

SEÇÃO: DOSSIÊ MATRIZES DO REPUBLICANISMO

HANNAH ARENDT E GIORGIO AGAMBEN: UMA CRÍTICA AO MODERNO CONCEITO DE SOBERANIA¹

*Hannah Arendt and Giorgio Agamben: a critique of the modern concept of
sovereignty*

Luciana Costa de Souza²

orcid.org/0000-0002-4936-3131

luciana.costadesouza@gmail.com

Resumo: O presente artigo apresenta os argumentos dos pensadores Agamben e Arendt para as dificuldades políticas decorrentes do surgimento da soberania moderna. Em um primeiro momento, apresento os argumentos arendtianos que explicitam a dificuldade da efetividade da liberdade política a partir da instauração da soberania como fundamento do poder estatal. Em um segundo momento, mostro como Agamben utiliza as reflexões arendtianas sobre liberdade e soberania para apontar como o poder arbitrário do soberano absoluto ainda subsiste no Estado-Nação.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Giorgio Agamben. Soberania. Liberdade.

Abstract: This article presents Agamben's and Arendt's arguments for the political difficulties arising from the advent of modern sovereignty. Firstly, I present the Arendtian arguments that explain the difficulty of the effectiveness of political freedom from the establishment of sovereignty as the foundation of state power. Secondly, I show how Agamben uses Arendtian reflections on freedom and sovereignty to point out how the arbitrary power of the absolute sovereign still persists in the nation-state.

Keywords: Hannah Arendt. Giorgio Agamben. Sovereignty. Freedom.

A depreciação de Hannah Arendt em relação ao moderno conceito de soberania se deve ao seu resultado catastrófico para a política: a anulação da liberdade. Diversos contemporâneos utilizam as análises arendtianas para compor as suas avaliações sobre os atuais problemas políticos decorrentes do surgimento da soberania ilimitada e indivisível dos pensadores políticos modernos. A situação de exclusão estatal vivida pelos apátridas depois

¹ Esse artigo foi apresentado no *III Colóquio Matrizes do Republicanismo*, cujo o tema foi *Soberania e Representação*. Ele é fruto das diversas discussões e reuniões do Grupo de Estudos sobre Republicanismo coordenado pelo Prof. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP/CNPQ).

² Mestranda, com bolsa fornecida pela Capes, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).

das duas grandes guerras mundiais, as mortes de seres humanos em regiões onde o Estado não atua de forma eficaz e a burocratização do espaço público-político são algumas das dificuldades elencadas que podem ser citadas como consequências do surgimento da soberania moderna.

A dificuldade em relação a esse conceito fundamental para a teoria e a prática política concerne a falta de distinção e diversas incongruências em sua conceituação desde a transição entre a era medieval e o início da modernidade. Na antiguidade clássica, segundo Arendt, a liberdade não era o assunto mais relevante entre as discussões nas praças públicas, pois para os gregos a liberdade era um fato da vida política e o que possibilitava a existência do espaço público-político. Para nós, contemporâneos, a liberdade parece ser viabilizada pela organização das instituições públicas cunhadas a partir das ações dos homens e legitimadas por meio de diversas discussões entre filósofos modernos. Esse equívoco em relação ao real significado da liberdade para a prática política revela a nossa ignorância em relação a nossa própria situação enquanto cidadãos que fazem parte de um corpo político, porquanto não é o fato de fazermos parte de uma organização política fundamentada em uma constituição – que estabelece nossos direitos e deveres –, que nos atribui a qualidade de seres humanos livres. Ao contrário, a liberdade é o motivo pelo qual podemos estabelecer as instituições públicas, todo o ordenamento jurídico e o âmbito público-político do qual fazemos parte.

Segundo Hannah Arendt, esse esquecimento do sentido efetivo da liberdade aconteceu por várias razões. O declínio do poderio do império romano juntamente com a ascensão do cristianismo, a postura apolítica dos filósofos e a sua fuga para a interioridade no período helenístico. A incapacidade romana em manter o exercício pleno do poder político com a instauração do império gerou uma crescente desconfiança na capacidade das instituições em manter toda a força gerada pelos vários séculos de transmissão do legado romano fundamentado em seu ideal de fundação. Simultaneamente, o crescimento e o fortalecimento do cristianismo em território romano, levou o imperador Constantino I a oficializar essa nova religião e incorporá-la aos moldes das tradicionais instituições da época. Como consequência, a igreja cristã se tornou detentora do ideal de autoridade que guiava os romanos no cuidado com os assuntos humanos. A postura da nova religião oficial do império romano em relação ao curso da vida política influenciou um novo comportamento no campo

