



**BIOPOLÍTICA E DIREITOS HUMANOS:
GIORGIO AGAMBEN E UMA ANTROPOLÍTICA EVANESCENTE**

Murilo Duarte Costa Corrêa¹

RESUMO: O presente ensaio consiste em um breve esforço de elucidação da principal tese política de Giorgio Agamben sobre os direitos humanos. Avançando em seu argumento, no seio da relação polêmica que ele estabelece com as tradições da filosofia política, será possível compreender como Agamben prolongará sua crítica aos direitos humanos, em textos tardios, na direção decisiva de uma antropolítica evanescente: uma política em que a componente humana torna-se alvo da exceção no seio das instituições jurídicas que deveriam protegê-lo.

Palavras-chave: Biopolítica. Direitos Humanos. Giorgio Agamben. Antropologia.

**BIOPOLITICS AND HUMAN RIGHTS:
GIORGIO AGAMBEN AND AN EVANESCENT ANTHROPOLITICS**

ABSTRACT: This essay is a briefly effort to elucidate Giorgio Agamben's main political thesis on human rights. Advancing his arguments, through the polemical bond Agamben establishes with the traditions of political philosophy, we will comprehend how his critical apparatus would be extended until what we may call "an evanescent anthropolitics": a polity wherein the human component becomes the target of exception in the main core of the institutions that should protect it.

Keywords: Biopolitics. Human Rights. Giorgio Agamben. Anthropology.

¹Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Universidade de São Paulo (PPGD/USP). Professor de Filosofia Política na Faculdade de Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa (SCJ/DDE/UEPG), instituição em que também atua como pesquisador. Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD/UFSC). Graduado em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com habilitação em Direito das Relações Sociais e em Direito do Estado. Autor de "Filosofia black bloc" (no prelo), "Direito e Ruptura: ensaios para uma filosofia do direito na imanência" e de "Anistia e as ambivalências do cinismo: ADPF 153 e micropolíticas da memória". Atualmente, desenvolve pesquisas nas áreas de Ontologia, Filosofia Política e Filosofia e Teoria Geral do Direito. Atualmente, coordena o projeto de pesquisa "Anthropolíticas: biopolítica e direitos humanos". E-mail: mdc.correa@gmail.com

BIOPOLÍTICA E DIREITOS HUMANOS: GIORGIO AGAMBEN E UMA ANTROPOLÍTICA EVANESCENTE

Se Agamben possui uma tese sobre os direitos humanos, seria aquela que se enuncia desde o primeiro volume do *Homo Sacer* – e que se encontrará repetida, a partir da leitura de *O declínio dos Estados-Nação e o fim dos Direitos do Homem* e de *We Refugees*, de Hannah Arendt, um ano mais tarde, em *Mezzi Senza Fine*:

È tempo di cessare di guardare alle Dichiarazioni dei diritti dal 1789 a oggi come a proclamazioni di valori eterni metagiuridici, tendenti a vincolare il legislatore al loro rispetto, e di considerarle secondo quella che è la loro funzione reale nello Stato moderno. *I diritti dell'uomo rappresentano, infatti, innanzitutto la figura originaria dell'iscrizione della nuda vita naturale nell'ordine giuridico-politico dello Stato-Nazione.*²

Sua tese compõe-se de uma articulação crítica – “cessemos de considerar os direitos humanos contidos nas declarações como valores eternos, metajurídicos” –, e de uma articulação topológica, que evoca a real função que tais declarações de direitos desempenham no Estado moderno, e que Agamben resume afirmando: “Os direitos humanos representam a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação”.

Se a articulação crítica poderia remeter a uma longa e heterogênea tradição de suspeita acerca dos direitos humanos³, é impossível não perceber que sua articulação topológica encerra componentes mais abrangentes que os relativos a uma crítica meramente histórica. Se Agamben pôde ser acusado pela anistoricidade e ocidentalidade da tese de *Homo sacer* –⁴ como se tudo se reduzisse ao eterno giro em falso de uma mesma estrutura de bando soberano, tomada de empréstimo a

²Giorgio Agamben, **Mezzi senza fine**: note sulla politica (Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 24). Ver, ainda, Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 133-142) – texto, em tudo, coalescente com esta tese.

