de biopolítica aparece nos trabalhos de Michel Foucault, vemos apresenta-se com o sentido de técnica, tecnologia ou governamentalidade surgida na modernidade, capaz de submeter os corpos a um regime de disciplina que propiciou o

³⁰ Naquela circunstância é grafado como “bio-política”.

³¹ Dessa vez sob a grafia de “bio-poder”.

desenvolvimento do sistema capitalista. O termo é utilizado para designar a trama posta do poder, assim como as dinâmicas por meio das quais as relações de poder articulam-se. O foco reside nesse elemento exterior, mas ao mesmo tempo, relacionado com os saberes. O binômio saber-poder permanece como uma linha de força, porém, no plano desses textos chamados genealógicos, as relações de poder, as instituições e toda gama de elementos externos aos discursos passam a receber maior relevância. Edgardo Castro (2009, p. 185) chama atenção para o fato de que a genealogia não implica no abandono da arqueologia, mas antes uma ampliação do campo de investigação. Esse alargamento da análise tem como escopo justamente as formas de exercício do poder.

A investigação em torno da positividade das relações de poder é realizada de diferentes maneiras. Mas para o interesse desta pesquisa, focaremos no momento da produção de Foucault em que se desenvolve a temática da biopolítica. Nesse sentido, no livro *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1999), esse vocábulo aparece como uma governamentalidade surgida a partir do século XVII. Essa técnica emerge no biopoder, um contexto histórico e político mais amplo, formado em paralelo com o advento da modernidade. A biopolítica é uma tecnologia que compõe um dos braços do biopoder, conformado pela junção das *técnicas disciplinares sobre o corpo* com a *biopolítica da espécie*, atuante sobre a população. Em outras palavras, “disciplina e biopolítica são os eixos que conformam o biopoder” (Castro, 2009, p. 309). Essa nova conformação do poder tem origem na passagem da era do *poder soberano* para a era do *biopoder*, transição que não significa necessariamente abandono, pois elementos do *poder soberano* persistem no *biopoder* (Foucault, 2012, p. 291).

O *poder soberano*, para Foucault (1999, p. 126), representa um momento histórico e uma governamentalidade derivada de um desdobramento da *patria potestas*, prerrogativa do pai de família da Roma antiga para dispor da vida dos seus filhos e seus escravos, podendo tirar-lhes a vida, pois ele os havia dado. A relação entre o soberano e seus súditos é uma consequência desse direito, praticado e justificado de forma atenuada, tendo em vista que o soberano só pode dispor da vida de seus súditos e da vida dos inimigos externos em caso de perigo aos direitos do governante, assim como diante da possibilidade da perda da sua vida ou da perda do governo que exerce (Foucault, 1999, p. 127). Nesse sentido, o soberano exerce sobre os súditos um poder de confisco, que pode tanto ser exercido sobre as riquezas, como sobre o corpo e a vida dos governados.

Por outro lado, na Época Clássica³², o confisco deixa de caracterizar o exercício do poder, tendo em vista que proliferam-se os mecanismos com a “função de incitação, de reforço, de controle, de majoração e de organização das forças sob o seu controle” (Foucault, 1999, p. 127). A morte, antes exercida como um direito do poder soberano, transforma-se no oposto do direito que o corpo social tem de manter, desenvolver e garantir a própria vida (Foucault, 1999, p. 127). O poder de morte apresenta-se como o complemento de um poder que é exercido positivamente sobre a vida (Foucault, 1999, p. 128). “A morte é o escândalo no seio da governabilidade do biopoder”, mas sua legitimidade reside na defesa da vida, “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (Foucault, 1999, p. 129).

A era do biopoder teve início no século XVII, a partir de dois pólos de desenvolvimento. O primeiro polo centra-se no corpo como máquina, capaz de ser adestrado com a finalidade de extrair sua força a partir de um cálculo de utilidade e docilidade, tudo isso propiciado pelas *técnicas disciplinares de uma anátomo-política do corpo humano*. Por outro lado, mas complementarmente, no século XVIII o poder centra-se sobre o corpo-espécie, com foco nos seus processos biológicos, como a reprodução, a mortalidade, a longevidade entre outros, sendo esses processos o foco de intervenções e controles reguladores, parte de uma *técnica biopolítica da população* (Foucault, 1999, p. 130).

Esses dois pólos — ou duas técnicas — constituem as duas faces da organização do poder sobre a vida. De um lado, surgem instituições como o exército, as escolas e as prisões, capazes de organizar, docilizar e extrair as forças dos corpos. Por outro lado, saberes como a medicina social, a demografia e a economia, que passam a organizar, gerir e administrar os processos vitais da população. Essa é a primeira vez que a vida deixa de estar atrelada somente à morte, passando a exercer um papel importante no campo de controle do saber e de intervenção do poder. Nestes termos, “o homem deixa de ser como pensado por Aristóteles: um animal vivo, capaz de existência política; tornando-se um animal, cuja política incide sobre sua vida de ser vivo” (Foucault, 1999, p. 133).

Outro aspecto suscitado por Foucault no tocante ao surgimento da biopolítica é o crescimento da atuação da norma em detrimento do sistema jurídico da lei (Foucault, 1999, p. 134). A norma e a lei, apesar de complementares, desempenham estratégias e demarcam significados distintos. A norma refere-se à conduta dos indivíduos diante de um domínio que é,

³² Período que na França é considerado entre o final do século XVI até o início do século XVIII.

ao mesmo tempo, de comparação e diferenciação. Esse domínio estabelece uma “média” a ser alcançada, medindo em termos qualitativos e hierarquizando em termos de valor a capacidade dos indivíduos. A partir da valorização de determinadas condutas, a norma impõe uma conformidade a ser alcançada, uma certa homogeneização, sempre conferindo uma comparação entre a conduta e algum aspecto exterior a ela (Castro, 2009, p. 310). Em contrapartida, a lei refere-se a condutas individuais diante de um *corpus* legislativo, um julgamento da conduta junto a um conjunto de códigos e textos jurisprudenciais, qualificando-a como permitida ou proibida com vistas a aplicar ou não uma determinada condenação. Na lei a conduta é apreciada a partir de uma lógica interna, dentro do próprio corpo legislativo (Ibidem, p. 310).

Para Foucault (1999, p. 134), com o advento do biopoder, a lei exerce um papel apenas complementar, pois somente a norma é capaz de representar um mecanismo contínuo de regulação e correção. A lei é representada pela figura do gládio, simbolizando a prerrogativa da morte, por ser capaz de operar a distinção entre os súditos obedientes e os inimigos do soberano. Porém, a norma é apta a distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade, possibilitando qualificar, medir, avaliar e hierarquizar os seres vivos de acordo com as suas condutas.

Na política que opera e administra a vida, a lei passa a cumprir uma função normalizadora, enquanto o aparelho judiciário exerce funções regulatórias. Ou seja, a partir do século XVIII iniciou-se uma regressão jurídica rumo a uma sociedade normalizadora³³. Mesmo a disseminação dos códigos e das constituições, popularizados a partir da Revolução Francesa, são formas de tornar palatável um poder essencialmente normalizador. Até mesmo as forças de resistência, antes direcionadas ao encerramento e início de novos ciclos, direcionam-se a reivindicar aspectos da vida, suas necessidades fundamentais e a realização das suas virtualidades. A vida é reivindicada mediante afirmações de direito, como o direito à vida, ao corpo, à saúde e à felicidade, justamente como uma resposta ao desenvolvimento de um poder que se exerce sobre a vida (Foucault, 1999, p. 134-135).

2.1.3 Giorgio Agamben e a biopolítica

Por outro caminho, temos a perspectiva da biopolítica no pensamento de Giorgio Agamben, legatário de Foucault, mas certamente um filósofo cujo pensamento tem identidade

³³ De acordo com Roberto Esposito (2010, p. 29) essa é uma alegação de Foucault que mostrou-se equivocada, tendo em vista que a lei tem ganhado cada vez mais espaço tanto internamente nos Estados, como no plano internacional.

própria. Como vimos, para Foucault a biopolítica é parte de uma governamentalidade surgida a partir do século XVII, com base na qual a vida passa a ser governada mediante uma *anatomo-política dos corpos* e uma *biopolítica da espécie*. Para Agamben (2007), a biopolítica representa a relação encoberta entre vida e política, encontrada até mesmo nos textos filosóficos e políticos da antiguidade clássica. Porém é somente na modernidade que essa relação torna-se explícita e a vida passa a obter protagonismo nas dinâmicas do poder.

Desde Foucault, na modernidade, “o homem deixa de ser como pensado por Aristóteles: um animal vivo, capaz de existência política; tornando-se um animal, cuja política incide sobre sua vida de ser vivo” (Foucault, 1999, p. 133). É a respeito desse processo de centralização da vida, radicalizado e generalizado na modernidade política que Giorgio Agamben parte para elucidar os aspectos jurídico-institucionais da relação entre a vida e a política.

Como dito anteriormente, para Foucault, há uma diminuição da importância da lei em detrimento da norma no contexto do biopoder (Foucault, 1999, p. 134). Agamben interpreta esse movimento como um abandono, por parte de Foucault, de uma abordagem tradicional do problema do poder, centrada em modelos jurídico-institucionais, centrando a sua análise nos ‘modos concretos com que o poder penetra no corpo dos sujeitos e nas suas formas de vida’³⁴ (Agamben, 2007, p. 13).

Para Michel Foucault (1990, p. 98), o poder não deve ser entendido como uma substância, mas como um certo tipo de relação entre os indivíduos, uma relação capaz de fazer com que certos homens possam determinar, nunca de maneira exaustiva ou coercitiva, a conduta de outros homens. Essa relação envolve um certo tipo de racionalidade, uma arte de governar, que se apresenta em diferentes contextos, como por exemplo, nas instituições psiquiátricas, nas prisões, nas relações entre os homens e as mulheres ou entre os indivíduos e o Estado. A racionalidade refere-se a um conjunto de discursos e técnicas capazes de conformar uma determinada configuração das relações de poder.

É com base na investigação e na crítica da racionalidade estatal que Foucault (1990, p. 98) indicará, que no Estado moderno, há uma ambiguidade em torno das técnicas individualizantes e técnicas totalizantes. As *técnicas de individualização subjetivas* referem-se à maneira como os indivíduos submetem-se ao poder a partir das *técnicas de si*, que consistem em operações realizadas pelos indivíduos sobre os seus corpos, seus pensamentos, suas almas e suas condutas,

³⁴ Agamben estaria descrevendo o papel da norma no biopoder.

uma espécie de servidão voluntária. Por outro lado, *as técnicas de totalização objetivas* consistem na maneira como o Estado moderno atua cada vez mais sobre os aspectos mais diversos da vida humana. A biopolítica, desde Foucault, é uma governabilidade executada mediante uma dupla estratégia: o processo de subjetivação que leva os sujeitos a vincular-se a um poder e um controle que lhe é externo; e o governo da vida dos indivíduos (Foucault, 2004, p. 323).

A moderna arte de governar ou a racionalidade do Estado moderno é uma técnica regida por determinadas regras em que o que está em jogo é conciliar a multiplicidade dos indivíduos na unidade do Estado (Foucault, 1990, p. 84-90). Nesse sentido, o conhecimento racional sobre o Estado tem como intuito desenvolver os elementos constitutivos da vida dos indivíduos, assim como, paralelamente, reforçar o poderio estatal. É nesse contexto da crítica à razão do Estado, ou mais especificamente, na análise da maneira como configuram-se as relações entre o Estado e os indivíduos, que Giorgio Agamben buscará desenvolver a sua conceituação da biopolítica (2007, p. 13).

Agamben (2007, p. 13) aponta que na produção teórica de Foucault não é suficientemente desenvolvida a maneira como no Estado moderno³⁵ são interseccionadas as técnicas de *individualização subjetivas* e os *procedimentos de totalização objetivos*³⁶. A perspectiva agambeniana da biopolítica retoma a análise desse conceito a partir dos seus aspectos jurídico-políticos. Há nesse ponto, uma tentativa de incorporar à conceituação foucaultiana da biopolítica uma importância que Foucault não conferiu à lei e ao direito³⁷.

Admitindo as premissas propostas por Agamben (2007, p. 14), seria possível propor um resgate de uma possível teoria unitária do poder em um percurso de análise da biopolítica, buscando investigar o “corpo do poder”, o lugar onde as técnicas individualizantes e os procedimentos de totalização se tocam.

³⁵ “Para Foucault, a particularidade histórica das formas políticas da Modernidade, não só do Estado moderno, reside em que em nenhuma outra sociedade encontramos “uma combinação tão complexa de técnicas de individualização e de procedimentos de totalização” (Castro, 2009, p. 323).

³⁶ Agamben suscita que essa constante dicotomia, no pensamento de Foucault, entre as tecnologias do poder e tecnologias de si, adquire diferentes roupagens. Uma delas estaria presente em uma leitura sobre o Estado moderno como um ente capaz de integrar técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos (Agamben, 2007, p. 13).

³⁷ *Ipsis litteris* Foucault (2012, p. 292) propõe que “(...) o Estado — hoje provavelmente não mais do que no decurso da história — não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade mas o que chamaria de governamentalização do Estado”.

Nesse sentido, o direito, a teoria do Estado e a noção de soberania passam a ser vistos como elementos relevantes na conceituação da biopolítica. A relação entre vida e política no contexto dessa governamentalidade seria marcada pelos aspectos relativos à constituição de subjetividades — a relação entre o sujeito e a norma — e os aspectos objetivos — a lei — o “corpo do poder”, justamente esse elemento objetivo com o qual o sujeito é confrontado no Estado moderno. O sujeito tem então esse duplo significado, sendo um sujeito ativo, atuante sobre a própria subjetivação; e passivo, “objeto” das tramas das relações de poder.

É justamente o papel objetivo da lei³⁸ que Agamben resgatará no projeto *homo sacer*, esse elemento exterior ao sujeito por meio do qual suas condutas são avaliadas a partir da lógica interna de um conjunto de códigos, textos jurisprudenciais, costumes e doutrinas. Giorgio Agamben interpreta a biopolítica não somente como consequência de uma articulação entre saber-poder, fruto de um período histórico que data do século XVII em diante, mas como um princípio anterior e secreto do poder, um *arcana imperii*³⁹, um vínculo imemorial entre vida e poder que veio à luz com o advento do Estado moderno. Para investigar essa arcaica e ao mesmo tempo moderna relação entre vida e poder, Giorgio Agamben aponta que deve-se “ler os textos sacros da soberania e os códices políticos a partir da chave do *homo sacer*”(Agamben, 2007, p. 16).

O *homo sacer* é uma figura do direito romano arcaico que representa a inclusão da vida natural no ordenamento jurídico por meio de uma exclusão, sendo o paradigma que demarca a assinatura de algo que pode ser ao mesmo tempo *insacrificável* e *matável* (Agamben, 2007, p. 16). Analisando esse conceito, aponta-se que a vida natural é *insacrificável* na medida em que é incluída no direito, passando a apresentar-se como um bem a ser protegido, mas ao mesmo tempo, a depender da decisão do poder soberano — capaz de excepcionalizar o direito — torna-se também *matável*. Isso ocorre dessa forma, visto que, no estado de exceção permanente em que vivemos, a lei é aplicada mediante a sua desaplicação, mantendo a vida e abandonando-a fora de si, tendo em vista que é pura forma de lei, vigente, mas sem significado (Ibidem, p. 57).

³⁸ Aqui entendida não somente como legislação, mas como conhecimento jurisprudencial, teoria política e teoria do Estado.

³⁹ Este termo está presente nos textos de Caio Cornélio Tácito, historiador, orador e senador romano que viveu na passagem do século I para o II d.c. Aparece nos textos *Historiae* (I, 4) e *Annales* (II, 36). No primeiro caso para tratar de um princípio secreto de poder que permitia ser imperador mesmo fora de Roma. No último, o termo é utilizado para abordar “os desígnios secretos do poder” durante o conflito de Galo e César.

2.1.4 Método paradigmático e arqueologia filosófica

Para entendermos a maneira como Giorgio Agamben desenvolve seu pensamento, assim como qual o significado do *homo sacer* no contexto geral do seu trabalho, será necessário recorrer a seu método, descrito por ele no texto *Signatura Rerum: Sobre o método* (2019). No primeiro capítulo, o filósofo italiano descreve o “atlas por imagens” — *Mnemosyne* — desenvolvido pelo historiador da arte Aby Warburg. Essa obra consiste em uma coleção de pranchas sobre as quais são grampeadas um conjunto heterogêneo de imagens, formado por reproduções de obras de arte, manuscritos e fotografias. Cada prancha refere-se a um único tema, a um *pathosformel* — uma fórmula emotiva — capaz de ser encontrado na relação entre essas imagens individuais. Cada prancha informa uma genética partilhada entre as imagens, ocupa-se do arquétipo em que está presente a fórmula do *pathos*. Por esse motivo, nenhuma das imagens por si só é a original, assim como nenhuma delas é uma cópia ou uma repetição da outra. A *pathosformel* é o híbrido do arquétipo e do fenômeno, da primariedade e da repetição (Agamben, 2019, p. 16 *sq.*)

Figura 3 -Prancha 46: Ninfa



Fonte: Warburg, 2010.

Ao analisar a obra *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua* (2007) é possível perceber a maneira como Agamben utiliza o método paradigmático. A figura que dá título ao projeto, qual seja, o *homo sacer*, pode então ser pensada nos moldes de um tema, de um *pathosformel*, uma figura original, com sua *arché* — origem/potência — própria, mas que,

quando disposta paralelamente a outras singularidade, outras figuras arquetípicas, é capaz de informar um padrão de inteligibilidade.

O *homo sacer* é o primeiro paradigma do espaço político no Ocidente, uma singularidade capaz de informar uma assinatura que sela outras singularidades. Um evento particular que informa de algum modo um padrão de inteligibilidade para análise de outros eventos particulares (Agamben, 2019, p. 41).

O corpo biopolítico⁴⁰, criação original do poder soberano, é a representação ocidental e moderna do *homo sacer* (Agamben, 2007, p. 193). O *homo sacer*, então, é essa figura que informa a assinatura, um padrão de inteligibilidade em que a vida, na sua relação com o poder soberano, ingressou na zona de indistinção entre vida e direito (Castro, 2012, p. 24).

Nestes termos, a interpretação da figura do *homo sacer* abre um escopo para a investigação da natureza do conceito de “vida” que está em jogo no apanhado geral da conceituação agambeniana da biopolítica. Assim, passamos agora a elucidar de que maneira a vida e a política estão interligadas desde os textos da Antiguidade clássica, buscando evidenciar esse vínculo secreto que veio à luz com o surgimento do Estado moderno.

2.2 A VIDA DIVIDIDA: ZOÉ E BÍOS

De acordo com Giorgio Agamben (2007, p. 9) os gregos utilizavam dois termos semântica e morfológicamente distintos para referirem-se à vida. O termo *zoé*⁴¹, para representar “o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos”, tanto humanos como não humanos, representando a vida natural; e a palavra *bíos*⁴² para designar “a maneira de viver de um indivíduo ou de um grupo”.

A vida descrita pelos filósofos gregos clássicos, na maior parte das vezes, representa a *bíos*, seja no *Filebo* de Platão (2011, p. 77), para descrever três gêneros de vida⁴³, ou em

⁴⁰ O corpo biopolítico aparece na obra *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua* como uma figura, um paradigma, que representa de alguma forma o *homo sacer* na modernidade. Agamben descreve o corpo biopolítico como “última reencarnação do *homo sacer*” (2007, p. 193). A figura do cidadão também aparece em equiparação ao corpo biopolítico. “O cidadão é o novo corpo biopolítico da modernidade” (2007, p. 17). Vale consignar que esse conceito não é mobilizado por Michel Foucault.

⁴¹ Também pode significar vida; gênero de vida; meios de viver (Pereira, 1998, p. 254).

⁴² Também é traduzido como existência; duração da existência; maneira de viver; conduta e costumes (Pereira, 1998, p. 104).

⁴³ Agamben menciona que no *Filebo* Platão descreve três gêneros de vida (2007, p. 9). Investigando essa passagem, encontrou-se que Platão (22b) se refere a três maneiras de viver: a vida com sabedoria, a vida com inteligência e a vida com conhecimento de todas as coisas (Platão, 2011, p. 77).

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (Livro X) para diferenciar a vida do filósofo — *bíos theoreticos* — a vida de prazer — *bíos apolausticos* — e a vida política — *bíos politicós* (1984, p. 230 *sq.*). Em todos os casos, os filósofos clássicos teciam considerações acerca de uma vida ética e politicamente qualificada, um modo particular de vida. Os gregos não só distinguem *bios* e *zoé*, como mantinham sempre os dois termos em uma relação equidistante. Resta estabelecer e aprofundar a natureza do que entendemos por vida, assim como delimitar a maneira como a vida *zoé* está implicada na vida *biós*.

O lugar por excelência da *zoé* é a casa — *oikía* — ao passo que a *bíos* ocupa o lugar da cidade — *polis*. Por isso, abordar uma “*zoé politiké*” dos cidadãos de Atenas não faria sentido, pois a *zoé* representaria somente o simples fato de viver, não abarcando qualquer dimensão existencial ou política da vida humana (Agamben, 2007, p. 10). No contexto da filosofia grega clássica, a vida *zoé* é excluída da *pólis*, restando apenas como vida reprodutiva confinada ao âmbito do lar — *oikos* (Ibidem).

Investigando a afirmação de Agamben em torno da articulação entre *zoé* e *bios*, recorreremos aos textos clássicos a partir dos quais ele desenvolve essa reflexão. Para Aristóteles (1252b, 30) a cidade é formada como se tivesse sido composta pelo conjunto de diversas famílias organizadas em aldeias, sendo formada a princípio, desde a constituição do núcleo familiar, para gerar e conservar a vida⁴⁴ — *zên* — , mas que, quando considerada em sua totalidade, enquanto *polis*, tem como finalidade assegurar a vida boa⁴⁵ — *eu zên* — uma vida politicamente qualificada.

A vida natural e o seu atributo reprodutivo está na origem de constituição da família⁴⁶, assim como, consecutivamente, a união de várias famílias propicia a formação de aldeias, surgidas para a satisfação das carências e necessidades diárias e a manutenção dos aspectos próprios à vida natural. Por conseguinte, a reunião de várias aldeias forma a cidade, voltada não somente para a manutenção da vida natural, mas também para fomentar os aspectos propriamente

⁴⁴ Referente à vida animal, reprodutiva - *zoé*.