da política, o homem não precisava mais se preocupar com as perturbações da vida terrena, mas empenhar-se em obter a vida eterna conquistada após a morte. Seguindo a tradição romana em considerar a filosofia grega como autoridade em assuntos teóricos, a igreja incorporou aos seus ensinamentos concepções platônicas, fazendo ressurgir a velha oposição filosófica entre a vida ativa e a vida contemplativa. Essas circunstâncias foram responsáveis pela negação da política, juntamente com uma modificação do sentido da liberdade. Desde então, ser livre significa estar distante dos outros seres humanos, pois na solidão a consciência se ocupa em apresentar ao indivíduo a abstração da liberdade a partir de sua identificação com o pensamento.

Esse alheamento da liberdade coincide com o surgimento da ambiguidade entre liberdade e livre-arbítrio. A descoberta da faculdade da vontade mostrou-se uma grande dificuldade para a compreensão do homem de si mesmo. Por causa do impasse da vontade perante às especulações filosóficas, a abstração da liberdade do contexto em que sugira, o político, tornou-se evidente. A liberdade, enquanto ação política, transformou-se em livre-arbítrio, uma autodeterminação processada na interioridade humana a partir da escolha entre duas opções apresentadas ao homem em seus processos espirituais. Diversos pensadores ao longo do período moderno se ocuparam em solucionar as aporias geradas pela descoberta dessa nova faculdade, sendo um conceito dos quais pensadores políticos se apropriaram para fundamentar suas filosofias. Dentre eles, a crítica direcionada de forma mais notória por Hannah Arendt será ao conceito de vontade geral cunhado pelo filósofo francês Jean-Jacques Rousseau. A marca distintiva da modernidade no campo da política se constitui na racionalização dos aparatos de exercício do poder. No caso da filosofia política rousseauiana, nota-se a necessidade de fundar um corpo político tendo como fundamento o poder popular. Essa entidade abstrata, o povo, compõe a esfera de poder e tem como dever legislar em prol das causas que representem a vontade geral de todo o corpo político. Com efeito, o poder de legislar da vontade geral alicerça o conceito de soberania rousseauísta caracterizada como una, indivisível e inalienável. Ainda segundo a filosofia política rousseauiana, a única maneira que viabiliza a liberdade do corpo político consiste na soberania da vontade geral, uma vez que não há outro caminho para que a liberdade do cidadão seja assegurada. Segundo os argumentos arendtianos, a identificação da vontade com o conceito de soberania representou um prejuízo para a política, pois ela permite a

existência de um poder ilimitado fundado em um Estado considerado indivisível, impossibilitando a pluralidade como fundamento do poder. Com efeito, essa concepção de soberania, embora se pretenda inclusiva por se embasar em um conceito abstrato de povo, possibilita que arbitrariedades acometam aqueles que, porventura, não participem do poder soberano popular. Por outras palavras, o conceito de vontade geral na realidade se mostrou um conceito excludente, uma vez que resguarda somente o poder daqueles que são legitimados como cidadãos.

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou a compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais (ARENDDT, 2016, p. 212).

A equiparação da liberdade com o moderno conceito de soberania representou a legitimação de formas de poder opressoras dentro do aparato jurídico do Estado moderno. A história da formação do conceito de Estado está atrelada ao suprimento das necessidades vitais e com a preocupação da preservação da vida humana – tais como segurança do corpo e de recursos econômicos, frequentemente ameaçados pelas constantes guerras religiosas decorrentes da reforma e contrarreforma protestante. Para a filósofa alemã, a liberdade está presente na vida política no momento em que as ações dos homens não surgem por causa das necessidades da vida ou do medo, mas pela associação espontânea entre eles a fim de que dialoguem e ajam no mundo. No Estado moderno, a ação entre os homens se inviabiliza por causa do aparato estatal administrativo responsável por exercer funções políticas que afetam diretamente a vida dos cidadãos. Com a implementação desses mecanismos estatais burocráticos, pretendia-se libertar os indivíduos das demandas próprias da vida pública para que eles pudessem se dedicar a interesses particulares.

O ascenso das ciências sociais e políticas nos séculos XIX e XX ampliaram ainda mais a brecha entre liberdade e política; pois o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos. A segurança continuava sendo o critério decisivo; não a segurança individual contra a “morte violenta”, como em Hobbes (onde a condição de toda a liberdade é a liberação do medo), mas uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo (ARENDDT, 2016, p.196).