³Suspeita cujas mais clássicas expressões encontram seu lugar em espíritos políticos tão heterogêneos como os de Edmund Burke, em seu “Reflections on the Revolution in France”, e Karl Marx, em “Sobre a questão judaica”. Sobre o primeiro, conferir Hannah Arendt, **Origens do totalitarismo** (São Paulo, Companhia das Letras, 2009), p. 333-336 e, para um breve comentário sobre o segundo, ver, também Costas Douzinas. **The end of human rights**: critical legal thought at the turn of the century. (Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 371).

⁴Giuseppe Cocco, **Mundo Braz**, (Rio de Janeiro, 2008, p. 176-179).

Jean-Luc Nancy⁵ e Carl Schmitt⁶, por outro lado, seu diagnóstico a respeito da real função dos direitos humanos na gênese dos Estados-Nação vai ao encontro de um fenômeno moderno e relativamente recente, convergente com a emergência das tecnologias biopolíticas de governamentalidade atestadas por Michel Foucault.⁷ Sua tese tem por termo originário o ano de 1789 – ano da elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – e se estende até os dias de hoje. Nesses termos, a análise biopolítica que Agamben faz proliferar a partir do entrecruzamento entre os estudos de Hannah Arendt, sobre o totalitarismo, de Michel Foucault, sobre os racismos de Estado e a biopolítica, e de Walter Benjamin, sobre a coincidência da pura forma da lei com a vida, define-se como um fenômeno especificamente moderno.

Tanto Benjamin quanto Foucault constituem algumas das linhas de força essenciais que Agamben opera para construir o grande tema de sua filosofia política⁸. Em seu interior, a vida nua fará as vezes de uma constante conceitual que deve ser apreendida tanto com a entrada da vida da espécie humana nas ordens do saber, do poder e no campo das técnicas políticas, no curso do século XIX⁹, quanto a partir do dispositivo literário kafkiano, que permitira a Benjamin apreender não apenas a coincidência entre a vida e a pura forma da lei que vige sem significar¹⁰, mas fazer os procedimentos kafkianos de reversão ressoar no apelo feito à emergência de um estado de exceção efetivo (*wirklich*), que encontramos na célebre

⁵Jean-Luc Nancy, **L'impératif catégorique**, (Paris, 1983).

⁶Carl Schmitt, **Teologia política** (Belo Horizonte, Del Rey, 2006).

⁷Michel Foucault, **História da sexualidade I: a vontade de saber** (Rio de Janeiro, Graal, 2009, p. 147-158); Ainda, Michel Foucault, **Il faut défénder la société** (Paris, Gallimard, 1997, p. 213-235).

⁸[...] somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática". Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007), p. 12.

⁹Michel Foucault, **História da sexualidade I: a vontade de saber** (Rio de Janeiro, Graal, 2009, p. 154).

¹⁰Benjamin observa que, nos contos de Kafka, "É certo que os tribunais possuem códigos. Mas eles não podem ser vistos. 'Faz parte desse sistema judicial condenar não apenas réus inocentes, mas também réus ignorantes', presume Kafka. No mundo primitivo, as leis e normas não são escritas. O homem pode transgredi-las sem o saber". Walter Benjamin, Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: **Obras escolhidas**. v. 1. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 140. Cf., a esse respeito, páginas decisivas de Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007), p. 60-62.

oitava tese sobre o conceito de História¹¹.

