

PARA UMA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA ERA DA BIOPOLÍTICA

FOR A CRITIQUE OF HUMAN RIGHTS IN THE AGE OF BIOPOLITICS

André Simões Chacon Bruno*

SUMÁRIO: 1 Introdução. 2 O que se compreende por uma teoria tradicional dos direitos humanos. 3 Sobre a crítica biopolítica da teoria tradicional dos direitos humanos. 4 Marx, Arendt e Agamben: abstratidade e formalidade dos direitos humanos, ou “A sacralidade da nudez de ser unicamente humano”. 5 O campo e a bifrontalidade dos direitos humanos. 6 Considerações finais.

RESUMO: A presente pesquisa possui como principal objetivo realizar uma crítica biopolítica dos direitos humanos. Para sua consecução, foi proposta, em primeiro lugar, a partir de um diálogo com a história do direito, uma genealogia do moderno sujeito de direito, a base jurídico-filosófica da ideia de direitos humanos, e que foi aqui identificada como uma teoria tradicional dos direitos humanos. Depois, buscou-se apresentar, em um segundo momento, as radicais críticas de Karl Marx e de Hannah Arendt quanto a abstratidade e mera formalidade das declarações de direitos humanos. Por fim, tendo como base sobretudo a contribuição fornecida pelos aportes teóricos de Giorgio Agamben, foi promovida uma crítica dos direitos humanos na era da biopolítica, a qual tem como principal desiderato denunciar as aporias que ficam veladas numa teoria tradicional dos direitos humanos, uma vez que esta possui, como ponto de fuga irretirável, a figura do refugiado, o conceito-limite que põe em radical crise as categorias fundamentais do Estado-nação e a própria ideia de direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; biopolítica; Filosofia do Direito; Giorgio Agamben.

ABSTRACT: *This research has as its main objective to carry out a biopolitical critique of human rights. To achieve this, it was first proposed, from a dialogue with the legal history, a genealogy of the modern subject of law, the legal-philosophical basis of the idea of human rights, which was here identified as a traditional theory of human rights. Then, we sought to present, in a second moment, the powerful critiques of Karl Marx and Hannah Arendt regarding the abstractness and mere formality of human rights declarations. Finally, based mainly on Giorgio Agamben's theoretical contributions, it was promoted a critique of human rights in the era of biopolitics, whose main aim is to denounce the apories that are veiled in a traditional theory of human rights, since it has the figure of the refugee as an irretrievable escaping point, the limit-concept that puts the fundamental categories of the nation-state and the very idea of human rights in a radical crisis.*

Keywords: *Human Rights; biopolitics; Philosophy of Law; Giorgio Agamben.*

* Mestre e Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5032-1855>.

Artigo recebido em 27/11/2020 e aceito em 30/01/2023.

Como citar: BRUNO, André Simões Chacon. Para uma crítica dos direitos humanos na era da biopolítica. **Revista de Estudos Jurídicos UNESP**, Franca, ano 26, n. 44, p. 243, jul./dez. 2022. Disponível em: <https://ojs.franca.unesp.br/index.php/estudosjuridicosunesp/issue/archive>.

INTRODUÇÃO

Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuísse sempre. Ele não nos faz nada, mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos acolhê-lo. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é possível e tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. [...] Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre. “Comunidade”, de Franz Kafka (2002).

Há muito a ser debatido em torno dos direitos humanos. Aliás, sempre houve. Esta é uma afirmação que poucos discordariam. No entanto, num tempo e num país onde as diversas formas da violência [simbólica, física, política e social, nos termos de Crettiez (2011, ps. 12-21)] encontram-se imperantes, reinando incontestes como formas privilegiadas de ação social, entende-se que o assunto e sua problemática retomam sua vigência e validade.¹ Os direitos humanos e suas controvérsias são um daqueles assuntos que, sobretudo no Brasil, nunca caducam, tendo em vista que as diversas causas das formas de violência, opressão e sofrimento social por aqui instituídas possuem o péssimo hábito de não serem jamais estruturalmente, logo, efetivamente, endereçadas, e, assim, continuam sempre tendo lugar.

A questão seria um tanto quanto menos problemática se a única questão que devesse ser debatida fosse apenas aquela concernente às formas de melhor se assegurar, proteger e garantir direitos humanos. Um grande problema reside, todavia, no fato de que o tema, intrinsecamente polêmico, goza de má reputação hodiernamente, sendo objeto das mais diversas críticas

¹ Apenas à maneira de exemplo, podemos citar o caso brasileiro. No diagnóstico acurado de Eduardo Bittar (2018, p. 14), acompanhado de um forte lastro empírico, a situação atual do Brasil “é de enfraquecimento da democracia, crise de representatividade política, pandemia de violência, virulência do neoconservadorismo, ampliação das desigualdades socioeconômicas, aumento das expressões da opinião pública autoritária, ampliação das injustiças sociais e insegurança generalizada. A desconfiança, a instabilidade e a polarização política são as marcas do cenário social do Brasil contemporâneo”. Seu texto é de 2018. Não há dúvidas de que, de 2018 até hoje, sobretudo após a insurgência da Pandemia do Covid-19 e o aprofundamento da onipresente crise econômica, todos estes traços se ampliaram sobremaneira.

dos mais variados espectros políticos e ideologias, algumas realizadas de boa-fé - atuando seja no sentido de procurar maneiras de melhorar o sistema de proteção aos direitos humanos, seja no de buscar outras formas emancipatórias, para além dos sistemas existentes - e outras, porém, nem tanto, tencionando a desnecessidade e, até mesmo, o próprio fim dos direitos humanos. Deste tipo crítica não se discorrerá aqui. O foco deste ensaio reside no enquadramento dos entusiastas, de quem reconhece e reafirma a importância dos direitos humanos. Mas, mesmo neste caso, é sabido que a teoria dos direitos humanos possui diversas insuficiências, fraquezas e problemas, os quais, embora necessitem ser endereçados e devidamente enfrentados, muito frequentemente não o são. Eis, portanto, nosso problema e nosso exercício: como pensar as aporias inerentes ao tema dos direitos humanos, buscando não sua derrocada, mas sua melhoria? Não seu fim, mas sua real concreção?

O lugar teórico no qual nos movemos, o da filosofia e teoria geral do direito, insiste que o tema seja tratado a partir de dois planos: primeiro, o do direito. Neste, o que se almeja é demonstrar a nascitura do moderno sujeito de direito, a base jurídico-filosófica sobre a qual se assenta a ideia de direitos humanos. Quanto a isto, se verificará o que será aqui designado como o modo de funcionamento de uma teoria tradicional dos direitos humanos. O segundo plano, porém, é o da filosofia. E, neste âmbito, o que se verifica é a necessidade de operar sob um panorama biopolítico,² uma vez que, conforme propõe Giorgio Agamben (2010, p. 117), “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária”. Nesse sentido, as contribuições trazidas por Agamben, mas também por Karl Marx e Hannah Arendt, que serão os principais autores, embora não os únicos, a colaborar neste plano, permitem que sejam construídos aportes para uma crítica dos direitos humanos na era da biopolítica. Esta, por sua vez, tem como principal desiderato demonstrar o que fica velado, inobservado ou esquecido, enfim,

²Mais especificamente, neste trabalho, pela acepção que o filósofo italiano Giorgio Agamben dá a este termo. O termo, popularizado na contemporaneidade a partir dos trabalhos de Michel Foucault, não foi, no entanto, por ele cunhado. Em verdade, segundo Roberto Esposito (2017, p. 19), Foucault repropôs e requalificou este conceito, o que veio a acarretar uma profunda modificação em todo o espectro da filosofia política, de modo que a noção de biopolítica, a partir desse momento, não apenas se instalou no centro do debate internacional, mas abriu mesmo uma fase inteiramente nova na reflexão contemporânea. Foucault procura se distanciar, contudo, do fenômeno da soberania ao falar da biopolítica, ao contrário de Agamben, o qual “parte do modelo jurídico-político da soberania, poder de retirada e deriva mortal, procurando justamente nele o ponto de ligação com o poder. A deriva mortal, a implicação da vida no poder soberano é, para Agamben, o verdadeiro significado da biopolítica. Fica claro que existe uma evidente correção de rumo mais do que, como afirma o filósofo, uma extensão da análise Foucaultiana” (BAZZICALUPO, 2017, p. 95).

as diversas aporias que podem ser encontradas numa teoria tradicional dos direitos humanos, a qual possui, no âmbito de nossa crítica, como ponto de fuga irretroatável a figura do refugiado, o conceito-limite que põe em radical crise as categorias fundamentais do Estado-nação e a própria ideia de direitos humanos.

Desta forma, se o plano de fundo desta crítica se situa num horizonte biopolítico, isto se dá, por sua vez, porque o rio da biopolítica, que corre contínua e subterraneamente, carrega consigo as formas de vida e lhes imprime sua insígnia, de tal modo que, a partir de certo ponto, é como se em todo grande evento político decisivo se pudesse enxergar uma dupla face: de um lado, os indivíduos, as liberdades e os direitos; porém, de outro, “a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se” (AGAMBEN, 2010, p. 118).

1 O QUE SE COMPREENDE POR UMA TEORIA TRADICIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Num primeiro movimento, se procurará promover uma proposta de genealogia teórica acerca da noção de sujeito de direito, pois o seu sucesso na filosofia do direito produzida na modernidade veio a indubitavelmente guiar a fortuna de toda a teoria do direito que lhe sucedeu, promovendo uma verdadeira revolução, ao menos em termos teóricos, na forma de compreensão do jus. Pois, a partir da sua construção pelos teóricos modernos, toda a teoria do direito passou a ter a noção do sujeito de direito como a categoria central, primária, ao redor da qual tudo o mais gravita, o que é ainda mais verdadeiro em se tratando da teoria dos direitos humanos. É, portanto, para nossos fins, todo este edifício que será aqui entendido como uma “teoria tradicional” dos direitos humanos.

Nesse sentido, o que é mais característico na expressão “direito subjetivo”, segundo Michel Villey (2009, p. 253), em seu sentido mais autêntico e originário, é a aplicação do selo do direito, a rubrica do jurídico, isto é, da força normativa do direito, a uma faculdade do sujeito, a um de seus poderes. Isso pode ser exemplificado pelo direito subjetivo de propriedade, ou seja, o poder de usar, desfrutar e dispor da coisa, que se atribui ao proprietário, ele mesmo garantido, sancionado pelo direito. Desta forma, pode-se dizer que essa complexa noção é o resultado da associação de duas ideias: a de direito e a de poder. Mas esta noção, hodiernamente tão comum e até mesmo banal, não é a que sempre vigeu, não podendo ser encontrada na antiguidade clássica, não em Roma, tampouco na maior parte da Idade Média.

A compreensão do jus que reinava na linguagem jurídica clássica era uma linguagem objetiva, que visava um mundo de coisas, de bens exteriores, pois é apenas nas coisas e na partilha que delas se faz que se manifesta a relação jurídica, a qual se dava entre pessoas. O que estava por trás desta compreensão era a filosofia clássica do direito natural, a de Aristóteles e sua escola (São Tomás), a qual construía a ciência jurídica sobre a natureza.³ Contudo, não se tratava aqui da “natureza do homem”, como será o caso dos modernos, mas a “natureza cósmica”: “o jurista descobre o direito pela observação da ordem presente no corpo social natural, de onde só podem extrair relações, proporções, conclusões objetivas” (VILLEY, 2009, p. 253). Para esta compreensão, o jus (o direito) consistia naquilo que é justo, a justa relação objetiva, de forma que o objeto da arte jurídica residia precisamente na partilha.⁴ Mais especificamente, ainda, o jus designava a parte que cada uma recebe segundo a justiça, uma vez que a justiça tem como objetivo atribuir a cada um o seu direito - o consagrado “*suum jus cuique tribuere*” dos romanos, o qual segue, como se sabe, a concepção aristotélica de justiça particular (DOUZINAS, 2009, p. 61). O jus designava, portanto, a justa parte de cada cidadão na sua relação com os outros, de modo que eles, assim, não constituíam direitos individuais, mas entidades reais no mundo, relações objetivas (geralmente eram coisas, especialmente objetos incorpóreos, inclusos aí também instituições, como o casamento, a paternidade ou o comércio, por exemplo) entre cidadãos (DOUZINAS, 2009, p. 62). A linguagem dos modernos, por outro lado, é uma linguagem

³ Nesse sentido, é prudente observar, no entanto, que entre a experiência dos juriconsultos romanos - muito influenciada por Aristóteles - e a escolástica tomista muito tempo se passou, sob o qual a doutrina de maior prevalência foi a de Santo Agostinho. E, para o agostinismo jurídico, doutrina eminentemente voluntarista, a única fonte de direito era a vontade de Deus; vontade geral e imperativa, revelada parcialmente pelas Escrituras e manifestada na ordenação providencial da história. Contudo, entre as diversas mudanças sociais ocorridas na baixa Idade Média, uma das mais importantes foi o advento da escolástica (o “saber das escolas”), sobretudo a de São Tomás de Aquino, momento no qual há uma retomada do saber profano, especialmente de Aristóteles. E, para este pensamento, “[...] o direito contido nas Escrituras (direito divino) ou aquele ditado pelos reis (direito positivo) não eram os elementos decisivos para encontrar o *iustum*, a solução justa, que constituía o corpo do direito (*ius est quod iustum est*, o direito é o que é justo). Esse *iustum*, esse direito decisivo, era anterior a todo direito positivo, estava inscrito numa ordem natural, estabelecida por Deus, mas à qual Ele próprio obedecia” (HESPANHA, 2019, ps. 209-212).