⁴⁵ A expressão “vida boa” — *eu zen* — refere-se, na filosofia aristotélica, a uma finalidade prática, orientada por um fim - *skopoi* — e finalidades — *telei*. É em vista do “viver bem” que a ação política — relativa à cidade — orienta não apenas a aspiração individual para a felicidade - *eudaimonia* — como também a aspiração comunitária para a auto-suficiência — *autarkheia* (Amaral; Gomes In. Aristóteles, 1998, p. 595)

⁴⁶ Aristóteles não reduz a constituição da família ao mero ato reprodutivo. Somente mediante a razão e o uso da linguagem, capaz de habilitar o homem ao entendimento do que pode ser justo ou injusto, bom ou mal, é possível que sejam formadas a família e a cidade (Aristóteles, 1253a, 17).

humanos da vida, aqueles propiciados por meio da linguagem, quais sejam, a cultura, a ética e a política (Aristóteles, 1253b, 15).

Para Aristóteles, a natureza de uma coisa é seu fim, sendo, por isso, que a cidade é a finalidade do desenvolvimento das famílias e das aldeias (1252b, 31). “A causa final é o fim de uma coisa”, sendo por essa razão que a cidade é o fim, ou causa última, da união reprodutiva do homem, fazendo dele um ser essencialmente político (Aristóteles, 1253a, 4).

É possível depreender do tratado *A Política* (1998) de Aristóteles, que a vida natural está no cerne do surgimento da pólis. Primeiro é necessário que o homem seja vivente, para que possa ser, além disso, ser capaz de existência política. A causa final da política, nesse contexto, não é somente garantir que o homem viva, mas que ele exista politicamente. Em outras palavras, a finalidade da política é fomentar a uma vida politicamente qualificada, direcionada para garantir a felicidade individual e autonomia coletiva (1998, p. 53).

A ideia de autonomia coletiva é conceituada originalmente como autarquia — *autarkeia* — que, segundo Agamben (2017, p. 223) é um conceito biológico, utilizado em um sentido próximo ao de equilíbrio populacional, para referir-se a uma comunidade que alcançou a justa consistência numérica. Isso pode ser visualizado no trecho do *A política* (1998) em que Aristóteles (1326a 35 - 1326b 9) aduz que a *polis* não pode ter uma população nem pequena e nem grande demais, mas deve ser constituída por uma multidão autárquica, capaz de viver bem segundo a comunidade política.

Dessa forma, a vida *zoé* está na fundamentação da cidade, mas deixa de ser a sua finalidade. Poderíamos dizer que a vida natural, para Aristóteles, é o início da política, mas não o seu fim. Por isso, na antiguidade clássica, a vida *zoé* está incluída na *pólis* mediante a sua exclusão, pois origina a cidade, torna possível a política, mas seu lugar encontra-se fora dos objetivos próprios da política.

Agamben (2007, p. 14) elabora que a estrutura da exceção configura a maneira como na política ocidental o homem é um ser vivente, “mas além disso” capaz de existência política. Isso porque a implicação da vida natural na política ocorre não como geração — *ginoméne* — da *zoé* no ser — *oûsa* — da política, mas como exceção — *exceptio* — da vida *zoé* na *pólis*. Nessa toada, a biopolítica consiste na implicação da vida *zoé* na esfera política, sendo a vida natural entendida não como objeto da política, mas como o núcleo originário e encoberto do *poder*

soberano. A exclusão-inclusiva, ou a exceção, da vida natural é o fenômeno fundante da pólis (Ibidem).

O modo como a vida natural habita a *polis* é um evento correlato à questão sobre a maneira como o vivente possui a linguagem (Agamben, 2007, p. 15). Conforme vimos, a *bios* representa a vida atravessada pela linguagem, sendo, por isso, capaz de existência política. Dessa forma, o ingresso da *zoé* na *bios* significa também a passagem do animal humano para dentro da linguagem. Portanto, resta investigar como a relação entre vida e política é, paralelamente, uma relação entre a vida e a linguagem.

2.2.1 Máquina antropológica. Linguagem e Direito. Regulação da vida mediante a ética, a política e a cultura

O homem como “animal político” — *zoon politikon* — assim o é, pois sua forma específica de organizar-se em comunidade é propiciada pela linguagem estruturada, elemento fundamental para o desenvolvimento da cultura, da ética e da política⁴⁷. O homem é animal, pois partilha a vida natural, vegetativa, *zoé*, comum aos demais seres viventes, mas também é político, pois, por meio da linguagem, torna-se capaz de existência política.

A humanização do animal humano ocorre mediante a passagem da vida natural para a vida politicamente qualificada. Essa passagem é marcada pela inclusão-exclusiva da voz — *phoné* — na linguagem — *logos* — fenômeno paralelo e em ligação coextensiva com a inclusão-exclusiva da vida *zoé* na *pólis* (Agamben, 2007, p. 10). A voz⁴⁸ é o elemento partilhado por humanos e não humanos, utilizada para exprimir prazer e dor. Da mesma forma que a voz está incluída na linguagem por meio de sua exclusão, a vida natural está incluída na *polis*, porém abandonada, confinada ao ambiente próprio da vida privada: o lar.

⁴⁷ Aristóteles (1253a, 10-18) afirma que o lugar da pólis é justamente o da passagem da voz — *phoné* — à linguagem — *lógos* —, ou seja, quando a definição metafísica do homem o denota como “vivente que possui linguagem” (Agamben, 2007, p. 14). Assim como a *zoé* é a vida do vivente, comum a todos os seres vivos, a *phoné* é elemento constitutivo de todos os animais, utilizada para transmitir prazer ou sofrimento. O viver bem e a linguagem estruturada — *lógos* — são características próprias ao homem. Porém, assim como a *zoé* está implicada por exclusão na vida boa, a *phoné* é tolhida, mas perdura na linguagem. A política apresenta-se como a estrutura própria da metafísica ocidental capaz de articular o ser vivente e a linguagem, sendo a politização da vida natural a tarefa por excelência da metafísica (Agamben, 2007, p. 15).

⁴⁸ A voz pode ser entendida nesse sentido como o som produzido por uma espécie animal. Assim como o cavalo relincha, o sapo coaxa e a abelha produz zumbido, questiona-se qual o som que caracteriza o animal humano. Esse som que é característico de uma espécie, utilizado para exprimir prazer e dor, é algo que a linguagem estruturada absorveu e excluiu do animal humano. A voz do *homo sapiens* está contida na linguagem e excluída dela.

A relação entre vida *Zoé/Phoné* e *Bios/Logos* aparece antes mesmo do desenvolvimento do projeto *homo sacer*. Ainda em 1980, Giorgio Agamben leciona o seminário *A linguagem e a morte* (2006), ocasião em que é tecida uma reflexão a respeito do esforço filosófico da fundação do homem enquanto humano — antropogênese. Segundo o filósofo, a filosofia é uma tentativa de absolver o homem da sua não-fundamentação. Para tanto, o pensamento filosófico recorre a um fundamento negativo, um esforço, um experimento de linguagem mediante o qual é buscado o “ter sido” do homem antes de se tornar humano (Agamben, 2006, p. 143).

Como dito anteriormente, o que faz do homem um humano é a linguagem, conforme a interpretação de Aristóteles. Porém, o que seria o homem antes da linguagem? Responder a essa questão por meio da linguagem por si só é uma violência — *Gewalt* — no seu sentido de atuação da substância eficiente sobre a substância passiva⁴⁹. Seria a linguagem — substância eficiente — agindo sobre aquilo que lhe é anterior — substância passiva. O homem anterior à linguagem é apenas potencialmente um ser de linguagem; e a passagem da potência para ação, do não dito para o dito, é justamente a violência nos termos em que Agamben está refletindo. O fundamento do homem enquanto humano está no próprio ato da fundamentação, da violência que marca o uso da linguagem para explicar aquilo que é não linguístico (Agamben, 2006, p. 141).

Nesse sentido, a passagem, por meio da linguagem, do homem para o humano, é explicada pelo pensamento filosófico mediante um *mitologema sacrificial*⁵⁰, com base no qual o “ter sido” do homem é sacrificado no momento mesmo em que a linguagem o explica. É um sacrifício porque ao passo que adentra na linguagem, o “ter sido” — a negatividade que informa o que é o homem antes da linguagem — é abandonado, deixado fora da linguagem (Agamben, 2006, p. 143).

Na esteira de Carl Schmitt (2006, p. 35), para quem “os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”, o pensamento teológico-político de Agamben localiza em paralelo elementos políticos e religiosos. Por esse motivo, na sua produção

⁴⁹ Interpretação da violência conforme *A ciência da lógica* de Hegel (2017, p. 236). Neste contexto Agamben está discutindo a relação entre o Absoluto hegeliano e a *Ereignis* em Heidegger, interpretando-os como aquilo que está anteriormente e no fim da história, o não-dito o qual a filosofia busca precariamente dizer, o fundamento negativo da filosofia.

⁵⁰ O sacrifício aqui deve ser compreendido conforme a interpretação geral e elementar proposta por Mauss e Hubert (1981, p. 151), ou seja, como um rito que marca a passagem de uma pessoa ou de um objeto do domínio comum ao religioso, a comunicação entre os mundos sagrado e profano; uma representação, também, do trânsito entre natureza para a cultura. O rito sacrificial em termos antropológicos é um sistema ou um conjunto de elementos capazes de representar, em diferentes culturas, a consagração, o ato de elevar simbolicamente um ser vivo ou um objeto de um domínio a outro.

filosófica, a ideia de sacrifício tem, além do sentido religioso, uma conotação política. Nestes termos, o sistema sacrificial simboliza a estrutura própria da antropogênese, do surgimento coextensivo da linguagem e da política.

O “ter sido” do homem é sacrificado com o surgimento da linguagem, assim como a vida *zoé* é sacralizada com o surgimento da política. A sacralização da vida natural representa o ingresso da *zoé* na *polis* e ao mesmo tempo “o abandono desta vida à própria violência e a própria *indizidibilidade*, para fundar sobre ela toda regulamentação cultural e toda a linguagem” (Agamben, 2006, p. 143).

Esse mesmo raciocínio reaparece anos depois no texto *O sacramento da linguagem* (2011), dessa vez para acrescentar que, diferentemente de outras espécies de animais, “o homem fez da linguagem a sua própria natureza”, sendo por isso, “(...) o animal em cuja língua está em questão a sua vida”. Como vimos, a política é coexistente à linguagem, portanto, a partir disso deve ser interpretado o raciocínio de Foucault quando aponta que o homem é “um animal em cuja política está a sua questão de ser vivo” (Agamben, 2011, p. 79).

Conforme é possível perceber, ampliando o escopo de análise a respeito de como a vida natural habita a política, temos que, em último caso, trata-se da maneira como a *zoé* ingressa na linguagem estruturada. Somente mediante a linguagem é que se faz possível a política e o direito. Portanto, investigar o aspecto jurídico-institucional da biopolítica demanda uma busca sobre como o direito, sendo um suplemento da linguagem, é constituído. Para além disso, em razão de a biopolítica ser uma governamentalidade relativa à vida, mostra-se necessário apontar de que maneira a vida é capturada pelo direito.

2.2.2 O poder soberano e o estado de exceção

A biopolítica, a partir da estrutura da exceção, consiste na indistinta *inclusão-exclusiva* da vida *zoé* na *polis*. Essa dinâmica é tão antiga quanto a *exceção soberana*, esse elemento que é exterior ao direito, mas que é também o seu fundamento (Agamben, 2007, p. 14). Nesse sentido, resta investigar qual a natureza da relação entre biopolítica e soberania no contexto do projeto *homo sacer*, assim como perscrutar de que maneira a *exceção soberana* constitui o fundamento do direito.

Em contraponto a uma noção de soberania que se limitava a identificar quem no interior do ordenamento jurídico é investido de determinados poderes, Agamben (2007, p. 19) se apropria da concepção cunhada por Carl Schmitt, mas indo além dela. Dessa forma, a ideia do soberano é definida como “aquele que decide sobre o estado de exceção”, ou seja, é a ideia própria da indistinção entre norma e anomia, denotando, para além disso, o limite entre vida e direito (Agamben, 2007, p. 19). A decisão soberana não é, nesse sentido, a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior aos outros, mas representa a inscrição, no ordenamento jurídico, da “exterioridade que lhe anima e lhe dá sentido” (Agamben, 2007, p. 33).

De igual modo, a decisão soberana sobre o estado de exceção representa a inscrição originária do ser vivente na esfera do direito. Conforme Schmitt (2006, p. 14), a decisão sobre o estado de exceção tem como objetivo instituir a “estruturação normal das relações de vida” que a lei necessita para se tornar vigente. O direito, ao passo que vigora somente em condições normais, também é norma, tem como função criar um âmbito de referência da vida real, impõe um padrão médio com base no qual a vida deve ser vivida. Esse caráter normativo do direito está menos ligado à questão da sanção do com a ideia de culpa, sendo por isso um estado de estar-em-débito em que a vida é colocada (Agamben, 2007, p. 34).

O paradoxo da soberania consiste no fato de o soberano estar dentro e fora do ordenamento jurídico. Isso significa que o soberano detém o poder legal de suspender a validade da lei, colocando-se fora do ordenamento jurídico, cabendo a ele decidir se a constituição pode ou não ser integralmente suspensa (Agamben, 2007, p. 23). A soberania seria, então, o limite do ordenamento jurídico, a fronteira entre o fato e a lei, capaz de ser ultrapassada somente mediante a decisão do soberano.

A lei só é capaz de vigorar no “caso normal”, enquanto vivencia-se uma situação não excepcional. A decisão soberana suspende a lei na medida em que é esgotada a normalidade⁵¹. Nesse sentido, o soberano decide se há ou não uma mudança na normalidade, da mesma forma que também decide se a lei deve ou não ser suspensa. Por esse motivo, o soberano está dentro do ordenamento jurídico, porque é a própria lei que lhe permite atestar se há ou não uma situação de excepcionalidade com base na qual é possível suspender a lei; por outro lado, encontra-se fora do ordenamento jurídico, na medida em que é capaz de decidir se o próprio ordenamento em que ele

⁵¹ Aqui Agamben aborda uma concepção jurídica de norma, tendo em vista o diálogo que está estabelecendo com Carl Schmitt. A norma não deve ser lida, nesse contexto, de acordo com as proposições de Michel Foucault.

está inserido é vigente ou não. Em outras palavras, “o soberano cria e garante a situação da qual tem necessidade o direito para a própria vigência” (Agamben, 2007, p. 24).

Para entender a estrutura do paradoxo da soberania, Agamben (2007, p. 24) recorre às reflexões que Carl Schmitt (2006, p. 7 *sq.*) tece no livro *A teologia política* (2006) a respeito da exceção — *Ausnahme*. A exceção é a estrutura que evidencia a decisão — *Entscheidung* — como elemento formal e especificamente jurídico, capaz de criar a situação em que as normas jurídicas possam ter validade. A validade das normas jurídicas necessita de uma situação média homogênea, uma estruturação normal das condições de vida. Somente em um contexto de normalidade é que a norma jurídica possui uma eficácia imanente.

Isso implica dizer que não existe nenhuma norma jurídica que possa ser aplicada ao caos, por isso, primeiro é necessário que se crie a ordem, para que só então o ordenamento jurídico possa vigorar. O soberano é aquele que decide se há um estado de normalidade, se há uma ordem em que possa vigorar o ordenamento jurídico. Nesse sentido, a natureza da soberania é o monopólio da decisão, sendo a exceção a estrutura que demarca a essência da autoridade estatal (Schmitt, 2006, p. 14).

Desse modo, percebe-se que há uma distinção entre a decisão soberana e a norma jurídica, evidenciando o paradoxo de que para criar o direito, a autoridade estatal não precisa ter razão/direito⁵² (Schmitt, 2006, p. 14). Em outros termos, a regra precisa da exceção, desse elemento externo ao direito que é o soberano, para vigorar, pois somente a exceção confirma a regra. A exceção soberana é a própria condição de possibilidade para a validade da norma jurídica, consistindo no sentido próprio da autoridade estatal (Agamben, 2007, p. 25).

A estrutura da exceção demarca uma espécie de exclusão daquilo que não faz parte da norma geral, mas que não deixa de estar em relação com ela mediante uma suspensão. “A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta” (Agamben, 2007, p. 25a). Portanto, o estado de exceção é *ex-capere*, capturado fora, ou seja, aquilo que está fora mas sem deixar de manter relação com a norma, pois mesmo fora da norma é capturado por ela.

⁵² *In litteris* Carl Schmitt escreveu “(...) *die Autorität beweist, daß sie, Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht*” (1934, p. 20). Na tradução de Agamben para o italiano, posteriormente traduzida para o português por Henrique Burigo, consta como “(...)a autoridade demonstra que não precisa do direito para criar o direito” (2007, p. 24). Na tradução de Elisete Antoniuk de *Teologia Política* publicada pela editora *del rey*, o trecho é traduzido como “(...) a autoridade comprova que, para criar o direito, ela não precisa ter razão/direito” (Schmitt, 2006, p. 14). Escolheu-se a última tradução pois ela evidencia o sentido de “estar certo” ou “ter razão” que o termo “*Recht zu haben braucht*” comporta.

Se pensarmos a norma como a ordem, a exceção não seria o caos anterior à existência da norma, mas justamente a situação derivada da sua suspensão (Agamben, 2007, p. 25). Na exceção que define a estrutura da soberania, a norma, dentro de sua própria lógica, suspende-se dando lugar à exceção, desse modo, podendo então constituir-se enquanto norma.

Num esforço para tornar mais clara essa conceituação, a norma suspende a si mesma para que ela possa vigorar, sempre numa constante relação com a exceção que lhe é exterior. Agamben (2007, p. 26) chama de *relação de exceção* a forma extrema de inclusão de algo mediante a sua exclusão. A decisão soberana sobre a exceção constitui-se como a estrutura político-jurídica originária mediante a qual apenas aquilo que é incluído ou excluído do ordenamento jurídico adquire sentido (Agamben, 2007, p. 27).

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, p. 1227) no seu *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*, texto que compõe o *Mil platôs*, apontam que “a soberania só reina sobre aquilo que é capaz de interiorizar”. De igual modo, Maurice Blanchot (2007, p. 297) no livro *Conversa infinita*, ao interpretar a *História da loucura na Época Clássica* de Michel Foucault, propõe que diante de um excesso o sistema tende a interditar aquilo que excede, encerrar aquilo que lhe é externo, interiorizando mediante a interdição o excesso, aquilo que designa exterior a si mesmo. Giorgio Agamben (2007, p. 26) aponta que na exceção soberana o objetivo não seria tanto controlar ou neutralizar o excesso, mas criar o espaço sobre o qual a ordem político-jurídica pode ter valor

2.2.3 O bando

A relação política originária, conforme explicitado acima, é a do estado de exceção. Essa dinâmica é explicada por Agamben (2007, p. 111), dentre outras maneiras, mediante a noção de *bando*. Esse conceito remonta ao período pré-social indo-europeu, um fragmento da história primitiva da constituição da política. Aparece nesse contexto, um paradigma anterior ao *homo sacer*, qual seja, a imagem do *bandido* — *wargus* — aquele fora-da-lei, marcado pela possibilidade de ser morto fora de um juízo ou do direito, algo impensável para a antiguidade romana que concebeu a figura do *homo sacer*, mas totalmente de acordo com a cultura da antiguidade germânica — considerada como barbárie pelos romanos.

O *bandido* — *wargus* — representa figura do malfeitor, o homem-lobo, que anteriormente, com base na doutrina da paz — *friedlosigkeit* — seria o sem paz — *friedlos* — do direito germânico antigo, aquele que poderia ser morto por qualquer pessoa sem com que isso consistisse em homicídio. A noção de *bando* aparece no contexto medieval alemão, trazendo a noção de *bandido* de forma análoga à maneira como era pensado “o sem paz” na antiguidade. O *bandido* poderia ser morto e era considerado até mesmo já morto. A representação dessa figura nos textos desse período abordam o *bandido* como um homem-lobo ou um lobisomem — *loup garou* — a figura híbrida entre o humano e o ferino, uma indistinção entre a selva e a cidade, consistindo na imagem constitutiva de algo que foi banido da comunidade, mas que ainda está presente no *bando*. Essa figura habita paradoxalmente a cidade e a natureza, mas não pertence a nenhum desses mundos (Agamben, 2007, p. 111).

Essa reflexão encontra paralelo com o mitologema hobbesiano do estado de natureza, por meio do qual explica-se o princípio interno da fundamentação da cidade, consistente não em uma época real ou em um estágio anterior ao surgimento da *civitas*, mas justamente na sua *tanquam dissoluta*, ou seja, a dissolução hipotética que explica o surgimento da soberania através da remissão ao *homo hominis lupus*. A cidade surge mediante o banimento hipotético da natureza ferina do homem no ato da própria proposição da soberania (Agamben, 2007, p. 112). Porém, esse surgimento, como dito, não ocorre num tempo histórico, mas na própria fundamentação da ideia de soberania no momento em que ela é proposta, encontra-se justamente na indistinção entre a existência ou não da cidade. Por esse motivo, a *lupificação* do homem e a humanização do lobo são possíveis a cada instante no estado de exceção e na *dissolutio civitatis*, nessa indistinção em que a *civitas* não é nem cidade nem natureza (Agamben, 2007, p. 113).

Neste ponto, Agamben apresenta a proposição de uma releitura de todo mito de fundação da cidade moderna, desde Hobbes a Rousseau, trazendo a noção do estado de natureza como um paralelo do estado de exceção. Isso é possível na medida em que a fundação da cidade não se cumpre no tempo, mas se apresenta continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana (Agamben, 2007, p. 115).

O *bando*, assim como o estado de natureza e a *civitas tanquam dissolutas*, é paradigma que reflete a estrutura do estado de exceção, sendo, por isso, capaz de atestar a cognoscibilidade de uma zona de indistinção entre o que está dentro e o que está fora do direito. Essa figura demonstra a indiscernibilidade entre natureza — *physis* — e direito — *nomos*. O *bando* é uma

figura para pensar o Estado para além da sua estatalidade, como não-estatalidade e como pseudo natureza (Agamben, 2007, p. 116).

A maneira como o paradigma da *civitas tanquann dissolutas* de Hobbes demonstra a *ex-capere* da vida natural pelo direito pode ser encontrada a partir da natureza do poder punitivo no contexto da sua filosofia. O fundamento do direito de punir, exercido em todos os estados, deriva do que restou ao soberano do direito à violência que tinha ainda no estado de natureza. Enquanto os súditos abdicaram do direito de punir, essa prerrogativa foi *deixada* ao soberano e não *dada* a ele. Essa imagem do *jus puniendi* configura-se como uma sobrevivência do estado de natureza no próprio Estado instituído. Nesse sentido, a violência soberana deriva da inclusão-exclusiva da vida no Estado e não num suposto pacto celebrado pelos súditos. Daí deriva a ideia de uma vida que é *insacrificável*, pois os súditos não consentiram que o soberano pudesse dispor sobre as suas vidas no contrato social, mas é *matável* em razão de o soberano ter mantido o seu direito natural à violência (Agamben, 2007, p. 113).