Para além dessas declaradas influências, o termo “vida nua natural” – no qual Agamben parece inspirar-se para constituir sua *nuda vita* – é uma expressão inventada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, de 1951, para identificar aqueles que, no período entre guerras, haviam perdido o direito a ter direitos e encontravam-se radicalmente excluídos do próprio conceito de Humanidade em razão do consistente uso do mecanismo da desnacionalização em massa – instrumento jurídico presente nas ordens jurídicas de quase toda a Europa civilizada.¹² As desnacionalizações produziam sem cessar homens que não eram nada além de seres humanos puros que, desprovidos de toda outra qualidade – nacionalidade, cidadania, tecido de relações sociais, vínculo com um povo, com uma terra ou com uma genealogia – constituíam, então, a concreta figura-limite dos direitos humanos: a figura do refugiado que, segundo Arendt, deveria encarnar por excelência o “homem” a quem as nações ditas civilizadas atribuíam direitos eternos, inalienáveis e imprescritíveis. No entanto, capturados no sistema do Estado-Nação, em que toda tutela de direitos depende, em última análise, de uma relação de cidadania entre sujeito de direitos e Estado-Nação, tais direitos mostraram-se desprovidos de qualquer efetividade em relação ao homem que, desnacionalizado, sem ser cidadão de Estado algum, parecia expulso da Humanidade tanto quanto da “família de Nações” que a constituía.

Se isso não constitui uma novidade nem no âmbito da antropologia filosófica do iluminismo, nem no da teoria dos direitos humanos – Kant não fazia outra coisa, senão soldar o imperativo categórico à ação moral, e esta à ação humanamente predicada – Hannah Arendt parece ser a primeira a enunciar a relação constitutiva que estabelece o conceito de homem como fundo inaparente dos direitos humanos.

11“A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.” Walter Benjamin, Sobre o conceito de história. In: **Obras escolhidas**. v. 1. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.

12Hannah Arendt, **Origens do totalitarismo** (São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 300-336).

Essa enunciação é, sob todos os aspectos, radicalmente problemática, pois Arendt a realiza em um momento de profunda crise:

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. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano¹³.

É previsível que Agamben encontre, portanto, na figura dos sobreviventes de campos de extermínio, dos internados em campos de concentração e refugiados, os protótipos mais visíveis da vida nua natural que a modernidade iluminista e seu conceito evanescente de homem produziram não como conceito, mas como figura com espessura e consistência concretas. Porém, não nos esqueçamos, Agamben não cessa de reencontrá-lo também na figura demasiado normal dos agentes da SS, exprimindo, e não por acidente, uma evocação global de Eichmann e do conceito arendtiano de banalidade do mal¹⁴.

Uma vez que tenhamos situado o *lócus* histórico de sua tese e livrado a análise de Agamben das mais embaraçosas críticas por meio de um golpe metodológico, resta-nos avaliar o que significa afirmar que os direitos humanos representam, sobretudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação?

Porém, em que consiste a “real função dos direitos humanos na estrutura dos Estados-Nação”? Para respondê-lo, Agamben parece seguir de perto a tese arendtiana que conclui *A Condição Humana* (1958), segundo a qual a vida predominou, na modernidade, em relação a todas as outras configurações; o *animal laborans* – definido, entre os romanos, como homem incapaz de palavra ou de ação no âmbito político, pois tem por tarefa essencial o trabalho para sustentar sua própria existência orgânica e natural – triunfa sobre o *homo faber*, e a vida meramente orgânica passa a ocupar a totalidade da cena política moderna¹⁵.

¹³Hannah Arendt, **Origens do totalitarismo** (São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 333).

¹⁴Giorgio Agamben, **O que resta de Auschwitz** (São Paulo, Boitempo, 2008, p. 34-35).

¹⁵Hannah Arendt, **A condição humana** (São Paulo, Companhia das Letras, 2010, p. 392).

Agamben, todavia, o faz ainda parecendo aludir insensivelmente a Carl Schmitt, para quem “Todo conceito de teoria política é um conceito teológico secularizado” e, já falando em *vida nua*, afirma que:

Quella nuda vita (la creatura umana) che, nell’*Ancien Régime*, apparteneva a Dio e, nel mondo classico, era chiaramente distinta (come *zoé*) dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno. Stato nazione significa: Stato che fa della natività, della nascita (cioè della nuda vita umana) il fondamento della propria sovranità. [...] solo perché ha iscritto (artt. 1 e 2) l’elemento nativo nel cuore di ogni associazione politica, essa può legare saldamente (art. 3) il principio di sovranità alla nazione (conformemente all’etimo, *natio* significa in origine semplicemente ‘nascita’). [...] Che [...] il *suddito* si trasformi in *cittadino*, significa che la nascita – cioè la nuda vita naturale – diventa qui per la prima volta [...] il portatore immediato della sovranità.¹⁶