⁴ Pensando em termos aristotélicos, a justiça, entendida como “*dikaion*”, correspondia a “[...] um estado de coisas no mundo, uma distribuição de coisas ou a divisão justa decidida pelo juiz e, na qualidade de objeto da justiça, o objetivo dos atos humanos e o resultado de uma consideração judicial. Na forma de arte jurídica, *dikaion* visa a uma proporção correta entre as coisas ou ‘uma relação externa a ser estabelecida entre as pessoas com base nas coisas’”; ou seja, nesta concepção, “O jurista não se ocupa da defesa das prerrogativas ou dos direitos individuais, mas da observação da ordem cósmica ou cívica, da qual ele deriva sua orientação” (DOUZINAS, 2009, p. 54).

individualista, centrada no sujeito. Ela possui a tendência de conceber as “qualidades” ou as “faculdades” do sujeito em particular, abstraídas da “natureza humana” do ser individual, e, assim, de exprimir as forças que se irradiam de seu ser, onde encontrar-se-ão poderes, entendida esta palavra como uma capacidade da pessoa, a qual é inerente ao sujeito, ou seja, no sentido subjetivo. Consequentemente, este poder é, inicialmente, concebido de maneira ilimitada (VILLEY, 2009, ps. 253-255).

Nesse sentido, pode-se dizer também, com Costas Douzinas (2009, p. 37), que os direitos humanos, formados por esta compreensão individualista do direito subjetivo,

[...] são tanto criações quanto criadores da modernidade, a maior invenção política e jurídica da filosofia política e da jurisprudência modernas. Seu caráter moderno pode ser encontrado em todas as suas características essenciais. Primeiramente, eles marcam uma profunda mudança no pensamento político de dever para direito, de civitas e communitas para civilização e humanidade. Em segundo lugar, invertem a prioridade tradicional entre indivíduo e sociedade. O Direito Natural clássico e medieval expressava uma ordem correta do cosmos e das comunidades humanas dentro dele, uma ordem que dava ao cidadão seu lugar, sua hora e sua dignidade, ao passo que a modernidade emancipa a pessoa humana, transforma o cidadão em indivíduo e o situa no centro da organização social e política.

Percebe-se, portanto, como há uma grande diferença entre a linguagem e o sentido do jus na linguagem jurídica clássica e na linguagem jurídica moderna. Mas qual teria sido, então, o ponto de mutação? Seguindo Villey (2003, ps. 130-131), pode-se reconhecer esta virada na derrocada da filosofia natural clássica que se sucedeu a partir do sucesso do individualismo

proveniente do nominalismo,⁵ sobretudo a partir de Guilherme de Ockham. O nominalismo é uma filosofia muito antiga, que já tinha adeptos na Antiguidade, mas que floresceu nos séculos XI e XII e conheceu seu apogeu a partir do século XIV. Seu desenvolvimento mais pleno, porém, está ligado ao nome de Ockham, teólogo franciscano, fundador da “via moderna”, o modo de pensar que veio a prevalecer sobre a “via antiqua”, o método tradicional. Assim, com a aplicação do nominalismo na esfera do direito com Ockham, o que se percebe é a eclosão, quanto as fontes do direito, do positivismo jurídico, e, quanto à sua estrutura, a da noção de direito subjetivo individual (VILLEY, 2009, p. 225).

A influência do nominalismo pode ser enxergada, em seguida, em toda a carreira da noção do sujeito de direito e da moderna construção da teoria dos direitos humanos. Nesse sentido, foi Hobbes quem veio a tirar todas as consequências do nominalismo para o direito, podendo ser considerado o fundador da filosofia do direito individualista moderna propriamente dita;⁶ pois é em Hobbes que aparece, pela primeira vez, a substituição do conceito de justiça pela ideia de direitos. Conforme escreve Douzinas (2009, ps. 83-85), sua definição do direito natural, presente no Capítulo XIV do *Leviatã*,⁷ consiste numa clara, concisa e epigramática declaração e definição

⁵ Conforme esclarece Hespanha (2019, p. 314), a ideia de que é o indivíduo, tomado isoladamente - em detrimento da ideia de levar em consideração o homem inserido num grupo, caracterizado pelas funções que aí desempenha -, que está na base do direito, remonta ao nominalismo de Duns Scotto e Guilherme de Ockham. Esta questão tem a ver com o velho debate escolástico a respeito da “querela dos universais”, na qual se opunham realistas e nominalistas. Para os primeiros, adeptos da filosofia clássica, o homem “real”, situado em certas estruturas sociais (como “pai”, “cidadão”, “filho”), possuía existência “real”, sendo que também eram reais ou naturais os direitos e deveres que desta situação decorriam. Os nominalistas, por outro lado, negavam essa “realidade”, entendendo que tais situações e relações não passam de construções mentais, uma vez que o que existem são tão somente os indivíduos isolados. Estes, por sua vez, não possuem outros direitos ou deveres senão aqueles reclamados por suas naturezas individuais ou por suas vontades. Assim, reconhece-se que é exatamente este pendor “voluntarista” e individualista do nominalismo que se encontra na base dos modernos jusnaturalismos e, também, do positivismo.

⁶ Em Michel Villey (2016, p. 146): “A noção hobbesiana do direito vincula-se à tradição de Gerson e de Guilherme de Ockham, que reduz o direito à moral, ou à ausência de lei moral geradora de liberdades. O direito é licença, permissão de agir (*of doing*). Observemos a distância que separa esse ‘direito natural’ do *dominium naturale* dos escolásticos espanhóis. O *dominium* é um poder de governo outorgado por Deus, fração de potência concedida aos homens. O *jus naturale* de Hobbes é desdobramento da ação livre do indivíduo que nenhuma lei vem entrar: emanção do próprio sujeito, autêntico direito subjetivo. Todo homem o possui por si só”.

⁷ Em Hobbes (2003, p. 112), pode-se ler que: “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”.

dos modernos direitos do homem. Não derivando os direitos mais de uma ordenação cósmica, mas exclusivamente da natureza “de cada homem”, Hobbes promove uma desidentificação entre o nomos, a lei, e o dikaion, a justiça, que para os clássicos eram inseparáveis, consistindo este, com efeito, num radical movimento, que modificaria irreversivelmente o conceito de justiça. Agora, o direito (natural) se identificou com a liberdade da lei de todas as imposições sociais,⁸ enquanto que a lei, por sua vez, já não conduz ao direito, uma vez que sua função é restringir esta mesma liberdade.⁹ Por fim, como resultado disto, o indivíduo foi separado da ordem social e instalado no centro: é, agora, o sujeito da modernidade e a origem da lei.

Daí em diante sua influência irá duradouramente persistir, aparecendo em diversos autores, sobretudo em John Locke, em quem a *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (1789) - documento positivo que, juntamente com a *Declaration of Independence* (1776) e a *Bill of Rights* (1791) americanas, viriam a constituir o substrato teórico fundamental da moderna ideia de direitos humanos¹⁰ - muito se inspirou, e sobre a qual muitas críticas já foram feitas, à exemplo da crítica de Karl Marx, em *A questão judaica*, obra na qual o autor aponta como os direitos “formais”, as liberdades que foram ali enunciadas, não são para todos, mas apenas para alguns; tendo servido para a destituição da monarquia, vieram a garantir uma oligarquia, significando a dominação da classe política burguesa e a prevalência, na economia, do capitalismo (VILLEY, 2016, ps. 142-161).

Interessa saber, portanto, que a ideia do sujeito de direito não existiu desde sempre: é um produto da razão moderna e, enquanto tal, encontra-se em clara oposição em relação aos conceitos de direito e de justiça que em

⁸ “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBES, 2003, p. 112).

⁹ “Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a lei determina ou abriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão” (HOBBES, 2003, p. 112).

¹⁰ Nesse sentido, conforme escreve Douzinas (2009, p. 99): “O impacto da Declaração Francesa, em particular, foi profundo. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, seguiu de perto a Declaração Francesa, tanto em essência quanto em forma”. Ou, ainda, conforme Lynn Hunt (1996, p. 3): “*The framers of the UN declaration of 1948 closely followed the model established by the French Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789, while substituting ‘human’ for the more ambiguous ‘man’ throughout. Article 1 of the French declaration of 1789 decreed, for instance, that ‘Man are born and remain free and equal in rights’, virtually the identical language of the first article of the 1948 declaration*”.

outrora, e por tanto tempo, vigoraram. Não consistindo mais na justa divisão de uma distribuição legal, ligado a um estado de coisas no mundo, o direito passa a ser um atributo essencial do sujeito, “um poder que pertence ao indivíduo, uma qualidade essencial do sujeito” (DOUZINAS, 2009, p. 86).¹¹ E será este mesmo sujeito de direito que, considerado universal, sagrado e inalienável, se tornará a pedra angular das declarações de direitos humanos, a partir da sua posterior, e progressiva, positivação e universalização, e cujas principais características, e também otimismo, encontram-se bem ilustrados em A era dos direitos, de Norberto Bobbio (2004).

Segundo Bobbio (2004, p. 30), “os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais”. A principal efígie deste universalismo radica-se, é claro, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, quando se alcança uma fase em que a afirmação dos direitos é, simultaneamente, universal e positiva: universal na medida em que os seus princípios tem como destinatários todos os homens e positiva porque ela põe em movimento um processo no qual, ao final, os direitos dos homens não serão mais apenas proclamados ou idealmente reconhecidos, mas efetivamente protegidos: “No final desse processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem” (BOBBIO, 2004, ps. 29-30). Direitos universais e positivos, consensualmente - e, portanto, historicamente - aceitos, razão pela qual, diz Bobbio (2004, p. 23), “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”.

Esta conceituação “tradicional” dos direitos humanos se apresentará, por um lado, apesar de todas as muitas e diversas contradições que lhes são inerentes, indubitavelmente emancipador num primeiro momento, consistindo na justificação teórica para a defesa, proteção e enunciação de um número cada vez maior de direitos, tornados, agora, direitos humanos. Porém, como se verá, esta é apenas uma faceta da moeda.

2 SOBRE A CRÍTICA BIOPOLÍTICA DA TEORIA TRADICIONAL DOS DIREITOS HUMANOS

Vista uma proposta genealógica para a noção do moderno sujeito de direito, o próximo passo consiste na construção de uma crítica biopolítica

¹¹ Acompanhado, inexoravelmente, do positivismo jurídico, pois “O positivismo jurídico é o acompanhante inevitável dos direitos” (DOUZINAS, 2009, p. 92).

dos direitos humanos, a qual terá como lastro as decisivas contribuições de Marx, Arendt e, principalmente, Giorgio Agamben.

Para nos situarmos em relação ao paradigma biopolítico, podemos começar fazendo alusão à já muito trabalhada e comentada, sobretudo por diversos autores contemporâneos, como Giorgio Agamben e Roberto Esposito (2017, ps. 20-21), diferenciação promovida pelos gregos em relação à palavra “vida”. Como se sabe, para distingui-la, os gregos se serviam de dois termos, semântica e morfológicamente distintos: “*zoé*, que exprimia o simples fato do viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2010, p. 9). Trata-se, neste caso, de uma importante diferenciação, na medida em que *zoé* fazia referência à simples vida natural, o fato da mera existência biológica, enquanto que à palavra *bíos* ficava reservado o sentido mais preciso e articulado de um modo particular de vida, uma forma de vida qualificada.