A confusão moderna em equacionar a liberdade com a vontade significou o completo esfacelamento da compreensão da ação dentro da prática política. Para a pensadora alemã, a liberdade é um conceito político e, como tal, ele não pode ser fruto de especulações e abstrações do pensamento, ao mesmo tempo, não é um resultado da faculdade da vontade. Por ser um conceito derivado da prática política entre os homens, a liberdade consiste na ausência de impedimentos que obstem o movimento entre os seres humanos na esfera pública-política. Com movimento, pretende-se expressar a possibilidade de ação entre os homens no mundo artificial criado por eles mesmos. Por conseguinte, segundo o pensamento político arendtiano, a liberdade se efetiva na realidade a partir do instante em que a capacidade humana de criar algo novo é colocada em curso. Arendt admite a dificuldade que nós contemporâneos temos em enxergar a liberdade dentro do campo da prática política, pois a tradição de pensamento ocidental nos delegou esse conceito a partir de argumentações filosóficas responsáveis por distorcê-la. Entretanto, devemos ter em mente que não basta o querer ser livre brotando da interioridade humana para que a liberdade se realize, torna-se necessário sua efetividade como atividade na vida cotidiana.

Um dos pensadores contemporâneos que utilizam as análises arendtianas sobre os problemas decorrentes do surgimento do moderno conceito de soberania, Giorgio Agamben, afirma que o aparato estatal se tornou a causa de um controle ilimitado sobre a vida dos seres humanos. Segundo Agamben, os helenos utilizavam dois termos para o que nós chamamos de vida, a simples existência da qual todos os seres vivos desfrutam, a *zoé*, e uma forma de viver qualificada, *bíos*, como a *bíos politikós* própria dos homens que se ocupam com as demandas da vida política e a *bíos theoretikós* que é o estilo de vida daqueles que se dedicam à contemplação (AGAMBEN, 2007, p.9). Para os gregos, a simples vida natural, a *zoé*, era desligada da *pólis* e relegada ao âmbito do *oîkos* (AGAMBEN, 2007). Enquanto, por outro lado, a *bíos politikós* ou vida política está ligada ao espaço próprio do ser humano que o qualificava e o distinguia dos outros seres vivos como um animal político. Na modernidade, com o surgimento dos Direitos do Homem e do Cidadão, surgiu uma nova soberania em contraposição àquela em que o súdito era sujeito a um rei, que detinha todo o poder. Essa nova soberania era pautada em um princípio de igualdade embasado no direito à vida e à liberdade. A partir disso, houve uma inclusão definitiva da simples vida natural no aparato do poder estatal, de tal maneira que cada vez mais o Estado detinha poder sobre a vida nua.

Hannah Arendt, em sua obra *Origens do Totalitarismo*, embora não falasse de biopolítica, já havia identificado uma espécie de politização da vida na modernidade. Arendt constata que a vida se tornou uma *coisa* a ser administrada pelo Estado e pela sociedade moderna, de modo que a política deixou de ser o espaço de deliberação e de ação das pessoas enquanto cidadãos (RUIZ, 2013, p.15). Por outras palavras, ocorreu um primado da vida natural sobre a ação política que levou a transformação do espaço público na sociedade moderna (AGAMBEN, 2007, p.11). Essa politização da vida torna-se evidente na era moderna com a Revolução Francesa e com o surgimento dos Direitos do Homem e do Cidadão, porquanto após a sua formulação a vida humana se tornou o elemento central da política. Nas sociedades absolutistas modernas era comum o poder arbitrário do rei eliminar a vida, com a Revolução Francesa o homem passou a ter o direito de viver sem que sua vida fosse interrompida por um rei soberano ou por quem quer que seja. No entanto, pelo que é bem colocado por Arendt, a vontade soberana do monarca absoluto subsiste no novo Estado instaurado pela Revolução Francesa, por haver uma brecha que permite a esse mesmo Estado não resguardar a vida das pessoas pelo simples fato de não possuírem cidadania. Nota-se isso, nas guerras que aconteceram no século XX na Europa, nas guerras civis e nos regimes totalitários – nazismo e fascismo –, com os diversos refugiados, desnacionalizados e desnaturalizados que delas resultaram (ARENDR, 1989, p. 396). As diversas guerras civis, que aconteceram no intervalo das duas guerras mundiais no território europeu, desencadearam inúmeras migrações de diversos grupos humanos que não eram acolhidos em lugar algum. Sem país de origem e sem lar essas pessoas se tornaram apátridas pelo fato de não possuírem mais um Estado para chamar de seu, viram-se desprovidas de direitos humanos e, conseqüentemente, perdiam todos os seus direitos. Essa manobra de muitos governos permitiu a morte de incontáveis pessoas a partir de medidas jurídicas tomadas pelo próprio Estado. Assim, com essas guerras mundiais e civis, e com os regimes totalitários, diversas pessoas passaram a permanecer sem proteção legal e normativa, na medida em que perdiam direitos, muitos refugiados, e os próprios judeus, perderam a vida como se não fossem humanos. Os Direitos do Homem e do Cidadão não se efetivaram pelo simples fato desses refugiados não terem um governo que os garantissem, direitos esses que eram tidos por inalienáveis justamente por não serem resguardados e legitimados pelo Estado-nação, mas por se pretenderem universais e independentes de qualquer poder. Essa situação