Nas últimas linhas de sua tese, Agamben afirma que na passagem da soberania régia para a nacional, da condição de subjetivação de súdito para a de cidadão, é que a vida nua teria se tornado “o portador imediato da soberania”. Afirmá-lo significa que a vida – orgânica, natural – passa a ocupar o centro da política, e se torna a fiadora e o fundamento último da soberania dos Estados-Nação.

Toda a questão reduz-se a compreender como a vida passa a constituir o epicentro do exercício do poder soberano na modernidade, em cujo contexto “As declarações de direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram”, segundo Agamben, “a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien régime*”¹⁷.

Isso se opera no nível dos dispositivos de subjetivação, por meio da transformação do súdito em cidadão. No entanto, é preciso compreender o que isso significa do ponto de vista das estruturas de grande escala; em outras palavras, como a conversão do súdito em cidadão produz, de um lado, a implicação da vida na nova ordem e, ao mesmo tempo, sua exclusão – o que define a relação de exceção ou de bando.

¹⁶Giorgio Agamben, **Mezzi senza fine**: note sulla politica (Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 24-25).

¹⁷Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 135).

O antigo regime separava o princípio de natividade do princípio de soberania: nascer significava ser não mais que um súdito. A partir da constituição dos Estados-Nação europeus, os princípios são reunidos na figura do cidadão – nessa medida, o cidadão passa de súdito a sujeito de direitos; a natividade é a condição para adquiri-los em uma ordem político-jurídica qualquer. Isto é, nascimento e nação já não comportam mais nenhum resíduo; há uma completa coincidência entre o “nascido vivo” e o “cidadão”. Para compreender, finalmente, o que leva Agamben a afirmar que “a vida se torna o portador imediato da soberania”, seria útil pensar nas implicações políticas da metáfora hobbesiana do Leviatã, segundo a qual o corpo do soberano é constituído por todos os corpos individuais dos cidadãos. Na medida em que, como quisera Lajuais, cidadãos são “membros do soberano”, o corpo civil coincide com o corpo soberano, e a vida civil com a vida do soberano.

Desse modo, compreende-se como a vida e a natividade constituem o fundamento da soberania na modernidade – compreende-se seu mecanismo de inclusão radical, mas não o de sua exclusão. Se a todo homem são atribuídos direitos a partir do nascimento, se tais direitos, confundindo-se com os direitos naturais, são imprescritíveis, inalienáveis, recebidos por nascimento, por outro lado, é preciso compreender o que Agamben quer dizer ao afirmar que, no seio das grandes declarações de direitos humanos, “o homem é sempre o pressuposto mais ou menos evanescente do cidadão”. Eis aqui toda a espessura de sua revolta contra a máquina antropológica do Ocidente¹⁸.

A vida nua natural como fundamento da passagem da soberania régia para a do Estado-Nação implica, como vimos, uma indeterminação entre natividade e Nação; por isso, Agamben afirma que “I diritti sono, cioè, attribuiti all'uomo, solo nella misura in cui egli è il presupposto immediatamente dileguante (e che, anzi, non deve mai venire alla luce come tale) del *cittadino*”. Eis o ponto em que vem à luz o mecanismo da exceção soberana, que inclui a vida nua natural do *homo* por meio de sua própria exclusão, pois ela se torna o “pressuposto imediatamente evanescente do cidadão”. Isto é, tudo se passa como se o homem se comutasse e absorvesse na categoria de cidadão – e é a condição de cidadão, não a de homem, a condição

¹⁸Giorgio Agamben, **L'Aperto**: l'uomo e l'animale. (Torino, Bolati Boringhieri, 2002, p. 38-43).

necessária e, ao mesmo tempo, suficiente para atribuição de direitos humanos no interior da lógica do Estado-Nação.