No entanto, essa divisão causava, segundo Giorgio Agamben (2010, ps. 9-10), uma cisão: o âmbito da *zoé*, enquanto simples vida natural, ficava excluída da *pólis* propriamente dita, restando confinada, como mera vida reprodutiva, na esfera da *oikos*; enquanto a *bíos*, de modo oposto, identificava-se à vida politicamente qualificada, ou seja, à vida do cidadão na *pólis*.¹² Assim, é representativo que, num trecho que se tornaria canônico para a tradição política ocidental, Aristóteles defina a meta da comunidade perfeita justamente opondo o simples viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*); em suas palavras, “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa” (ARISTÓTELES, 1998, p. 53). Segundo aponta Agamben, será em referência a esta definição que Foucault irá indicar, ao final de *A Vontade de Saber*, o processo pelo qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, transformando-se a política em biopolítica: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está

¹² E isto é muito importante, pois, conforme escreve Werner Jaeger (2013, ps. 106-107), “Só na *pólis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura”. A *pólis* é, com efeito, o marco social da história da formação grega. “As palavras ‘política’ e ‘político’, derivadas de *pólis*, ainda se mantêm vivas entre nós e lembra-nos que foi com a *pólis* grega que apareceu, pela primeira vez, o que denominamos Estado - embora o termo grego possa ser traduzido tanto por Estado como por cidade”.

em questão” (FOUCAULT, 2017, ps. 154-155).¹³ Trata-se, esta referência, ao conceito de biopolítica apresentado por Foucault ao grande público em 1976, no último capítulo da História da Sexualidade 1: A vontade de saber, denominado “Direito de morte e poder sobre a vida”, e que o autor trabalhou também, sob outras perspectivas, nos cursos realizados no Collège de France: Em defesa da sociedade (1975-1976), Segurança, território população (1977-1978) e Nascimento da biopolítica (1978-1979).¹⁴ Esta tríade comporta o que se pode chamar de “cursos biopolíticos” de Michel Foucault, os quais, segundo Edgardo Castro (2014, ps. 124-125),

[...] podem ser considerados, em seu conjunto, como uma genealogia da racionalidade política moderna, na qual Foucault mostra como o exercício do poder político no contexto da estatalidade transcende os limites do dispositivo soberano. Com efeito, o funcionamento do poder político não se reduz aos mecanismos jurídicos pelos quais a lei se formula e se aplica; é exercida, também, por meio dos dispositivos do poder disciplinar e dos dispositivos de segurança que descrevem o funcionamento do biopoder. Retomando uma fórmula clássica, poderia ser dito, então, que o exercício moderno do poder político não consiste simplesmente em reinar,

¹³ A biopolítica significa, portanto, neste contexto, “[...] *una trasformazione, una cesura che avviene alle soglie della modernità, per cui il corpo vivente, la mera vita biologica, diventa la posta in gioco della politica*” (SALZANI, 2013, p. 77).

¹⁴ Para fazer apenas uma brevíssima e injusta sumarização, pode-se dizer que em *Em Defesa da Sociedade* Foucault percorre a história do século XIX sob a ótica da “estatização do biológico”, o que radicaliza a transformação do direito e da política soberana - o poder de fazer morrer ou deixar viver - no poder de “fazer viver ou deixar morrer” (BAZZICALUPO, 2017, ps. 48-49). Sobre esta transformação no exercício do poder, pode-se ler em Foucault (2017, ps. 146-149) o seguinte: “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar a morte* ou de *deixar viver*. Afinal de contas, era simbolizado pelo gládio. [...] O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la. Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda nos mecanismos de poder. O ‘confisco’ tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”, de tal modo que “Pode-se dizer que o velho direito de *causar a morte* ou *deixar viver* foi substituído por um poder de *causar a vida* ou *devolver à morte*”. Já em relação aos dois outros cursos dedicados à biopolítica, pode-se dizer que “tendo como objetivo traçar a genealogia do ‘poder sobre a vida’, Foucault orienta o curso de 1978, *Segurança, território, população*, para um horizonte mais amplo, que, a seu ver, engloba a biopolítica: uma história da governamentalidade. Isso vai se repetir no curso seguinte, com o título explícito de *Nascimento da Biopolítica*, em que é feita uma análise da governamentalidade liberal” (BAZZICALUPO, 2017, ps. 53-54).

em estabelecer leis gerais, mas sobretudo em governar, em conduzir as condutas individuais e coletivas.

Em relação à biopolítica, Foucault (2017, p. 154) afirma que o “‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas”. Por isso, o autor irá começar a focar em seus cursos no Collège de France, a partir de 1977, a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” (FOUCAULT, 2008, p. 489), bem como o vertiginoso aumento de importância da vida biológica e da saúde da população como um problema do poder soberano, mas que se transforma, progressivamente, em “governo dos homens” (AGAMBEN, 2010, p. 11). Contudo, para além das contribuições de Michel Foucault, a perspectiva biopolítica está representada neste ensaio sobretudo pelas considerações de Giorgio Agamben, na medida em que a biopolítica se articula, para ele, no decorrer de toda a civilização ocidental, apresentando-se, porém, na modernidade, a partir da precedência da vida biológica sobre a vida política, fenômeno que ele denominou de “politização da vida nua”, a qual resulta justamente da ação do poder soberano, do qual é indissociável, de modo que, segundo Agamben (2010, p. 14), “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”. Nesse sentido, a implicação da vida nua na esfera política constituiria o núcleo originário da política ocidental, o que, para Agamben (2010, p. 14), implicaria na necessidade de um renovado questionamento entre a oposição aristotélica entre “viver” (zên) e “viver bem” (eû zên), uma vez que esta oposição constitui, ao mesmo tempo, “uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada”. Isso significa, por sua vez, que a nossa política teve como evento decisivo a definição de uma exclusão, uma vez que esta relação pode ser lida também como uma “exclusão inclusiva (uma exceptio) da zoé na pólis, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 15). Um dos objetivos do primeiro *Homo sacer* era, pois, precisamente proceder à análise das razões e consequências desta exclusão, conforme escreve Agamben (2015a, p. 20) em *Stasis*:

Questa opposizione di “vivere” e “vivere bene” è, però, nello stesso tempo una implicazione del primo nel secondo, della famiglia nella città e della zoé nella vita politica. Uno degli scopi di *Homo sacer*. Il potere sovrano e la nuda vita era appunto quello di analizzare le ragioni e le conseguenze di questa esclusione - che è nello stesso tempo un’inclusione - della vita naturale nella politica.

Além disso, outra das principais teses apresentadas por Giorgio Agamben em seu projeto *Homo sacer* é também a de que a estrutura política fundamental em nosso tempo é o estado de exceção, o qual emerge sempre em primeiro plano e se torna, por fim, a regra.¹⁵ A criação de um estado de emergência teria se convertido, segundo o autor, numa das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, tornando-se mesmo um verdadeiro paradigma de governo, e, de modo a corroborar esta tese, Agamben (2004, ps. 24-38) expõe, no primeiro capítulo de *Estado de exceção*, de maneira ordenada por países, uma “Breve história do estado de exceção” - no qual se inclui, nas palavras de Adam Kotsko (2020, p. 112, grifo nosso), “a lengthy history of emergency powers in most modern European countries - culminating, of course, with Bush’s War on Terror”. Nesse histórico, começando pela França e ocupando-se depois da Alemanha, Suíça, Itália e Estados Unidos, Agamben aborda a evolução da doutrina constitucional e da legislação ao longo dos séculos XIX e XX, sendo que, inobstante as diferenças particulares existentes entre esses países, o sentido da evolução histórica resta muito clara: o que se tem é que o estado de exceção passa a progressivamente independer cada vez mais da ameaça bélica, que originalmente o justificava, e se desloca até as situações de emergência econômica (crises financeiras, desvalorizações drásticas),¹⁶ para, finalmente, converter-se numa prática habitual (CASTRO, 2013, p. 77). Este ilocalizável (o espaço da exceção), para o autor, funciona, pois, não na lógica normal do ordenamento jurídico, como no caso do direito penal, mas no paradigma do estado de exceção (isto é, da suspensão do direito), razão pela qual ele pode ser representado pela noção de campo, uma vez que o campo consiste justamente no espaço que

¹⁵ A tese histórico-interpretativa fornecida por Agamben (2004) consiste precisamente no fato de que, a partir da sua criação, a história do estado de exceção corresponde à história de sua progressiva emancipação a respeito de contextos e situações de guerra, para se converter, então, em um instrumento extraordinário da função de polícia que exercem os governos, tornando-se, por fim, o próprio *paradigma de governo* das democracias contemporâneas (CASTRO, 2013, p. 76); ou seja, para Agamben (2004, p. 13), “[...] o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma *técnica de governo* ameaça transformar radicalmente - e, de fato, já transformou de modo muito perceptível - a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo”. Além disso, a tendência em ato nas democracias ocidentais consiste também no fato de que, ainda que não se tenha eventualmente uma declaração formal do estado de exceção propriamente dito, pode ser observada a sua progressiva substituição por uma generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo (AGAMBEN, 2004, ps. 27-28).

¹⁶ Em relação a este tema, remetemos para a obra *Constituição e estado de exceção permanente*, de Gilberto Bercovici, sobretudo para o capítulo 3, “O estado de emergência econômico e o Estado total” (BERCOVICI, 2004, ps. 65-107).

se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra (AGAMBEN, 2015b, p. 42). E, conforme escreve Agamben (2010, p. 26), “Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*”.

Além disso, sabe-se que, dentre as diversas razões que motivaram a investigação promovida por Agamben, sobretudo no *Homo sacer I*, encontram-se duas insuficiências teóricas que o autor localiza: de um lado, em Foucault, que teria deixado de lado, em suas escavações, o local por excelência da biopolítica moderna, ou seja, a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos, de modo que a sua pesquisa, que teria se iniciado com a reconstrução do “*grand enfermement*” nos hospitais e nas prisões, terminou por não se concluir com uma análise do campo de concentração; e, por outro lado, em Hannah Arendt, que vinte anos antes de Foucault já havia analisado em “*The Human condition*” (*A Condição Humana*) o processo que levou a vida biológica do *homo laborans* a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno - o que teria causado a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna¹⁷ -, e, também, analisado a estrutura dos estados totalitários em “*Origins of totalitarianism*” (*Origens do totalitarismo*), mas que, todavia, em suas pesquisas, não abordou sob nenhum aspecto a perspectiva biopolítica (AGAMBEN, 2010, p. 116).

Desta maneira, é precisamente de forma a complementar estas “insuficiências” que o autor irá, na última parte do *Homo sacer*, abordar este problema, isto é, a relação entre biopolítica e totalitarismo, realizando um verdadeiro encontro entre estas duas potentes linhas de pensamento que, até então, não haviam se encontrado.¹⁸ Uma complementação que, por sua vez, apenas pode ser promovida num horizonte biopolítico, após sua interpenetração com o tema do totalitarismo. Mas, o que fica pressuposto nesta articulação, é um grande movimento teórico feito por Agamben. Para chegar a este ponto, o autor percorreu um caminho que o conduziu a

¹⁷ Sobre isto, conforme Assmann e Bazzanella (2012, p. 74): “A leitura que Hannah Arendt faz ao longo de toda sua obra e, de forma mais específica, em *A condição humana* (1991), procura demonstrar como na modernidade política, a *vita activa*, presente entre os gregos foi supressumida pelo trabalho e pelo labor nas sociedades de massas humanas atomizadas em processos de produção e de consumo. Tal fenômeno desdobra-se nas experiências totalitárias que o século XX vivenciou”.

¹⁸ Esta parece ser também a opinião de Daniel Arruda Nascimento (2012, p. 110): “Abrindo a terceira parte de *Homo sacer*, o filósofo se coloca entre Foucault e Arendt: o primeiro teria definido o conceito de biopolítica mas deixado de lado a análise do campo de concentração, a expressão por excelência da biopolítica moderna; a segunda teria elaborado um profícuo estudo sobre o fenômeno do totalitarismo mas deixado de aliar a este qualquer perspectiva biopolítica. O movimento pendular do seu projeto representa a tentativa de dar conta de ambos os aspectos sem desviar os olhos do que hoje demanda nossa atenção”.

interpretar a noção de soberania em termos de bando, e, também, a vida que é objeto do bando, entendida nos termos de uma vida sagrada (sacralizada), o que no contexto de seu pensamento significa dizer abandonada.¹⁹ A partir daqui Agamben problematiza, então, algumas questões centrais para a política contemporânea, as quais irão permitir o aparecimento da noção de campo, entendido como o paradigma político da modernidade. Desta forma, após a exposição destas categorias centrais do seu pensamento,²⁰ possibilita-se entrar na discussão que mais propriamente nos interessa, a discussão acerca dos direitos do homem na era da biopolítica.