mostrou o quão frágil era os direitos humanos e o tamanho da brecha que havia em tais direitos.

Hannah Arendt compreendeu muito perspicazmente que a figura dos refugiados políticos apresenta de forma escancarada as contradições biopolíticas da vontade soberana subsistente no Estado moderno. O refugiado deveria encarnar a figura por excelência dos direitos humanos. Contudo, o que se verifica é que sua mera condição de ser humano, despojado dos direitos políticos provenientes do Estado-nação, o torna vulnerável a qualquer violência, frágil a todos os abusos. Desprotegido pela ausência do direito de um Estado-nação que o reconheça para além do mero humano como cidadão seu, ele está exposto como mera vida nua (RUIZ, 2013, p.15-16).

Para demonstrar como a soberania não foi constatada como um problema somente por Hannah Arendt, Agamben apresenta como os sinais das catástrofes do conceito de soberania foram reconhecidos também pelo pensador Michel Foucault, porquanto ele percebe diversos mecanismos e técnicas utilizadas pelo Estado para controlar a vida das pessoas. Para Foucault, no século XIX ocorreu um fenômeno que lhe é fundamental, a saber, uma espécie de apropriação da vida do ser humano enquanto ser vivo pelo poder estatal ou uma estatização do biológico (FOUCAULT, 1994, p. 285-286). Essa espécie de biopoder estatal faz uso de uma tecnologia de poder que controla um conjunto de processos tais como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de fecundidade e de reprodução de uma população, incapacidades biológicas enquanto efeitos do meio em que as pessoas vivem. Essa tecnologia de poder não age sobre indivíduos ou sobre a sociedade, mas sobre a população. Como consequência das suas análises, ele afirma que a biopolítica extrai desses dados seus conhecimentos e delimita o campo de ação de seu poder (FOUCAULT, 1994, 290-297).

Segundo Foucault, existem dois tipos de tecnologias de poder centradas no corpo que se articulam uma com a outra constantemente: a tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo. Enquanto a tecnologia disciplinar do corpo é centrada no corpo e nos efeitos individualizantes que ele produz, a tecnologia regulamentadora da vida tem como centro a vida no aspecto coletivo, tendo em vista a manipulação dos diversos mecanismos que controlam a vida da população como um todo. O elemento que vai ser aplicado a essas duas formas de tecnologias e que vai permitir que o Estado tenha um poder tanto sobre o corpo do indivíduo quanto sobre a população é a norma. A norma é o

elemento que se utiliza tanto para um corpo que se quer disciplinar quanto a uma massa que se quer regular.

Admitir que no século XIX o poder se apropriou da vida é afirmar que ele tomou posse do território que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, por meio do cruzamento das tecnologias de disciplina do corpo com as tecnologias de regulamentação da vida. A antiga soberania da monarquia absolutista tinha o poder de deixar viver e fazer morrer, agora, com essa nova soberania embasada no biopoder e em suas tecnologias de poder, o Estado faz viver e deixa morrer. É por meio desse biopoder e suas tecnologias, segundo Foucault, que o Estado assegurador dos direitos humanos, e que regula a vida com a finalidade de fazer viver, será detentor do direito de matar. Esse paradoxo peculiar do Estado de direito moderno aparece sob a figura do racismo.