Agamben demonstra longamente que o ato coextensivo à extinção de todo resíduo entre o princípio da soberania e o princípio da natividade – ato que gera a identificação entre homem e cidadão na teoria política moderna – é aquele pelo qual os Estados passam a erigir critérios para discriminar as categorias de cidadãos e não-cidadãos de um determinado Estado. Por essa razão, Sieyès, em *Préliminaire de la constitution*, definira os direitos naturais e civis como aqueles para cuja manutenção a sociedade é formada, enquanto os direitos políticos seriam aqueles pelos quais a sociedade se forma; em seguida, caracterizava os primeiros como direitos passivos de cidadão, dos quais deve gozar todo habitante de certo país, e os últimos como direitos ativos de cidadão, que não competiam a todos, pois excluía mulheres, crianças, estrangeiros etc. Lanjuinais, no mesmo sentido, afirmava que crianças, insensatos, menores, mulheres e condenados a penas aflitivas ou infamantes tampouco poderiam ser considerados cidadãos.

É o significado biopolítico dessas divisões que Agamben visa a considerar. A cisão entre cidadão e não-cidadão articulava, mais profundamente, a cisão entre homem e inumano, uma vez que ambos os conceitos coincidem sem resíduos no esquema do Estado-Nação. Mesmo porque “Uma das características essenciais da biopolítica moderna [...] é a sua necessidade de redefinir continuamente na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora”. Na medida em que as declarações politizam a zoé, o mero fato de viver, “devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra”¹⁹.

Sob todos os aspectos, toda definição de cidadania na modernidade, ao indeterminar-se com o conceito de homem, implica e constitui uma antropolítica do evanescente: é o apagamento do *homo* concreto que perscrutamos na forma de vida política do cidadão; essa forma de vida implica a *exceptio* do *homo*; nela, não há nada além de sua deposição derradeira. O que Agamben critica na cisão entre o humanitário e o político – como efeito do descolamento radical entre direitos humanos e direitos do cidadão – é o fato de a vida ser apresentada na figura do refugiado apenas naquilo que tem de vida nua: “O humanitário separado do político”,

¹⁹Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 136).

escreve Agamben, “não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania [...]”²⁰. O que Agamben sugere é que levemos a sério a tese que Arendt sustentava em *We Refugees*, segundo a qual os refugiados “constituiriam a vanguarda de seu povo”²¹. “O refugiado deve ser considerado”, nas palavras de Agamben, “por aquilo que ele é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-Nação, do nexo 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”²².

Nas primeiras páginas de *Homo Sacer*, Agamben afirmava que “o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta [a norma] se mantém em relação com aquela [a exceção] na forma da suspensão”²³. O que então aparece sob a forma de um caso singular que, subtraindo-se à norma – ora suspensão –, cintila como a exceção por excelência não se reduz a um simples caso concreto, mas assume a forma de uma estrutura ou de um princípio interno a todo e qualquer ordenamento jurídico-político. Por essa razão, Agamben sugere que leiamos o mitologema hobbesiano sob esta nova luz: o *homo homini lupus* de Hobbes não remete simplesmente à besta fera ou à vida natural, mas ao estado de indistinção entre humano e ferino – justamente, o que é banido da ordem jurídico-política mantendo-se, a um só tempo, em relação com ela. Isso o leva a afirmar que “O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui [...]; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos”, mas, sim, “uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer* [...]”²⁴.

²⁰Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 140).

²¹Giorgio Agamben, **Mezzi senza fine**: note sulla politica (Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 28).

²²Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 141-141).

²³Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 25). Os termos entre chaves não se encontram no original.

²⁴Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 112).