A vida nua consiste em um conceito-chave do pensamento de Giorgio Agamben no que concerte a relação entre vida natural e política. Seria um paradigma capaz de explicar a vida na sua relação de exceção com o poder soberano. A interpretação da vida nua nos permite articular os demais conceitos delineados nos tópicos anteriores, tendo em vista que seu significado reside no limiar entre a *zoé* e a *bios*, na cesura da vida articulada pela linguagem e na relação de exceção constitutiva do direito.

2.2.4 A vida nua

Apesar de no prefácio de *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua* Giorgio Agamben empregar indistintamente os termos vida nua e vida *zoé*, percebemos que ao longo do projeto é realizada uma distinção entre esses conceitos. Nesse sentido, em determinado momento do prefácio ele escreve que“(...) o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui um evento decisivo da modernidade (...)”(2007, p. 12). Entretanto, aos poucos a noção de vida nua vai sendo lapidada para representar algo para além da *zoé*.

Após o prefácio, o conceito volta a aparecer, dessa vez descrevendo a vida nua como “a portadora do nexa entre violência e direito”, em uma chave interpretativa que remete ao pensamento de Walter Benjamin (Agamben, 2007, p. 73). Em outra passagem, a vida nua

refere-se ao elemento capturado no momento mesmo em que o direito é suspenso mediante a decisão soberana sobre o estado de exceção (Agamben, 2007, p. 90). A vida nua representa, então, a vida sacra do *homo sacer*, qual seja, a vida capturada pelo *bando*, por essa zona de indistinção entre natureza e direito, e que, por isso, é *insacrificável*, porém *matável* (Ibidem, p. 91). Até então, percebemos uma continuidade ou uma certa proximidade entre os conceitos de vida nua e vida *zoé*.

No entanto, é possível perceber um deslocamento na maneira como o termo é mobilizado adiante. Por exemplo, nesse trecho em que Agamben aduz que “(...) não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário”(Agamben, 2007, p. 96). No mesmo sentido, vemos a vida nua perder o sentido de *zoé* quando Agamben (Ibidem, p. 98) atesta que: (...) a vida nua (...) habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade (...)”.

Retomando a analogia paradigmática, método por meio do qual o filósofo italiano reúne diferentes figuras para apresentar um padrão de inteligibilidade, o significado da vida nua aparece, também, em paralelo com outros paradigmas delineados ao longo da obra, conforme é possível atestar no excerto: “(...) vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus* (...) (Agamben, 2007, p. 112). Nesses termos, Agamben procura informar que essas três figuras, cada uma ao seu modo, referem-se a uma vida que está indistintamente dentro e fora da política.

Portanto, encerrando o significado que esse conceito apresenta no primeiro volume do projeto *homo sacer*, na parte final do livro, está presente a seguinte definição, talvez a mais completa, qual seja “(...) mas essa vida [vida nua] não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bios*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura” (Agamben, 2007, 115). A vida nua seria a intersecção, o limiar, entre a vida *zoé* e a vida *bios*, a vida que *resta* na exceção, na indiscernibilidade do que está no direito e fora dele, representando uma vida que é *insacrificável* ao passo que é também *matável* (Ibidem, p. 113).

Nesse sentido, é possível perceber que ao longo do primeiro volume do projeto *homo sacer* a vida *zoé*, que inicialmente havia sido apresentada como sinônimo de vida nua, adquire um sentido diferente. Na segunda parte do quarto tomo do projeto, cujo título é *Homo sacer IV, 2: O uso dos corpos* (2017a), a vida *zoé* é retomada a partir de uma interpretação complementar, apresentada como uma “comunidade dos simples viver”, constituída para tornar-se uma

“comunidade política” (Agamben, 2017, p. 223). Por outro lado, a vida nua permanece com o mesmo sentido apresentado no primeiro volume, qual seja, a da vida na sua relação de exceção, incluída por exclusão na polis e marcada pela violência constitutiva do direito. Nesse sentido, no *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua*, a exceção constitutiva da política é a produção da vida nua, uma vida em trânsito entre a vida *zoé* e a vida *bios*.

2.3 AGAMBEN E A POLÊMICA DO COVID-19

Desde 2020 tornou-se insuperável tratar a problemática da COVID-19 ao estudar o pensamento de Giorgio Agamben. Isso porque suas afirmações polêmicas são apontadas como argumentos em completa coerência com o conjunto geral das suas ideias. Por esse motivo, cumpre esboçar o que Agamben escreveu a respeito da pandemia de COVID-19, perscrutando em que medida sua crítica à relação entre a vida natural e o poder soberano — biopolítica — encontra ou não limitações de cunho teórico e político.

Os chamados “textos pandêmicos” de Giorgio Agamben são analisados nesta pesquisa com o intuito de evidenciar a maneira como o filósofo revisita algumas de suas reflexões, buscando interpretar a aplicabilidade das suas ideias na análise de um fenômeno em curso naquele momento. Para tanto, selecionou-se os textos escritos e publicados em 2020 na coluna *Una voce di Giorgio Agamben* do site da editora *Quodlibet*. A seleção justifica-se em razão da proximidade dos textos com o surgimento do fenômeno da pandemia, trazendo as considerações de Agamben no calor das circunstâncias em que foram tecidas. De igual modo, os textos “pandêmicos” circunstanciam conceitos que até então vinham sendo apresentados pelo filósofo de modo hermético à sua própria produção, utilizados para interpretar fenômenos mediante certo distanciamento histórico, mas que naquele contexto eram confrontados com uma realidade até então desconhecida.

Da mesma forma, são apresentadas as críticas de interlocutores de Agamben no tocante aos seus textos sobre as medidas emergenciais motivadas pela COVID-19. Para tanto, são apresentadas as ideias de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy, apontando outras possibilidades de para pensar a pandemia da SARS-CoV2. De igual modo, será perscrutado de que maneira, posteriormente a essas críticas, Agamben ora confirma suas ideias sobre o tema, ora passa a tecer justificações a respeito do que havia escrito.

Essa investigação é realizada com o intuito de apresentar de que forma o conceito de biopolítica e suas implicações — especialmente conforme esboçado por Agamben — é pertinente para refletir sobre questões como os direitos humanos. Em linhas gerais, procura-se demarcar quais as possíveis fragilidades e as potencialidades da aplicação da concepção agambeniana de biopolítica para refletir sobre aspectos político-jurídicos do presente.

A preocupação em investigar o presente, propondo algo como uma “ontologia do presente”, pode ser apontada como um influência de Foucault no pensamento de Giorgio Agamben. No curso *O governo de si e dos outros*, na aula do dia 05 de janeiro de 1983, Michel Foucault (2010, p. 12 *sq.*) refere-se a maneira como o presente pode ser pensado como “situação histórica determinada e que pode ter valor para a reflexão filosófica”⁵³. Além disso, o presente é um acontecimento filosófico em que a filosofia, como prática discursiva, submerge da sua própria atualidade, interrogando-a, buscando investigar seu sentido, valor, atualidade e singularidade (Foucault, 2010, p. 14).

A ideia de prática discursiva ocupa aqui um lugar de destaque, justamente em razão de não se tratar simplesmente da produção de uma teoria sobre o presente, pois a teoria, nesses termos, consistiria por si só em uma ação prática em revezamento com uma ação teórica.

No diálogo entre Michel Foucault e Gilles Deleuze (1984, p. 69 *sq.*) a teoria aparece como uma caixa de ferramentas necessária para ser utilizada pelas pessoas como instrumento de combate na multiplicidade das relações cotidianas de poder. Ou seja, pensar o presente é propor ferramentas contra a sujeição. O que interessa neste capítulo é elucidar em que medida a análise daquele presente proposta por Agamben consistiu na proposição de um ferramental contra as estratégias do poder, mesmo que isso fosse feito de forma a fomentar muita aversão às suas ideias.

Em linhas gerais, os textos pandêmicos evidenciam a preocupação de Agamben em torno da suposta desproporcionalidade entre a realidade imposta pelo vírus da COVID-19 e as medidas restritivas adotadas globalmente pelos governos com vistas a combatê-lo. Esse problema suscitou

⁵³ Esse gênero de reflexão aparece, entre os textos de outros filósofos, no Discurso do método de René Descartes (2011, p. 67 *sq.*), ocasião em que a autobiografia do autor mistura-se com as motivações para a suas reflexões, sendo o método em si apresentado em pequenos fragmentos, visto que o texto tinha como objetivo apresentar-se aos seus pares e situar o leitor no contexto geral da produção científica e filosófica daquele período, abordando timidamente uma interpretação sobre o presente. Mas é somente com Kant enquanto intérprete do Iluminismo que a questão do presente adquire a configuração de uma ontologia do presente, uma investigação da atualidade que situa o filósofo como parte de um contexto histórico, colocando-o como um intérprete e interlocutor do presente (Foucault, 2010, p. 13).

uma abordagem desconfiada sobre a maneira como a ciência é capaz de legitimar um exercício autoritário do poder, principalmente quando os grandes meios de comunicação perpetram cegamente a espetacularização de um fenômeno biológico, gerando pânico ao passo que divulgam informações distorcidas.

O primeiro texto publicado por Giorgio Agamben em razão da pandemia tem como título *L'invenzione di un'epidemia*, momento em que afirma que as medidas emergenciais perante a pandemia de COVID-19 foram “frenéticas, irracionais e completamente desmotivadas”, tendo em vista que, com base nas alegações do Conselho Nacional de Pesquisa da Itália — CNR — supostamente não havia uma epidemia de SARS-CoV2 no país naquele momento. Por esse motivo, não haveria razões para as limitações à circulação de pessoas e ao normal funcionamento das condições de vida e de trabalho nas diferentes regiões da Itália. Segundo o filósofo, as restrições foram aplicadas mediante um pânico perpetrado pelos meios de comunicação e pelas autoridades estatais, legitimando um estado de exceção já costumeiramente aplicado como regra. Essa situação gerou um estado de medo experienciado pelos indivíduos, criando uma experiência de pânico coletivo que induziu os sujeitos a submeterem-se voluntariamente às medidas restritivas de liberdade.

Sem citar diretamente Agamben, Roberto Esposito (2020) esclarece que o estado de emergência não pode ser pensado como uma escolha desejada pelos governos durante a pandemia, nem mesmo como uma ferramenta maliciosa utilizada oportunamente e legitimada pelo pânico criado pela doença, mas como uma decisão necessária diante do “estado repentino e imprevisível de necessidade que a pandemia determinou”. Isso seria dessa forma porque tanto a necessidade quanto a vontade do poder soberano são fontes do direito, sendo temerário para um governo democrático tolher as liberdades individuais por muito tempo, pois isso poderia desnatura-lo⁵⁴. De acordo com essa perspectiva, o direito e as medidas de restrição da liberdade deveriam ser entendidos como uma forma de imunização da comunidade e um mal necessário temporário.

No mesmo caminho, Jean-Luc Nancy (2020) julga ser apressado recorrer a um paralelo das medidas excepcionais com as considerações sobre o estado de exceção propostas por Carl

⁵⁴ Haveria aqui uma discordância teórica de Esposito no contexto geral da filosofia de Agamben e sua conceituação do estado de exceção, tendo em vista que, segundo o seu pensamento, a lei é apenas forma de lei, vigente, mas sem significado, sendo apenas força, sem legitimidade, não havendo uma natureza de legitimidade do poder (Agamben. 2007, p. 57 *sq.*).

Schmitt, algo que até então vinha sendo realizado por Agamben. No mesmo sentido, alerta que naquele contexto “espalhar discursos de provocação ostentativa”, para tentar convencer os outros que não está sendo enganado, não deveria ser mais importante do que evitar o contágio pelo vírus SARS-CoV2. Segundo Nancy (2020), essa postura deveria ser interpretada como o reflexo de uma “ansiedade mal reprimida” ou “um sentimento infantil de onipotência ou intrepidez”. Nestes termos, não seria possível admitir a tese de que a pandemia seria parte de uma trama desenvolvida por um conspirador desconhecido — que nos termos agambenianos, seria o poder soberano capaz de tomar decisões excepcionais — mas apenas um fenômeno objetivo que mobiliza os esforços conjuntos das interconexões regidas pelos poderes técnico-econômicos.

Agamben (2020) acreditava também que a pandemia poderia representar o fim do mundo na maneira como o conhecíamos, marcado pelas democracias burguesas, fundadas nos parlamentos e na divisão dos poderes. Em substituição às democracias, estaria ocorrendo a ampliação do *Security State*, um modelo de Estado que, por razões de segurança, naquele contexto representadas pelas medidas de proteção à saúde coletiva, poderia impor quaisquer limites às liberdades individuais, um novo despotismo, algo pior do que aquilo praticado pelas experiências totalitárias. Essa afirmação foi apresentada no texto *Nuove riflessioni* publicado no site *Quodlibet* em 22 de abril de 2020, fruto de uma entrevista dada pelo filósofo a um jornal italiano.

O mesmo pessimismo aparece em outro artigo de título *Chiarimenti*, publicado no mesmo site em 17 de março de 2020, momento em que aborda-se o perigo da continuidade das tecnologias criadas durante as guerras, a exemplo do arame farpado e das bombas nucleares, mas que no contexto da guerra ao vírus, podem ser representadas pelo distanciamento social, com a consequente expansão do ensino a distância e a ampliação das comunicações por meio virtual, em substituição a todo contato e contágio de ideias e aspectos culturais e políticos. As relações intermediadas pelo ambiente virtual reforçam as já existentes tecnologias de uma sociedade de controle — amálgama que é produto da mistura entre as redes de informação e a realidade no espaço físico.

Em concordância com a desconfiança de Agamben, Roberto Esposito (2020) partilha da ideia de que o mundo pós-pandêmico seria diferente, mas discorda a respeito da suspeita de que as medidas emergenciais descambem para uma experiência totalitária, tendo em vista que deveria

ocorrer um equilíbrio entre comunidade e imunidade, já que as medidas jurídicas excepcionais deveriam cessar assim que fosse superada a crise pandêmica.

Por outro caminho, Jean-Luc Nancy (2020), apostou que no mundo pós-pandêmico haveria uma rearticulação das forças políticas, tensionadas entre si de modo mais potente. Ocorreria, então, a substituição de uma certa cultura política por algo que é menos uma cultura e mais um sistema de forças “técnico, econômico e autoritário e às vezes psicológico e físico”, sem com que isso consistisse de fato no início de uma nova era política ou o surgimento de uma nova experiência totalitária.

2.3.1 A recepção dos “textos pandêmicos” no Brasil

Continuando o debate em torno dos “textos pandêmicos” de Agamben, houve no Brasil uma polêmica iniciada por Yara Frateschi (2020), especialmente a partir do seu texto *Agamben sendo Agamben: O filósofo e a invenção da pandemia*, publicado no site da editora Boitempo. A pesquisadora brasileira aponta que Agamben estaria sendo coerente com a sua própria obra, na qual é construído um esquema para constatar uma afinidade entre o biopoder e o estado de exceção na modernidade. Esse esquema é aplicado para interpretar o contexto pandêmico e as medidas de restrição da liberdade, levando Agamben “(...) às raias do rompimento com a verdade factual (...)” (Frateschi, 2020).

Segundo Frateschi (2020), as alegações de Agamben sobre a pandemia refletem as limitações da sua própria filosofia. De acordo com a interpretação da pesquisadora, a filosofia de Agamben teria sido desenvolvida a partir de um binarismo simplório em que de um lado está a máquina governamental, dominando, controlando e restringindo as liberdades; de outro, encontra-se a sociedade, “invariavelmente passiva, compacta e inerte”. Esse raciocínio propicia a interpretação de que as medidas de restrição são uma ferramenta utilizada pelas autoridades estatais para manter o estado de exceção como “o paradigma normal de governo”.

A tese da “pandemia inventada” passou a ser objeto de muitas críticas, fazendo com que fosse comum apontar a irresponsabilidade de Agamben por se opor às medidas de restrição da liberdade, levando-o a ser acusado de lunático, delirante e obscurantista. Entretanto, o filósofo contraria as expectativas de seus críticos, haja vista que não revisa a tese apresentada no começo

da pandemia, bem como ainda acusa a sociedade italiana de ser dócil e aceitar passivamente as restrições de liberdade impostas pelo distanciamento social (Frateschi, 2020).

Conforme Agamben publicava seus textos em 2020, o número de mortes e infecções por COVID-19 só aumentava, porém, nem mesmo este fato foi capaz de sinalizar uma mudança de postura por parte do filósofo. A crítica da biopolítica e do estado de exceção permanecem como um fio condutor da sua interpretação sobre as medidas de restrição da liberdade e do distanciamento social na pandemia (Frateschi, 2020).

Durante a leitura agambeniana do contexto da pandemia da COVID-19, seus textos desenvolvem, para além dos conceitos já trabalhados na sua obra, algumas novas ideias que passam a ser discutidas a partir de agora. A primeira delas é a noção de “contágio”, pensada não moldes científicos e epidemiológicos, mas como um conceito que representa as consequências de um pânico generalizado que faz com que os indivíduos passem a enxergar uns aos outros como um “contaminador em potencial”, ocasionando a degeneração das relações humanas. No texto *Chiarimenti*, Agamben (2020) aponta que essa degeneração é anterior à COVID-19, tendo início com o triunfo da biopolítica na modernidade, momento em que nossa sociedade passa a “não acreditar em mais nada a não ser na vida nua”. Segundo Frateschi (2020), a vida nua representa “a redução da vida à dimensão biológica [que] implica a perda das suas dimensões política, social, humana e afetiva”. O anseio pela sobrevivência biológica, nesse contexto, levaria os indivíduos a abdicar de todos os demais aspectos humanos da vida, inclusive a liberdade e o contato com o próximo. A biopolítica condena as pessoas a viverem em um estado de pânico generalizado, buscando um inimigo contra o qual deve-se declarar guerra. Na pandemia, esse inimigo seria justamente o vírus SARS-CoV2.

De acordo com Frateschi (2020), para explicar a maneira como as pessoas aderem ao sacrifício de todas as dimensões de vida humana, exceto a dimensão biológica, submetendo-se à suspensão das condições normais de vida sem protestos e oposições, Agamben aposta ideia da ciência como a “religião do nosso tempo”. Nesse sentido, a ciência, assim como a religião, pode produzir superstição e medo. Assim como os monarcas utilizavam no passado a religião para amedrontar os súditos e torná-los condicionáveis ao governo, modernamente a ciência cumpriria o mesmo papel, submetendo os indivíduos a acatar a exceção permanente do poder soberano. No contexto pandêmico, consoante a interpretação de Frateschi (2020) sobre os textos de Agamben, a ciência funcionou como esse elemento utilizado de forma persuasiva para gerar medo e tornar

possível a suspensão das condições normais de vida. A pesquisadora brasileira alega que Agamben seria herdeiro do pós-modernismo e, por isso, estaria apostando na ciência como uma superstição e não como seu antídoto.

Ademais, acompanhando a leitura de Frateschi (2020), o último ponto suscitado da crítica agambeniana diz respeito ao distanciamento social. Agamben (2020) especula que uma comunidade fundada no distanciamento social seria humana e politicamente impossível de ser vivida. Como consequência, o distanciamento social produziria uma “massa rarefeita” passiva e compacta, composta por indivíduos apáticos e submissos.

No momento mais propositivo e inventivo do seu texto, Yara Frateschi (2020) afirma que desde a segunda década do século XXI tem crescido a recepção da obra de Agamben por parte da intelectualidade de esquerda no Brasil. No entanto, naquele momento seria necessário reconhecer o paralelo das ideias desse filósofo com os discursos do então presidente de extrema-direita Jair Bolsonaro. Enquanto Agamben qualificava a pandemia como inventada, Bolsonaro a descrevia como exagerada. As semelhanças, segundo a pesquisadora, apresentam-se também nas críticas às medidas de restrição da liberdade, assim como na desautorização da ciência.

O elemento que aproxima o pensamento de Giorgio Agamben das ideias ultraconservadoras que circulavam no Brasil de 2020, pode ser apontado, conforme aduz Yara Frateschi (2020), no seu esquema que informa a íntima solidariedade entre o biopoder e o estado de exceção. Segundo esse raciocínio, a sociedade moderna é marcada por uma oposição entre a máquina governamental dominadora e os seres vivos reunidos em um bloco unívoco, inerte e passivo. Entretanto, essa leitura desconsidera “(...) as lutas e os desejos da sua época”, assim como as diferenças entre os sujeitos e a materialidade da infecção e da morte motivadas pela COVID-19. Esse posicionamento filosófico de Agamben informa um diagnóstico, bem como busca prever eventos futuros, porém, demonstra também que o filósofo estaria mais comprometido com seu próprio pensamento do que com a compreensão e a explicação de um fenômeno social.

A outra crítica realizada por Frateschi (2020) ao posicionamento de Agamben diz respeito ao seu hermetismo e isolamento das suas ideias em relação às críticas que recebia. Dessa forma, seus “textos pandêmicos” seriam uma espécie de solilóquio que não dialoga com outras ciências — médicas, sociais e econômicas — deixando escapar, por isso, a complexidade e as nuances que um fenômeno como a pandemia apresenta.

Por fim, o ponto mais problemático do texto de Yara Frateschi (2020) reside na acusação de que Agamben seria um (neo)liberal. A pesquisadora sustenta que a filosofia de Agamben elenca as liberdades individuais no topo da escala de valores, assim como perpetra uma demonização do Estado, configurando-se, assim, como um autor passível de ser categorizado como liberal. Além disso, por considerar a sociedade como uma massa compacta, Agamben estaria desconsiderando as desigualdades e a influência que a vulnerabilização de determinados sujeitos deveria ter na análise sobre a pandemia. Por esse motivo, o filósofo italiano além de liberal, também estaria distante da cidade, preso nas ideais ou no “olimpó” da sua própria filosofia.

Em resposta ao texto de Yara Frateschi, logo em seguida foi publicado no blog da editora Boitempo o texto *Agamben sendo Agamben: Porque não?*, escrito conjuntamente por Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinheiro e Juliana de Moraes Monteiro (2020). No começo do texto os autores apontam que as diferentes reflexões sobre a pandemia do coronavírus desenvolvidas naquele contexto tinham como tarefa não deixar o pensamento congelar diante dos fatos, mesmo que fossem terríveis e macabros, sendo necessário manter a atitude crítica ao olhar para o contemporâneo. Nesse sentido, a contemporaneidade deve ser entendida como uma dissociação e desconexão em relação ao presente, razão pela qual ser contemporâneo significa não coincidir perfeitamente com o tempo em que se vive, nem mesmo adequar-se às pretensões do presente, mas permitir-se trilhar o caminho crítico da investigação filosófica.