Esta relação entre biopolítica e totalitarismo, contudo, somente pode ser construída a partir do conceito de vida nua,²¹ verdadeiro termo técnico na filosofia de Agamben, a qual está contida, para o autor, ainda que de modo implícito, em vários documentos que estão na base formadora e justificadora de várias de nossas instituições político-jurídicas. Sobre este termo, merece atenção o fato de que, segundo escreve Oswaldo Giacoia Junior (2018, p. 132), a vida nua não é simplesmente

[...] a vida natural, um fato biológico, mas um evento político: vida nua é o resultado político da *exceptio* da vida no Bann da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania. Vida nua é, portanto, um conceito central da biopolítica, que se caracteriza justamente por ser

¹⁹ Nos termos de Agamben (2010, p. 85), a vida sagrada, a vida *abandonada*, é a vida matável e insacrificável do *homo sacer*: “Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida matável e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da ‘origem do dogma da sacralidade da vida’. Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originalmente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”.

²⁰ Tendo em vista o escopo deste trabalho e a limitação de espaço existente num artigo científico, não se poderá aqui exaurir estas conceituações, as quais serão tomadas como pressuposto. Para a referência, conceitos e implicações completas, consultar *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I* (AGAMBEN, 2010). Além disso, de forma complementar, sobre o conceito de biopolítica presente em Agamben, ver Bruno (2020); e, quanto ao tema do estado de exceção, conferir Bruno (2019).

²¹ O conceito de *vida nua*, de acordo com Leland De la Durantaye (2009, p. 203), não é uma criação agambeniana, mas uma espécie de “citação sem aspas” que Agamben faz de Walter Benjamin. Ela aparece em Benjamin sob a sigla “*das bloße Leben*” [vida nua/mera vida] nos ensaios “Destino e caráter” e “Sobre a crítica do poder como violência”, e que Agamben a conceba como “*la nuda vita*” não fica claro para o leitor, nem no seu ensaio de 1993, “A Linguagem e a Morte”, nem em nenhum outro ensaio, senão a partir da sua aparição no primeiro *Homo sacer*.

uma política no centro da qual a vida natural ingressa como aposta em jogo, o campo de incidência da decisão soberana, enquanto poder de vida e morte, de fazer morrer ou deixar viver - ou então, em sua inversão tipicamente moderna, poder de deixar morrer e fazer viver.

Agamben aponta, nesse sentido, como primeiro registro da vida nua como novo sujeito político, um documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o writ de Habeas corpus de 1679. Quanto a isto, Agamben (2010, p. 120) chama atenção para o fato de que a fórmula, que pode ser encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma corte de justiça, não tenha em seu centro “[...] nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro citizen, mas o puro e simples corpus”. Esta situação é extremamente representativa, pois ela desnuda o fato de não ser o homem livre, dotado de prerrogativas e direitos, o novo sujeito da política, mas apenas o corpus. O corpus, deve-se dizer, do homo sacer (o ser matável, mas insacrificável), este ser bifronte, simultaneamente portador tanto da sujeição ao poder soberano, quanto das liberdades individuais. A própria democracia moderna nasce, portanto, como a reivindicação e a exposição deste “corpo”, o que significa que o que ela colocava no centro da sua luta com o absolutismo não era a bíos, a vida politicamente qualificada do cidadão, mas a zoé, ou seja, a anônima vida nua, apanhada, como tal, no bando soberano (AGAMBEN, 2010, p. 121).

Mas, além do writ de Habeas Corpus, Agamben irá dizer que neste mesmo sentido deve ser compreendida e interpretada a Declaração de direitos do homem e do cidadão de 1789. De acordo com o autor, a declaração inscreve-se na passagem da soberania real, do antigo regime, à soberania nacional. No entanto, o que ele quer chamar atenção, aqui, é como, muito mais que a proclamação de direitos extrajurídicos e supra-históricos impostos como limitações às normas do direito positivo, o que ela promove de modo mais essencial é a inscrição da vida na estrutura dos Estados modernos, ou seja, dos direitos do homem nos do cidadão (CASTRO, 2013, p. 69). Uma inscrição, deve-se observar, biopolítica par excellence, e que está intrinsecamente ligada à noção de sujeito de direito, a base conceitual sobre a qual veio a se erigir todo o edifício jurídico da modernidade.

Sobre isto, o argumento de Agamben (2010, ps. 124-125) centra-se no fato de que o texto da Declaração de 1789, ao ligar a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, como fonte criadora e irradiadora de direitos termina por inaugurar a biopolítica moderna. Deve-se isto ao fato de que aquilo que é posto como sendo a base do ordenamento é precisamente a vida nua natural, a qual imediatamente se dissipa na figura do “cidadão”, na qual seus direitos são “conservados”. Deste modo, é justamente porque

o elemento nativo foi inscrito no próprio coração da comunidade política que a declaração pode atribuir a soberania à “nação”, realizando, assim, a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Contudo, o que esta passagem realiza também, é, com efeito, assegurar a exceptio (ou seja, a exclusão inclusiva) da vida na nova ordem estatal, pois se antes havia somente o “sujet”, o súdito, sujeitado ao poder real, o que se tem agora é a sua transformação em “cidadão”, a figura portadora imediata da soberania. Desta forma, os princípios da natividade e da soberania, que no antigo regime eram separados, agora se unem irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano”, isto é, a vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção, “o portador mudo da soberania” (AGAMBEN, 2015b, p. 104), que constitui o fundamento do novo Estado-nação.²²

Este processo, por sua vez, irá produzir consequências biopolíticas que somente hoje podemos visualizar e que, afinal, não podem ser compreendidas caso se esqueça que “[...] em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido pelo princípio de soberania” (AGAMBEN, 2010, p. 125, grifo nosso). Pode-se dizer que a raiz do problema é, portanto, a ficção implícita na qual o sistema se assenta: a de que o nascimento se converte imediatamente em nação [o termo que a designa, deve-se observar, não é mera coincidência, afinal, etimologicamente nação vem do latim natio, derivado de natus, participio passado do verbo nascor, que significa justamente nascer (LAFER, 1988, p. 136)], e de que nesta equação não possa existir resíduo algum.²³ Consequentemente, deve-se pensar de maneira séria, na esteira da argumentação de Agamben (2010, p. 125), o fato de que “Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão”.

Desta forma, para Agamben, a ênfase instrumental que foi dada aos direitos do homem e a multiplicação das declarações e convenções no âmbito das organizações supranacionais no segundo pós-guerra acabaram

²² Como escreve Agamben (2015b, p. 28) em *Meios sem fim*: “Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania”.

²³ O que, evidentemente, não procede. Nesse sentido, conforme Agamben (2010, p. 125): “Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana”.

impedindo que fosse promovida uma autêntica compreensão do significado histórico deste fenômeno, de tal modo que agora

[...] é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania (AGAMBEN, 2010, p. 124).

A argumentação empreendida por Agamben no primeiro *Homo sacer* tem como plano de fundo, no capítulo intitulado “Os direitos do homem e a biopolítica”, as considerações feitas sobre o tema por Hannah Arendt, que intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos apátridas,²⁴ “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem” (ARENDR, 2012, p. 369). Seguindo os rastros deixados por Arendt, Agamben (2010, p. 123) irá explorar a íntima e necessária conexão existente entre um termo (o Estado-nação) e outro (os direitos do homem), que a autora deixou, apesar dos seus penetrantes insights sobre a questão, a seu ver, injulgada, tendo em vista que, para o autor, enquanto os ditos “direitos sagrados e inalienáveis do homem” estiverem ligados ao sistema do Estado-nação, eles estarão, em verdade, sempre que não se possa configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado, desprovidos de qualquer tutela e qualquer realidade.

²⁴ “Muito mais persistentes na realidade e muito mais profundas em suas consequências têm sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massa da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial” (ARENDR, 2012, ps. 380-381).

3 MARX, ARENDT E AGAMBEN: ABSTRATALIDADE E FORMALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS, OU “A SACRALIDADE DA NUDEZ DE SER UNICAMENTE HUMANO”

A crítica político-filosófica dos direitos humanos, deve-se observar, não é nova,²⁵ tendo sido já promovida, como demonstra Oswaldo Giacoia Junior (2008, p. 276), antes mesmo das essenciais contribuições arendtianas, por Karl Marx, que teria sido, provavelmente, o grande precursor na denúncia de mistificação ideológica dos direitos humanos abstratos.

De acordo com Giacoia Junior (2008, p. 276), Marx teria denunciado, em *Sobre a questão judaica*, como nas primeiras declarações de direito, ou seja, as constituições americana e francesa, havia um hiato mal ocultado pelo conectivo “e”, o qual, simultaneamente, ligava e separava o homem e o cidadão, porém, encobrendo não só uma diferença, mas, muito mais que isso, encobrendo uma contradição real, que é o fato de suas relações estarem baseadas em relações sociais de domínio e exploração. Para Marx, afinal, os modernos estados nacionais, com sua superestrutura jurídico-política lastreada na forma do Estado liberal, promovem a moldura institucional exigida pela correspondente configuração da sociedade civil burguesa.

Diante desse contexto, o que se tem é somente a expressão simbólica e jurídica do domínio econômico e da hegemonia política burguesa. Tem-se nela, desta forma, a tradução legal do mesmo princípio que rege a sociedade, o princípio dos egoísmos privados. Assim, pode-se dizer que a sociedade burguesa seria, para Marx, o lugar próprio do homem natural, do homem egoísta,²⁶ ligado à esfera da necessidade e da sobrevivência, o qual termina por se tornar a antítese do homem livre, ou seja, do cidadão, que representaria o universal humano em contraposição ao particular (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 276). A organização da sociedade moderna corresponderia, deste modo, a esta mesma oposição existente entre o “homem” e o “cidadão”, como se pode apreender pelo que escreve Marx (2010, p. 53):

²⁵ A tradição crítica dos direitos humanos, no início voltada para o direito natural moderno, faz sua aparição, na verdade, em pensadores tanto à direita quanto à esquerda, no final do século XVIII e início do século XIX, podendo-se citar, por exemplo, Burke, Bentham e, sobretudo, Marx: “Edmund Burke ridicularizou sua abstração e racionalismo; Jeremy Bentham seu obscurantismo e indeterminação; Karl Marx sua íntima ligação com interesses de classe que, apesar das aparentes alegações da teoria, tornavam os direitos naturais adversos à emancipação do ser humano” (DOUZINAS, 2009, p. 122).

²⁶ “A sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento no homem egoísta. Esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos” (MARX, 2010, p. 52).

Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem propriamente dito, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem político constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen* abstrato.

A análise de Marx se ergue, segundo José Paulo Netto (2020, p. 72), sobre a verificação do desdobramento fático da ordem social moderna (isto é, burguesa): de um lado, o Estado, identificado como expressão alienada dos interesses gerais, “expressão da vida genérica dos homens”, e, de outro, a sociedade civil, o espaço real dos particularismos, o reino da vida empírica e privada. Daí a distinção entre os direitos do homem e os direitos do cidadão, bem como também a configuração das “*personae*” do burguês (o homem empiricamente existente), e do “homem” (enquanto cidadão abstrato), sendo que “Ao primeiro remetem-se como direitos naturais os direitos do homem real na sua vida factual; ao segundo, pessoa moral abstrata, remetem-se os direitos do cidadão”.

Nesta fórmula abstrata dos direitos humanos encontra-se, portanto, a pretensão burguesa à uma emancipação prenhe de uma contradição insolúvel, que é a oposição, em termos políticos, entre os direitos do homem, considerado em seu estado de indivíduo natural e egoísta, e os direitos do cidadão, considerado, desta vez, a partir do ponto de vista do seu pertencimento a uma comunidade política, ou seja, no reconhecimento de direitos civis.²⁷ A esfera do Estado constituir-se-ia, então, precisamente como o ponto em que os direitos humanos falham, pois não seria nada mais que a instância que, por meio do dispositivo jurídico, legitima e acoberta as relações de dominação sob o manto da igualdade formal, sendo responsável, portanto, por garantir e perpetuar tanto a diferença e a dominação de classe, quanto a exploração e os interesses econômicos da burguesia, a real detentora do

²⁷ Como escreve Márcio Bilharinho Naves (2014, ps. 19-20, colchetes nosso), em *Sobre a questão judaica* Marx demonstra “a insuficiência de uma emancipação que permanece no campo exclusivo da política, e não se estende ao conjunto das determinações do homem, ou seja, uma emancipação puramente política não levaria a uma emancipação humana, antes, ela seria um impedimento a essa emancipação. Por essa razão, Marx faz uma crítica à representação do Estado como esfera separada da sociedade civil e na qual os interesses gerais da coletividade estariam assegurados. [...] Como parte desse movimento crítico, Marx examina as declarações dos direitos do homem e do cidadão do período da Revolução Francesa, revelando o significado efetivo delas [como o direito do “homem egoísta”, membro da sociedade civil, separado do homem e da comunidade], mas essa crítica não representaria ainda a dissipação da ilusão jurídica, antes apenas o seu deslocamento”.

poder político (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 277). Isso significa, por sua vez, que, para Marx, enquanto viger essa cisão do homem em indivíduo e cidadão, a sua emancipação permanecerá parcial, incompleta e contraditória, sendo possível tão somente a emancipação política,²⁸ a qual não se confunde com a emancipação humana (NETTO, 2020, p. 73), uma vez que esta

[...] só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado as suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010, p. 54).