A primeira função do racismo nessa biopolítica consiste na desintegração desse domínio biológico do qual o poder se apossou. Com essa cesura, o poder pôde subdividir a espécie humana em raças. Essa fissura entre as raças faz manifestar distinções qualitativas entre elas, umas são consideradas superiores e outras inferiores. A segunda função do racismo consiste na relação do tipo biológico que existe entre aqueles que, para viverem, devem fazer morrer os homens que pertencem a outras "raças" consideradas inferiores. A morte do outro, tido como pertencente a uma raça inferior, significa, para aquele que mata, uma purificação da espécie humana, quanto mais ele mata, mais a espécie se torna mais pura e mais saudável. Com efeito, o racismo é o requisito para que o Estado exerça sua função assassina, ou seja, é a exigência para que possa existir o direito de matar.

(...) tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória dos adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 1994, p.306).

Enquanto, como foi dito, Hannah Arendt não considerou a nova política moderna nos moldes de uma biopolítica, Foucault não examinou essa nova soberania nos fenômenos biopolíticos dos Estados Totalitários modernos, a saber, o fascismo e o nazismo. Giorgio Agamben tentará vincular esses dois fenômenos, o campo de concentração com a

biopolítica, o autoritarismo da soberania com as técnicas e os mecanismos utilizado pelo Estado para controlar os sujeitos e as massas, por meio da exceção jurídica que se apossa da vida humana que faz surgir o *Homo Sacer*.

O conceito de *Homo Sacer* é usado por Agamben para explicar a situação da vida humana no estado de exceção. Inspirada a partir de fontes do direito romano arcaico, a figura do *Homo Sacer* intrigou e instigou diversas discussões por causa de seu caráter enigmático, contraditório e ambíguo. *Sacer* é um termo latino que, em sua origem, significa aquilo que é sagrado e maldito, aquele que não pode ser tocado sem ser contaminado ou sem contaminar, aquele que é querido dos deuses e, ao mesmo tempo, maldito ou abominável (AGAMBEN, 2007, p.87). Essa figura enigmática apresenta, para os romanos, conotações jurídico-política e religiosa. Segundo um gramático romano, Sexto Pompeu Festo, o *Homo Sacer* é um indivíduo julgado pelo povo por um crime, no entanto não é lícito matá-lo, porém quem o mata não será sentenciado a pena de homicídio. Dessas considerações de Festo, aquele homem considerado malvado ou impuro normalmente é nomeado sacro. O que intriga na figura do *Homo Sacer* é o fato de que ele embora seja sacro, ele não é sacrificado em nenhum rito religioso. O *Homo Sacer*, portanto, seria aquele ser insacrificável e, concomitantemente, matável.

Essa vida insacrificável e matável do *Homo Sacer* nada mais é do que a vida nua, que é incluída no ornamento jurídico-político do ocidente sob a forma de exclusão. Essa vida nua é excluída do aparato jurídico estatal pela sua perda do direito que assegure a sua existência e, por outro lado, incluída porque são atos jurídicos do Estado que retira esse direito. Por isso, a vida nua é insacrificável, porque o Estado não a mata diretamente, mas é matável a partir do momento em que ela é colocada fora do âmbito jurídico que assegure seu direito de existência. Esse significado mais antigo do conceito *sacer*, que retrata prontamente a vida nua na política moderna, é uma imagem do sagrado que vai além do religioso e institui o primeiro paradigma do espaço político ocidental. Com efeito, para Agamben, ao contrário do que defende Foucault, o que caracteriza a política moderna não é a inclusão da *zoé* na *pólis*, mas sim o processo pelo qual a exceção se torna a norma. Por outras palavras, a vida nua, que originalmente estava além do limite da estrutura estatal, paulatinamente se coaduna com o espaço político e, à vista disso, exclusão e inclusão, externo e interno, *biós* e *zoé*, direito e fato apresentam uma irreduzível indistinção. O estado de exceção, condição em que

a vida nua é concomitantemente excluída e incluída pelo Estado, é, na realidade, o fundamento oculto pelo qual todo o sistema político moderno se embasa.