De acordo com esse texto, Yara Frateschi teria desconsiderado que no momento em que Agamben escreveu o primeiro texto pandêmico ainda havia pouca informação sobre o vírus SARS-CoV2, assim como instaurava-se na Itália medidas restritivas de liberdade sem os devidos trâmites jurídicos, embasadas em dados muito precários sobre a doença. Dessa forma, os autores sustentam que Agamben estaria adotando uma postura crítica, abrindo mão até mesmo de fazer concessões ao regime discursivo que tornava possível uma determinada maneira de dizer a pandemia (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

A desconfiança sobre a ciência, apontada como uma herança pós-moderna na filosofia agambeniana por Yara Frateschi, é retomada pelos autores para mobilizar exemplos históricos que evidenciam a maneira como a ciência nem sempre pode ser pensada como um antídoto contra o medo e a superstição. Pelo contrário, a produção científica de outras décadas já tinha como

consenso nua a histeria era uma doença das mulheres, assim como a homossexualidade já foi interpretada cientificamente como uma patologia. Dessa forma, a postura crítica de Agamben é defendida em razão de a contemporaneidade ser obscura, nem sempre exposta a uma fácil interpretação encontrada nos jornais, nos periódicos científicos e nos discursos de agentes governamentais (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

Considerando que Agamben articula sua crítica ao direito propondo a vida nua como o paradigma que representa uma vida exposta ao direito, os autores apontam que a importância desse conceito reside na crítica a uma política baseada na reivindicação de direitos. O gesto arqueológico agambeniano sugere que nenhum evento histórico é irreversível, bem como que nossas instituições e modos de vida não são um destino. Por esse motivo, os textos sobre o coronavírus estão menos relacionados a um escalonamento das liberdades individuais ao topo da escala dos valores, porém, mais próximos de uma crítica à maneira como as estruturas de poder agenciam as vidas humanas (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

Portanto, Agamben estaria sim sendo coerente com seu próprio pensamento, especialmente com a sua crítica à exceção constitutiva do ordenamento jurídico-normativo. O estado de exceção, para o filósofo italiano, seria não somente um conceito fundamental da Teoria do Estado, mas um elemento das relações de poder cotidianas das nossas democracias contemporâneas. Desse modo, o soberano não coincide exatamente com o monarca, com o presidente da república ou com o ditador, mas se confunde, por exemplo, com a figura do policial, que durante uma abordagem pode decidir, sob “fundada suspeita” ou por “grave comoção”, excepcionalizando o direito, quais vidas são *matáveis* e quais não são (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

Nestes termos, os textos de Agamben durante a pandemia buscaram evidenciar que o confinamento não garante uma vida política, nem mesmo para que se possa demandar o fim das desigualdades. No mesmo caminho, seu pensamento não é avesso uma possibilidade de leitura da sociedade em que estão presentes as desigualdades. A fronteira entre os incluídos e os excluídos tornou-se ainda mais evidente durante a pandemia, tendo em vista que nem todas as pessoas puderam se isolar, deixando de fora do isolamento os entregadores de *delivery* e outros trabalhadores que continuaram trabalhando para possibilitar o isolamento daqueles que puderam ser incluídos nas medidas de prevenção. Dessa forma, a biopolítica e o abandono de todas as dimensões existenciais da vida para a manutenção da sobrevivência biológica é marcada também

pela lógica de inclusão-exclusiva. Portanto, a filosofia de Agamben não tem um compromisso de apagar a diferença entre os indivíduos, mas ler paradigmaticamente a indeterminação de todos eles nas tramas das relações de poder, pois todos estão implicados no estado de exceção em que a vida é capturada, todos são potencialmente vida nua (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

Os autores do texto em resposta à Yara Frateschi apontam também, que no texto *Novas Reflexões*, Agamben destaca a grave responsabilidade dos governos no desmantelamento do serviços sanitário nacional. Prejudicadas essas estruturas, os governos transferem aos indivíduos o compromisso político de saída da crise, “imputando a cada um a culpa pelo fracasso”, na dinâmica própria do neoliberalismo (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

Vemos então, em contraste às afirmações de Yara Frateschi, que o pensamento de Agamben busca desnaturalizar os discursos do poder, assim como apontar a maneira como as práticas e as decisões políticas são sustentadas por conceitos jurídicos vazios (Rodrigues; Martins; Paz; Pinheiro; Monteiro, 2020).

No mesmo sentido, temos a resposta de Ricardo Evandro S. Martins (2020) ao texto de Yara Frateschi, publicado no portal A Terra é Redonda com o título *Giorgio Agamben na Cidade de Deus*. Neste texto o pesquisador busca evidenciar que os “textos pandêmicos” de Agamben tratam de “problemas factuais”, “na cidade”, tais como a consolidação da educação à distância, o aumento do controle exercido por câmeras de vigilância e por aplicativos de *smartphones* e o problema bioético e biojurídico da escolha sobre como dispor os leitos de hospital naquele contexto.

Assim como no texto apresentado anteriormente, Martins (2020) aponta que é justificada a desconfiança de Agamben em relação à ciência, apontando que esse elemento do seu pensamento está alinhado a uma tradição que surgiu na filosofia após a segunda guerra mundial. Dentre os filósofos que apresentam perspectivas suspeitosas do uso das ciências são apontados os pesquisadores da Escola de Frankfurt, Hans Jonas e Michel Foucault.

Por conseguinte, aceitar as normas da OMS — Organização Mundial de Saúde — durante a pandemia de COVID-19, não implica dizer que suas diretrizes foram desenvolvidas mediante a “verdade factual” científica, pois conforme exposto, essa mesma organização já considerou patológica a homossexualidade, bem como, somente há poucos anos atrás, tirou a transsexualidade do seu rol de doenças. Logo, as diretrizes instituídas durante a pandemia

deveriam ser interpretadas como a “verdade possível” em um determinado contexto científico e não como um dogma. Questionar o *status* retórico da ciência, bem como a sua capacidade de ser falseada, não significa incorrer no negacionismo, nem mesmo compor a categoria pejorativa de “pós-moderno”. Pelo contrário, trata-se de ser epistemologicamente rigoroso o suficiente para perceber que não é a realidade dos fatos que muda, mas “(...)os métodos e as novas compreensões sobre aquilo que ultrapassa os objetos científicos, e adentra nos seus pressupostos não científicáveis, pois estaria no campo fenomenológico (...)” (Martins, 2020)

Martins (2020) expõe também que as afirmações de Frateschi de que Giorgio Agamben seria um neoliberal e um pensador em consonância com as ideias disseminadas pela *alt-right*, estariam de certo modo equivocadas. Isso porque os “textos pandêmicos” de Agamben não partem de uma crítica ao Estado e às medidas de restrição às liberdades individuais com vistas a defender a economia ou para estabelecer uma “imunidade de grupo”, mas para apontar sua desconfiança na relação entre a ciência e o poder, a vida e a política.

Dessa forma, percebemos que Agamben propõe a ideia do estado de exceção de forma a desnaturalizar a tradição liberal jusnaturalista, assim como evidenciar o vínculo entre o neoliberalismo e o autoritarismo. Não há como pensá-lo como um filósofo defensor do mercado, tendo em vista as suas críticas ao “capitalismo como religião” e ao “Deus dinheiro”, na esteira do que já apontava Walter Benjamin. Sua crítica recai, por outro lado, na inscrição da vida na *oikonomia* — esse outro suplemento da linguagem, assim como o direito — que regula e administra a vida. Isso o coloca mais próximo a um pensamento revolucionário anticapitalista, contrário ao movimento ideológico anarcocapitalista e ultraliberal plasmado no governo Bolsonaro. Sua oposição ao Estado não se dá pela defesa da “economia livre”, mas a favor da deposição do Estado de direito liberal e burguês, com vistas a propiciar o surgimento de uma nova política, uma “política que vem” (Martins, 2020).

3 FORMAS DE VIDA E DIREITOS HUMANOS

Pelo percurso que trilhamos até aqui, já podemos compreender que os direitos humanos são, na perspectiva de Agamben, uma tradição cujas declarações de direitos cumpriram o papel de inscrever a vida nua no ordenamento jurídico-político do Estado-nação. Para compreender essa proposição, esclarecemos o sentido de biopolítica empregado pelo filósofo italiano, assim como delineamos os conceitos por meio dos quais esse poder misterioso sobre a vida se desvela no projeto *homo sacer*.

Dessa maneira, apresentamos de que forma a vida é dividida entre os pólos da *zoé* e *bíos*, gerando como consequência uma vida que ocupa o caminho intermediário entre essas duas noções, qual seja, a vida nua. Essa vida que não é meramente a vida natural, nem mesmo uma vida completamente politizada, aparece como o fundamento e o objeto da soberania. Nestes termos, apresentamos a relação entre a vida nua e o poder soberano, descrevendo-o como o poder de decidir sobre o estado de exceção. É na zona indistinta entre a norma e a anomia, o estado de exceção, que torna-se possível algo como uma vida nua.

Retomando o debate a respeito da separação entre a vida *zoé* e a vida *bíos*, vimos que a linguagem ocupa um lugar central na filosofia de Agamben, sendo o elemento utilizado para demarcar a fronteira entre a animalidade e a humanidade. Conforme exposto, o ser vivo torna-se humano através da linguagem, mas sua vida natural é capturada fora, excepcionalizada, tornando possível um modo de vida em trânsito entre a natureza e a cultura, definido como vida nua.

A discussão apresentada neste capítulo tem como objetivo evidenciar a centralidade da linguagem no pensamento de Agamben, situando sua crítica aos direitos humanos dentro do contexto mais amplo de sua crítica à tradição ontológica da filosofia ocidental. Em outras palavras, buscamos mostrar que, no *ethos* — entendido como a linguagem enquanto morada do homem — ocorreu uma separação entre lógica e ética, assim como entre "Ser" e *práxis*. Essa divisão deixou como legado à tradição do pensamento político o desligamento entre a vida e sua forma, o que implica dizer que houve um rompimento entre a maneira como vivemos e a linguagem que politicamente orienta nossas vidas.

A separação entre "Ser" e *práxis* legou para o pensamento político moderno e contemporâneo um vocabulário político completamente desvinculado da realidade prática da

vida. Dessa forma, a vida é separada de sua prática para torna-se objeto de governo de uma prática da linguagem. É por esse prisma que podemos perceber o esgotamento de sentido de palavras como a democracia, o cidadão, o homem dos direitos humanos, entre outras tantas que cada vez fazem menos sentido no contexto de um vocabulário político que tornou-se meramente um conjunto de categorias vazias. Esses vocábulos tornaram-se formas, palavras distantes, mas ao mesmo tempo em completa relação com a vida. São por isso formas de vida, mas não forma-de-vida.

A separação entre ontologia e *práxis*, também chamada de *oikonomia*, legada pela tradição do pensamento ocidental e colonial europeu, se revela de maneira clara quando percebemos que toda pessoa em situação de rua em Belém é, simultaneamente, um cidadão brasileiro. Um *warao*, em situação de rua no centro da capital paraense, categorizado pela “forma de vida” do refugiado nas declarações de direitos, é tão “vida nua” quanto o cidadão brasileiro que convive com ele nas mesmas circunstâncias. A quem interessa, então, a caracterização da vida nua pelas formas políticas vazias de nosso tempo?

Talvez o cidadão de classe média de qualquer capital brasileira se veja como um pleno titular de direitos, capaz de exercer todos os atos da vida civil. Contudo, em um contexto diferente, como na fronteira dos Estados Unidos sob o governo de Donald Trump, esse mesmo cidadão brasileiro poderia revelar, em seu corpo, a vida nua que nele persiste.

Essas mesmas categorias políticas vazias já figuraram situações limítrofes de violência no cenário político contemporâneo, seja nos bombardeios humanitários após os atentados de 11/09/2001, como também nas intervenções militares na América Latina nos anos 1970, cujo intuito era salvar as “democracias” dos países dessa região. O que vemos em todo caso é como a linguagem tornou-se desvinculada da vida, para, então, atuar em favor do governo da vida.

É com vistas a desenvolver essa relação entre biopolítica, ética e linguagem que desenvolvemos neste capítulo uma interpretação sobre a crítica dos direitos humanos em Giorgio Agamben, dessa vez situando-a no contexto mais amplo da sua crítica à tradição ontológica da política ocidental.

3.1 ONTOLOGIA, ÉTICA E LINGUAGEM EM GIORGIO AGAMBEN

De acordo com Carlo Salzani (2013, p. 54), o projeto *homo sacer* é frequentemente considerado como um ponto de virada no pensamento de Giorgio Agamben, quase como uma cesura que separa o tema da política dos seus escritos anteriores que versam sobre análises ontológicas e linguísticas. O livro *A comunidade que vem* (2017c), publicado originalmente em 1990, dá mostras de que há uma continuidade entre as suas ideias dos anos 1970 e 1980 e as reflexões mais explicitamente políticas desenvolvidas a partir de meados dos anos 1990. A análises políticas rearticulam as suas críticas à metafísica, à estética, à linguagem e à história. “Se a ‘filosofia política’ de Agamben é anômala e heterogênea em relação à teoria política tradicional, é porque retomou a política à sua matriz autêntica e original: a ontologia” (Ibidem, p. 8, tradução nossa) .

Desde a conferência *A linguagem e a morte* (2006)⁵⁵, o tema da negatividade é pensado como o fundamento que torna inseparáveis a ética e a ontologia (Salzani, 2013, p. 55). Agamben (2006, p. 10) aponta que há um caminho, apenas indicado, de acordo com o qual a ética — a morada habitual do homem, subtraída à sua informulabilidade em que permanece condenada no interior da tradição metafísica — é algo significativo e intrinsecamente ligado à ontologia . Nesse sentido, para o filósofo italiano, uma crítica à tradição ontológica da filosofia ocidental consiste em uma crítica simultânea à tradição ética. No horizonte da metafísica, lógica e ética são inseparáveis, pois partilham a mesma fundamentação negativa.

A ideia de negatividade no pensamento de Agamben relaciona-se a uma investigação a respeito do ser da linguagem. Esse esforço consiste em uma “protoarqueologia” que busca situar a linguagem no hiato onde ela surge e onde ela termina. A pergunta poderia ser colocada como “o que vem antes e depois da linguagem?”. A resposta para essa pergunta é justamente a negatividade, como a representação do não-dito, aquilo que fundamenta, mas que ao mesmo tempo esgota-se no próprio ato da palavra.

Se o humano é definido como um ser de linguagem, mas o fundamento da linguagem é a negatividade, ou seja, a impossibilidade de definição, o vazio, isso implica dizer que o homem é sem fundamento/comando, sem *arché*. Por ser essencialmente an-árquico, o ser humano não tem

⁵⁵ As ideias presentes nesse livro foram discutidas entre 1979 e 1980 (Agamben, 2006, p. 5).

destino ou finalidade a realizar⁵⁶, consistindo, por isso, numa potência oscilante capaz de propiciar um conjunto indeterminado de possibilidades de modos de ser (Matos, 2024, p. 5-6).

Ultrapassando a questão da negatividade como fundamento da linguagem, analisaremos a partir daqui a ideia, apenas ventilada por Agamben (2005, p. 13), da linguagem como um dispositivo. O filósofo italiano cita que a ideia de dispositivo surge “(...) mais ou menos no momento em que [Foucault] escreve *Arqueologia do saber* (...)”⁵⁷, publicado originalmente em 1969. Ao investigar o aparecimento da ideia de *positivité* no pensamento de Michel Foucault, encontramos que o termo aparece anteriormente também no livro *As palavras e as coisas* (2020), publicado em 1966, já quase como o esboço com os contornos de um sentido que adquirirá ao longo dos anos 1970.

Especialmente em *As palavras e as coisas* (2000), a ideia de positividade parece apontar para um estado de coisas ou um *a priori* histórico, um terreno epistêmico sobre o qual torna-se possível o surgimento de determinados saberes. No ensaio *A arqueologia da arqueologia*, publicado na coletânea *O dorso do tigre* (1976), Benedito Nunes (1976, p. 60) intui que o problema da positividade neste livro de Foucault deriva de uma formulação aparentemente kantiana. Isso porque, segundo o filósofo paraense, Kant entende que “aquilo que há de positivo nas ciências é o que se encontra de positivo no funcionamento das faculdades de que dispomos para conhecer” (Nunes, 1976, p. 60). Nessa chave interpretativa, tanto Kant quanto Foucault estariam buscando investigar o *a priori* positivo que permite a produção do *saber*. O *a priori* kantiano refere-se aos conceitos puros do entendimento, enquanto a *positivité* foucaultiana tem o sentido de *a priori* histórico.

Ao admitir, no entanto, o *a priori* histórico, Foucault admite, igualmente, que a verificação, necessária para comprovar se o que afirmamos na linguagem concorda ou

⁵⁶ Essa proposição aparece especialmente em *A linguagem e a morte* (2006) no seguinte trecho: “(...) Que o homem, o animal que possui linguagem, seja enquanto tal *in-fundado*, que ele não tenha fundamento senão no próprio fazer (na própria <<violência>>) é, com efeito, uma verdade tão antiga que já se encontra na base da mais remota prática religiosa da humanidade: o sacrifício” (Agamben, 2006, p. 141).

⁵⁷ A positividade aparece em *A arqueologia do saber* como algo que está dado e, por isso, passível de ser analisado, algo como um conjunto de “performances verbais” e enunciados. A positividade caracteriza a forma como um discurso se apresenta (Foucault, 2008, p. 142). O jargão é definido também como o *a priori histórico*, por designar as condições de exercício da função enunciativa. A positividade engloba, dessa forma, aspectos linguísticos e não linguísticos. É com base na análise desses elementos postos, capazes de serem analisados, que surge a arqueologia como o método que descreve os discursos como práticas especificadas num determinado conjunto de enunciados analisados (Foucault, 2008, p. 149).

não com o que se passa na experiência, tem variado no decorrer do tempo, conforme o gênero de positividade próprio a cada época (Nunes, 1976, p. 60-61).

Giorgio Agamben (2005, p. 10) defende que a noção de positividade, com o sentido que ela adquire posteriormente, foi uma influência que Foucault recebeu de seu mestre Jean Hyppolite. A tese dessa recepção é reforçada a partir da leitura da obra *Introducción à la philosophie de Hegel*. O tema da positividade é apresentado, a partir da leitura que Hyppolite faz das ideias do jovem Hegel, em sentido próximo àquele que Foucault atribuirá ao termo. A positividade apresenta-se, desse modo, como o elemento histórico posto, tais como as instituições, os ritos e as regras impostas aos indivíduos e interiorizados a partir de uma relação dialética — em Hegel — ou por meio dos “jogos” de poder — em Foucault.

Se a “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”) toma posição em relação a 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 termo o conjunto de instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo de enfatizar o conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos), atuam nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder (Agamben, 2005, p. 10-11).

A questão que se apresenta, então, é sobre como pensar a linguagem como um dispositivo. Mas além disso, faz-se importante investigar de que maneira, no contexto da biopolítica, os dispositivos, dentre eles a linguagem, estão relacionados ao assujeitamento dos indivíduos. No mesmo sentido, apresenta-se como possibilidade, nessa investigação, pensar uma ética, a partir do pensamento de Giorgio Agamben, em que seja possível fazer frente à captura da vida pela linguagem e pelas dinâmicas de poder que ela propicia.

O conceito de dispositivo, aparece no pensamento de Giorgio Agamben (2005, p. 13) como “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”. Essa definição consiste em uma ampliação da conceituação perpetrada por Foucault. Apesar de o tema da positividade aparecer no pensamento foucaultiano ainda na suas

obras dos anos 1960, é somente nos seus trabalhos propriamente genealógicos⁵⁸, desenvolvidos nos anos 1970, que o conceito ganha um significado mais nítido. É numa entrevista intitulada *Le jeu de Michel Foucault*⁵⁹, concedida em 1977 pelo filósofo francês ao periódico *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*⁶⁰, que a noção de dispositivo chega mais próximo da noção posteriormente apropriada por Agamben.

Para Foucault (1977, p. 299) um dispositivo consiste em um conjunto heterogêneo de elementos que engloba “discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos dos dispositivos”⁶¹. O dispositivo seria, então, a rede que articula esses elementos linguísticos e não linguísticos, cumprindo uma função estratégica em determinada relação de poder, sempre numa articulação entre as relações de poder e as relações de saber (Agamben, 2009, p. 29)⁶².

Na genealogia que Agamben traça a respeito do conceito de dispositivo, fica evidente, principalmente a partir da leitura que ele faz de Hyppolite, uma oposição entre natureza e positividade, que corresponde, em certo sentido, (...) à dialética entre a liberdade e a coerção e entre razão e história” (Agamben, 2009, p. 31). É a partir dessa noção que poderá ser apresentado, de outro modo, o problema mais próprio, com base no qual o dispositivo aparece como um conceito decisivo: “a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder” (Agamben, 2009, p. 32).

⁵⁸ De acordo com Edgardo Castro (2009, p. 184-185) o período genealógico da produção de Foucault refere-se às obras dedicadas à análise das formas de exercício do poder. Tratou-se de “uma ampliação do campo de investigação para incluir de maneira mais precisa o estudo das práticas não discursivas e, sobretudo, a relação da não discursividade/discursividade” (Castro, 2009, 185).

⁵⁹ Em livre tradução seria algo como “O jogo de Michel Foucault”.

⁶⁰ Essa entrevista está publicada também no volume III dos *Dits et écrits* na edição original francesa — *Dits et Écrits 1954-1988, Vol. III “1976-1979”*. Paris : Éditions Gallimard. p. 298-329. 1994 — porém, foi suprimida na edição traduzida no Brasil, conforme consta das notas de rodapé de *O que é um dispositivo* (2005).

⁶¹ A tradução deste trecho diretamente citado é de Vinícius Honesko Nicastro na edição *O que é o contemporâneo?* (2009) que compila três ensaios do filósofo italiano, dentre os quais *O que é um dispositivo?*. Entretanto, nas demais citações, diretas ou indiretas, utilizamos majoritariamente a tradução de Nilcéia Valdati, publicada em 2005 do periódico *Outra Travessia*

⁶² Na tradução de Niceia Valdete, esse trecho aparece como: “É algo de geral (um *reseau*, uma “rede”) porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico” (Agamben, 2005, p. 10). No texto integral, publicado em italiano um ano após essa tradução, o trecho aparece como “Come tale, risulta dall’incrocio di relazioni di potere e di relazioni di sapere”. (Agamben, 2006, p. 9).

Ora, temos, então, que o dispositivo insere-se no campo de investigação de Agamben como o elemento histórico relacionado dialeticamente — ou por meio de um jogo — com os seres vivos. Dessa forma, será necessário investigar qual a perspectiva de história de acordo com a qual define-se o dispositivo enquanto um elemento histórico. Para tanto, retomamos as ideias de Foucault em *As palavras e as coisas* (2000), para tentar encontrar o novo em que se desenrolam a positividade, a linguagem e a história.