O testemunho de Marx serve aqui a um propósito: ele demonstra como desde o início a positivação dos direitos humanos vem carregada deste movimento, o qual se quer evidenciar, que é a existência ab initio de uma dialética entre homem e cidadão, presente, nestes termos, tanto na declaração de direitos francesa de 1789, quanto, deve-se notar, nos documentos proclamados na ocasião da independência dos EUA. Dialética esta que encontrou sua deplorável atestação já no início do século XX, com a alastrada crise política da gestão da cidadania que veio a assolar a Europa nos períodos entre e pós-Guerra - principalmente devido aos fenômenos de multiplicação de minorias, decorrentes dos tratados de paz que vieram a pôr fim à primeira Guerra Mundial, aos quais somaram-se a realidade daqueles denominados como seus “primos em primeiro grau”, a situação dos “povos sem Estado”, os apátridas²⁹ -, e que veio a afetar todos os Estados nacionais. Esta crise, desde então tornada permanente, expressa uma situação na qual se pode reconhecer um rompimento radical no vínculo homem-cidadão, desnudando, assim, a precariedade e a abstração da noção de direitos do homem (GIACOIA JUNIOR, 2008, p. 278).

²⁸ “Toda emancipação é *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem*. A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral” (MARX, 2010, p. 54).

²⁹ Conforme escreve Hannah Arendt (2012, p. 371, grifo nosso): “Os *apátridas* e as *minorias*, denominados com razão ‘*primos em primeiro grau*’, não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados de Minorias - que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei -, ou sob condições de absoluta ausência da lei”.

O fim da primeira Guerra Mundial veio a modificar em escala numérica até então inaudita o número de pessoas que não eram bem-vindas e que também não podiam ser assimiladas em lugar algum. Esta era a realidade das displaced persons (apátridas) e dos refugiados, que, conforme escreveu Hannah Arendt, ao perderem os seus lares, vieram a perder também a sua cidadania, e, desta forma, expulsas da trindade Estado-Povo-Território, converteram-se em verdadeiros refugos da terra,³⁰ para os quais não há, em realidade, direito humano algum acessível (LAFER, 1988, p. 139). Com efeito, conforme aduz Arendt (2012, p. 397), “Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda”.

O que os refugiados e os apátridas escancaram, logo, é como o fato do não pertencimento a uma comunidade política, o fato de não possuir um lugar no mundo no qual se possa fincar raízes, acaba por tornar manifesta a condição deficitária dos direitos humanos em termos de conteúdo, a despeito da sua enunciação e construção histórica.³¹ O que fica oculto na enunciação das várias dimensões de direitos, sejam eles os direitos individuais de primeira geração, os direitos coletivos de segunda geração, ou até mesmo os direitos de terceira e quarta gerações,³² o motivo pelo qual todas elas, no fim, falham, é precisamente por presumirem um direito fundamental, sem o qual todos eles perdem o sentido: a cidadania. Exatamente o direito que, no caso dos refugiados e dos apátridas, veio a surgir em primazia sob a negativa da perda de uma comunidade política (GIACCOIA JUNIOR, 2008, p. 280). Não por outra razão, aliás, seguem nesta mesma via as lúcidas lições de Hannah Arendt (2012, p. 402, grifo nosso):

Não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses; não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; a verdadeira

³⁰ “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas, quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (ARENDR, 2012, p. 369, grifo nosso).

³¹ As suas tensões e contradições internas, escreve Douzinas (2009, ps. 107-108), já se encontravam plenas no texto francês: “[...] no contraste entre homem e cidadão, entre princípio e exceção, entre cidadão e estrangeiro, e entre homens e mulheres, escravos, brancos, colonizados e todos aqueles excluídos de direitos políticos”.

³² Neste tema, conforme Lafer (1988, ps. 125-134).

situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. [...] A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião - fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades - mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade.

É nesta questão que se assenta, aliás, segundo André Duarte (2000, p. 45), um dos elementos mais importantes na análise que Arendt faz sobre o totalitarismo: precisamente, este colapso da ideia de direitos humanos que veio a ocorrer a partir do momento em que se pôde visualizar a existência de pessoas consideradas indesejáveis e supérfluas por Estados que negaram-lhes conceder o direito de cidadania, negando-lhes, desta forma, seguindo a intuição de Hannah Arendt, o “direito a ter direitos”.³³ Passava a existir, assim, uma nova série de refugiados, de seres humanos desabrigados, destituídos de um lugar próprio, os quais terminam por explicitar o “paradoxo” contido na declaração dos direitos sagrados e inalienáveis do homem, isto é, o fato de que tais direitos referiam-se a um “ser humano abstrato”, o qual não se encontrava em parte alguma, enquanto que, na bruta realidade dos fenômenos, os homens concretos seguiam totalmente desprotegidos, entregues às arbitrariedades dos poderes vigentes.

Com efeito, segundo Hannah Arendt (2012, p. 408), em uma frase que poderia muito bem ter sido proferida por Agamben, “O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”. Para atualizar Arendt com as contribuições de Agamben, poderíamos agora explicitar o sentido oculto da frase da seguinte maneira: sagrados, em realidade, eram; porém, conforme o étimo: matáveis e, todavia, insacrificáveis. Trata-se, portanto, da mesma sacralidade observada naquela obscura figura do direito romano, o *homo sacer*, a qual indica “uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 87, grifo nosso).

Este excursus, que diz respeito à reconstrução das principais críticas feitas aos direitos humanos, foi, aqui, necessário. Necessário, pois é por meio dele que se pode chegar na contribuição de Agamben para este tão importante e complicado tema, tendo em vista que, para o autor, o que está em jogo nos

³³ “Só conseguimos perceber a existência de *um direito a ter direitos* (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgem milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova política global” (ARENDR, 2012, p. 403, grifo nosso).

direitos humanos é precisamente a articulação que vimos problematizando, isto é, a articulação entre o homem e o cidadão: por um lado, os refugiados, os homens que carecem ou perderam a cidadania, e, por outro, a separação entre o humanitário, que tem por objeto a vida desprovida de cidadania, e o político (CASTRO, 2013, p. 69).

É importante observar, deste modo, de que maneira Agamben inicia sua interpretação biopolítica dos direitos humanos. Ele a promove, tanto no *Homo sacer*, quanto em *Meios sem fim*, tendo como principal ponto de partida uma reflexão de Hannah Arendt (2012, p. 408, grifo nosso) sobre a situação dos refugiados, que aqui reproduzimos:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas - exceto que ainda eram humanos.³⁴

Como escreve Agamben em “Para além dos direitos do homem”, o problema do refugiado não só se apresenta, na Europa e fora dela, com idêntica urgência, como também, no agora irrefreável declínio do Estado-nação e na corrosão geral das suas tradicionais categorias jurídico-políticas, como sendo, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo, de modo que, enquanto não for promovida a dissolução do Estado-nação e da sua soberania, continuará a ser ele a única figura na qual se pode hoje entrever as formas e os limites de uma outra política (AGAMBEN, 2015b, p. 24).

A figura dos refugiados, consoante os eventos e contextos acima tratados, tomou uma forma massiva, especialmente em nossa época, na qual houve a combinação letal de processos de exílio e desnacionalização. Pode-se exemplificar isso, por um lado, com as leis de desnacionalização e de desnaturalização aplicadas pela França a partir de 1915 aos cidadãos de origem inimiga, a qual acabou sendo seguida por diversos outros Estados europeus, como pela Bélgica em 1922, pela Itália em 1926, a Áustria em

³⁴ Esta passagem é citada por Agamben em dois de seus livros: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (AGAMBEN, 2010, p. 123), e também em *Meios sem fim: notas sobre a política* (AGAMBEN, 2015b, p. 27), tendo uma grande importância, a nosso ver, em seu argumento. Vale observar, contudo, que o autor referencia esta citação a partir da obra “*Essays on understanding*”, de Hannah Arendt, na qual não encontramos a passagem correspondente, sendo possível encontra-la, como acima demonstrado, no entanto, em *Origens do totalitarismo*.

1933, mas que tem como maior insígnia, é claro, a Alemanha em 1935.³⁵ Por outro lado, esta situação também pode ser exemplificada por aqueles refugiados que optaram por renunciar às suas cidadanias originais, em razão dos perigos que corriam em seus lugares de origem (CASTRO, 2013, p. 70).

Desta forma, o refugiado, simultaneamente exilado e sem pátria, que segundo Hannah Arendt deveria encarnar os direitos do homem, mostra antes a sua crise e decadência. Por essa razão, de acordo com Agamben (2010, p. 130, grifos nossos),

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito de refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoleto daqueles. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que o conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexos nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.

A propósito desta argumentação, pode-se notar como não só a figura do refugiado, a partir de uma leitura biopolítica, se configura como um conceito-limite que põe em xeque os fundamentos do moderno Estado-nação, mas como também a própria noção de “povo”,³⁶ um de seus principais pilares, por si só revela-se também como contendo, nas palavras de Agamben, uma “fratura biopolítica fundamental”.

Para o autor, toda interpretação do significado político do termo povo deve necessariamente levar em consideração a ambiguidade fundamental

³⁵ “[...] até que em 1935 as leis de Nuremberg dividiram os cidadãos alemães em cidadãos em sentido pleno e cidadãos sem direitos políticos. Essas leis - e a massa de apátridas resultantes delas - marcam uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão” (AGAMBEN, 2015b, p. 26).

³⁶ Pois, como sugere Agamben (2015b, ps. 66-67)...: “Para quem nutre ainda alguma dúvida sobre esse propósito, uma olhada ao que está acontecendo ao nosso redor é, a partir desse ponto de vista, instrutiva: se os poderosos da terra se movem armados para defender um *Estado sem povo* (o Kuwait), *os povos sem Estado* (curdos, armênios, palestinos, bascos, judeus da diáspora) podem, ao contrário, ser oprimidos e exterminados impunemente, para que fique claro que o destino de um povo só pode ser uma identidade estatal e que o conceito de *povo* apenas tem sentido recodificado naquele de cidadania”.

do termo, que, nas línguas europeias modernas, indica simultaneamente tanto o sujeito político constitutivo como classe, quanto também, desde sempre, os pobres e os deserdados, ou seja, aqueles que estão excluídos da política³⁷ (AGAMBEN, 2015b, p. 35). De acordo com Agamben, trata-se o termo “povo” de um conceito polar: de um lado, ele representa o Povo com maiúscula, isto é, o sujeito político; porém, de outro, ele representa também o povo com minúscula, ou seja, a multiplicidade dos corpos necessitados. Esta oposição entre “Povo” e “povo” (refletida, por exemplo, em *populus* e *plebs*, povo e plebe, segundo o direito romano), por sua vez, superpõe-se com a distinção entre *bíos* e *zoé*, isto é, entre inclusão e exclusão, entre existência política (Povo) e vida nua (povo) (CASTRO, 2013, p. 71). Ou seja, pode-se dizer, nestes termos, que o “povo” traz sempre em si uma “[...] fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (AGAMBEN, 2015b, p. 37).

Para Agamben isto demonstra, afinal, como a constituição da espécie humana em um corpo político passa, necessariamente, por uma cisão fundamental; constituindo uma fratura biopolítica que permearia toda a política moderna. Assim, diz Agamben (2015b, p. 40):

Parafrazeando o postulado freudiano sobre a relação entre Es e Ich, poderíamos dizer que a biopolítica moderna é sustentada pelo princípio segundo o qual “onde há vida nua, um Povo deverá ser”; sob a condição, porém, de acrescentar imediatamente que tal princípio vale também na formulação inversa, que quer que “onde há um Povo, ali haverá vida nua”. A fratura, que acreditavam ter sanado eliminando o povo (os judeus que são seu símbolo), reproduz-se, assim, transformando novamente todo o povo alemão em vida sagrada votada à morte e em corpo biológico que deve ser infinitamente purificado (eliminando doentes mentais e portadores de doenças hereditárias).