Diante da norma, separam-se com certa precisão o homem e o lobo, mas diante da *dissolutio civitatis* há apenas o limiar indiscernível entre a hominização do lobo e a lupificação do homem, entre a vida social e a vida nua ou sacra – “pressuposto sempre operante”, nas palavras de Agamben, “da soberania”²⁵. Por essa razão, a vida política já não é apenas a vida dos cidadãos livres aos quais se atribuem direitos de cidadania; antes, e com mais razão, autenticamente política – do ponto de vista da soberania – é a vida nua; caso contrário, que outro fundamento haveria para seu poder de retirar a vida sem que isso constituísse homicídio, ou sem que se utilizassem as formas sancionadas do rito? O *jus puniendi* é, pois, sob todos os aspectos, não um direito cedido pelos cidadãos ao soberano, mas um direito *abandonado* a ele – uma espécie de sobrevivência do estado de natureza no coração do Estado e que confere, aos próprios cidadãos, não o direito à desobediência, mas o direito à resistência contra a violência exercida contra sua própria pessoa. O que funda a violência soberana não é um contrato de uma natureza particular, mas a inclusão exclusiva da vida nua no Estado que encontra, na vida matável e insacrificável do *homo sacer*, o referente primeiro e imediato do poder soberano.

Se, por um lado, Agamben afirma ser “chegado [...] o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau” – compreendendo que o estado de natureza nada mais é que um estado de exceção em que a cidade se apresenta na forma de sua própria dissolução (*tanquam dissoluta*) –, torna-se necessário perceber que o elemento originário (*Urphänomenon*) da política não é a vida natural reprodutiva dos gregos, nem uma forma de vida politicamente qualificada, mas “a vida do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura”; isto é, uma profunda indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*. O bando, portanto, é mais que uma relação estrutural ou genética que poderia ser descrita segundo os termos de uma estrutura formal, segundo Agamben, “tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o

²⁵Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 113).

poder soberano”.²⁶ Por essa razão, trata-se de dispensar todas as formas de representações do ato político originário ou constitutivo da vida civil em proveito da descrição da relação de bando, que se determina como “o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto”²⁷, ao mesmo tempo, é definido “a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano”²⁸.

O termo *bando*, emprestado a *L'impératif catégorique*, de Jean-Luc Nancy²⁹, descreve de que maneira a dinâmica da validade das leis – conceitualmente independente de sua eficácia em um caso particular – estrutura-se a partir da exceção. A exceção “é a estrutura originária na qual o direito de refere à vida e a inclui em si através da sua própria suspensão”³⁰. Na medida em que a relação de exceção aparece como uma relação de *bando*, este se determina como a “potência [*dýnamis mè energeîn*, potência de passar ou não ao ato] da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se”. Assim, se o *homo sacer* aparece como aquele que é objeto de um abandono pela lei, isso não significa que ele não mantenha com a ordem jurídica nenhuma forma de relação, mas que ele foi “exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem”³¹. Em suma, não há um fora da lei porque ela possui a capacidade infinita de manter-se em relação com um irrelato pressuposto, ela mantém a integral da vida em seu *bando*. Nesse sentido, a vida é completamente capturada pela lei, e a lei o faz não por meio da sanção, mas por meio da culpa, compreendida como um

²⁶Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 115).

²⁷Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 116).

²⁸Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 117).

²⁹“Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar a seu *bando*, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor sem limites da lei à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição [...] O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo”. Jean-Luc Nancy, **L'impératif catégorique** (Paris, Flammarion, 1983, p. 149-150).

³⁰Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 35).

³¹Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 36).

perene e *a priori* estar em débito (*in culpa esse*). A dívida implica estar incluído por meio de sua própria exclusão, implica manter-se em relação com algo de que se foi excluído – e não há aqui outro referente à culpa, como Agamben reconhece³², além do estado de pura e vaga vigência da lei, “seu simples referir-se a alguma coisa”. Eis o lugar próprio da soberania: uma pura forma de lei que não é mais do que a forma vazia da relação, “mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção”³³.

Se pudemos compreender o sentido em que Agamben emprega o termo *bando* para significar uma relação ao mesmo tempo estrutural e ontológica definidora da soberania e da inclusão exclusiva da própria vida na ordem jurídica, trata-se, a partir de agora, de perscrutar o significado de *homo sacer* como o fundamento e o resto inaparente dessa produção autenticamente política de vida nua.