O livro *As palavras e as coisas* (2000) inicia-se com uma referência a um ensaio do escritor argentino Jorge Luis Borges⁶³. Foucault (2000, p. IX) chega a afirmar que seu livro inteiro é uma consequência da leitura desse ensaio. O texto de Borges, mencionado pelo filósofo francês, trata-se de uma investigação sobre a pretensão de John Wilkins⁶⁴ de desvendar as possibilidades e os princípios de uma linguagem mundial. Tratava-se de um esforço para criar um idioma capaz de ser compreendido universalmente. Esta engenhoca — o idioma analítico — consistiu na divisão do universo em diferentes gêneros e espécies, que descritas, a partir de então, por sílabas e consoantes, são capazes de compor um idioma universalmente compreensível (Borges, 2007, p. 93).

Borges (2007, p. 94-95), sarcasticamente, põe em paralelo ao projeto de John Wilkins outras tentativas de criação de uma linguagem universal. No curso desta exposição aparece uma enciclopédia chinesa cujo título era *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos*. Nela há uma categorização exaustiva dos animais em diferentes subseções como “pertencentes ao imperador; embalsamados; amestrados; leitões; sereias” etc. Diante da estranheza com a forma como podem ser caracterizados os animais em uma outra cultura, torna-se evidente a inexorável arbitrariedade que preexiste em qualquer língua. Isso porque, “(...) notoriamente, não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural” (Borges, 2007, p. 94).

Para Foucault (2000, p. IX) o ensaio de Borges perturba a familiaridade que temos com o pensamento, especialmente com a forma com que na metafísica ocidental lidamos com aquilo que antecede a linguagem. O que é posto em questão é o lugar ou o não lugar da linguagem. É a partir disso que podemos pensar a topologia da linguagem, caracterizada por uma tripla categorização espacial: utopia, heterotopia e atopia (Prado, 2014, p. 43)

⁶³ Tratava-se do ensaio *A linguagem analítica de John Wilkins*, publicado pela primeira vez no jornal *La Nación* em 1942, mas inserido posteriormente na coletânea *Outras inquisições (1937-1952)* (2000).

⁶⁴ Polímata inglês do século XVII que vinculava-se a uma vertente filosófica denominada filosofia natural. Foi um dos fundadores da Royal Society, uma das mais antigas e importantes instituições científicas do Reino Unido.

A utopia, no sentido que mobilizamos aqui, está em paralelo à metafísica ocidental, justamente como a linguagem sem um lugar real, fundada sobre um fundamento negativo, impensado dentro dela mesma. “As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico (Foucault, 2000, p. XIII).

Por outro lado, a heterotopia pode ser visualizada pela estranheza quando nos deparamos, dentro da própria linguagem, com o fundamento negativo ou o não lugar que arruína a “sintaxe” e o “propósito” da linguagem. A heterotopia é o que pode ser experienciado através do contato com a narrativa de Borges sobre a enciclopédia chinesa, ou seja, com o não fundamento e a provisoriade que embaraça até mesmo a própria experiência da linguagem.

As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruínam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases –aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem; na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases (Foucault, 2000, p. XIII).

Por fim, temos a atopia, que é a experiência de ter perdido o “comum” do lugar e do nome (Foucault, 2000, p. XIV). É o espaço topológico de experiência da linguagem tida de forma patológica e desvirtuada.

A atopia é a incapacidade, entre os ocidentais, dentro da família, de proceder como se procede. É um modo semelhante à heterotopia, mas apenas tomado como modo derivado e ao mesmo tempo desvirtuado, incapacitado e patológico de pensar como, entre nós, se pensa. Marcadas pela diferença perante as utopias que movem nossos pensamentos, embora aparentadas entre si, heterotopia e atopia se distinguem, finalmente, porque, enquanto a primeira permite reunir todas as diversidades, a segunda é incapaz de reconhecer as relações que nos são mais familiares.

(...)

Os três *Topoi* remetem às organizações do pensamento dentro de uma cultura, concernem à própria linguagem, que ensina o que se deve buscar, o que se deve respeitar em sua diferença e aquilo que, apenas como ruído, se revela um propósito fracassado (Prado, 2014, p. 44-45).

Essas ponderações nos servem para refletir sobre a passagem da linguagem à ordem no pensamento de Foucault. Isso nos interessa porque a ordem aparece como o “elemento empírico” e o “solo positivo” anterior à linguagem. A ordem surge em *As palavras e as coisas* (2000) como a “rede secreta” e a trama onde silenciosamente as coisas se reconhecem (Prado, 2014, p. 45). É na relação entre ordem e linguagem que tem importância a história. Porém, por se tratar de um elemento silencioso, não é a historiografia tradicional o método capaz de alcançar e elucidar a ordem, mas a arqueologia, ou seja, uma técnica que, por meio da linguagem, escava o *tópos* que antecede e se relaciona com a linguagem.

Essas considerações permitem um aprimoramento da interpretação que vínhamos fazendo sobre a noção de dispositivo. Como vimos, o dispositivo é proposto por Foucault (1977, p. 299) com uma rede que articula elementos linguísticos e não linguísticos, com um sentido e uma operacionalidade próximas das noções de positividade e ordem em *As palavras e as coisas* (2000). Isso tem a ver com uma posição metodológica de Foucault de recusa aos conceitos universais, como o Estado, a Soberania, a Lei e o Poder (Agamben, 2005, p. 11). O dispositivo cumpre, então, essa função operativa de caráter geral, que, na nossa interpretação, diferencia-se da função operada pelos universais. Enquanto as categorias universais operam de modo transcendente, o dispositivo opera uma função prática imanente. De um lado, os conceitos universais operam uma abstração que reúne, dentro da linguagem, um conjunto diverso de situações particulares. Por outro, os dispositivos evidenciam os elementos linguísticos e não linguísticos que se enredam entre os casos particulares. O dispositivo é, em último caso, uma prática⁶⁵.

Agamben (2005, p. 12) propõe, dentro de uma genealogia teológica, que o conceito de dispositivo tem origem na palavra economia — *oikonomia*. A ideia de economia ingressou no debate teológico quando, no século II, passou-se a discutir a Trindade das figuras divinas do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A princípio, o tema da Trindade encontrou resistência entre os teólogos da igreja, isso porque havia o risco de que, assumindo a possibilidade da fratura da ideia

⁶⁵ Agamben (2009, p. 35) cita, com base na edição traduzida por Vinícius Honesko Nicastro, que, segundo Aristóteles (Pol. 1255 b 21) a *oikonomia* “(...) não é um paradigma epistêmico, mas uma *práxis*, de uma atividade prática que deve, de quando em quando fazer frente a um problema e uma situação particular”. Consultando o trecho mencionado da Política de Aristóteles, temos a seguinte tradução: “O governo de uma casa é uma monarquia, já que um só governa toda a casa (...)” (Aristóteles, 1255b, 21). Consultando a tradução da Editora da Universidade de Brasília, o trecho aparece como: “(...) a autoridade do chefe de família é do tipo monárquico, pois cada família é governada por um chefe (...)” (Aristóteles, 1255b). Em ambos os casos, a interpretação que Agamben faz não aparece de modo explícito nas traduções de que dispomos.

do Deus uno, o politeísmo e o paganismo seriam reintroduzidos na fé cristã. É nesse contexto que teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineu passam a utilizar o termo *oikonomia*, como uma forma de incorporar unidade na Trindade. Dessa forma, elaborou-se a crença de que Deus é uno em sua substância, mas tríplice na forma como atua sobre o mundo que criou. A palavra *oikonomia*, nos textos sobre esse tema, é utilizada posteriormente pelos teólogos que escreviam em latim como *dispositio*.

O debate sobre a Trindade deixou como legado para a metafísica ocidental a cisão entre Ser e Ação, entre ontologia e *práxis*, representada nesses textos pela separação entre o Deus que “é”, de um lado, e o Deus (seu filho) que “age” (Agamben, 2005, p. 12). As consequências dessa cisão podem ser observadas no debate contemporâneo a partir da problemática do distanciamento entre ontologia, ética e política, tendo em vista que, nesta perspectiva, “a Ação (...) não tem nenhum fundamento no Ser (...)” (Ibidem).

Vendo por esse prisma, o conceito de dispositivo em Foucault pode ser reconduzido a essa fratura entre ser e *práxis*, consistindo em uma “pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser” (Agamben, 2009, p. 38). Por razão de consistir em pura prática, os dispositivos inserem-se sempre em um processo de subjetivação, demandam sempre a produção de um sujeito.

A partir da genealogia teológica do dispositivo, esse conceito ganha uma ampliação das possibilidades de articulação com o pensamento de Michel Foucault. Para além da supracitada *positivité* do jovem Hegel apontada por Hyppolite, abre-se um campo de contingências para articular a noção de dispositivo também em Heidegger. Agamben (2005, p. 12) relata a proximidade dos dispositivos foucaultianos, quando pensando a partir da *oikonomia*, com algumas reflexões de Heidegger em torno da técnica. No texto *Die technik und die Kehre*⁶⁶, o filósofo alemão apresenta alguns conceitos que Agamben considera pertinentes para a ampliação de sentido da ideia de dispositivo.

Dentre os conceitos mobilizados por Heidegger, Agamben analisa especificamente a ideia de “armação” — *Gestell* — pensado no texto *A questão da técnica* (2007) como a essência da técnica moderna. Este termo significa também “a reunião daquele pôr que o homem põe” (Heidegger, 2007, p. 385). Para o filósofo italiano, a armação é etimologicamente análoga aos termos *dis-positio* e *dis-ponere*, pois o sufixo “ponere” é traduzido como *stellen* em alemão,

⁶⁶ Traduzido livremente como *A técnica e a volta*.

expressão que compõe a palavra *Ge-stell*, traduzida aqui como “armação”, mas que também significa “aparato” — *Gerät* — dispositivo ou equipamento. Na filosofia heideggeriana, a “armação” ou o *Gestell* significa “o recolher-se daquele dispor que dispõe do homem, exige dele o desvelamento do real sobre o modo de ordenar” (Agamben, 2005, p. 12). Desse modo, fica evidente a proximidade desse termo com o conceito de *oikonomia* dos teólogos e com os dispositivos foucaultianos. As três noções partilham o significado de “conjunto de *práxis*”, “reunião daquilo que está posto”, “ser e *práxis* como esferas cindidas”.

Abandonando a filologia dos dispositivos foucaultianos, Agamben avança, dessa vez a partir da sua própria proposição, alargando o sentido que esse conceito pode ter, situando-o em um outro contexto. Por esse outro caminho temos, então, uma “geral e maciça” divisão entre dois grandes grupos: de um lado os seres vivos e de outro dos dispositivos “nos quais estes são incessantemente capturados” (Agamben, 2005, p. 13). Essa partição reproduz aquilo que aparece na tradição teológica da *oikonomia* como a separação entre a ontologia e a *práxis*. De um lado a ontologia das criaturas — seres vivos — e de outro a *oikonomia* dos dispositivos que as administram e governam.

É pertinente atentar para a noção de seres vivos na conceituação agambeniana do dispositivo, pois ela demarca a dimensão biopolítica do conceito. A reflexão avança ao demarcar que de um lado estão os seres vivos e do outro estão os dispositivos, mas entre eles encontra-se a figura do sujeito. O sujeito é justamente o produto do embate corpo-a-corpo entre os seres vivos e os dispositivos. Na metafísica, o sujeito e a substância viva aparecem como quase a mesma coisa, mas somente operando a ruptura entre essas duas ordens é que torna-se possível pensar o sujeito como o produto da vida capturada por diferentes dispositivos (Agamben, 2005, p. 13). Portanto, um mesmo ser vivo pode ser assujeitado — numa relação que, na sua autonomia como sujeito, é também capaz de atuar em favor da própria sujeição — pelos dispositivos da linguagem, do direito, da tecnologia, das *bigtechs* e todos os outros elementos linguísticos e não linguísticos capazes de governá-los e com os quais precisa lidar na sua condição de vivo.

Oswaldo Giacóia Junior (2023, p. 3) situa que, para Agamben, a ideia de dispositivo ocupa precisamente a intersecção entre as tecnologias do poder e os processos de subjetivação. Por essa razão “(...) uma elucidação do sentido dos conceitos de biopolítica e de biopoder pode

beneficiar-se de modo considerável de um entendimento correto a respeito da natureza e do funcionamento dos dispositivos, sobretudo daquele da linguagem” (Giacóia, 2023, p. 3).

Como uma forma de demonstrar a relação entre biopolítica e o dispositivo da linguagem, recorreremos à fenomenologia do testemunho, apresentada por Agamben em *O que resta de Auschwitz?* (2008). No segundo capítulo deste livro, o filósofo italiano realiza uma análise sobre a figura do muçulmano — *musselman* — um jargão utilizado pelos judeus nos campos de concentração alemães para descrever os prisioneiros que haviam perdido toda a esperança e todo discernimento diante da situação em que viviam. Eram descritos como homens-múmia ou mortos-vivos, pessoas que haviam perdido toda a humanidade e só lhes restava a morte. Essa categoria de vítimas do holocausto fora descrita por alguns sobreviventes. O muçulmano consistiria no intestemunhável, pois tudo o que se sabe sobre essas pessoas chegou até nós por intermédio daqueles que sobreviveram à experiência do campo de concentração.

Interpretamos que há um paralelo entre o “ter sido” do homem, descrito em *A linguagem e a morte* (2006) e o muçulmano apresentado em *O que resta de Auschwitz?* (2008). Por essa linha de raciocínio, o sobrevivente estaria em paralelo ao homem em si, após ter ingressado na linguagem. Há também, com base na interpretação de Giacóia (2023, p. 4), uma dialética entre o sobrevivente e o muçulmano, de acordo com a qual o sujeito da ética do testemunho aparece como o *resto*. É nesse sentido que é possível perceber uma semelhança estrutural entre o testemunho e o assujeitamento pelo dispositivo da linguagem (Ibidem).

O muçulmano, nessa conjuntura, é um paradigma paralelo a outros paradigmas, como a vida nua e o *homo sacer*. Essa figura particular partilha uma mesma assinatura de vida capturada numa relação de inclusão-exclusão, a vida que ocupa a zona de indistinção entre a norma e a anomia, entre a cidade e a natureza. O muçulmano representa a vida no espaço próprio da exceção soberana: o campo de concentração.

Se a vida nua ocupa a zona cinzenta entre a *zoé* e a *bíos*, entre a *phoné* e o *logos*, entende-se, então, que se trata de uma vida nunca completamente absorvida pela linguagem. Assim como o “ter sido” do homem é sacrificado no momento mesmo em que ingressa na linguagem, o muçulmano jamais será capaz de testemunhar por si mesmo, somente por meio da pseudotestemunha que é o sobrevivente. Entretanto, é possível afirmar, também, que o sobrevivente testemunha *pelo* muçulmano, sendo o seu mandatário.

Poder-se-ia dizer, a primeira vista, que seja o homem — o sobrevivente — que dá testemunho do não-homem, do muçulmano. Se, porém, o sobrevivente testemunha *pelo* muçulmano — no sentido técnico de “por conta de” ou por delegação (...) então, de algum modo, segundo o princípio jurídico pela qual os atos do delegado são imputados ao delegante, é o muçulmano que dá testemunho. Contudo, isso significa que quem de fato dá testemunho no homem é o não-homem, ou seja, que o homem não é senão o mandatário do não-homem, aquele que lhe empresta a voz (Agamben, 2008, p. 124).

O testemunho revela uma dialética em que o muçulmando se de-subjetiva e se emudece no momento mesmo em que o sobrevivente torna-se o sujeito que fala sem ter algo próprio a dizer. Desse modo, quem não tem a palavra leva o falante a falar, fazendo com que muçulmano e sobrevivente ingressem numa zona de indistinção que é justamente o testemunho, o espaço em que torna-se impossível estabelecer a posição do sujeito⁶⁷ (Agamben, 2008, p. 142). Essa estrutura dialética nos mostra de que modo os seres vivos — o “ter sido” do homem — tornam-se sujeitos — o *resto* — no embate corpo-a-corpo com os dispositivos. Não há um ingresso do ser vivo — *zoé* — na linguagem — *logos*, mas a produção da indistinção, daquilo que sobra do embate entre o ser vivo e a linguagem: o sujeito (Agamben, 2005, p. 13)

Assim, partilhando a intuição de Giacóia (2024, p. 7), temos que o sujeito não é uma substância — ou o ser vivo — mas uma instância de enunciação. Sendo dessa forma, o sujeito não é o vivo, mas o representa na linguagem. É a partir da análise da maneira como o indivíduo — ou o vivo — passa a ter lugar na linguagem que podemos compreender o sujeito como uma categoria essencialmente linguística.

A filosofia de Agamben reconhece no âmbito e no elemento da realidade linguística a operação de separação e oposição incluyente pela qual, ao enunciar termos como ‘eu, tu, isto, agora...’, cada falante repete o evento originário do *ter-lugar* da linguagem. Instância é o ter lugar do enunciado ou da enunciação, e os pronomes funcionam como indicadores de enunciação. Eles são os elementos que indicam como e porque só se pode pôr em função a língua ao preço da identificação do indivíduo com o ato do dizer – e, de modo algum, com aquilo que vem dito no ato de dizer (...). Portanto, a ‘realidade’ à qual se referem os pronomes eu ou tu é unicamente uma ‘realidade de discurso’, de modo que ‘Eu’ pode certamente ser definido em termos de locução, mas não em termos de objetos, como um signo nominal. Por essa razão, para Benveniste, ‘eu’ é a pessoa que enuncia uma instância presente de discurso que contém ‘eu’, Instância única por definição, e válida somente nessa sua unicidade. Definir-se em termos de locução significa que a forma locucionária ‘eu’ só tem existência linguística no ato de palavra que a profere, em dupla instância conjugada: aquela do eu como referente, e aquela outra instância do discurso contendo eu, como referido (Giacóia, 2024, p. 5).

⁶⁷ Neste trecho o sujeito é apresentado como a “substância sonhada” do eu que consistiria na verdadeira testemunha (Agamben, 2008, p. 142).

Podemos dizer, de outro modo, que no embate corpo-a-corpo com o dispositivo da linguagem, o vivente — o “eu”, instância única por definição — se desdobra no “eu” da “realidade linguística”. Essa estrutura da subjetivação e de-subjetivação propiciada pelo dispositivo da linguagem, aparece, também, de outro modo, no pensamento de Agamben (2021), como o processo mediante o qual define-se o humano em contraponto ao animal.

A máquina antropológica é o dispositivo que exclui o homem da vida animal ao passo que produz o humano através dessa exclusão. A articulação que constitui o limiar que divide e conjuga o animal e o humano é a vida nua. É na zona de indistinção entre o animal e o humano que a decisão soberana opera para decidir entre o humano e o não humano (Agamben, 2021).

Desse modo, considerando, com base na formulação de Foucault (1977, p. 299), que os dispositivos têm natureza essencialmente estratégica, pois trata-se “um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados”, podemos afirmar, de acordo com Giacóia (2023, p. 9) que a máquina antropológica é um dispositivo biopolítico. Em último caso, temos que a perspectiva de biopolítica em Agamben refere-se a “uma *estrutura arcaica* que domina a ontologia, a ética e a política no Ocidente, e que se enraíza no estrato mais profundo da linguagem” (Giacóia, 2024, p. 9).

Podemos entender a perspectiva ética de Giorgio Agamben como se dividindo em duas abordagens. Primeiramente, ele oferece um diagnóstico sobre a posição da ética na metafísica ocidental. Em segundo lugar, é possível interpretar que há algo como um esboço, algumas pistas de uma dimensão propositiva ou *normativa* que pode ser desdobrada a partir do seu pensamento. Não dizemos com isso que Agamben nos diz o que fazer, nem mesmo que ele estruture uma filosofia *normativa*. O que fazemos aqui é uma interpretação, cujo objetivo é explicar quais elementos, as pistas e os sinais que a filosofia agambeniana nos dá para pensar um outro modo de relação entre ontologia e *práxis*, assim como de que maneira podemos resistir a captura da vida pelos dispositivos, dentre eles, o dispositivo da linguagem.

O diagnóstico do lugar da ética em Agamben é justamente o de que, primordialmente, ética, política e ontologia são categorias que compõem o *ethos*, a morada do homem, que é, em último caso, a linguagem. Essa ideia, essencialmente heideggeriana⁶⁸, reaparece em *A linguagem*

⁶⁸ A linguagem como a morada do homem — ou do ser — é uma proposição de Heidegger no livro *A caminho da linguagem* (2003), encontrada, entre outros trechos, em: “Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmos-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de

e a morte (2006) conjugada com a busca pela fundamentação — *Grund* — negativa ou não posta da linguagem, aquilo que lhe é anterior e posterior, mas que a linguagem não alcança, mas, por meio dela, deixa emergir pelo movimento do desvelamento — *aletheia*.

Essa espécie de *ética* descritiva de Agamben, na qual inserem-se as categorias de biopolítica e dispositivo, evidenciam as práticas em que se articulam os elementos discursivos e não discursivos, que interligados em rede, administram e governam a vida mediante os processos subjetivação e de-subjetivação. Discorreremos, a partir de então, sobre as pistas que utilizamos para interpretar e sugerir uma dimensão *normativa* capaz de ser articulada com base nesse diagnóstico.

Algumas pistas sobre as proposições em torno da ética em Agamben podem ser ventiladas, dentre outros textos, em *O que é um dispositivo?* (2005). Tomemos, então, o problema da forma em que ele se coloca neste texto: “De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual estratégia podemos seguir no nosso corpo-a-corpo cotidiano com os dispositivos?” (Agamben, 2005, p. 13). Logo em seguida a colocação do problema, Agamben (Ibidem, p. 13) adverte que “não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo justo”.

Para responder a questão sobre como resistir a captura da vida pelos dispositivos, precisamos retomar a noção de que os dispositivos atuam conjuntamente no processo mesmo em que os animais — *homo* — tornam-se humanos — *sapiens*. O evento que produz o humano, isto é, o ingresso no ser vivente na esfera da linguagem, representa, sobremodo, uma cisão entre animalidade e humanidade. Esta separação pode ser desvelada, dentro da linguagem, pela cisão operada na tradição da teologia da *oikonomia*, quando o Ser separa-se da *práxis*. O vivente separa-se do homem, o ser vivo separa-se de si mesmo e da sua relação imediata com o ambiente (Agamben, 2005, p. 14). Para exemplificar melhor, essa é a separação entre a razão e o instinto, entre a linguagem e aquilo que é propriamente natural no ser vivo.

nossa presença. Nós, nós que falamos a linguagem, podemos nos transformar com essas experiências, da noite para o dia ou com o tempo. Mas talvez fazer uma experiência com a linguagem seja algo grande demais para nós, homens de hoje, mesmo quando essa experiência só chega ao ponto de nos tornar por uma primeira vez atentos para a nossa relação com a linguagem e partir daí permanecermos compenetrados nessa relação” (Heidegger, 2003, p. 121).