³⁷“Em italiano *popolo*, em francês *peuple*, em espanhol *Pueblo* [em português *povo*] (como os adjetivos correspondentes *popolare*, *populaire*, *popular* e os latinos tardios *populus* e *popularis* dos quais todos derivam) designam, na língua comum e no léxico político, tanto o conjunto dos cidadãos como corpo político unitário (como em ‘povo italiano’ ou em ‘juiz popular’) quanto os pertencentes às classes inferiores (como em *homme du peuple*, *riione popolare*, *front populaire*). Também em inglês *people*, que tem um sentido mais indiferenciado, conserva, porém, o significado de *ordinary people* em oposição aos ricos e à nobreza. Na constituição americana lê-se, assim, sem distinção de gênero, ‘*We people of the United States...*’; mas quando Lincoln, no discurso de Gettysburgh, invoca um ‘*Government of the people by the people for the people*’, a repetição contrapõe implicitamente ao primeiro povo um outro” (AGAMBEN, 2015b, ps. 35-36).

Esta fratura biopolítica, de acordo com o autor, revela-se também na questão da eugenia moderna, ou seja, na política como decisão acerca da vida, mais especificamente, neste caso, acerca das vidas dignas ou indignas de serem vividas (CASTRO, 2013, p. 71). O que está em jogo, quanto a isto, é a questão biopolítica que estes métodos implicam, especialmente ao fato de que à soberania do homem vivente pareça corresponder imediatamente, quanto à sua vida, a fixação de um limiar além do qual ela possa cessar de ter valor jurídico e, desta forma, possa tornar-se matável sem que com isso se cometa, porém, um homicídio, assemelhando-se, nesse sentido, àquela vida nua do homo sacer. Pois, na problemática da politização da vida o que parece estar em questão, assim como no problema do estado de exceção, é aquele da decisão: de acordo com Agamben, é como se toda politização da vida implicasse em uma nova decisão a respeito do limiar no qual a vida possa deixar de ser relevante, momento a partir do qual, tornada “vida sacra”, ela se torna, então, impunemente eliminável (AGAMBEN, 2010, p. 135).

E por que motivo este debate interessa? Ele cresce em importância quando se nota o fato de que este fenômeno da sacralização das vidas, do fato de se poder assinalar um momento a partir do qual uma vida deixa de ter valor, podendo, desta forma, ser eliminada, não estava de maneira alguma restrita ao nazismo e ao fenômeno totalitário. Ele não é, de modo algum, um fenômeno do passado, mas sim algo que concerne propriamente ao cidadão moderno, pois, conforme afirma Agamben (2010, p. 135, grifo nosso),

Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade - mesmo a mais moderna - decide quais sejam os seus “homens sacros”. É possível que este limite, do qual depende a politização e a exceptio da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje - no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional - necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.

O poder de decidir sobre a vida nua, o poder que no caso do nacional-socialismo veio a se tornar a sua principal vocação, era precisamente este poder de decisão sobre a vida que seria considerada digna ou indigna de ser vivida. Não há, nesse sentido, talvez, símbolo tão expressivo do exercício desta vocação - juntamente com as câmaras de gás - que o programa de eutanásia levado a cabo por Hitler, o qual tinha por objetivo eliminar, dentre outros, os doentes mentais incuráveis. Calcula-se que o programa, que durou

algo em torno de quinze meses, tenha acabado com a vida de cerca de sessenta mil pessoas (AGAMBEN, 2010, p. 137).³⁸

Para Agamben (2010, p. 137), isso demonstra o fato de que a “vida indigna de ser vivida” não é, com toda a evidência, um conceito da ordem da ética, mas, sobretudo, um conceito político, no qual o que está em questão é a extrema metamorfose realizada, na contemporaneidade, na vida matável e insacrificável do homo sacer, sobre a qual está baseado o poder soberano. Nesse sentido, o problema da eutanásia é utilizado por Agamben como um exemplo daquilo que, enquanto dispositivo que pode operar esta troca na vida do homo sacer, somente pode fazê-la porque nela pode-se encontrar a situação na qual um homem pode separar em outro a zoé do bíos, isto é, pode encontrar e separar nele algo como uma vida nua, uma vida matável. No que tange ao exemplo do nazismo, vale ainda frisar, na perspectiva da biopolítica moderna, a eutanásia se coloca, de acordo com o autor, na intersecção soberana sobre a vida matável e a tarefa de zelar o corpo biológico da nação, ela se encontra exatamente no ponto no qual a biopolítica se converte, necessariamente, em tanatopolítica.

A tanatopolítica é, portanto, a biopolítica elevada ao seu grau mais extremo, no qual vive uma heterogeneidade complementar entre o antigo poder soberano de fazer morrer e deixar viver e o biopoder de fazer viver e deixar morrer.³⁹ Para Agamben, é exatamente este o caso dos grandes Estados totalitários do nosso tempo, como se pode notar do excerto que segue presente em O que resta de Auschwitz:

É precisamente tal heterogeneidade que, no entanto, começará a tornar-se problemática no momento de

³⁸ Quanto a isto, é interessante notar, de acordo com Hannah Arendt (1999, p. 122), como este programa aparentemente autônomo estava, na verdade, intimamente ligado ao programa de extermínio por câmaras de gás que logo se tornaria o método oficial de extermínio utilizado pelos nazistas: “Nessa atmosfera de morte violenta era especialmente eficiente o fato de a Solução Final, em seus últimos estágios, não ser efetuada por fuzilamento, portanto por meio da violência, mas nos pavilhões de gás que, do começo ao fim, estavam intimamente ligados ao ‘programa de eutanásia’, ordenado por Hitler nas primeiras semanas da guerra e aplicado aos doentes mentais da Alemanha, até a invasão da Rússia”.

³⁹ Como descreve Foucault (2010, p. 202, grifo nosso) em “*Em defesa da sociedade*”, o velho direito de soberania consistia no direito de “fazer morrer ou deixar viver”, enquanto que a biopolítica, diferentemente, consiste numa forma de governamentalidade que possui um poder inverso, o de “fazer viver ou deixar morrer”: “É eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver - com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de *fazer viver e de deixar morrer*”.

afrontar a análise dos grandes Estados totalitários do nosso tempo, especialmente a do Estado nazista. Nele, uma absolutização sem precedentes do biopoder de fazer viver se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica (AGAMBEN, 2008, p. 89).

4 O CAMPO E A BIFRONTALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

O exercício desse poder, no entanto, talvez não tenha sido mais radicalizado de maneira mais evidente em nenhum outro lugar senão no campo, o lugar onde habita o intestemnhável, isto é, o “muselmann”.⁴⁰ Os “muçulmanos” (der Muselmann), por sua vez, eram o jargão pelo qual se chamavam os habitantes dos campos de concentração: “O intestemnhável tem nome. Chama-se, no jargão do campo, der Muselmann, o muçulmano” (AGAMBEN, 2008, p. 49). Mas, afinal, o que é um campo?

O campo é, entre outras coisas, o lugar onde se realizou a mais absoluta “conditio inhumana” de que se tem conhecimento sobre a terra. Contudo, ao invés de se deduzir uma definição do campo a partir dos eventos catastróficos que nele se sucederam, seguindo a abordagem de Agamben, iremos, antes, perquirir qual é a estrutura jurídico-política vigente neste espaço, que faz com que seja possível que eventos semelhantes a estes

⁴⁰ *Intestemnhável*, diz-se, seguindo a linha do que Giorgio Agamben chamou de “paradoxo de Levi”, em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, baseado nos relatos do químico e literato Primo Levi, sobrevivente dos campos de extermínio e um dos epígonos da literatura do testemunho. O paradoxo consiste, nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin (2008, ps. 15-16), “[...] em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos - como o foram os ‘muçulmanos’ e tantos outros” (GAGNEBIN, 2008, ps. 15-16). Quanto a isto, após ter analisado a estrutura jurídico-política dos campos, no interior do primeiro *Homo sacer*, Agamben retoma a questão em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, obra que demarca uma profunda mudança, pois, em vez de assumir e continuar escrevendo sobre a provocativa tese com a qual havia terminado *O poder soberano e a vida nua* - o campo como o “paradigma biopolítico” do nosso tempo -, Agamben deixa de tratar do *paradigma* do campo para tratar da *vida* nos campos e como se pode dela dar testemunho. Nesse sentido, nas palavras de Carlo Salzani (2013, p. 113): enquanto “[...] i vari studi del volume II si allontanano progressivamente da questo paradigma [da vida nua] e sviluppano una serie di altri paradigmi - non alternativi, ma di più ampia e profonda portata - per indagare la struttura formale della sovranità e del potere, il volume III del progetto, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998), si centra invece proprio il polo della ‘vita’, quella vita denudata all’estremo nei campi di sterminio nazisti, di cui Auschwitz è preso a paradigma”.

venham a acontecer.⁴¹ Tratar-se-á o campo, logo, não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado, ainda que mesmo hoje eventualmente verificável, mas como uma verdadeira matriz oculta, o nómos do espaço político em que habitamos (AGAMBEN, 2015b, p. 41).

De início, vale observar, como relata Hannah Arendt, que os campos compreendem aquele espaço formado por uma tal estrutura de dominação total que terminam por se tornar a esfera onde “tudo é possível”.⁴² Nesse sentido, segue um excerto no qual autora denuncia, porém, tanto o paradoxal fato da origem não totalitária dos campos, bem como também a sua ligação desde o início com o instituto, que viria a ser intensamente adotado no Terceiro Reich, da “custódia protetora”:

Nem mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários. Surgiram pela primeira vez na Guerra dos Bôeres, no começo do século XX, e continuaram a ser usados na África do Sul e na Índia para os “elementos indesejáveis”; aqui também encontramos pela primeira vez a expressão “custódia protetora”, que mais tarde foi adotada pelo Terceiro Reich. Esses campos correspondem, em muitos detalhes, aos campos de concentração do começo do regime totalitário; eram usados para “suspeitos” cujas ofensas não se podiam provar, e que não podiam ser condenados pelo processo legal comum. Tudo isso aponta claramente na direção dos métodos totalitários; [...] Mas, onde essas novas

⁴¹ Pois, de acordo com o autor, “A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível)” (AGAMBEN, 2015b, p. 44).

⁴² De acordo com Arendt (2012, p. 581, grifo nosso), “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que *tudo é possível*”. Isso somente pôde acontecer, por sua vez, porque, segundo escreveu a autora no ensaio “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, o campo de concentração tinha como objetivo a “total dominação do homem”: “The supreme goal of all totalitarian governments is not only the freely admitted, long-range ambition to global rule but also the never-admitted and immediately realized attempt at the total domination of man. The concentration camps are the laboratories in the experiment of total domination, for human nature being what it is, this goal can be achieved only under the extreme circumstances of a human-made hell. Total domination is achieved when the human person, who somehow is always a specific mixture of spontaneity and being conditioned, has been transformed into a completely conditioned being whose reactions can be calculated even when he is led to certain death” (ARENDR, 1994, p. 240).

formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde “tudo é possível” (ARENDR, 2012, ps. 584-585, grifo nosso).

De acordo com Agamben (2015b, ps. 41-42), fazendo coro ao relato de Arendt, os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos encontrar-se-ia nos “campos de concentraciones” criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, com a finalidade de se reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos “concentration camps”, nos quais os ingleses, no início do século XX, mataram os bôeres. Isto, no entanto, não é para nós o mais importante. O essencial é que, conforme aponta Agamben, em ambos os casos o que houve foi a extensão a uma inteira população civil de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial. Esta é a razão, aliás, pela qual Agamben repete com firmeza como os campos nascem não do direito ordinário, mas sempre dentro do campo semântico do estado de exceção e da lei marcial.

Para Agamben (2004, p. 15), o estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas sim a suspensão da própria ordem jurídica, o que define seu próprio patamar ou conceito limite. E, segundo o autor, a história deste instituto reside, a partir da sua criação, na sua progressiva emancipação a respeito de contextos e situações de guerra, para se converter em um instrumento extraordinário da função de polícia que exercem os governos, inclusive nas democracias contemporâneas. Nesse sentido, tinha-se, inicialmente, dois paradigmas, o do estado de sítio (a extensão em âmbito civil dos poderes que são da esfera da autoridade militar em tempos de guerra) e o da suspensão da constituição (ou das normas constitucionais que protegem as liberdades individuais). Todavia, com o tempo, ambos os institutos acabaram convergindo para um único fenômeno jurídico, este que chamamos de estado de exceção (AGAMBEN, 2004, p. 16-17).