Toda a segunda parte de *Homo Sacer I* é dedicada ao conceito que Agamben estabelece segundo graus sucessivos de aproximação e complicação: na primeira parte, Agamben faz a referência genealógica ao termo como “a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez como tal”³⁴. O que Festo relatava no verbete *sacer mons* de seu *Tratado sobre o significado das palavras* é que o *homo sacer* seria aquele que o povo julgara por um delito, o qual não poderia ser submetido ao sacrifício, mas cujo assassinato seria impunível. Em um ensaio de 1930, Bennett observa a ambivalência do caráter sacro, pois o *homo sacer* tem sua sacralidade sancionada e, ao mesmo tempo, pode ser assassinado por qualquer um sem que isso constitua homicídio. A figura revela-se ainda mais enigmática porque *sacrum*, segundo Macróbio, define a esfera daquilo que é destinado aos deuses. Os intérpretes modernos, segundo Agamben, ora enxergaram na *sacratio* um resíduo secularizado de um tempo em que o direito penal e o religioso ainda se confundiam, ora remeteram a figura do sacro à consagração aos deuses íferos. Isso explicaria, segundo Kerényi, por que o *homo sacer* não pode ser sacrificado nas formas

³²Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 34).

³³Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 66).

³⁴Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 79).

sancionadas do rito: porque o que é *sacer* já se encontra sob o domínio dos deuses íferos. Sob esse ponto de vista, não é possível, porém, explicar sua impunível matabilidade³⁵.

Agamben percebe que o *homo sacer* nos desloca na direção de um conceito-limite do ordenamento social romano. Nesse sentido, propõe que interpretemos a *sacratio* como uma figura autônoma que poderia lançar luzes sobre uma estrutura política originária cujo lugar é aquele que precede a distinção entre sagrado e profano, entre as esferas religiosa e jurídica.

A teoria europeia entre os séculos XIX e XX não cessou de compreender o sagrado em um sentido ambivalente: de Robertson Smith a Freud, de Herbert e Mauss a Durkheim, os conceitos de bando e de tabu são mobilizados em função de ambivalências, englobando forças fastas e nefastas, caracteres augustos e malditos, o impuro e o sagrado etc. Segundo Agamben, de Smith a Lévy-Strauss, o caráter ambivalente do sacro seria um mitologema científico que além de não fornecer sobre o sagrado nenhuma explicação, mereceria ser, ele próprio, explicado.

Qual o sentido, portanto, da vida sacra? Ela resultaria da conjunção de dois aspectos: do ponto de vista do *ius humanum*, a impunidade da matabilidade; da perspectiva do *ius divinum*, a exclusão do sacrifício. A *consecratio* é o ato de purificação ritual que faz com que um objeto passe da esfera do *ius humanum* ao *ius divinum*³⁶. Portanto, a vida do *homo sacer* encontra-se sujeita a uma dupla exceção: irrelato do direito dos homens, trata-se de uma vida que pode ser subtraída sem que esse ato seja punível a título de homicídio – a matabilidade é a forma exclusiva pela qual tal vida é incluída no ordenamento profano; ao mesmo tempo, esta vida pertence aos deuses unicamente sob a forma de sua exclusão, pois ela permanece insacrificável³⁷. Dupla exceção significa dupla exclusão e dupla captura: a vida sacra está fora do *ius humanum*, mas também capturada por ele sob a forma de sua impunível matabilidade; a um só tempo, está capturada pelo *ius divinum*, mas sob a forma de sua insacrificabilidade, de sua exclusão.

³⁵Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 81).

³⁶Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 89).

³⁷“*A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*”. Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 90).