Com o uso do conceito de vida nua ou vida sacra, Agamben convergirá os pontos colocados por Arendt e por Foucault. Hannah Arendt identifica o paradoxo da soberania moderna na figura do refugiado, que pelo fato de ser simplesmente humano deveria ser aquele que representaria o homem de direitos, no entanto o que se notou foi uma devastadora crise em relação ao que se considerava ser os direitos do homem. Analisando a figura do refugiado, Hannah Arendt mostra como as declarações dos direitos do homem que se pretendiam independentes de todos os Estados e, por isso, apresentavam-se como direitos inalienáveis, mostraram-se ineficazes no momento em que esses seres humanos perdiam o território em que viviam e um governo próprio, pois não havia nenhuma instituição para fazer valer esses direitos e nenhuma autoridade para resguardá-los. O título dessa suposta lei metajurídica, que nem ao menos era legitimada por meio de um documento que a tornasse uma lei escrita, já carrega em si uma ambiguidade, Os Direitos do Homem e do Cidadão parece ser, em um primeiro momento, direitos daqueles homens que são antes de tudo considerados cidadãos. Nota-se, no que ficou manifesto nas cláusulas dos Direitos do Homem, que somente aqueles que nascem em um Estado-Nação portam direito à soberania nacional, isto é o marco da inclusão da vida nua no aparato estatal, é o marco que faz surgir o cidadão no lugar do súdito, a soberania nacional no lugar da soberania régia. Com isso, ser cidadão significa ser portador do direito à soberania pela razão de ter nascido no território de um Estado-nação.

Fazia parte do lema do partido nacional-socialista a ideia de "solo e sangue", de tal modo que o embasamento do poder estatal era justamente esse lema que considerava alemães somente aqueles que pertenciam ao território alemão e tinham "sangue" alemão. Isso tem sua origem no direito romano, porquanto existiam dois critérios para determinar quem era cidadão: *ius soli*, que significa nascimento em um território, e *ius sanguinis*, que diz respeito ao indivíduo que nascia de pais cidadãos. Esses dois critérios, com a Revolução Francesa, adquirem um significado político essencial para a modernidade, porquanto cidadão não é mais aquele que participa de uma relação de vassalagem obedecendo a um rei soberano, mas sim aquele que junto com outros cidadãos são considerados livres e iguais. Com isso, a renovada noção de cidadania traz consigo a nova condição da vida humana como

origem e fundamento da soberania nacional. As articulações entre *ius soli* e *ius sanguinis* determinam, restringem e redefinem aqueles que são considerados cidadãos. Os regimes totalitários nada mais são do que o resultado da redefinição das relações entre o homem e o cidadão, e somente podem ser compreendidos quando a biopolítica oculta aparece sob a forma de soberania nacional e dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Agamben destaca que as sucessivas declarações dos direitos do homem nada mais são do que a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. A vida natural que no regime anterior era indiferente, agora se torna o fundamento da nova soberania do Estado-nação. Na origem da soberania moderna estaria a nação. Esta por sua vez remete aos nascidos numa terra. É o sangue e o nascimento num território que constituem a soberania moderna do Estado-nação. Aqueles que não tiverem nascido no território estão fora da soberania e, conseqüentemente, das plenitudes de direitos. Tal vínculo confere à soberania moderna um caráter biopolítico pelo qual o principal direito é aferido da vida humana natural (RUIZ, 2013, p.16).

A desnacionalização e a desnaturalização, que são fenômenos que se relacionam, transparecem claramente como o conceito de cidadania é frágil e passível de redefinição, e como aquele que é considerado cidadão em um momento pode deixar de ser apenas por meio de uma ação do Estado. Essas foram as armas utilizadas pelos nazistas para colocar judeus em campos de concentração, eles perderam aos poucos diversos direitos que os tornavam cidadãos até o ponto em que não havia nada que os resguardassem. Assim, segundo Agamben, Os Direitos do Homem e do Cidadão foi o procedimento jurídico que permitiu que acontecesse, e ainda aconteça, diversas mortes pelo Estado, pela simples razão de os direitos do homem ser na verdade direitos do cidadão e por ter ocorrido uma redefinição do conceito de cidadão que permitiu que diversas pessoas fossem excluídas desses direitos. Com a declaração dos direitos humanos, a vida se tornou o centro da política da moderna e, com isso, houve o nascimento de uma nova determinação biopolítica da soberania. Essa nova soberania, que se fundamenta em uma biopolítica, corresponde ao dispositivo político que propiciou ao Estado uma crescente inclusão da vida nua, em seu aparato, por meio da exclusão.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ARENDE, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. B. Almeida. 8ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2016.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUIZ, C. B. O campo como paradigma biopolítico moderno. IN: *Cadernos IHU em formação: Agamben*. Instituto Humanitas Unisinos. São Paulo: ano IX nº 45, 2013.

Recebido em: 02/11/2023.
Aprovado em: 25/04/2024.
Publicado em: 20/06/2024