Isso era ainda mais verdadeiro, evidentemente, nos lager nazistas. Conforme expõe Agamben (2015b, p. 42), a base jurídica do internamento nos lager não era o direito comum, mas a Schutzhaft (que literalmente significa “custódia protetora”), um instituto de derivação prussiana, que era às vezes classificado pelos juristas nazistas como uma medida de polícia preventiva, a qual os permitia “prender em custódia” indivíduos independentemente de quaisquer comportamentos penalmente relevantes, e que eram justificados unicamente com o “fim de evitar um perigo para a segurança do Estado”. Mas a origem da Schutzhaft está, no entanto, na lei prussiana de 4 de junho de 1871, a qual foi estendida, com exceção da Baviera, para toda a Alemanha,

e, antes ainda, na lei prussiana sobre a “proteção da liberdade pessoal” (Schutz der persönlichen Freiheit), de 12 de fevereiro de 1850, e que foram maciçamente aplicadas na ocasião da Primeira Guerra Mundial, bem como também nos anos que se seguiram à conclusão do tratado de paz. Seu fundamento jurídico residia, vale ressaltar, na proclamação do estado de sítio ou do estado de exceção, com a correspondente suspensão dos artigos constitucionais que garantiam as liberdades pessoais, e que, na Constituição de Weimar, era corporificado pelo seu artigo 48 (AGAMBEN, 2010, p. 163).

Deve-se notar, no entanto, que tanto os campos de concentração, como já relatado por Hannah Arendt, quanto o uso indiscriminado do estado de exceção como forma de governo, não foram obras do regime nazista, mas dos governos social-democráticos.⁴³ Segundo Agamben (2010, ps. 163-164), o estado de exceção, lastreado no artigo 48 da Constituição de Weimar, foi proclamado diversas vezes entre 1919 e 1924, tendo se prolongado, em alguns casos, por vários meses. Deste modo, quando os nazistas tomaram o poder e, em 28 de fevereiro de 1933, emanaram o “Verordnung zum Schutz von Volk und Staat” (Decreto para a proteção do povo e do Estado), que promovia uma suspensão indeterminada dos artigos da constituição referentes à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, eles não fizeram nada mais, nesse sentido, que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes. No entanto, diz Agamben (2010, p. 164, grifos do autor), havia no caso alemão uma novidade:

O texto do decreto que, do ponto de vista jurídico, baseava-se implicitamente no art. 48 da constituição ainda vigente e equivalia, sem dúvida, a uma proclamação do estado de exceção (“Os artigos 114, 115, 118, 123, 124 e 153 da constituição do Reich alemão - proferia o primeiro parágrafo - estão suspensos até nova ordem”) não continha, porém, em nenhum ponto a expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção). De fato, o decreto permaneceu em vigor até o fim do terceiro Reich, que, neste sentido, pôde ser eficazmente definido como “uma noite de S. Bartolomeu que durou 12 anos” (Drobisch e Wieland, 1993, p. 26). O estado de exceção

⁴³ “É bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na *Schutzhaft* milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-Sielow um *Konzentrationslager für Ausländer* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para hebreus do nosso século [século XX] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio)” (AGAMBEN, 2010, p. 163).

cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo fictício e tende a confundir-se com a própria norma. Os juristas nacional socialistas estavam tão conscientes da peculiaridade de uma tal situação que, com uma expressão paradoxal, eles a definem como “um estado de exceção desejado” (einem gewolten Ausnahmezustand)”. “Através da suspensão dos direitos fundamentais” - escreve Werner Spohr, um jurista próximo ao regime - “o decreto coloca em existência um estado de exceção desejado com vistas à instauração do Estado nacional-socialista”.

Desta forma, pode-se perceber claramente o nexo constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração, o qual dificilmente pode ser subestimado, caso se queira empreender a correta compreensão da natureza do campo e sua potencialidade letal.

Deve-se notar, ainda, a ironia presente nesta situação: a “proteção” da liberdade que estava em questão na Schutzhaft era, precisamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. O que, todavia, impõe-se como novidade, a situação para a qual Agamben quer aqui especialmente chamar atenção, é o fato de que agora, por conta deste “estado de exceção desejado”, este instituto (a Schutzhaft) desvincula-se do estado de exceção no qual se fundava para se tornar, desta forma, em vigor de forma permanente, isto é, normal (AGAMBEN, 2010, p. 164). Esta é a razão pela qual Agamben (2015b, p. 42) irá afirmar que “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra”. Neste estado de coisas, o estado de exceção, que era em essência uma suspensão temporal do ordenamento, passa a adquirir uma ordem espacial permanente, a qual reside, porém, constantemente fora do ordenamento normal (AGAMBEN, 2015b, ps. 42-43).

É especialmente ilustrativa desta situação o fato de que, quando em março de 1933, na ocasião das celebrações pela eleição de Hitler como chanceler do Reich, Himmler decide criar um “campo de concentração para prisioneiros políticos” em Dachau, este foi imediatamente confiado às SS e, por meio da Schutzhaft, colocada fora das regras do direito penal e do direito carcerário, com os quais jamais viria a manter alguma relação. Desta forma, a despeito de todas as circulares, instruções e telegramas frequentemente contraditórios com os quais, após o Decreto de 28 de fevereiro, tanto as autoridades do Reich, como também aquelas responsáveis por cada Länder, procuraram manter o funcionamento da Schutzhaft da maneira mais indeterminada possível, a sua absoluta independência de todo controle judiciário e de toda e qualquer referência ao ordenamento jurídico foi constantemente confirmada. Assim, como consequência, seguindo as

novas concepções dos juristas do Reich (como recorda Agamben, na primeira linha deles, ninguém menos que Carl Schmitt),⁴⁴ os quais indicavam como fonte imediata e primária o comando do Führer,⁴⁵ a Schutzhaft existia sem ter a necessidade de nenhum fundamento jurídico com base nas instituições e leis vigentes, sendo ela, na realidade, “um efeito imediato da revolução nacional-socialista”. Desta forma, por este e outros motivos, e, tendo em vista que os campos tinham lugar em um espaço de exceção, Agamben relata como o chefe da Gestapo, Diels, pôde afirmar: “Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos mas um certo dia vieram a ser” (AGAMBEN, 2010, p. 165). Para um sistema que funcionava, afinal, no espaço da exceção, a mera aparência de legalidade era mais do que suficiente.⁴⁶

Pode-se, agora, devidamente refletir sobre o estatuto paradoxal do campo, entendido, nos termos de Agamben, como espaço de exceção: o campo é um pedaço de território, o qual é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas que, contudo, nem por isso se torna simplesmente um espaço externo. Portanto, aquilo que é nele excluído é, de acordo com

⁴⁴ Carl Schmitt chegou a ser declarado como sendo o “*Nazi Kronjurist*”, isto é, o “jurista coroado do Reich”. É, ironicamente, uma vez tendo sua utilidade na consolidação da ditadura totalitária de Hitler esgotada, foi, no entanto, logo em seguida descartado pelo regime que ajudou a erigir. Nesse sentido, segue o relato histórico de Joseph Bendersky (1983, p. 242): “Opportunism had certainly been a major factor in Schmitt’s National Socialist career, but equally important was his own belief that he could, as the *Nazi Kronjurist*, establish a constitutional framework for the Third Reich. To him, National Socialism was a precocious movement which required further development of its theoretical political and legal foundations. His attempt to provide such foundations along the lines of a traditional authoritarian regime was foredoomed, and he succeeded only in helping to consolidate a totalitarian dictatorship. Certain members of the party hierarchy had welcomed his support in the initial stages of the regime because his reputation lent an aura of respectability to the Nazi cause. But as soon as Schmitt attempted to exert any real influence, the struggle to eliminate him began. In 1936, *Deutsche Briefe* aptly summed up his predicament in Schiller’s phrase, ‘The Moor has done his duty, the Moor can go’”.

⁴⁵ Tanto que, conforme relata Hannah Arendt (1999, p. 35, grifo nosso), Adolf Eichmann constantemente bradava ser um mero “cidadão respeitador das leis”: “Será que ele se teria declarado culpado se fosse acusado de cumplicidade no assassinato? Talvez, mas teria feito importantes qualificações. O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora uma cidadão respeitador das leis, *porque as ordens de Hitler*, que sem dúvida executou o melhor que pôde, *possuíam “força de lei”* no Terceiro Reich”.

⁴⁶ “Uma ordem deferida da palavra do Führer porque a validade desta última não era limitada no tempo e no espaço - a característica mais notável da primeira. Essa é também a verdadeira razão pela qual a ordem do Führer para a Solução Final foi seguida por uma tempestade de regulamentos e diretivas, todos elaborados por advogados peritos e conselheiros legais, não por meros administradores; essa ordem, ao contrário de ordens comuns, foi tratada como uma lei. Nem é preciso acrescentar que a parafernália legal resultante, longe de ser um mero sintoma do pedantismo ou empenho alemão, serviu muito eficientemente para dar a toda a coisa a sua *aparência de legalidade*” (ARENDDT, 1999, p. 167).

o significado etimológico de exceção, capturado fora, ou seja, é incluído a partir da sua própria exclusão. No entanto, como se sabe, aquilo que é capturado no ordenamento, desta forma, é o próprio estado de exceção, e, na medida em que este é um estado de exceção “desejado”, de acordo com o autor, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se, por fim, indiscernível da exceção (AGAMBEN, 2010, p. 166). Este contexto permite que Agamben (2010, p. 166) afirme, então, o seguinte:

O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de bando que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis.

Como se observou acima, Hannah Arendt já havia enunciado como nos campos emergiu em plena luz o princípio que rege o domínio totalitário, o princípio segundo o qual neles “tudo é possível”. Esta colocação, por sua vez, somente pode tornar-se totalmente inteligível caso se entenda como os campos são, em verdade, constituídos por um espaço de exceção, no sentido proposto por Agamben, em que a lei não somente é suspensa em sua integralidade, mas como também, além disso, neles fato e direito se confundem sem resíduos, de modo que, desta forma, neles tudo se torna verdadeiramente possível. Aqueles que entram no campo moviam-se numa verdadeira zona de indistinção. Indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, o que, por sua vez, terminava por tornar os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica desprovidos de qualquer sentido (AGAMBEN, 2010, p. 166). Trata-se, em verdade, da compreensão do fato inefável de que “Frente ao soberano não existem os sujeitos de direito, como pretende a cultura jurídica moderna, mas a vida nua ou sacra, matável” (BAZZICALUPO, 2017, p. 98).

Neste ilocalizável dos campos, nesta zona anômica preenchida pelo estado de exceção, aqueles que o habitam encontram-se completamente despojados de todo estatuto político-jurídico, reduzidos, portanto,

integralmente à vida nua. Por esta razão, pode-se afirmar, com Agamben (2010, p. 167, grifo nosso), que o campo é “[...] o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação”. Por isso, o campo é, também, “[...] o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o homo sacer se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2015b, p. 44). A biopolítica exercida no campo reduz a vida do sujeito à mais pura e absoluta nudez, a qual não é, porém, um fato extrapolítico natural, que o direito deve se limitar a constatar ou reconhecer. A produção da vida nua no campo se dá, precisamente, porque no campo a vida se encontra permanentemente em um limiar de indiscernibilidade entre fato e direito. Desta maneira, pode-se dizer, enfim, que a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção, criando, desta forma, consequentemente, o espaço no qual a vida nua e a norma terminam por se tornar indiscerníveis (AGAMBEN, 2010, ps. 167-169).

Assim, o diagnóstico benjaminiano segundo o qual “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso” (BENJAMIN, 2005, p. 83, grifo nosso) assume uma insuspeita atualidade. Porque, em última instância, isso significa que o campo é uma virtualidade que pode a qualquer momento se materializar,⁴⁷ e que os potenciais homini sacri de nosso tempo não são apenas os refugiados, mas, sim, todo e qualquer cidadão, os quais, uma vez enredados nesta teia, não irão encontrar realidade e concreção em nenhum dos sagrados e inalienáveis direitos humanos, pois estarão essencialmente privados de qualquer estatuto jurídico, expostos e abandonados a uma violência potencialmente absoluta e inderrogável.

⁴⁷ Se a essência do campo consiste de fato nesta materialização do estado de exceção e na consequente criação de um espaço para a vida nua como tal, teremos que admitir, então, com Agamben (2015b, p. 45), “[...] que nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade dos crimes que são ali cometidos e qualquer que seja a sua denominação e topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana amontoou provisoriamente os imigrados clandestinos albaneses antes de devolvê-los a seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os judeus antes de entrega-los aos alemães; tanto o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, no qual morreu, em 1939, Antonio Machado, quanto as zonas d’attente nos aeroportos internacionais franceses, nos quais foram mantidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos esses casos, um lugar aparentemente anódino (por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é, de fato, suspenso e no qual o fato de que sejam cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do sentido ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros foram detidos nas zone d’attente antes da intervenção da autoridade judicial)”.