O ato de matar o *homo sacer* implica uma dupla exceção, uma situação nem reconhecida pelo direito humano – pois escapa da forma jurídica do homicídio – nem pelo direito religioso – pois não se sujeita às formas sancionadas do sacrifício. Ele desenha, portanto, uma esfera do agir humano que se mantém exclusivamente em relação com a exceção – idêntica esfera definida pela soberania, em que se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício. Em relação à exceção soberana, toda vida, capturada nessa esfera, é matável e insacrificável, portanto³⁸. Toda a assustadora simetria entre soberano e *homo sacer* – pois o soberano é aquele que pode agir para com qualquer um como se se tratasse de um *homo sacer*, e o *homo sacer* é aquele em relação ao qual todo cidadão pode agir como um soberano – deriva de uma esfera de ação humana que se mantém em exclusiva relação com a exceção, escapando tanto ao direito humano quanto ao direito divino. Assim, captura-se, na estrutura formal, mas também substancial, do *bando* soberano uma vida humana matável e insacrificável que Agamben define como vida sacra, ou vida do *homo sacer* – “conteúdo primeiro do poder soberano” que produz a vida nua como o mais original de seus préstimos³⁹.

É nesse sentido que Agamben conduz a um último grau, radicalmente genealógico, a sua crítica aos Direitos Humanos:

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 abandono⁴⁰.

Ele o afirma por considerar que

A sacralidade é [...] a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política originária’, ou seja, a vida, enquanto na inclusão exclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana⁴¹.

³⁸ Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 91).

³⁹ Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 91).

⁴⁰ Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 91).

⁴¹ Giorgio Agamben, **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 92).

Assim, a *sacratio* não implica uma sanção jurídica vinculada a uma transgressão – como o *terminum exarare* (o cancelamento dos confins), a violência do filho contra o genitor (*verbetratio parentis*) ou a fraude do patrono em relação ao cliente. As culpas de tais atos constituiriam a exceção originária na qual a vida humana vem a ser incluída na política por meio de uma matabilidade incondicionada⁴². Não é possível, pois, reduzir a categoria de exceção à de crime – que não deixa de ser a anomalia prevista, como Arendt recorda –⁴³, como não se pode pretender reduzir a *sacratio* a uma simples pena. A exceção implica conceber uma estrutura formal e ontológica diversa, incomutável nas categorias da normalidade e, ao mesmo tempo, fundadora destas.

Os direitos humanos, genealogicamente, implicariam, uma antropologia evanescente, em que a vida humana é capturada por intermédio de seu abandono à morte na relação de exceção soberana. Tudo aquilo de que a máquina antropológica ocidental teria sido capaz até hoje fora de servir à soberania – préstimo da metafísica ao biopoder; desse ponto de vista, os direitos humanos não teriam sido nada além de um instrumento por meio do qual uma antropologia evanescente inseriu um homem abstrato e identificado termo por termo com o cidadão das modernas democracias ocidentais no coração de suas operações tanato políticas. Resta saber se tal antropologia evanescente, ao atestar sua inépcia e sua ruína constitutiva, destrói o próprio fundamento dos direitos humanos, ou se estes podem ainda tornar-se objetos de um uso estratégico – ao lado de outras estratégias de contrapoder e resistência – nos esquemas de sujeição e subjetivação que se encontram implicados por eles. Eis, talvez, como Agamben o prova, um dos mais urgentes desafios políticos contemporâneos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **L'Aperto**: l'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

⁴²Giorgio Agamben, **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007, p. 93).

⁴³Hannah Arendt, **Origens do totalitarismo** (São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 319-320).

_____. **Mezzi senza fine**: note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

_____. **O que resta de Auschwitz** (Homo sacer III). São Paulo: Boitempo, 2008.

ARENDET, Hannah. **A condição humana**. 11 ed. Tradução de Roberto Raposo com revisão de Adriano Corrêa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Origens do totalitarismo**. 6. ed. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. v. 1. Magia e técnica, arte e política. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

COCCO, Giuseppe. **MundoBraz**: o devir-Brasil do mundo e o devir-mundo do Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2008.

DOUZINAS, Costas. **The end of human rights**: critical legal thought at the turn of the century. Oxford: Hart Publishing, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Il faut défénder la société**. Paris: Gallimard, 1997.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2009;

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2012.

NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris: Flammarion, 1983.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Artigo recebido em: 06/03/2014

Artigo aprovado em: 29/05/2014