O tédio⁶⁹, como o produto da cisão entre o vivente e o homem, aparece, nesse contexto, como sendo a capacidade de suspender a relação entre o vivente e o estímulo ambiental imediato, a desconexão entre o ser vivo e a natureza a que ele pertence. Esta separação concede ao homem possibilidade de conhecer o “*ente enquanto ente*”, ou seja, o *ente* como *ser-em*, ou o ser na sua relação inextricável com o ambiente, a linguagem e a história. Em outras palavras, o tédio é a capacidade do homem de *construir um mundo* (Agamben, 2005, p. 14). É na capacidade de suspender a relação imediata entre os viventes e os *desinibidores*⁷⁰, que torna-se possível a atuação prática dos dispositivos. É no Aberto, o espaço entre o animal e o humano, que operam os dispositivos.

Uma forma de resistir aos dispositivos seria "liberar o que foi capturado e separado pelos dispositivos para restituí-lo a um possível uso comum" (Agamben, 2005, p. 14). Os dispositivos, segundo Agamben (Ibidem, p. 13), capturam "os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes". Restituir esses elementos ao uso comum, nessa perspectiva, significa profaná-los, ou seja, devolver ao uso humano aquilo que havia sido separado deles (Ibidem, p. 14).

Se, por um lado, o sacrifício é o dispositivo que realiza e regula a separação, assim como sanciona a passagem de algo da esfera humana para aquela divina — ou do ser vivente para a linguagem — a profanação é o “(...) contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido (Agamben, 2005, p. 14). Mas há também uma outra proposição de resistência ao sacrifício, que seria “uma fundação completa da humanidade em si mesma”, baseada na eliminação do mitologema sacrificial que divide natureza e cultura; indizível e dizível (Agamben, 2006, p. 143). A mesma oposição à separação perpetrada pelo sacrifício aparece também em *O que resta de Auschwitz* (2008), quando nos é dito que:

“Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muculmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder

⁶⁹ O conceito de tédio — *Langeweile* — tem um significado particular se pensado dentro de uma tradição que vai de Kierkegaard a Heidegger. Esse termo tem, nesse sentido, uma conotação existencial, refere-se a relação do *da-sein* com a temporalidade. Tem uma conotação de perda do significado imediato do mundo ao redor. Esse conceito em Heidegger é trabalhado especialmente em *Ser e Tempo* e em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*.

⁷⁰ Esta palavra Giorgio Agamben toma emprestada de Jakob von Uexküll, filósofo e biólogo alemão, cujo significado é de um elemento capaz de estimular uma resposta de um ser vivo em um dado ambiente.

consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre *zoé* e *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência (Agamben, 2008, p. 155-156).

A proposição ética de Agamben apresenta-se como uma resistência à separação, que seria, de alguma forma, a pretensão primordial do biopoder. Essa separação, equiparada também à figura do sacrifício, que é o *arcanum imperii*, a separação primeva entre o animal e o humano, entre o não-homem e o homem, é o foco da resistência à captura pelos dispositivos, dentre eles, o da linguagem no seu sentido de autômato — *Gestell* — que dispõe do homem, e o controla por meio da cisão entre os seres vivos, de um lado, é os dispositivos enquanto pura prática do biopoder.

Mas qual seria o lugar do direito no contexto desse debate? E, mais especificamente, como os direitos humanos inserem-se numa discussão que gira em torno da separação entre vida e linguagem? É para responder a essas questões que trataremos no tópico seguinte, sobre os conceitos de formas de vida e forma-de-vida.

3.2 FORMAS DE VIDA E FORMA-DE-VIDA

Dentre as diferentes conceituações que podemos identificar no projeto *homo sacer* sobre as formas de vida, recorreremos, primeiramente, àquela esboçada na introdução de *O poder soberano e a vida nua* (2007). Nessa introdução, Agamben propõe a forma de vida como o receptáculo penetrado pelo poder (Agamben, 2007, p. 13).

A forma, em seu significado corriqueiro, refere-se a algo como um molde, uma estrutura que dá conformação a uma substância fluida, atribuindo à fluidez o seu feitio. A forma de vida, dentro desse enquadramento, pode ser entendida como a forma aplicada à vida, ou seja, a conformação da vida a um determinado formato. Visualizando desse modo, a forma pode ser lida também, como um conjunto de regras e regulamentos, que, de algum modo, impõem uma rotina, um padrão, capaz de moldar e conformar a vida de maneiras específicas.

Nas democracias contemporâneas, moldadas e estruturalmente definidas pelo estado de exceção permanente, a vida nua surge como o princípio e o objeto último da soberania. Essa vida, marcada pelo sacrifício que separa *zoé* e *bíos*, é *homo sacer*: matável, mas insacrificável. Nas democracias atuais, a vida nua, sendo o modo a expressão geral da vida nas sociedades

contemporâneas, se manifesta por meio de diversas formas, assumindo diferentes modos de expressão na linguagem e nos atos performativos de linguagem.

E isso não tanto ou não apenas porque o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação .que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ela e, ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la (...) mas também e, sobretudo, porque, nesse ínterim, a vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. A cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, [a] travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela (Agamben, 2015, p. 13).

Essa lógica evidencia a nudez pressuposta das vidas do cidadão, do LGBT+, do sindicalista, do advogado, do professor e do militante dos direitos humanos. Esses exemplos são representativos do sujeito que é o *resto*, aquilo que sobra no embate corpo-a-corpo entre os seres viventes e a prática estratégica dos dispositivos. Quando diz-se “eu sou eleitor” ou “eu sou advogado”, esse “eu” representa, desde já, uma realidade que é meramente discursiva; e os sujeitos “eleitor” ou “advogado”, lidos num contexto relacional do poder, dentro de uma conjuntura de estratégias de subjetivação e de-subjetivação, são somente o resíduo, dentro da linguagem, de uma vida que foi separada, e que, no sacrifício, tornou-se sagrada, isto é, *sacer*, matável e insacrificável.

O poder político funda-se na separação constitutiva da vida nua (Agamben, 2015, p. 12). Isso implica afirmar que é com base nessa figura de uma vida indiscernível, que ocupa a zona cinzenta entre a linguagem e a não-linguagem, entre a animalidade e a humanidade, que encontramos também o fundamento da soberania. O soberano detém um poder que lhe foi concedido para dispor sobre a vida. Por isso, a vida nua é o resultado e o fundamento da soberania, pois ela decorre da prerrogativa do poder soberano de dispor ou não sobre a vida.

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (Agamben, 2015, p. 12).

A vida nua “(...) é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras insensíveis dos poderosos que, percebendo ou não isso, nos governam em seu nome (Agamben, 2015, p. 14). É por intermédio da produção e do isolamento da vida nua que tornam-se possíveis as diferentes formas de vida, essas representações de uma vida incluída na exceção sobre a qual o poder soberano atua. É essa vida nua que acaba “vestida” pelas formas de vida do “homem” e do “cidadão” dos direitos humanos, assim como pela roupagem da linguagem dos direitos na tradição jurídico-política do Estado-nação (Ibidem).

É a partir dessa proposição que podemos compreender a inscrição da vida nua na linguagem dos direitos, como se observa na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. De maneira análoga, por meio deste prisma, podemos identificar até que ponto o “homem” dos direitos humanos surge “como uma reivindicação quase biológica de pertencimento à espécie humana” (Agamben, 2007, p. 18). Tal fenômeno ocorre porque, ao levar essa teorização ao seu limite, tanto o “homem” quanto o “cidadão” se apresentam como formas, moldes, receptáculos que, de maneiras distintas, estruturam a fluidez indistinta da vida nua, conferindo-lhe uma delimitação que é essencialmente vazia e manipulável.

Podemos especular, a partir das considerações que vínhamos fazendo a respeito da importância do tema da linguagem na filosofia de Giorgio Agamben, que a ideia de “forma” é uma categoria linguística. Tentaremos brevemente testar esta hipótese. Para tanto, lançaremos mão de um trecho da obra que encerra o projeto *homo sacer*, qual seja, *O uso dos corpos* (2017). Logo no início do segundo capítulo da terceira parte deste livro, cujo título é *Uma vida inseparável de sua forma*, Agamben (2017a, p. 233) repete uma proposição já suscitada na introdução do primeiro volume do projeto⁷¹, com base na qual nos é dito que a vida *zoé* refere-se ao simples fato de viver, enquanto a vida *bíos* diz respeito “forma de viver” própria de um indivíduo ou de um grupo⁷². Se recapitularmos que a noção de *bíos*, no contexto humano,

⁷¹ Por exemplo, temos na introdução de *O poder soberano e a vida nua* (2007), a afirmação de que “Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses e *bíos* a **forma** ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (Agamben, 2007, p. 9, grifo nosso).

⁷² Em *O uso dos corpos* (2017), Agamben reproduz quase que integralmente a formulação apresentada na introdução de *O poder soberano e a vida nua* (2007), com a diferença de que na obra tardia é suprimido o vocábulo “maneira”, ficando definida a *bíos* somente como “a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Agamben, 2017a, p. 233). Muitos podem ser os motivos para a supressão do termo “maneira” neste enunciado, mas um deles pode se referir ao fato de que o último livro do projeto faz um “acerto de contas” com as ideias dos demais livros. Outro motivo pode ser simplesmente a mudança de propósito no contexto geral em que o fragmento é reproduzido, haja vista que trata-se de um texto sobre o conceito de forma-de-vida.

refere-se a qualificação da vida pela linguagem, capaz de tornar apto o humano para existir políticamente, defendemos que o termo “forma” refere-se, então, a uma dimensão, em que, na linguagem, a vida nua pode ser conformada.

Nas línguas modernas, a oposição entre *zoé* e *bíos* desapareceu gradualmente, fazendo com que a opacidade do sentido da palavra vida crescesse em medida proporcional à sacralização e a divisão que tornou a vida a indistinção excepcional que caracteriza a vida nua, isolada nas inumeráveis formas de vida (Agamben, 2017a, p. 233). É contra esse movimento que surge, como uma proposição ética, o termo forma-de-vida, ou seja, uma vida que nunca pode ser separada da sua forma, e, que por isso, é uma vida em que é impossível isolar ou manter separado algo como uma vida nua (Ibidem).

Uma vida que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver. O que significa essa expressão? Ela define uma vida — a vida humana — na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente *feitos*, mas sempre e sobretudo são *possibilidades* de vida, sempre e sobretudo potência (Ibidem).

Nestes termos, a forma-de-vida, sendo potência, “pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida em relação ao ato” (Agamben, 2017a, p. 233). A potência possui um significado específico no pensamento de Giorgio Agamben, estando ligada a uma longa tradição na filosofia ocidental, na qual, em Aristóteles, ocupa um lugar central. O sentido que essa palavra adquire, nesse contexto, vem do termo *dynamis*, que significa tanto potência quanto possibilidade. As ideias de possibilidade e potência estão relacionadas à noção de “faculdade”, ou seja, ao modo como a potência se apresenta ao sujeito em relação à sua *práxis*. “O termo ‘faculdade’ exprime, assim, o modo como uma certa atividade é separada de si mesma e atribuída a um sujeito, o modo como o vivente ‘tem’ sua *práxis* vital” (Agamben, 2017b, p. 245). No texto *A potência do pensamento*, publicado em uma coletânea que toma de empréstimo o seu título, a “faculdade” é apresentada como o sinônimo de “hábito”, ambos os termos referentes ao vocábulo grego *héxis*, cujo sentido é algo como aquilo que antecede e falta no ato (Ibidem).

“O hábito de uma potência é seu uso habitual, e, a forma-de-vida é esse uso habitual” (Agamben, 2017a, p. 233). Agamben defende, desse modo, uma ligação infracionável entre a potência e o seu uso, e, a forma-de-vida, como sendo o uso habitual da potência, representa uma

maneira de viver que é sempre uma possibilidade real, incapaz de ser esgotada em uma vocação biológica específica. Por isso, a forma-de-vida é um ser em potência — *dynamis* — e não seu esgotamento em ato — *energeia* — sendo, por isso, sempre possibilidade.

Avançando para além da reflexão posta por Agamben em *O uso dos corpos* (2017), tentaremos atribuir um sentido ao que seria para a forma-de-vida “pôr em jogo o próprio viver” (Agamben, 2017a, p. 234). Interpretamos que isso diz respeito ao viver em sua duplicidade e indistinguibilidade entre *zoé* e *bíos*, sendo a forma-de-vida a potência em que viver — *zen* — e bem viver — *eu zen* — estão ligados de maneira inextricável. “Por isso, o ser humano é o único ser cujo viver está em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política” (Ibidem).

A ideia de vida boa — *eu zen* — em Aristóteles (1280b, 40) é a finalidade da *polis*. A cidade é constituída tendo como fim a felicidade individual dos seus membros e a autonomia coletiva (Amaral; Gomes, 1998, p. 595). Vendo por esse prisma, a cidade surge em vista do viver — *tô zên* — mas existe essencialmente em razão do bem viver — *tò eû zên*⁷³ (Aristóteles, 1252b, 30). Esse suplemento de politização, ligado à linguagem, que faz do ser vivo um ser humano, tem como finalidade destiná-lo à felicidade. Por isso que a forma-de-vida, sendo uma vida que não se desvincula da linguagem, ou seja, não separa-se da sua forma, é uma vida destinada à felicidade e, por isso, é uma vida essencialmente, na potência a que a constitui, uma vida política.

Não é a linguagem em si, o *ethos*, a morada do homem, que faz da política uma biopolítica, mas a separação entre a vida e a linguagem, que faz da linguagem um autômato⁷⁴ que atua como uma ferramenta de controle e governo dos seres vivos. A forma-de-vida, com base na interpretação que propomos, é uma apropriação da linguagem pelo ser vivente, dando-a um outro uso, tornando inoperante o automatismo que faz da linguagem um dispositivo.

Retomando a reflexão de Foucault (2000, p. XIII), é necessário uma heterotopia, ou seja, reconhecimento da dimensão arbitrária e conjectural da linguagem. Ou lendo a partir de Agamben (2006, p. 143), é necessário reconhecer que é o abandono da vida nua à indizibilidade que faz dela o fundamento de toda regulamentação cultural e de toda a linguagem.

⁷³ É necessário acrescentar que felicidade em grego é *eudaimonia* — εὐδαιμονία — sendo a junção dos termos bem — *eu* — e alma — *daemon* — δαίμων. Dentre muitas definições, a felicidade aparece como uma atividade da alma em conformidade com o viver bem. “(...) o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem” (Aristóteles, 1985, 1098 b, p. 25).

⁷⁴ Aqui fazemos referência ao termo *Gestell*, apresentado em *O que é um dispositivo?* (2005).

Agamben (2017a, p. 236) chama de *pensamento* aquilo que transforma uma forma de vida em uma forma-de-vida. O pensamento não tem, nesse quadro conceitual, o sentido de reflexão ou exercício individual, nem mesmo de faculdade psíquica, mas de um *experimentum* que tem por objeto “o caráter potencial da vida e da inteligência humana”. Pensar é colocar em jogo na vivência e no entendimento o próprio viver e o próprio entender. *Pensamento* é a pura potência de pensar em que o ato nunca está integralmente separado da potência (Agamben, 2017a, p. 237).

A experiência do pensamento na forma-de-vida é um esforço essencialmente político, tendo em vista que trata-se de uma experiência de uma potência e de um uso que são comuns. Potência e comunidade identificam-se mutuamente, tendo em vista o caráter potencial de toda comunidade. “Entre os seres que estivessem desde sempre já em ato, que já fossem sempre essa e aquela coisa, essa ou aquela identidade, e tivessem esgotado, nelas, inteiramente a sua potência, não poderia haver comunidade nenhuma, apenas coincidências e partições factuais” (Agamben, 2017a, p. 237). Por partilharem a linguagem, os seres humanos, por si só, partilham a potência de falar, nunca esgotada em ato, por isso, potência, na forma-de-vida, é sempre também comunidade, sendo, por isso, política. A potência do pensamento pertence, desse modo, a uma multidão.

A *multitudo*, que Agamben toma de Dante e Averróis, representa o sujeito genérico da potência de pensar. Entretanto, o uso da potência de pensar é singular, mas sem perder sua relação com a multidão. O pensamento simboliza, então, “a potência unitária que constitui em forma-de-vida as múltiplas formas de vida” (Agamben, 2017a, p. 239). Dessa maneira, abandonando, por meio do pensamento e da forma-de-vida, a vida nua às formas do “homem” e do “cidadão”, é que torna-se possível vislumbrar uma política que vem.

3.3 DIREITOS HUMANOS QUE VEM?

A presente seção deste trabalho surge como uma reflexão a respeito do lugar que os direitos humanos podem ocupar na filosofia de Agamben, para além das críticas já esboçadas no primeiro capítulo desta monografia. Tentaremos testar em que medida é possível ou compatível pensar dos direitos humanos no quadro de uma política que vem.

Conforme vimos no primeiro capítulo desta monografia, as declarações de direitos humanos são vistas por Agamben como a imagem originária da inscrição da vida nua na ordem jurídico-política do Estado-nação:

“(...) é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos e metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações de direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem político-jurídica do Estado-nação” (Agamben, 2007a, p. 134).

Nesse trecho vemos que os direitos humanos não são, nessa perspectiva, valores eternos e metajurídicos, mas que eles cumprem uma função estratégica específica no contexto do biopoder. O homem abstrato dos direitos humanos, assim como o cidadão, aparecem também como uma forma, dentre outras, em que a vida nua pode ser conformada. Mas qual poderia ser um possível uso para essa tradição no seio de uma política que vem? Para investigar as pistas que nos levam a resposta para essa pergunta, retomaremos a discussão sobre o lugar do direito no pensamento de Agamben.

Dentre outros pontos de partida que poderíamos escolher, selecionamos os argumentos de Agamben presentes em *Estado de exceção* (2004). No quarto capítulo, cujo título é *Luta de gigantes acerca de um vazio*, o filósofo italiano cumpre um desafio ousado, qual seja, ler a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência (2004, p. 84). O objetivo dessa leitura seria encontrar a possibilidade de uma violência — *Gewalt*⁷⁵ — fora do direito, e que fosse, por isso, capaz de romper a dialética entre a violência que funda o direito e a violência que o conserva.

O célebre e enigmático texto *Para uma crítica da violência* (2013), de Walter Benjamin, constitui uma das linhas centrais da reflexão de Agamben sobre a questão do direito. Nesse ensaio, Benjamin (2013, p. 121) busca circunscrever a violência em sua relação com a ordem jurídica e a justiça, limitando sua crítica ao questionamento sobre se a violência, enquanto meio, é ética em sua aplicação para fins justos. Nesse percurso, Benjamin (Ibidem, p. 125) aponta a possibilidade de uma violência conforme ao direito e outra não conforme a ele. A violência que se ajusta ao ordenamento jurídico tem um duplo papel: ser a origem e a manutenção da direito. Por outro lado, ao longo da investigação, surge uma forma de violência que não se conforma ao

⁷⁵ Palavra cujo significado em alemão refere-se tanto a “poder” como a “violência”.

direito, chamada de violência “pura” ou “divina”, que, na esfera humana, seria a violência “revolucionária” (Agamben, 2004, p. 84).

O sentido de violência no contexto da filosofia de Walter Benjamin, assim como sua recepção a partir das reflexões de Giorgio Agamben, tem um sentido mais amplo ou até mesmo diverso daquele mais imediato no uso corrente da palavra. Na conjuntura ora apresentada, a violência, conforme a nota de Jeanne Marie Gagnebin (In. Benjamin, 2013, p. 121) à edição brasileira do texto⁷⁶, é uma tradução do substantivo *Gewalt*, que deriva do verbo arcaico *walten*, cujo sentido é “imperar”, “reinar”, “ter poder sobre”. O termo *Gewalt* refere-se a *potestas*, ou seja, ao poder político e à dominação (Ibidem, p. 122).

A ideia de uma crítica da violência — *Gewalt* — tem o sentido kantiano de delimitar, estabelecer limites, distinguir, sendo, por isso, mais um esforço analítico do que uma crítica a todo modo de poder ou de violência (Gagnebin in Benjamin, 2013, p. 121). Dessa forma, Benjamin estaria propondo uma diferenciação entre os modos de violência para, por fim, estabelecer uma defesa de um modo de violência que não seja nem instaurador nem mantenedor do direito. Dito de outra forma, a defesa de uma violência fora do direito consiste na proposição de um modo de fazer política ou de exercer poder fora da esfera do exercício da ordem, do poder e da violência estatal.

Para Agamben (2004, p. 85) o desafio de Benjamin é provar a realidade de uma violência “pura”. Dessa maneira, o esforço para uma crítica da violência consiste em atestar a possibilidade de uma atuação política que seja independente dos meios violentos que instauram e mantêm o direito. Nesse sentido, a violência pura seria “puramente imediata” e a violência revolucionária consistiria na suprema manifestação de violência pura por parte do homem (Benjamin, 2013, p. 155). Assim, podemos dizer que a violência pura é uma ação humana inteiramente anômica, sendo assim a representação do estado de exceção efetivo, qual seja, aquele estado de exceção que excepcionaliza o estado de exceção permanente. O capitalismo, assim como as instituições jurídico-políticas por meio das quais ele se sustenta, é essencialmente anárquico, sem ordem, constantemente excepcional. Somente uma atuação política que excepcionaliza efetivamente — *wirklich* — essa exceção permanente é que se faz possível uma política que vem.

É essa reflexão sobre anomia, exceção e escatologia⁷⁷ aparece posta em outros termos no debate que Agamben desvenda entre Benjamin e Schmitt. Ambos os autores estudados na

⁷⁶ Presente na coletânea *Escritos sobre mito e linguagem* (2013)

⁷⁷ Palavra aqui trazida no sentido teológico-político, dentro de uma tradição do messianismo político.

proposição agambeniana escreveram suas ideias diante da ascensão e consolidação do terceiro Reich, assim como os dois teciam críticas ao Estado de direito. De um lado, Schmitt criticava a constituição de Weimar, tendo como objetivo fundamentar a legitimação da atuação do regime nazista fora “das quatro linhas da constituição”. De outro, Benjamin visualizava perfeitamente que o nazifascismo agia conforme a violência instituinte e mantenedora do Estado de direito, tendo como horizonte, ainda em 1921⁷⁸, a revolução alemã e a consequente derrubada do Império, assim como o “reestabelecimento da ordem”, que culminou com o assassinato de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo (Gagnebin In. Benjamin, 2013, p. 137). O diálogo silencioso que Agamben tenta desnudar é especificamente sobre o significado do estado de exceção, mobilizado tanto por Benjamin quanto por Schmitt, mas com propósitos radicalmente opostos.

Enquanto Schmitt, à sua maneira, buscava justificar a atuação do regime nazista fora do direito, mas legitimada pelo art. 48 da Constituição de Weimar, Benjamin, por outro lado, procura mostrar que o nazismo, ao agir tanto dentro quanto fora da lei, configura, de certa forma, uma anomia que constantemente tenta ser integrada ao direito. Em oposição ao modelo de política imposto pelo nazismo, que se justifica e se torna coextensivo ao Estado de direito, Walter Benjamin propõe, de maneira distinta, uma ação política que se coloca fora do direito, com o objetivo de denunciá-lo. Nesse contexto, interpretamos que a violência “pura” representa a anomia que busca se libertar de sua relação com o direito (Agamben, 2004, p. 92).