É necessário fazer, porém, uma importante advertência. Não se trata, de maneira alguma, a propósito dos argumentos empreendidos e das críticas aqui formuladas, de se negar os direitos humanos. Os direitos humanos, como ressalta Jürgen Habermas (2012, ps. 11-17), sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, à opressão e à humilhação, e se alimentam, desta forma, da indignação dos humilhados pela violação de sua dignidade humana,⁴⁸ de modo que os seus conteúdos são, à luz dos desafios históricos e às novas formas de violação, a cada momento atualizados, o que permite, por sua vez, tanto um maior aprofundamento do conteúdo normativo dos direitos já assegurados, quanto a própria descoberta e construção de novos direitos fundamentais. A dignidade humana funciona, nesse sentido, como um verdadeiro sismógrafo, que mostra aquilo que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática, a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para que possam se respeitar de forma recíproca, como membros de uma associação voluntária de livres e iguais, tendo em vista, principalmente, que “Somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade humana” (HABERMAS, 2012, p. 17).

Portanto, negar a importância das declarações de direitos e a sua função emancipatória, isto é, como instrumento garantidor das liberdades públicas, como forma de resistência ao arbítrio e à tirania, pelo seu papel essencial no constitucionalismo moderno, pela sua constante busca por formas mais igualitárias e mais justas de existência, bem como também pelo seu indispensável conteúdo ético, voltado para a supressão das violências, das torturas e das humilhações e da valorização da alteridade, seria algo evidentemente cínico. Deve-se ressaltar, desta forma, de maneira explícita, que não é disto que se trata a presente argumentação. Trata-se, em verdade, como ressalta Oswaldo Giacoia Junior (2008, p. 284) em “Sobre os direitos humanos na era da bio-política”, de se tomar consciência, na esteira do pensamento de Giorgio Agamben, da função histórico-política do trinômio nação/nacionalidade, soberania e poder jurídico sobre a vida e, desta maneira, reconhecer as nefastas consequências desta combinação. Desta forma, o que

⁴⁸ Pois, conforme escreve Habermas (2012, p. 14, grifo nosso), “*A experiência da violação da dignidade humana tem uma função de descoberta* - por exemplo, em vista das condições sociais de vida insustentáveis e da marginalização das classes sociais empobrecidas; em vista do tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho, da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista do sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas outras dimensões do sentido da dignidade humana”.

salta aos olhos é a percepção de que, ao lado da função emancipatória das declarações de direitos humanos, há, também, o seu reverso, o outro lado da moeda, que é caracterizado, por sua vez, pela indispensável percepção de que elas integram o dispositivo de abandono da vida nua à violência dos mecanismos de poder, dos quais todas as encarnações das vidas indignas de serem vividas⁴⁹ - à exemplo do refugiado, mas que, num país como o Brasil, os exemplos são tão mais numerosos do que este espaço permitiria enumerar -, dão, todos os dias, testemunho.

Há de se reconhecer, portanto, esta bifrontalidade presente na construção histórica dos direitos humanos, não para lhes acusar o fim, mas para, por meio da compreensão dos seus limites e deficiências, tentar encontrar modos ainda mais efetivos de emancipação, de graus mais intensos de liberdade e de formas políticas mais igualitárias. Nesse sentido, o que a presente pesquisa pôde encontrar como resposta é o problemático fato de que enquanto estiver vigente o sistema do Estado-nação, lastreado na teoria da soberania, as vidas que forem capturadas pelo seu dispositivo estarão desde sempre marcadas pelo signo da sacralização, o que significa, conforme o étimo, que elas tornar-se-ão sempre matáveis e insacrificáveis.⁵⁰ Logo, se acompanhamos a reflexão de Agamben, é porque, assim como ele,

⁴⁹ Dos torturados e desaparecidos pela ditadura civil-militar, até os(as) jovens negros(as) nas periferias das grandes cidades, conforme aponta Jeanne Marie Gagnebin (2010, ps. 185-186): “Esse passado que insiste em perdurar de maneira não reconciliada no presente, que se mantém como dor e tormento, esse passado não passa. Ele ressuscita de maneira infame nos inúmeros corpos torturados e mortos, mortos muitas vezes anônimos, jogados nos terrenos baldios ou nas caçambas de lixo, como foi o caso dos três jovens do morro da Providência no Rio, em julho de 2008. O silêncio sobre os mortos e torturados do passado, da ditadura, acostuma a silenciar sobre os mortos e torturados de hoje. Todos encarnam, mesmo que sob formas diversas, a figura sinistra ‘daquele que é reduzido à vida nua, isto é, de um homem que não é mais homem’ - ou melhor, que pode ser morto sem que seu assassinato seja castigado’, assim a definição do *Homo sacer* por Giorgio Agamben. O não saber sobre os mortos do passado instaura na memória um lugar de indeterminação cuja transposição atual se encontra nesses espaços indeterminados de exceção, situados no próprio seio do corpo social - e cuja existência nem sequer é percebida. Podemos citar Guantánamo, mas também lugares ditos mais ‘normais’ como os campos de refugiados, as salas de espera para os clandestinos nos aeroportos e, quem sabe, as assim chamadas periferias das grandes cidades”.

⁵⁰ Nesse sentido, é curioso notar como uma tal articulação se pronuncia até mesmo na sociologia de Zygmunt Bauman (2005, p. 45), o qual, a partir de um ponto de vista agambeniano, afirma: “Traduzindo tudo isso em termos seculares contemporâneos, diríamos que, na versão atual, o *homo sacer* não é nem definido por um conjunto de leis positivas nem portador dos direitos humanos que precedem as normas jurídicas. Pela capacidade que o soberano tem de se recusar a outorga de leis positivas e de negar a posse de quaisquer direitos de origem alternativa (incluindo os ‘direitos humanos’) - e, portanto, por sua capacidade de colocar de lado os *homini sacri* definidos pela retirada das definições legais -, a ‘esfera soberana’ é proclamada, conquistada, circunscrita e protegida”.

compartilhamos desta que constitui a sua preocupação medular, descrita aqui por Giacoia Junior (2008, ps. 288-289):

Justamente essa constitui a preocupação medular de Agamben, em *O poder soberano e a vida nua I*, assim como em *Estado de Exceção*: sua crítica radical da doutrina dos direitos humanos tem em vista liberar a política do paradigma do bio-poder, separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o Direito. Essa preocupação se desdobra num exame minucioso sobre o laço entre soberania e vida nua, sobre a lógica paradoxal do abandono da vida ao poder soberano, que pretende dissolver o vínculo mítico e ancestral entre Direito e violência.

CONCLUSÃO

Neste trabalho buscou-se primeiramente propor uma genealogia para a noção de sujeito de direito, a qual veio a dominar, na modernidade, os rumos da filosofia e da teoria do direito e, subsequentemente, a firmar-se como o substrato teórico sob o qual se fundou o moderno conceito de direitos humanos. Estes, por sua vez, mostraram-se, num primeiro momento, verdadeiramente emancipatórios, na medida em que se opunham a todas as formas de violência, desigualdade e opressão. Isto, contudo, conforme se tentou demonstrar na segunda parte da pesquisa, caracterizava apenas uma de suas facetas, pois, além desta função emancipatória, os direitos humanos, na forma como vieram a se impor na modernidade, também podem ser entendidos, a partir dos pressupostos biopolíticos apresentados, não como os “direitos extrajurídicos e supra-históricos” que serviriam para limitar as normas do direito positivo e a atuação discricionária e violenta dos Estados, mas, sim, como o principal dispositivo de inscrição da vida nua na estrutura dos próprios Estados - os mesmos em relação aos quais os direitos humanos deveriam servir como armadura, e do qual se busca diminuir, e não aumentar, nossa sujeição.

Pois, capturadas no âmbito do poder soberano, as vidas concretas que restam - a despeito do ser humano abstrato contido nas declarações formais de direitos humanos - são somente vidas nuas, o que pode ser dito tanto sobre as figuras que representam de forma mais evidente as insígnias da exclusão, como os apátridas e os refugiados, tanto quanto também potencialmente sobre os todos os cidadãos de um Estado-nação, visto que estes, enquanto se encontrarem soberanizados, isto é, capturados pelo bando soberano, serão sempre habitantes virtuais do campo, o qual pode, a qualquer

momento, vir a se materializar. O campo representa, desta maneira, enquanto dispositivo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento, “[...] o signo da impossibilidade de o sistema funcionar sem se transformar em uma máquina letal” (AGAMBEN, 2015b, p. 46), para além das declarações e proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, como são os direitos humanos, em sua presente estrutura e funcionamento.

A questão que se impõe, desta forma, é: há, então, alguma saída? Que as coisas podem ser diferentes, já sabemos: o conceito de sujeito direito que hoje impera é de datação recente, como pudemos demonstrar por meio de um breve diálogo com a história do direito; não foi o conceito que vigeu no ocidente desde sempre, tampouco será o último. Nesse sentido, seguindo os apontamentos de Agamben, é necessário pensar, portanto, em uma política e um direito que vem, isto é, uma política e um direito para além do bando soberano, nos quais já não se pode mais enxergar nenhum rastro do ancestral vínculo mítico entre o direito e a violência, os quais, atualmente, seguem plenamente operantes. Então, e somente então, poder-se-á pensar, talvez, em um novo e mais livre devir, assim como, também, um outro estatuto e uma outra realidade para os direitos, sobretudo os direitos humanos, categoria, esta, tão eminentemente aporética, mas, igualmente, tão absolutamente necessária.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Stasis**: La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2. 01 ed. Italia: Bollori Boringhieri Editore, 2015a.

AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino. J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, H. **Essays in understanding: 1930-1954**. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 1994.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

ASSMANN, S. J.; BAZZANELLA, S. L. A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. *In*: LONGHI, A. J. **Filosofia, política e transformação**. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

BAUMAN, Z. **Vidas desperdiçadas**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAZZICALUPO, L. **Biopolítica: um mapa conceitual**. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2017.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. *In*: LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

BENDERSKY, J. W. **Carl Schmitt, Theorist for the Reich**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

BERCOVICI, G. **Constituição e estado de exceção permanente**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BITTAR, E. C. B. Democracia e políticas públicas de direitos humanos. **Revista USP**, n. 119, p. 11-28, 6 nov. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/151573>. Acesso em: 28 ago. 2020.

BOBBIO, N. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRUNO, A. S. C. A biopolítica em Michel Foucault e Giorgio Agamben: modernidade, soberania e exclusão. **Revista da Faculdade de Direito**, Universidade de São Paulo, [S. 1.], v. 114, p. 605-632, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/176604>. Acesso em: 28 ago. 2020.

BRUNO, A. S. C. Nos limiares do poder: notas sobre democracia e estado de exceção em Giorgio Agamben. **Profanações**, v. 6, p. 105-137, 10 jun. 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1896>. Acesso em: 28 ago. 2020.

CASTRO, E. **Introdução a Foucault**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CRETTEZ, X. **As formas da violência**. Tradução de Lara Chistina de Malimpensa e Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DE LA DURANTAYE, L. **Giorgio Agamben**: a critical introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DOUZINAS, C. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ESPOSITO, R. **Bios**: biopolítica e filosofia. Tradução de Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: A vontade de saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. Revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGNEBIN, J. M. O preço de uma reconciliação extorquida. *In:* TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O que resta da ditadura:** a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

GAGNEBIN, J. M. Apresentação. *In:* AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha (Homo sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

GIACOIA JUNIOR, O. **AGAMBEN, Por uma ética da vergonha e do resto.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

GIACOIA JUNIOR, O. Sobre direitos humanos na era da biopolítica. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, p. 267-308, dez. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 set 2020.

HABERMAS, J. O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. *In:* **Sobre a constituição da Europa:** um ensaio. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

HESPANHA, A. M. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milénio.** Coimbra: Edições Almedina, 2019.

HOBES, T. **Leviatã**. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. Revisão da tradução por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUNT, L. The Revolutionary Origins of Human Rights. *In*: HUNT, Lynn (ed.). **The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History**. Boston: Bedford Books, 1996.

JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Pereira. Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel. Revisão do texto grego por Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KAFKA, F. Comunidade. *In*: KAFKA, Franz. **Narrativas do espólio**: (1914-1924). Tradução e posfácio de Modesto Carone. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KOTSKO, A. **Agamben's Philosophical Trajectory**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd; tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

NASCIMENTO, D. A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

NAVES, M. B. **A questão do Direito em Marx**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014.

NETTO, J. P. **Karl Marx**: uma biografia. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

SALZANI, C. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il nuovo melangolo, 2013.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. Notas revistas por Eric Desmons. Revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios. Texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

VILLEY, M. **Filosofia do direito**: definições e fins do direito: os meios do direito. Prefácio de François Terré. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Revisão técnica de Ari Solon. São Paulo: Martins Fontes, 2003.