Em um trecho que parece ser decisivo para a interpretação que vínhamos fazendo ao longo dessa pesquisa, Agamben (2004, p. 92) insere o tema do estado de exceção e da sua relação com o direito no contexto geral da sua crítica à metafísica.

Por razões que devemos tentar esclarecer, essa luta pela anomia parece ser, para a política ocidental, tão decisiva quanto aquela *gigantomachia peri tes ousias*, aquela outra luta de gigantes acerca do ser, que define a metafísica ocidental. Ao ser puro, à pura existência enquanto aposta metafísica última, responde aqui a violência pura como objeto político extremo, como "coisa" da política; à estratégia onto-teo-lógica, destinada a capturar o ser puro nas malhas do *logos*, responde a estratégia da exceção, que deve assegurar a relação entre violência anômica e direito (Ibidem).

Dissemos no tópico anterior que é possível conceber no contexto da filosofia de Agamben uma dupla acepção para a linguagem — *logos* — sendo a primeira aquela que deriva da própria separação ou do sacrifício que torna separadas vida *zoé* e vida *bios*, animalidade e humanidade

⁷⁸ Ano em que foi escrito *Zur Kritik der Gewalt*, traduzido, dentre as várias maneiras possíveis, como *Para uma crítica da violência*.

Com base nessa definição entendemos que a linguagem, separada da vida, atua como um dispositivo, por isso governa os gestos, os comportamentos e opiniões dos seres vivos. Por outro lado, temos o sentido primordial da linguagem como morada do homem — *ethos* — sendo o lugar próprio de possibilidade do pensamento e da existência.

Depreendemos, então, que na linguagem, como a morada do homem, é possível alcançar um “ser puro” da política, que seria o seu sentido não viciado e não automatizado pelas estratégias e práticas que fazem da linguagem um dispositivo. Esse ser puro, nas malhas do *logos*, corresponde, numa dimensão prática, à violência pura, capaz de estabelecer uma exceção efetiva que depõe o Estado de direito e inopera, de modo relacional com a mesmo, o automatismo da linguagem dos direitos.

Para aprofundar o sentido dessa reflexão, Agamben (2004, p. 94) faz uma incursão sobre o significado da “pureza” — *Reinheit* — que adjetiva tanto o ser puro quanto a violência pura. O filósofo italiano retira de uma carta enviada por Walter Benjamin a Ernst Schoen uma definição precisa de pureza, entendida como uma concepção não substancial, mas relacional. Por isso, a diferença entre a violência pura e a violência mítico-jurídica não reside na violência em si, mas em sua relação com algo exterior.

No início de seu ensaio, Benjamin (2013, p. 121) afirma que uma crítica à violência “(...) pode se circunscrever à apresentação das suas relações com o direito e a justiça”. Agamben (2004, p. 95) interpreta que o critério da “pureza” da violência se encontra justamente em sua relação com o direito. Nesse contexto, a violência pura seria um exercício de poder que não serve como meio para alcançar um fim específico — como a instauração ou manutenção do direito —, mas estabeleceria com o direito uma relação de pura medialidade, uma pura manifestação. Assim, a violência pura “expõe e corta o elo entre direito e violência, sendo, por isso, não uma violência que governa e executa, mas que simplesmente age e se manifesta” (Ibidem, p. 96).

A violência pura e a violência mítico-jurídica, assim como o estado de exceção e o estado de exceção efetivo são dos movimentos distintos, que dois jogadores, diante do xadrez da história, podem executar utilizando a mesma peça. No quadro geral esboçado por Agamben, esses jogadores podem ser visualizados como Benjamin e Schmitt, mas, de modo mais amplo, podem representar dois modos de relação ou duas perspectivas de poder ou violência diante do direito. Essa oposição aparece também como a do estado de exceção que faz do direito apenas

força-de-lei⁷⁹ e a violência pura, que representa um meio puro, pura medialidade em relação com o direito.

A importância de Schmitt na estratégia geral do pensamento de Agamben reside na elucidação da anarquia intrínseca ao direito. A leitura exaustiva e minuciosa das obras do jusfilósofo nazista expõe que o Estado de direito constitui-se pela exceção permanente, conforme é possível atestar pelo esforço filosófico para encontrar uma justificativa para legitimar o uso irrestrito do art. 48 da Constituição de Weimar pelo regime do Terceiro Reich. Por outro lado, a partir da leitura de Benjamin, o filósofo italiano reforça o diagnóstico da excepcionalidade do direito, mas aponta, por um caminho diverso, para a necessidade de uma política exercida para além do direito, mesmo que isso implique uma outra relação com o direito. Tentaremos, a partir de agora, desvendar as possibilidades de uma política que seja uma medialidade com o Estado de direito, entretanto, que seja também capaz de excepcionalizar a exceção que o constitui.

Agamben (2004, p. 97) propõe, a partir da leitura de Kafka, a imagem de um direito possível após o desmascaramento da violência mítico-jurídica. Essa imagem messiânica de um direito vindouro aparece como um resíduo, consistindo em um direito que não é mais praticado, mas apenas estudado. Essa imagem aparece em paralelo com a figura de um “novo advogado” que apenas folheia os velhos códigos. Ventila-se também a possibilidade de um “novo direito”, livre de toda disciplina e toda relação com a soberania. De igual modo, aparece a figura de um outro uso do direito, permitido a partir da sua desativação e da sua inatividade. Nos é dito também que “(...) um dia a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele (Ibidem, p. 98). A libertação do direito, sendo propiciada por um jogo, permite a passagem à uma justiça que consiste num mundo impossível de ser apropriado pela ordem jurídica.

Como pensar, então, um jogo que permite uma inapropriabilidade do mundo pela ordem jurídica? E mais além, como pensar uma vida que não seja capturada por uma *práxis* de uma linguagem entendida como um dispositivo? É por meio do exemplo da forma-de-vida dos franciscanos no século XIII que buscaremos responder essa pergunta.

Os movimentos religiosos inspirados por São Francisco de Assis, surgidos de modo periférico à igreja católica no século XI e XII na Europa, consistiram em fenômenos complexos,

⁷⁹ O conceito é grafado originalmente como a letra X sobre a palavra lei.

dentro dos quais não estava em jogo questões teológicas e dogmáticas tão somente, mas um modo de viver — *novum vitae genus* — denominado “vida apostólica”. Nesses movimentos reivindicava-se não a *regra*, mas a *vida*, ou seja, poder viver determinada forma de vida (Agamben, 2014, p. 96).

A reivindicação da pobreza e do *usus pauper* por parte dos franciscanos gerou um longo conflito doutrinal com a Cúria romana, cujos meios para lidar com a *novitas* deu-se tanto por argumentos teológicos como também jurídicos. O desafio encontrado pela igreja católica residuiu na dificuldade em aplicar o direito civil ao modo de vida dos frades menores, motivo pelo qual buscou-se, por diversos meios, regular e ordenar o grupo crescente de pessoas que aderiam a esses movimentos naquele período. Em grande parte, a celeuma gerada pelos franciscanos à igreja deu-se em razão de os frades não aspirarem o desenvolvimento de um conjunto coerente de regras, ideias e doutrinas para estabelecer uma ordem, mas por desejarem viver uma identificação pura e simples entre a vida e o Evangelho (Agamben, 2014, p. 97).

A palavra forma que compõe o conceito *forma vitae* é apontada por Agamben (2014, p. 99) como referente à exemplo, mas também à regra. Nesse sentido, no franciscanismo dos séculos XI e XII busca-se uma coincidência entre vida e forma, exemplo e seguimento. Portanto, seguindo o exemplo de São Francisco, seus seguidores aderiam à regra de “viver em obediência, em castidade e sem bens” e de “viver segundo a forma do santo Evangelho”. A regra, tendo como direcionamento aberto seguir o exemplo de Jesus, fazia com que a própria vida dos monges escrevessem a própria regra, fazendo, assim, com que a regra se tornasse coextensiva à vida (Ibidem, p. 102). Sendo assim, “(...) a forma não é uma norma imposta à vida, mas um viver que, no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma” (Ibidem, p. 107).

Um trecho de *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2014) é especialmente relevante para a condução da linha de força que viemos traçando ao longo dessa pesquisa, qual seja, a do papel da linguagem no cerne da reflexão política de Agamben. De maneira quase despercebida, temos que a forma de vida franciscana, nos termos que delineamos acima, aparece identificada como “uma regra gramatical” (Agamben, 2014, p. 108). A ideia aparece no contexto em que o filósofo italiano estuda a *Expositio regulae* de Angelo Clareno⁸⁰. O religioso retoma o duplo sentido da palavra vida, *zoé* e *bíos*, para identificar na *bíos*, na vida qualificada pela linguagem, o lugar em que se insere a forma de vida dos santos — *sancta*

⁸⁰ Frade franciscano que viveu de 1247 a 1337 na Itália.

conversatio (Ibidem). Compreendemos, situando essa reflexão de modo amplo o projeto *homo sacer*, que a forma-de-vida é um regramento, dentro da linguagem, em que a vida pode coincidir com a sua forma, rompendo, dessa maneira, com o automatismo da linguagem, que aliada à excepcionalidade do direito, rompe o elo entre vida e linguagem e captura a vida de modo a governá-la.

Adentrando na discussão sobre o lugar do direito na proposição do conceito de forma-de-vida, situamos que a *forma vivendi* franciscana, que a partir da ideia de altíssima pobreza — *altissima paupertas* — definiu a vida dos frades menores, constituiu o caráter eminentemente provocador do conflito entre os franciscanos e a Cúria. Foi a abdicação do direito de propriedade e de uso, conservando o simples uso de fato sobre as coisas, que fez com que os frades menores entrassem em conflito com a igreja católica durante o pontificado do papa João XXII. A querela deu-se em razão de decisão, plasmada na bula *Ad conditorem*, em que ficou estabelecida a inseparabilidade entre uso e propriedade. Essa decisão feria o princípio da *abdication omnis juris* cultuado pelos franciscanos, motivo pelo qual iniciou-se a proposição de uma série de argumentos teológicos e jurídicos com o intuito de defender a possibilidade de uma vida humana para além do direito (Agamben, 2014, p. 113).

Agamben se interessa pela singularidade histórica dos franciscanos, pois ela seria o paradigma de uma vida e de uma prática humana absolutamente fora das determinações do direito. O paradigma da forma-de-vida franciscana aparece, desse modo, como uma proposição ética que informa a assinatura de uma vida que pode ser vivida ligada à sua própria forma, mas também, uma vida vivida para além do direito. Ricardo Evandro Martins (2021, p. 30) propõe como hipótese que Giorgio Agamben vê na *forma vitae* uma ética contra a captura da vida nua pelo direito.

Tentaremos, a partir das proposições acima esboçadas, apontar de que modo uma vida que renuncia ao direito mantém, ainda assim, uma relação com o direito. Nesse sentido, ao analisarmos a defesa que Guilherme de Ockham faz da *forma vitae* contra a decisão de João XXII, é possível perceber que a renúncia ao direito consiste, por outro lado, em um outro uso do direito. Desse modo, a justificativa para que os franciscanos usem de fato aquilo de que necessitam deriva, na argumentação de Ockham, do direito natural segundo o qual, em caso de extrema necessidade, os indivíduos podem dispor das coisas de outrem (Agamben, 2014, p. 116).

Vemos, portanto, por meio desse exemplo, que a renúncia ao direito depõe o direito, mas, por meio dele, denuncia e perpetra um outro uso.

Um outro uso do direito consiste em um uso inoperoso e não constituinte do poder. O uso franciscano do direito não instaura e nem mantém o direito, mas o desativa, excepcionaliza a sua exceção permanente (Martins, 2021, p. 42). A *forma vitae* franciscana torna inoperante a relação naturalizada entre direito e vida, assim como, por meio de uma potência-de-não impõe uma suspensão capaz de propiciar o surgimento de novas potencialidades (Matos; Gomes, 2017, p. 53).

Dessa forma, tomando como paradigma a forma-de-vida franciscana, bem como a possibilidade de um uso inoperante do direito, refletiremos, então, a respeito do lugar dos direitos humanos dentro de uma estratégia ética de renúncia ao direito. Sendo assim, propomos que é possível uma forma-de-vida que, sendo violência “pura”, constitui uma medialidade com relação aos direitos humanos. Portanto, os direitos humanos podem ser lidos, no contexto geral da filosofia agambeniana, também como um “fim” com o qual a forma-de-vida se relaciona e destina-lhe um novo uso.

Diante das considerações acima esboçadas, torna-se possível utilizar o paradigma da forma-de-vida franciscana em analogia com outros casos singulares. Uma singularidade histórica que nos é contemporânea é o dos movimentos de acolhimento e defesa da vida de pessoas LGBTQIA+, como por exemplo, a CasaNem no Rio de Janeiro (RJ). Sua idealizadora é Indianarae Siqueira, uma ativista e militante que iniciou a sua trajetória de luta política em 1995, quando fundou o Grupo Filadélfia de Travestis e Liberados de Santos (SP). Nos anos seguintes, o grupo passou a pautar, em diferentes espaços de deliberação pública, o reconhecimento do uso do nome social de pessoas trans e travestis. Também pautou que os companheiros de pessoas LGBTQIA+ fossem considerados cônjuges em prontuários médicos, dentre outras reivindicações que surgiam com base nos obstáculos enfrentados por pessoas trans e travestis nas suas vidas cotidianas (Paiva, 2019, p. 122).

Nesse sentido, a trajetória de Indianarae, permeada por situações cotidianas típicas do que é viver às margens, nas franjas da cidade, as quais, por sua vez, foram contornadas, na medida do possível, por meio de *agenciamentos*, isto é, desejos contrários a permanência na produção da precariedade, corporificados em oportunidades e caminhos que certamente foram sendo maturados na *arte do contornamento* da *exceção ordinária*. De toda forma, uma trajetória que nos demonstra o processo de militância como

requisito para continuar viva, onde o político é também pessoal, e vice-versa (Paiva, 2019, p. 123).

Na singularidade de Indianara vemos uma vida que é coextensiva a sua própria forma, uma *zoé* que projeta na *bíos* os contornos e a gramática de uma linguagem que excepcionaliza a exceção ordinária que caracteriza a vida de pessoas trans e travestis no Brasil. Desse modo, por mais inusitado que possa parecer, é possível vislumbrar uma assinatura compartilhada entre o paradigma da forma-de-vida dos franciscanos e a singularidade histórica da CasaNem, um movimento político de pessoas LGBTQIA+ na cidade do Rio de Janeiro (RJ).

Para realizar a aproximação acima esboçada, precisaremos recapitular as considerações sobre o método arqueológico-paradigmático de Giorgio Agamben. Nesse sentido, ressaltamos primeiramente que o uso de paradigmas no âmbito da investigação filosófica não consiste na proposição de uma leitura historiográfica sobre um fenômeno. O paradigma, termo desdobrado para palavra grega *para-deigma*⁸¹, cujo significado é exemplo, é utilizado pelo filósofo italiano como uma forma de se opor à lógica bipolar do ocidente (Simões, 2022, p. 35).

Nesse sentido, contrapondo-se ao binarismo entre *universal* e *particular*, presente nas operações de indução e dedução, o paradigma apresenta-se como uma terceira via, por meio da qual o procedimento analógico é operado do *particular* para o *particular*, não para extrair disso uma síntese superior, mas para fazer percorrer um campo de forças em que cada singularidade perde a sua identidade substancial (Simões, 2022, p. 36).

A analogia, utilizada pelo método arqueológico-paradigmático, rompe com a categoria lógica da identidade, com base na qual o “ou A ou B” gera como consequência um terceiro excluído — *tertium non datur*. Intervindo nas dicotomias lógicas, a analogia faz valer o seu *tertium datur*, a exceção à regra sintetizada em “ou A ou B”, para deixar a em evidência o terceiro não excluído, capaz de ser sintetizado pela fórmula “nem A nem B”. O paradigma é então nem esse, nem aquele particular, mas o análogo, o chamado *tertium comparationis* (Agamben, 2019, p. 25).

Desse modo, temos que o paradigma é o terceiro indecidível, nem essa, nem aquela situação particular, mas a linha de força que as atravessa, nunca se esgotando tão somente em nenhuma delas. O exemplo é aquilo que escapa às antinomias, torna indiscerníveis eventos

⁸¹ *para-déknymi*

particulares colocados em paralelo, opera a confusão entre os elementos opostos em binariedade/dicotomia.

Para que um paradigma possa ser considerado um exemplo, é necessário suspender a sua função normal. É por meio da suspensão da sua função que ele torna-se paradigma (Simões, 2022, p. 31). Entendemos que um fenômeno particular precisa ser suspenso, tirado de função normal para que possa ser entendido como um paradigma, e desse modo, aplicado de modo analógico em paralelo a outros casos particulares.

Assim, em resumo, o paradigma é um movimento que vai de singularidade à singularidade, mas que transforma cada caso singular em um exemplar de uma regra geral que não tem como ser formulada *a priori* (Agamben, 2019, p. 28). O exemplo é, por isso, uma inclusão-exclusiva, pois ao ser excluído da regra revela o seu pertencimento a ela.

Tecidas essas considerações metodológicas, apontamos que a singularidade histórica da CasaNem, bem como a sua relação com a militância de Indianarae Siqueira, aparece aqui de modo suspenso, não completamente relacionado às dinâmicas e mobilizações políticas que possam estar sendo travadas no atual momento. De igual maneira, importante ressaltar que o paradigma utilizado de modo analógico com o caso singular analisado é o da *forma vitae* franciscana, que, de todo modo, é trazida para análise mediante uma suspensão, para que possa justamente ser tomada nessa análise como paradigma.

Em 2016, junto com outros grupos transativistas, Indianarae mobilizou-se em torno da ocupação de um imóvel no bairro da Lapa, utilizado para a condução do projeto *PreparaNem*, voltado para preparar pessoas trans e travestis para o Exame Nacional do Ensino Médio — ENEM. No mesmo ano, o coletivo conduzido pela ativista ocupou outro imóvel no bairro da Lapa, desta vez destinado para servir de moradia para as pessoas que frequentavam o curso preparatório. Das vinte pessoas que frequentavam o projeto, doze ingressaram em alguma instituição de ensino superior⁸².

Em 2018 o movimento CasaNem ocupou um outro imóvel, desta vez no bairro de Copacabana, fundando a ocupação *CasaNem Stonewall Inn*, utilizado, agora de modo mais amplo, para abrigar pessoas LGBTQIA+ em situação de vulnerabilidade. Em razão da posse desse imóvel, adquirida por meio de sublocação, Indianarae viu-se diante de um processo judicial

⁸² Todo esse contexto pode ser melhor visualizado no documentário *Indianarae* (2019), dirigido por Aude Chevalier-Beaumel e Marcelo Barbosa.

em que o que estava em jogo era o embate entre o direito de propriedade e a forma-de-vida coextensiva com a militância política experienciada pelos acolhidos da CasaNem.

No processo judicial nº 0431587-11.2016.8.19.0001, que tramitou na 34ª Vara Cível do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, estudado por Felipe Romão de Paiva na dissertação de título *O direito achado no corpo: CasaNem é casa viva* (2019), fica patente que o que estava em jogo nestes autos era o conflito entre o direito de propriedade e um modo próprio de existir. Naquele contexto, uma maneira própria de exercer o poder — talvez uma violência “pura” — denunciava uma zona de indeterminação, onde a exceção ordinária não era algo ocasional, mas constituinte do Estado de direito (Paiva, 2019, p. 171)

Como vimos, a *forma vitae* franciscana consistiu em um exemplo, uma singularidade histórica em que foi possível visualizar uma vida completamente ligada a sua própria forma, conduzida por suas regras, tendo como base a *regla* de São Francisco de Assis e o Evangelho. Os Frades Menores, ao viverem, criavam para si uma gramática tão fortemente ligada às suas vidas que a linguagem dos direitos não se mostrava suficiente para excepcionalizar o direito da ordem franciscana ao *usus facti* daquilo de que necessitavam.

No contexto da biopolítica, a sexualidade desponta como um aspecto da vida em que o funcionamento fisiológico do corpo apresenta-se como um elemento político por excelência. Não à toa, nas das primeiras vezes que o conceito de biopolítica aparece no percurso de pensamento de Michel Foucault, esse conceito está inserido em uma discussão mais geral sobre a sexualidade. É em *História da sexualidade 1: A vontade de saber* (1999), especialmente em seu último capítulo, o sexo aparece como um campo de disputa política, de um lado como um objeto das disciplinas sobre o corpo, e por outro, como foco da atuação das regulações de população, inserido, portanto, nas duas faces da biopolítica (Foucault, 1999, p. 136).

Davi Lopes (2020, p. 46) interpreta que a sexualidade insere-se no campo de controle dos corpos dos indivíduos, bem como no terreno da regulação das massas com base na sua especificação. As normas de conduta sexual atrelam-se a um ideal de família cisheteronormativa e monogâmica, vinculando o sexo à normatividade de práticas que visam a saúde, a natalidade e a maternidade, fazendo com que todas as pessoas que desviam dessas normas sejam consideradas dissidentes.

Esse poder sobre a vida, assim como essas normas de conduta sexual e de gênero que dele derivam, é refletido nas leis e nas instituições. Por esse prisma, podemos entender a razão pela

qual atualmente a homossexualidade ainda é considerada crime em 69 países ao redor do mundo⁸³, bem como o porquê de somente em 1990 a Organização Mundial da Saúde (OMS) ter retirado a homossexualidade da Classificação Internacional de Doenças (CID-10). O debate em torno das questões de gênero é ainda mais recente, fazendo com que a OMS deixasse de considerar a transexualidade uma doença mental somente em 2019.

É contra o exercício desse poder sobre a vida de pessoas LGBTQIA+ que vemos no exemplo da CasaNem o campo de força da do paradigma da *forma vitae*. Não é a identidade do movimento em si, mas a suspensão dela, o entrecruzamento dessa experiência específica com tantas outras em que podemos perceber uma vida em completa coextensão com a sua forma. No exemplo da militância de Indianarae Siqueira, compreendemos que há uma construção individual e coletiva de um contradispositivo que depõe a normatividade de gênero do estado de direito, das suas instituições e da biopolítica que os estrutura.

Entretanto, para que a nossa análise não se distancie da potência crítica da filosofia de Giorgio Agamben, precisamos situar que seu pensamento é contra-identitário. Como foi suscitado ao longo deste capítulo, a forma-de-vida é uma potência que nunca se esgota em uma identidade. Dessa maneira, entendemos que a potência da *forma vitae tranvestigênere* de Indianarae não se esgota num modo de identidade sectária, como possa parecer à primeira vista. Pelo contrário, propomos que ela contribui para a construção de uma multidão, uma comunidade que engloba em si uma potência que é essencialmente política. Especialmente na forma como a sua luta política ela torna inseparáveis *práxis* e pensamento, compreendemos que há nessa experiência uma potência de pensamento.

Para tornar mais nítida a nossa análise, no texto *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”* (2011), Paul Beatriz Preciado (2011, p. 11) nos fala sobre a *sexopolítica* como sendo uma das formas dominantes da biopolítica no capitalismo contemporâneo. Nesse modo de operação da biopolítica, o sexo se torna o objeto de cálculos, discursos e tecnologias de normalização das identidades sexuais, tornando-se um agente de controle da vida. A identidade

⁸³ O dado foi levantado pela Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexuais (ILGA) e publicado pela BBC em 2021. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57641679#:~:text=Segundo%20a%20entidade%2C%20a%20pena,Estados%20do%20norte%20da%20Nig%C3%A9ria./>>>. Acesso em 30/01/2025.

heterossexual manifesta-se como um regime político, uma tecnologia biopolítica voltada para a produção de corpos *straight*⁸⁴.

Seguindo a sugestão de Preciado (2011, 12), propomos que os corpos e as identidades daquelas pessoas tidas como “anormais” pela normatividade da biopolítica, são potências políticas, não somente os efeitos dos discursos sobre o sexo. Essas potências em embate com o “Império sexual”⁸⁵ são o alvo constante da regulação normativa pelas massas *straight*. O corpo travesti torna-se no “Império do sexo” o alvo de uma regulação que tenta cada vez mais adequá-lo, medicalizá-lo e torná-lo passável e palatável aos binarismos de gênero.

Quando vemos Indianarae deliberadamente utilizando barba e bigode em seu corpo *transvestigênera*, vemos a representação de um gesto não moldado pelo dispositivo do gênero. Do mesmo modo, na polêmica “Marcha das vadias” de 2013 no Rio de Janeiro, em protesto contra as demandas de regulação e invisibilidade dos corpos trans e travestis, a ativista desfilou sem camisa, com os seios à mostra, pondo em questão a moralidade da norma que admite “corpos masculinos” sem camisa, mas que perturba-se com um “corpo *transvetigênera*” na mesma condição (Paiva, 2019, p. 123-124).

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer* (Preciado, 2011, p. 14).

É pela mobilização do conceito de multidões *queer* que podemos entender a potência de uma forma-de-vida *transvestigênera*. Trata-se de uma reapropriação e um desvio dos discursos que constroem tanto o corpo *straight*, como aquele que é tido como desviante (Preciado, 2011, p. 16). Seria, portanto, um modo de reapropriação dos discursos de poder/saber sobre o sexo, propiciando com isso uma reviravolta epistemológica. Por esse caminho, podemos retomar as

⁸⁴ Intuímos que Paul Preciado não traduz essa palavra no seu texto em razão da sua potencialidade do seu sentido em inglês. O termo é utilizado na língua inglesa tanto para se referir às pessoas heterossexuais, como também com o sentido de “correto”, “direito”, “reto”.

⁸⁵ Trata-se de um neologismo criado por Preciado ao mobilizar a ideia de Império em Negri e Hardt para tratar sobre o tema da sexualidade no contexto da biopolítica no capitalismo. O Império sexual evidencia a relação entre a produção do gênero e a reprodução social que sustenta o sistema capitalista.

proposições sobre o *ethos* em Agamben, bem como as noções de dispositivo e contradispositivo que delineamos ao longo de nossa pesquisa.

Como vimos, uma das formas de resistir à captura da vida pelo biopoder é a profanação dos dispositivos, isto é, a restituição daquilo que foi capturado e separado de si a um possível uso comum (Agamben, 2005, p. 14). Propomos que a reapropriação dos discursos que produzem o desvio de gênero seja um modo de profanar, trazer para si a linguagem que foi separada da vida para reutilizá-la por meio de uma outra gramática. Desse modo, as multidões *queer*, dentro das quais entendemos que Indianarae e a experiência da CasaNem se inserem, são formas-de-vida, vidas inextricavelmente ligadas às suas formas e às suas regras. São vidas que resgatam a linguagem viciada sobre o gênero para incorporar a ela um uso comum, individual e coletivo.

E os direitos humanos? Situados na discussão que apresentamos até aqui, entendemos que essa tradição pode ser observada em paralaxe. Esses direitos, inseridos no quadro mais geral do Estado-nação e das organizações supranacionais, podem ser lidos dentro do automatismo da linguagem que os levou a cumprir o papel de inscrever a vida nua no ordenamento jurídico-político do Estado moderno. Entretanto, se considerarmos as conceitualizações sobre a forma-de-vida, a violência pura e os contradispositivos, podemos entender também que essa tradição que está posta, cumprindo determinadas funções nas dinâmicas da biopolítica, pode também ser reapropriada, profanada, trazida para o uso comum dos homens. Na caracterização relacional tanto da violência pura, como também da forma-e-vida, vemos que uma política que vem, entendida aqui no contexto do tempo messiânico, o tempo que resta, são modos de relação desinstituinte com o direito.

Concluimos, dessa forma, que os direitos humanos que vêm são, antes de mais nada, uma consequência imanente de um outro *uso* do direito. Por meio de uma forma-de-vida é possível estabelecer uma violência “pura” que depõe e permite o vislumbre de um direito não mais aplicado, mas estudado. No paradigma dos Frades menores, assim como na *transvivência* de Indianarae, é possível constatar algo como uma “brincadeira” com o direito e o desdobramento disso em outras potencialidades. Na relação entre a forma-de-vida e o direito, os direitos humanos podem se estabelecer como um *resto*, como a imagem de uma tradição que pode, enfim, ser libertada definitivamente da disciplina e da violência mantenedora do Estado de direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando essa pesquisa começou a ser desenvolvida, tínhamos em mente três problemas específicos que conduziram as discussões de cada capítulo. No primeiro a questão foi posta como “De que maneira a crítica aos direitos humanos implica na análise da categoria da cidadania e na investigação da relação entre os indivíduos e o Estado?”. No segundo capítulo, o problema foi colocado como “De que maneira o conceito de biopolítica em Giorgio Agamben pode sinalizar a ambiguidade dos direitos humanos enquanto um mecanismo de sujeição e libertação?”. No último, a questão norteadora foi “Como a crítica aos direitos humanos em Giorgio Agamben insere-se no contexto geral da sua crítica à tradição ontológica do ocidente?”.

Nos três casos, nos demos conta de que as perguntas nos levaram a diversos caminhos, nos fazendo trilhar um labirinto que em alguns momentos víamos uma saída, em outros nos dávamos conta de que seria necessário tentar uma nova rota. Portanto, a presente pesquisa situa-se como uma experiência, uma testagem de ideias. Ensaíamos um caminho possível, dentre tantos, para responder “Qual a perspectiva crítica dos direitos humanos no pensamento de Giorgio Agamben?”.

No primeiro capítulo, trabalhou-se a hipótese de a crítica dos direitos humanos em Agamben ser uma consequência de uma leitura não institucionalizante e não conformista do pensamento de Hannah Arendt. O fio condutor da investigação foi o paradigma do refugiado, essa figura que informa a vida nua, uma vida nas fronteiras da humanidade e da cidadania. O foco desse capítulo foi apresentar de pronto aquilo que aparece mais explicitamente sobre a crítica dos direitos humanos no pensamento de Agamben. Como consequência, apresentamos a ideia das declarações de direitos humanos como a inscrição originária da vida nua no ordenamento jurídico-político do Estado-nação.

No capítulo seguinte, a hipótese apresentada foi a de que a crítica aos direitos humanos em Giorgio Agamben relaciona-se com as noções de biopolítica e do estado de exceção. Para desenvolver esse raciocínio, discutiu-se o desenvolvimento do conceito de biopolítica, suas origens e seus desdobramentos na filosofia de Michel Foucault. Apresentamos as continuidades e as rupturas tecidas pela filosofia agambeniana em relação às conceituações do filósofo francês. Foi exposto de modo sintético o método arqueológico-paradigmático, bem como os paradigmas do *homo sacer*, do Estado de exceção e do *bando* soberano. Ao final, trouxemos as polêmicas

declarações de Agamben sobre a pandemia de COVID-19, apontando a maneira como as suas críticas às medidas emergenciais são coerentes com a totalidade fragmentária da sua produção filosófica.

No capítulo derradeiro, o esforço empenhado foi no sentido de situar a crítica de Agamben aos direitos humanos na amplitude da sua crítica à tradição ontológica da filosofia ocidental. Para tanto, realizamos uma análise sobre o conceito de dispositivo, buscando evidenciar a maneira como esse conceito aparece no contexto da cisão entre ontologia e *práxis*. Adiante, perscrutamos um possível duplo sentido para a noção de ética no pensamento do filósofo italiano, uma que seria descritiva e a outra que, com muitas ressalvas, apontamos como normativa. Em seguida, mostrou-se a diferença entre as noções de forma de vida e forma-de-vida, identificando nesta última uma saída ética para a captura de vida no contexto da biopolítica. Ao final, testamos a possibilidade de pensar os “direitos humanos que vem”, como uma tentativa de explorar o lugar ou o não lugar dessa tradição no interior de uma “política que vem”. Para tanto, retomamos o paradigma da forma-de-vida para interpretar um fenômeno do presente, buscando evidenciar como a profanação aparece como uma reapropriação daquilo que foi separado do vivente. É nesse quadro que vemos que os direitos humanos podem ser restituídos a um uso comum.

Dessa forma, temos que os direitos humanos são tidos por Agamben como uma tradição que exerce um papel decisivo na biopolítica. Procuramos mostrar de que modo essa crítica insere-se num contexto ainda mais radical, qual seja, aquele da relação entre os seres viventes e a linguagem. Portanto, como resultados obtivemos que:

- 1) A crítica aos direitos humanos em Giorgio Agamben é fruto de uma leitura não conformista e não institucionalizante do pensamento de Hannah Arendt;
- 2) Os direitos humanos inserem-se no contexto da biopolítica, entendida por Agamben como o *arcana imperii*, o poder misterioso sobre a vida. Esse poder opera por meio da cisão entre vida e linguagem, gerando com isso uma figura intermediária entre a vida *zoé* e a vida *bíos*, chamada de vida nua. As declarações de direitos humanos tiveram como função inscrever essa vida nua no ordenamento jurídico-político do Estado-nação. As figuras do homem e do cidadão irrompem, nessa análise, tão somente como duas formas de representar a vida nua na linguagem.

- 3) A linguagem possui um duplo significado no pensamento de Agamben, podendo ser tanto um dispositivo, como também o *ethos*, a morada do homem. No primeiro sentido, a linguagem atua em favor do governo dos homens, modula seus gestos, comportamentos e modos de pensar. Entendemos que a linguagem pode operar como um autômato, um elemento exterior ao vivente, mas também como o lugar próprio onde torna-se possível o pensamento.
- 4) Na sua crítica à tradição ontológica do ocidente, Agamben sustenta que foi na separação entre ser (ontologia) e *práxis* (ética) que tornou-se possível uma *oikonomia* — o governo dos seres viventes pela linguagem. A categoria da forma-de-vida aparece como a proposição de uma vida que não se separa da própria linguagem, sendo portanto, uma vida ingovernável.
- 5) Os direitos humanos são um suplemento na linguagem capaz de ser reapropriado pelas formas-de-vida e restituído a um uso comum. Essa tradição, apesar de um aparente não lugar dentro de uma “política que vem”, pode ser repensada e mobilizada a partir de um outro uso;

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Ítalo. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACNUR apoia o desenvolvimento de políticas públicas para refugiados e apátridas no Pará. **ACNUR**, Brasília, 2024. Disponível em <<https://www.acnur.org/portugues/2024/07/09/acnur-apoia-o-desenvolvimento-de-politicas-publicas-para-refugiados-migrantes-e-apatridas-no-para/#:~:text=uma%20abordagem%20intercultural.-,Estima%2Dse%20que%20cerca%20de%205%2C3%20mil%20pessoas%20refugiadas,capital%20Bel%C3%A9m%20e%20regi%C3%A3o%20metropolitana.>> Acesso em 16 de setembro de 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum: Sobre o método**. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. Trad. Nilcéia Valdati. **Outra Travessia**, Santa Catarina, n. 5, segundo semestre de 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>>. Acesso em 10 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz?**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem**. Trad. Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento**. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.

AGAMBEN, Giorgio. **A invenção de uma pandemia**. In: Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia. São Paulo: Boitempo, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Sul vero e sul falso**. *Quodlibet*, 22 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>> Acesso em 27 de julho de 2024.

AGAMBEN, Giorgio. L'invenzione di un'epidemia. *Quodlibet*, 22 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Consultado em 30.abr.2020b> Acesso em 27 de julho de 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **La nuda vita e il vacino**. 2021a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino>. Acesso em: 28 out. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2001 a Ca' Sagredo**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano->>. Acesso em: 23 jan. 2025.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah.. **Nós, os refugiados**. Trad. Ricardo Santos. Covilhã: LusoSofia:press, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1985.

ARISTÓTELES. **Política**. Traduzido por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. **Política**. Traduzido por Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. São Paulo: Editora Vega, 1998.

BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita**. São Paulo: Escuta, 2007.

BARICHELLO, S. E.; DE ARAUJO, L. E. B. Aspectos históricos da evolução e do reconhecimento internacional do status de refugiado. **Revista do Direito**, n. 46, p. 104-134, 29 maio 2015.

BELÉM. Lei Ordinária nº 9897: Institui, no Município de Belém, princípios, diretrizes, objetivos e ações a serem observados para o atendimento da População Migrante, Apátrida, Solicitante de Refúgio e Refugiada, e dá outras providências. Belém: 2023.

BENJAMIN, Walter; GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org. e notas). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Traduzido por Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Tradução de Renato Assunção. Brasília: Editora da UNB, 1982.

BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições (1937-1952)**. Traduzido por Sérgio Molina. São Paulo: Globo, 2000.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Traduzido por Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. 1ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHIQUETTO, Rodrigo Valentim & SANTOS, Valéria Oliveira. 2015. Sobre o sacrifício. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/sobre-o-sacrificio>. ISSN: 2676-038X.

Convenção de 1951. ACNUR, Brasília, *s.d.* Disponível em <[https://www.acnur.org/br/convencao-de-1951#:~:text=Na%20Resolu%C3%A7%C3%A3o%20198%20\(XXI\)%20de,1967%20e%20transmitido%20aos%20governos](https://www.acnur.org/br/convencao-de-1951#:~:text=Na%20Resolu%C3%A7%C3%A3o%20198%20(XXI)%20de,1967%20e%20transmitido%20aos%20governos)>. Acesso em 22 de novembro de 2024.

Dados: refugiados no Brasil. ACNUR, Brasília, 2023. Disponível em <<https://www.acnur.org/br/sobre-o-acnur/dados-refugiados-no-brasil-e-no-mundo#:~:text=No%20final%20de%202023%2C%20estima,at%C3%A9%20o%20final%20de%202023.>>. Acesso em 20 de novembro de 2024.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2**. Vol. único. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DUARTE, André. Direito a ter direitos como performatividade: reler Arendt com Butler. **Caderno CRH, Salvador**, v. 33, p. 1-17, 2020.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. 1ª Edição. Lisboa: Edições 70, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **A primeira imunização é o direito**. Entrevista com Roberto Esposito. Site da Unisinos, 2020. [publicado em 06 maio de 2020]. Disponível em <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/598664-a-primeira-imunizacao-e-o-direito-entrevista-com-roberto-esposito>>. Acesso em 27 de junho de 2024.

FOUCAULT, Michel. “Le jeu de Michel Foucault” In. Foucault (Michel), **Dits et Écrits 1954-1988**, Vol. III “1976-1979”. Paris: Éditions Gallimard. p.298-329. 1994. Originalmente publicado em *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n.10, p. 62-93, julho 1977.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Traduzido por Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Traduzido por Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I: A vontade de saber**. 13ª Edição. São Paulo: Editora Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema (vol. III)**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001. p. 264-298

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel; MACHADO, Roberto (Org.). **Microfísica do poder**. 4ª Edição. São Paulo: Editora Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-1983)**. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Omnes et singulatim*: para uma crítica da razão política. Trad. Heloísa Jahn. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, Nº 26, p. 77-99, março de 1990.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em <https://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em 30 de julho de 2024.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si, 1982. **Revista VERVE**, São Paulo, Nº 6, p. 321-360, fevereiro de 2004.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder; A governamentalidade. In: FOUCAULT, M.; MACHADO, R. (Org.) **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2012, p. 1-14, 277-293.

FRATESCHI, Yara. **Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia**. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-d-a-pandemia/> Acesso em 04 de setembro de 2024.

GIACÓIA, Oswaldo. Reflexões sobre biopolítica: subjetivação, vida nua e formas de vida. **Revista de filosofia Aurora**, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202328894, 2023. DOI: doi.org/10.7213/1980-5934.035.e202328894. Acesso em 23 de jan. de 2025.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **A ciência da lógica II: A doutrina da essência**. 1ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: Editora Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. **Revista Scientiae Studia**, São Paulo, , v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/QQFQSqx77FqjnxGrNBHDhD/>. Acesso em 23 de jan. de 2025.

HERBERT; MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2013.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. Dossiê Direitos Humanos. **Estudos Avançados**, 11 (30). Agosto de 1997.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica: Debates, críticas e perspectivas**. 1ª Edição. São Paulo: Editora Politeia, 2018.

LINDGREN ALVES, J.A. O contrário dos direitos humanos (explicitando Zizek). Rotas de Interesse. **Revista Brasileira de Política Internacional**, 45 (1), Junho de 2002.

LOPES, Davi Haydee Almeida. "**Morreu? Não vai dar em nada, melhor nem ter o trabalho**": uma análise dos assassinatos de travestis em Belém. Orientadora: Luanna Tomaz de Souza. 2020. 177 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/15898>. Acesso em

MATOS, Andityas; GOMES, Ana Suelen. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. **Revista da faculdade de direito da UFMG**, Belo Horizonte, n. 71, pp. 47 - 68, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://revista.direito.ufmg.br/index.php/revista/article/view/1871>>. Acesso em 23 de jan. de 2025.

MATOS, Andityas. Agamben, direito e an-arquia. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 1-9, Abr.-Jun. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/7Ms3dSjQjS3kF6yBLXYJgXM/?lang=pt>>. Acesso em 10 jan. 2025.

MARTINS, Ricardo Evandro S. **Seis ensaios sobre Agamben**: Calúnia, colonialidade e pandemia. Porto Alegre: Editora Phi, 2021.

MARTINS, Ricardo Evandro S. **Giorgio Agamben na Cidade de Deus**. Disponível em < <https://aterraeredonda.com.br/giorgio-agamben-na-cidade-dedeus/>> Acesso em 05 de setembro de 2024.

MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull' analogia**. Roma: Quodlibet, 2004.

MOREIRA, Julia Bertino. Refugiados no Brasil: reflexões acerca do processo de integração local. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [S. l.], v. 22, n. 43, 2014.

MPPA realiza audiência extrajudicial para aprimorar a legislação referente à contratação de migrantes e refugiados na Rede Municipal de Ensino de Belém. **MPPA**, Belém, 10 de maio de 2024. Disponível em <<https://www2.mppa.mp.br/noticias/mppa-realiza-audiencia-extrajudicial-para-aprimorar-a-legislacao-referente-a-contratacao-de-migrantes-e-refugiados-na-rede-municipal-de-ensino-de-belem.htm>> . Acesso em 25 de novembro de 2024.

NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

NANCY, Jean-Luc. **Um vírus demasiado humano**. Blog do Sociofilo, 2020. [publicado em 18 de maio de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/18/notas-sobre-a-pandemia-um-virus-demasiado-humano-por-jean-luc-nancy>

NOUR, Soraya. A proteção internacional das minorias. In: SALATINI, Rafael (org.). **Reflexões sobre a paz**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 69-84, 2014.

ONU. Resolution 181 (II). Future government of Palestine. Nova Iorque, 1947.

ONU. Estatuto do ACNUR. Genebra, 1950

ONU. Convenção relativa ao estatuto dos refugiados. Genebra, 1955.

OROPEZA, Valentina. Quais países da América Latina recebem mais venezuelanos — e por que há temor de nova onda. **BBC**, Rio de Janeiro, 18 de agosto de 2024. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/articles/c8xl4rp2eplo>> . Acesso em 22 de novembro de 2024.

PACÍFICO, Andrea; PINHEIRO, Andrezza; GRANJA, Júlia; VARELA, Adolfo. **O Estado da Arte sobre Refugiados, Deslocados Internos, Deslocados Ambientais e Apátridas no Brasil: Atualização do Diretório Nacional do ACNUR de teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso de graduação em João Pessoa (Paraíba) e artigos (2007 a 2017)**. Campina Grande: Eduepb, 2020.

PAIVA, Felipe Romão de. **O direito achado no corpo: Casa Nem é casa viva**. Orientador: Enzo Bello. 2019. 223 f. Dissertação (Mestrado em Direito Constitucional) – Programa de Pós – Graduação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 6ª edição. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

PLATÃO. **Filebo**. Trad. Ester Sanchez Millán. 1ª Edição. Bilingue. Madrid: Editora Encuentro, 2011.

PRADO, T. M. da S. Foucault, a histórica e a linguagem em “As palavras e as coisas”.

Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 21, n. 35, p. 37–62, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/6021>>. Acesso em: 23 jan. 2025.

PRECIADO, Paul Beatriz. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011

RATZEL, Friedrich. **Die Erde und das Leben. Eine vergleichende Erdkunde**. Leipzig , 1901.

RODRIGUES, Carla; MARTINS, Ana Carolina; PAZ, Caio; PINHO, Isabela; MONTEIRO, Juliana de Moraes. **Agamben sendo Agamben: Por que não?**. Disponível em <<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>> Acesso em 04 de setembro de 2024.

SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Editora Il melangolo, 2013.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. 1ª Edição. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. **Politische Theologie**. 1ª Edição. Munique: Verlag von Dunker & Humblot, 1934.

SIMÕES, Paloma. **Agamben contra o neoliberalismo: Contribuições dos conceitos de vida nua e homo sacer para o debate sobre a governamentalidade neoliberal** . Orientador: Ricardo Evandro S. Martins. 2022. 159 f. Dissertação (Mestrado em Direito) — Programa de Pós-graduação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

SLOTERDIJK, Peter. **Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização**. Tradução de Manuel Resende. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008.

SNYDER, Timothy. **Terra Negra: o holocausto como história e advertência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 16.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora da UNB, 1997.

WARBURG, Aby. **Atlas Mnemosyne**. 1ª Edição. Madrid: Ediciones Akal, S.A, 2010.

WOODRUFF D. Smith. **Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum**. *German Studies Review*, vol. 3, No. 1 (fevereiro de 1980), pp. 51-68 JSTO